

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

68

JULIO-DICIEMBRE 2024



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 68

JULIO-DICIEMBRE 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

Lic. Rosalba Alcaraz Cienfuegos

Lic. Fernanda Baroco

Revisión de textos en inglés

Mtra. Hilda Leticia Domínguez Márquez

Composición de cubierta y diseño editorial

Mtra. Natzi 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.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 68, julio-diciembre 2024, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Av. Universidad, Alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad 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. Dirección electrónica: <https://nahuatl.historicas.unam.mx>. Editora responsable: Elisa Speckman Guerra. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2023-012013023700-102, otorgada por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Lorena Pilloni Martínez, Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria 04510, Coyoacán, Ciudad de México. Fecha de la última modificación: 14 de octubre de 2024.

Los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de los autores. Se permite la reproducción de los textos publicados siempre y cuando sea sin fines de lucro y citando la fuente. Distribuido por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

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.

ESTUO DI CURIA N. 115



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 68, JULIO-DICIEMBRE 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 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. 68, JULIO-DICIEMBRE 2024

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

SUMARIO TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 68

Regina Lira Larios y Berenice Alcántara Rojas 7-9

EN PORTADA / ON THE COVER

Sancta Mariae

Elias Israel Morado Hernández 11

ARTÍCULOS / ARTICLES

La germinación del ser humano y la concepción del maíz.

Repensando la noción nahua de persona

The Sprouting of the Human Being and the Conception of Corn.

Rethinking the Nahua Notion of Personhood

Gabriela Milanezi 13-44

La construcción de lo colectivo entre los chilas, nahuas de la Sierra
Norte de Guerrero

*The Construction of the Collective among the Chilas, Nahuas from
the Northern Sierra of Guerrero*

Olivia Leal Sorcia 45-80

Homo ridens en los textos doctrinales franciscanos en náhuatl
del periodo colonial temprano

*Homo ridens in Franciscan Doctrinal Texts in Nahuatl from
the Early Colonial Period*

Agnieszka Brylak 81-113

Codex valdensis. Encuadre histórico y estudio de sus aspectos
materiales y simbólicos

*The Valdensis Codex. A Historical Framework and Study
of its Material and Symbolic Aspects*

Elias Israel Morado Hernández 115-174

Tezozómoc y el mundo del <i>tonalli</i> <i>Tezozómoc and the World of the Tonalli</i> Marc Thouvenot	175-217
--	---------

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

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

Edificar en comunidad. Testimonios nahuas de Atlhuetzia, Tlaxcala, en el siglo XVIII <i>Building in Community. Nahua Testimonies from Atlhuetzia, Tlaxcala, in the Eighteenth Century</i> Raul Macuil Martínez	219-269
---	---------

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

BOOK REVIEWS AND COMMENTARIES

Patrick Saurin. <i>La fin du monde aztèque. Entre dieux morts et violence monothéiste</i> Mario Alberto Sánchez Aguilera	271-279
<i>Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117</i> , de Hernando Alvarado Tezozómoc, coordinación de José Rubén Romero Galván Yukitaka Inoue Okubo	280-286
<i>Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana. Ms. 1485, Ayer Collection, The Newberry Library</i> , de Bernardino de Sahagún, edición de Mario Alberto Sánchez Aguilera Danièle Dehouve	287-294
Andrea B. Rodríguez Figueroa. <i>Los jardines nahuas prehispánicos. Una introducción desde la perspectiva de la arquitectura de paisaje</i> Pedro Sergio Urquijo Torres	295-300
Frances F. Berdan y Michael E. Smith. <i>Everyday Life in the Aztec World</i> Rebecca Dufendach	301-303
Normas editoriales	305-318
Código de ética	319-326

Volumen 68

Estudios de Cultura Náhuatl procura difundir un conocimiento amplio y diverso sobre los pueblos mesoamericanos desde diferentes enfoques disciplinarios. Ya sea a través de trabajos que incentiven la reflexión sobre los cambios y las continuidades en las culturas de los pueblos de habla náhuatl en el curso del tiempo o que motiven una mejor comprensión de las semejanzas y las diferencias entre la diversidad de pueblos tanto de habla náhuatl como de lenguas emparentadas dentro del tronco yutoazteca.

Nos complace inaugurar este volumen con dos trabajos etnográficos sobre pueblos nahuas contemporáneos en los que desde contextos etnográficos distintos, se problematizan las nociones de persona y de lo colectivo bajo perspectivas relacionales y dinámicas. En “La germinación del ser humano y la concepción del maíz. Repensando la noción nahua de persona”, Gabriela Milanezi abre con uno de los temas clásicos de la antropología mesoamericanista a partir de la etnografía, en este caso sobre el pueblo maseual de la sierra norte de Puebla. Desde una perspectiva revisionista y crítica del modelo animista basado en el dualismo filosófico cuerpo/alma, recupera conceptos y prácticas nahuas en torno a la correspondencia ontológica entre el ser humano y el maíz, y la transferencia de vitalidades entre seres, para repensar la producción de personas en su dimensión colectiva y relacional.

El segundo texto es de Olivia Leal Sorcia, “La construcción de lo colectivo entre los chilas, nahuas de la sierra de Guerrero”, y, como su título indica, aborda grupos nahuas originarios de Guerrero, pero radicados en la zona metropolitana del valle de México. A partir de la etnografía y de la revisión de un periódico editado por la primera generación de migrantes, reconstruye la historia reciente de sus procesos de organización y de lucha política, de sus vínculos con el pueblo de origen desde el entorno urbano, mediante la recuperación de la noción de trabajo colectivo como central en la creación y reproducción de redes sociales. Con base en ello, problematiza las tensiones resultantes de los posicionamientos cambiantes en los que una persona chila se inscribe.



Por su parte, en “*Homo ridens* en los textos doctrinales franciscanos en náhuatl del periodo colonial temprano”, Agnieszka Brylak explora fuentes ligadas al proceso de evangelización de las sociedades nahuas en el siglo xvi, para indagar cómo se habló en ellas del *humor* y la *risa* entre los antiguos nahuas y de qué manera los frailes recurrieron también a estos tópicos para sus propios fines. Igualmente, en el mundo novohispano, Elias Morado Hernández, en su trabajo “*Codex valdensis*. Encuadre histórico y estudio de sus aspectos materiales y simbólicos”, describe y analiza un manuscrito famoso por contener dos piezas de música polifónica con texto en lengua náhuatl compuestas en el siglo xvi. Si bien estas obras son bien conocidas entre los estudiosos de la música y los ensambles de música antigua, el manuscrito en el que se alojan no había merecido un estudio sistemático, por lo que este trabajo arroja nueva luz sobre una fuente histórica muy importante.

Cierra la sección de “Artículos”, el texto “Tezozómoc y el mundo del *tonalli*” de Marc Thouvenot. En él ofrece una nueva lectura de la crónica del historiador de tradición tenochca en torno al problema del cómputo del tiempo. Thouvenot nos presenta una interesante propuesta que distingue entre años-*tonalli* y años-*ilhuitl*, la cual explicaría una serie de datos peculiares que se ofrecen en esta fuente.

En la sección “Estudio, Paleografía y Traducción de Documentos Nahuas”, Raúl Macuil Martínez nos ofrece, en su trabajo “Edificar en comunidad. Testimonios nahuas de Atlíhuetzia, Tlaxcala en el siglo xviii”, su acercamiento a una *memoria* en lengua náhuatl en la que se relata la construcción de la iglesia de la Inmaculada Concepción. El documento estudiado permite tener acceso a una información privilegiada sobre los actores, los materiales y los procesos que estuvieron involucrados en la construcción de este templo, corazón de la comunidad, en el siglo xviii.

Por último, en nuestra sección de “Reseñas y Comentarios Bibliográficos” aparecen cinco críticas a publicaciones recientes sobre la lengua y la cultura náhuatl. Las tres primeras valoran nuevas ediciones de fuentes históricas. Mario A. Sánchez Aguilera comenta el libro *La fin du monde aztèque. Entre dieux morts et violence monothéiste* de Patrick Saurin (2021), donde se presenta una nueva traducción al francés del texto de fray Bernardino de Sahagún conocido como *Colloquios de los doce*; Yukitaka Inoue Okubo nos ofrece su lectura de la edición de la *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117* de Hernando Alvarado Tezozómoc, coordinada por José Rubén Romero Galván (2021), y Danièle Dehouve examina la traducción

y edición de la obra sahuaguntina *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana*, preparada por Mario A. Sánchez Aguilera (2022). A estos comentarios, se suman los de Pedro S. Urquijo Torres y Rebecca Dufendach en torno a dos trabajos sobre el México prehispánico. Urquijo nos ofrece su lectura del libro *Los jardines nahuas prehispánicos* de Andrea B. Rodríguez Figueroa (2021); mientras que Dufendach examina el libro de de Frances Berdan F. y Michael E. Smith, *Everyday Life in the Aztec World* (2021).

Como es costumbre, confiamos en que nuestros lectores se acercarán con curiosidad a los trabajos contenidos en este volumen.

Ciudad de México, abril de 2024
Regina LIRA LARIOS y Berenice ALCÁNTARA ROJAS

Sancta Mariae, ff. 119v.-120r. *Codex valdensis* (ca. 1540-1640), Seminario Conciliar de México, Biblioteca P. Héctor Rogel. Fotografía: Elias Israel Morado Hernández (2013)

El *Codex valdensis* es un libro de música litúrgica que fue localizado en manos de indígenas en el poblado de Cacalomacán, estado de México, por el clérigo Octaviano Valdés, en 1931. Entre lo más sobresaliente de su repertorio se hallan dos piezas en náhuatl de tema mariano: *Sancta Mariae* y *Dios Itlaçonantzine*, cuya autoría, aunque debatible, ha quedado asociada a la figura de Hernando Franco, maestro de capilla de la catedral metropolitana de la ciudad de México entre 1575 y 1585. En la imagen se observa la primera de estas dos composiciones, copiada sobre los folios 119v. y 120r. (la segunda se halla entre los folios 120v. y 121r.). Por su factura codicológica es dable pensar que este libro fue objeto de numerosas manipulaciones tendientes a actualizar su valor de uso con referencia a criterios institucionales, culturales o estéticos, de ahí su notable heterogeneidad formal en cuanto a sus elementos materiales y simbólicos. Siendo así, no es posible asignar una fecha de confección del códice, sino un periodo de hechura que iría de 1540 a 1640.

El sentido histórico de este documento reluce de modo especial cuando se establecen sus conexiones con el campo de producción intelectual de la época orientado al estudio del náhuatl y su empleo por escrito, cosa que atañe a su sistematización a través de las gramáticas y las lexicografías, la traducción de la teoría musical medieval a dicha lengua, la recolección o invención de cantos en náhuatl, su eventual musicalización en el estilo de la polifonía medieval o renacentista y, finalmente, la configuración de textos para la diseminación de la devoción mariana entre los mexicanos. En medio de estas circunstancias, el *Codex valdensis* queda asociado a centros de producción literaria y musical que se extenderían desde la ciudad de México y sus inmediaciones, hasta Guatemala, mientras que las piezas *Sancta Mariae* y *Dios Itlaçonantzine* se revelan como la condensación artística de todos aquellos logros intelectuales en los que resulta reconocible el aporte de indígenas nahuatlato.

Elias Israel MORADO HERNÁNDEZ



La germinación del ser humano y la concepción del maíz Repensando la noción nahua de persona

The Sprouting of the Human Being and the Conception of Corn Rethinking the Nahua Notion of Personhood

Gabriela MILANEZI

<https://orcid.org/0009-0004-3665-4169>

Universidade de Brasília (Brasil)

Instituto de Ciências Sociais

Departamento de Estudos Latinoamericanos

gabrielamilanezi@yahoo.com.br

Resumen

La noción de *persona* es indispensable para la cabal comprensión de cualquier sociedad. En la etnología mesoamericanista existió una tendencia a estudiar esa temática con un enfoque en las entidades anímicas, lo que condujo a una definición predominantemente metafísica del concepto y un acercamiento sincrónico al tema. A partir de datos etnográficos, mi objetivo es repensar la concepción de *persona* de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla de forma diacrónica, es decir, a partir del análisis de las principales etapas del ciclo de vida del ser humano. Debido a la extensión de la tarea, este trabajo trata sólo del surgimiento de un nuevo ser en el vientre materno, proceso análogo a la germinación de la planta de maíz, según los nahuas. Bajo esa propuesta, se muestra cómo los padres y las divinidades telúricas donan las sustancias generativas necesarias para dar vida a los embriones humanos y a los del maíz, de modo que la producción de niños y de elotes es una tarea compartida entre hombres y dioses. Sembrar milpa es equivalente a criar hijos y para hacerlos crecer y darles forma es necesario transmitirles *chikaualis*, la fuerza vital sustancializada que anima a los seres.

Palabras clave: persona; corazón; sangre; vida; fuerza; alma; entidades anímicas; *Los tres ejes de la vida*.

Abstract

The notion of personhood is essential for the full understanding of any society. In Mesoamerican ethnology there was a tendency to study this topic with a focus on the animistic entities, which led to a predominantly metaphysical definition of the concept and a synchronic approach to it. Based on ethnographic data, my aim is to rethink the subject of personhood according to the Nahua of the Sierra Norte de Puebla in a diachronic way: analyzing the main stages of the human being life cycle. Due to the extension of the task, this paper deals only with the conception of a new baby in the womb, a process which the Nahua regarded as analogous to the sprouting and growth of the maize plant. Keeping with this analogy, my argument is that parents and earth

Recepción: 2 de mayo de 2023 | Aceptación: 30 de octubre 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>

deities donate the generative substances necessary to give life to humans and corn embryos, so that the production of children and corn is a shared task between men and gods. Planting cornfields is equivalent to raising children, and making them grow and take shape requires providing them with chikaualis, the substantialized vital force that animates all beings.

Keywords: *personhood; heart; blood; life; force; soul; animistic entities; Los tres ejes de la vida.*

Introducción

Desde por lo menos el ensayo clásico de Marcel Mauss (1938), “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne celle de ‘moi’”, se sabe que la noción de persona, del yo, existe en alguna forma reconocible en todos los grupos sociales, aunque cada pueblo y época la entienden a su manera.¹ En las sociedades occidentales modernas, persona e individuo se han utilizado de forma intercambiable para referirse a una unidad singular, indivisible, delimitada por los contornos de su piel y separada de otras entidades del mismo tipo (La Fontaine 1985; Dumont 1985).² En el contexto de las culturas mundiales, esa equivalencia no es la norma (Geertz 1994, 77) y se aleja de la concepción de varios pueblos amerindios, para quienes el cuerpo físico no es la totalidad del cuerpo y éste tampoco corresponde a la totalidad de la persona (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979, 13). Por lo tanto, no podemos asumir que todos los grupos humanos conciben a la persona —y su corporeidad— en los mismos términos y, si pretendemos conocer a fondo una determinada sociedad, es imprescindible investigar cómo articula esa categoría fundamental, de lo contrario, colocamos en riesgo la comprensión de muchas dimensiones sociales implicadas.

En la etnología mesoamericanista, específicamente a partir de la segunda mitad del siglo pasado, poco a poco se despertó el interés sobre las representaciones colectivas indígenas en torno al cuerpo humano, las cuales ganaron especial atención a raíz de la publicación, en 1980, de *Cuerpo*

¹ Siguiendo a Mauss (1938), Jean Sybil La Fontaine (1985, 124) aclara la diferencia entre el yo (*self*), la conciencia individual de una identidad única, incumbencia de lingüistas y psicólogos, y la *persona*, la confirmación por parte de la sociedad de esa identidad como de importancia social, objeto de estudio de las ciencias sociales.

² Asumo la definición de Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1952, 193-194), para quien *individuo* se refiere al organismo biológico humano empíricamente observable, mientras que *persona* abarca un complejo de relaciones sociales; por lo tanto, el uso del término individuo en este trabajo no sigue la definición moderna occidental normalmente asociada a él.

humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, de Alfredo López Austin. Esta obra clásica abrió camino a una línea de investigación poco profundizada hasta entonces y pronto se convirtió en una especie de paradigma para el tema del cuerpo, la persona y sus tratamientos, de modo que muchos estudios posteriores partieron del modelo teórico y de ciertas categorías consagradas en ese libro, sobre todo las de *centros anímicos* y *entidades anímicas* (Martínez González y Barona 2015, 35).

Uno de los trabajos que con claridad fue influido por el destacado estudio del historiador mexicano es *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, de Italo Signorini y Alessandro Lupo (1989), el cual reveló muchos aspectos hasta entonces poco conocidos de la visión del mundo de los nahuas de Santiago Yancuictlalpan, municipio de Cuetzalan del Progreso, en la Sierra Norte de Puebla, México. Como prerequisite para entender las actividades (terapéuticas) llevadas a cabo por los curanderos nahuas, Signorini y Lupo (1989, 39-80) exploraron la constitución de la persona en esa sociedad. Para ello, dieron inicio al tema con la presentación de cada una de las tres entidades anímicas del ser humano identificadas por López Austin (1989, 1: 221-262) relativas a los nahuas del siglo XVI: el *yolia*, el *tonalli* y el *ihiyotl*. De acuerdo con los antropólogos italianos (Signorini y Lupo 1989, 39), la opción epistemológica de ilustrar primero las creencias sobre las concepciones del alma profesadas por los nahuas del altiplano central de México en los tiempos de la Conquista permitiría apreciar plenamente los procesos de cambio e innovación sufridos y serviría de instrumento para la mejor comprensión y análisis de los datos etnográficos recogidos entre los nahuas de Yancuictlalpan.

El contraste entre las sociedades mesoamericanas prehispánicas y los pueblos indígenas contemporáneos ha sido especialmente fructífero, porque ha permitido identificar estructuras perdurables de significación social que no serían apreciadas en su complejidad sin la profundidad histórica capaz de concatenar elementos culturales del pasado y del presente, los cuales, de otra forma, quedarían dispersos o pasarían desapercibidos (Hamann 2002, 352-353); sin embargo, en algunos casos esas comparaciones no fueron establecidas en términos equitativos. Una manera de lograr lo anterior sería estudiar primero a los actuales grupos de tradición mesoamericana para descubrir categorías locales y construir modelos explicativos que den cuenta del material etnográfico y sólo después contrastarlos con los de sus homólogos de la antigüedad prehispánica. De esa manera, habría menos riesgo de mirar el presente con los ojos del pasado, esto es,

organizar la información de campo según propuestas teóricas basadas en otros periodos históricos mesoamericanos.

En el caso de *Los tres ejes de la vida*, el acercamiento a la realidad etnográfica se dio a través de un marco teórico-conceptual preestablecido, a saber, el modelo anímico tripartito de López Austin (1989, 1: 221-262), el cual fue usado como una especie de prototipo de la noción nahua de persona. A lo largo del capítulo que versa sobre los “componentes espirituales del hombre”, Signorini y Lupo (1989, 37-80) contrastaron las concepciones y las prácticas de los nahuas serranos con las de los antiguos nahuas, en especial las retratadas en *Cuerpo humano e ideología*, y de esa forma identificaron los supuestos equivalentes contemporáneos de las entidades anímicas que en teoría existieron en la antigüedad (Martínez González y Barona 2015, 36). Luego, llegaron a una noción predominantemente metafísica de persona, definida como la combinación de un cuerpo físico y tres componentes espirituales: el *alma inmortal* (*yolo*), la *sombra* (*ecahuil*) y el *alter ego* (*tonal*) (Lupo 2013, 89; Signorini y Lupo 1989, 39-80). Después de *Los tres ejes de la vida*, varias investigaciones llevadas a cabo en la Sierra Norte de Puebla utilizaron ese modelo anímico tripartito para entender el sistema médico-terapéutico de los nahuas. Aunque esa obra pionera e innovadora fue publicada hace más de tres décadas, su propuesta teórica no fue debatida en profundidad y en muchos casos el acercamiento al cuerpo, a la persona y a los procesos de salud-enfermedad todavía se realiza con énfasis en las entidades anímicas o espirituales.

Mi objetivo es repensar esa definición de persona tomando en cuenta algunas variables que afectan las interpretaciones asignadas a los tres componentes identificados por Signorini y Lupo (1989, 47-80) y citados aquí. Con eso en mente, haré un estudio de algunas de las principales fases del ciclo de vida del ser humano para entender cómo se da la conformación de la persona de manera diacrónica en la sociedad nahua, camino que conducirá a la comprensión de la noción en cuestión. Para ello, me apoyaré tanto en la literatura etnográfica referente a los nahuas poblanos, en particular los de la Sierra Norte del estado, como en mis datos de campo recopilados en la localidad de San Miguel Tzinacapan, municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla, México (Milanezi 2020). Dada la complejidad y extensión de la tarea, en este estudio me concentraré sólo en la primera fase del ciclo de vida, la que gira en torno a la concepción y el embarazo, mientras que las etapas posteriores al nacimiento serán tratadas en otra ocasión. En consecuencia, en este trabajo el corazón, *yolot* (o *yolo*, según la

grafía adoptada por Signorini y Lupo), asume preeminencia por ser el núcleo propulsor del desarrollo embrionario, mientras que los otros dos componentes identificados por esos autores, el *ecahuil* y el *tonal*, serán analizados en un futuro artículo, ya que están más relacionados con las etapas que suceden al parto.

Los argumentos desarrollados en las próximas páginas no pretenden ser categóricos y pueden ajustarse al descubrimiento de nuevos datos etnográficos. Se reconoce el inmenso aporte de los conocimientos revelados en *Los tres ejes de la vida*, sin los cuales no habríamos alcanzado el nivel actual de comprensión de las concepciones y prácticas de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, y se espera contribuir al debate sobre la noción nahua de persona.

El corazón y la noción cristiana de alma

Indagar acerca del misterio en torno al origen de la vida en el vientre materno no ha sido una preocupación exclusiva de la religión, la teología o la ciencia, sino que cada cultura posee alguna explicación sobre la creación de un nuevo individuo humano. Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, el *yolot*, “corazón”, ciertamente gana importancia en ese proceso, aunque los datos etnográficos disponibles sobre ese concepto carecen de homogeneidad. A continuación, reproduzco la definición de *yolot* plasmada en *Los tres ejes de la vida*, con la finalidad de contrastarla con la información presentada en los próximos apartados, la cual servirá para repensar los significados de corazón.

Con el término *yolo* los nahuas de la Sierra indican a la vez la principal de las entidades anímicas y el corazón, en el que aquella reside y a través del cual transmite al organismo la energía que le permite vivir y actuar: “El corazón... ahí tiene uno la vida”. Infundido por obra de Dios en el individuo ya en el vientre materno, el *yolo* es el principio vital que origina en el cuerpo la existencia animada y que, al cumplirse el plazo predeterminado para la vida de toda persona, regresa a su creador.

Su naturaleza indivisible e inmortal y el no poder separarse del cuerpo en vida lo hacen coincidir con el concepto cristiano de alma, como evidencia por otra parte el que en español sea indicado casi exclusivamente con este término. La provisionalidad de la unión entre cuerpo y alma [está] –limitada al paréntesis de la existencia terrena– [...]

El *yolo* va asociado al equilibrio emotivo, a la consciencia y a la racionalidad (Signorini y Lupo 1989, 47-48).³

De acuerdo con este extracto, el *yolot* se refiere, por un lado, al corazón y, por el otro, al componente espiritual que reside en el órgano cardíaco. Esa doble acepción nos remite a la diferencia entre *centro anímico* y *entidad anímica*, conceptos que implican una discontinuidad entre el cuerpo (o sus partes) y el alma (o sus pluralidades).⁴ Que Signorini y Lupo (1989, 47-55) se centraran en el segundo sentido atribuido al *yolot* es indicador de que, para ellos, el *alma* es esencialmente distinta del cuerpo y, por lo tanto, podía ser estudiada de forma autónoma. Al ser infundido en el corazón del feto para animarlo, el *yolot*, se infiere, es en principio externo al cuerpo y, consumado el supuesto periodo predeterminado de vida de cada persona,⁵ esa entidad anímica abandona su receptáculo perecedero y retorna a ese dios que la creó. Así descrito, el *yolot* se asemeja al concepto cristiano de alma, componente espiritual, indivisible e inmortal que desciende al cuerpo para constituir la esencia del ser humano. Si aceptamos esa definición, concluimos que el origen de la vida humana individual, así como

³ Después de esa corta y precisa descripción, Signorini y Lupo (1989, 48-55) dedican prácticamente el resto del apartado sobre el *yolo[t]* a la reflexión del destino final de ese componente. Los autores asumen, aunque expresan dudas al respecto, que ésa es la entidad anímica que sobrevive al cuerpo y emprende un viaje al mundo de los muertos, al estilo de lo que sucedía con el *yolia* de los antiguos nahuas según López Austin (1989). Si bien las concepciones nahuas en torno a la muerte son significativas para la comprensión de la noción de persona, en este trabajo no dedicaré mi atención al tema, pues considero necesario primero entender la conformación de la persona antes de explorar su desintegración, procesos interdependientes con estructuras semejantes (al respecto véase Milanezi 2020, 250-271).

⁴ Según López Austin (1989, 1: 197), el “centro anímico” es “la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales”, mientras que “entidad anímica” es “la energía anímica que se supone reside en los centros anímicos”, la cual “es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se le ubica”, lo que “hace que deba distinguirse entre el concepto de asiento normal de la fuerza, y el de la unidad estructurada de esta fuerza, constituida en entidad independiente”. De acuerdo con el autor (1989, 1: 262), las tres entidades anímicas de los antiguos nahuas (*yolia* o *teyolia*, *tonalli* e *ihiyotl*) se concentraban en tres centros anímicos: el corazón, la cabeza y el hígado, respectivamente.

⁵ Conforme a Signorini y Lupo (1989, 48), cada persona posee un periodo predeterminado de vida: “El *yolo* permanece ligado a la materia corporal mientras en ella aliente la vida, que está simbolizada por la llama de una imaginaria vela, cuya dimensión, y por consiguiente, autonomía, establece Dios desde un principio”.

su duración y fin, depende sólo de la voluntad de una divinidad y no involucra la participación de otros sujetos.

En distintas circunstancias, Signorini y Lupo (1989, 56, 37) llamaron la atención sobre la “asistematicidad de las creencias sobre las entidades anímicas” y afirmaron que “una de las características más llamativas del complejo de ideas profesadas por los nahuas de la Sierra sobre las fuerzas espirituales del hombre es precisamente su extrema variabilidad actual”. Sin embargo, al definir el *yolot* como el alma infundida por Dios en el corazón del embrión/feto para dar inicio a la existencia animada, los autores no dieron cabida a la diversidad de opiniones presentes en el discurso.

En primer lugar, si bien es común escuchar a muchas personas decir frases del tipo “Dios le da el alma a la criatura” y “el alma está en el corazón”, es necesario considerar que el término *alma*, casi siempre asociado al *yolot*, aunque no exclusivamente,⁶ es usado de forma imprecisa por los nahuas, de modo que sin explorar su sentido no es posible entender la especificidad del corazón, el cual, según veremos adelante, está asociado de manera íntima a la vida (*nemilis*) y, en especial, a la fuerza (*chikaualis*), concepto fundamental para la comprensión de la noción nahua de persona que no fue explorado por Signorini y Lupo.

En segundo lugar, es necesario aclarar que no todas las personas afirman que Dios otorga el *alma* (*yolot*) al embrión, pues algunas, al ser cuestionadas, simplemente responden que la criatura ya nace con el corazón: “[El *yolot*] nace con la persona en el vientre de la madre” (Duquesnoy 2001, 446; testimonio de C. F. F.); otras enfatizan la participación de la mujer en la conformación del principio vital del ser que alberga: “Así como viene naciendo la criatura, ya trae su espíritu, pero ya se viene transformando de la mujer. Por eso dicen que la mujer da vida al niño. El espíritu sale de la mujer y se lo pasa al niño” (P. D., comunicación personal, San Miguel Tzinacapan, 2016). Teniendo en cuenta la variedad de testimonios, es necesario integrar las voces disonantes a la definición de *yolot* y, más importante, contrastarla con otros datos etnográficos no restringidos al discurso, para llegar a una comprensión más amplia sobre el origen de la vida en el vientre materno.

En tercer y último lugar, para averiguar si el *yolot* realmente coincide con la concepción cristiana del alma, cabe precisar en este momento esa

⁶ Al contrario de lo que afirman Signorini y Lupo (1989, 48), el término *alma* no es usado por los nahuas únicamente para designar al *yolo[t]*, sino que también está asociado al *ecahuil* y el *tonal*, lo que se constata en distintos testimonios nahuas. Véase, por ejemplo, Aramoni Burguete (1990, 40).

noción, para más tarde compararla con la información presentada aquí sobre el corazón. A pesar de que a lo largo del desarrollo del pensamiento cristiano no ha existido una definición unívoca del significante *alma* y de que en muchos momentos históricos se dieron contiendas entre posturas teóricas opuestas al respecto (Vanzago 2011), es posible identificar ciertas constantes que serán tomadas como referencia al hablar del alma humana según la óptica cristiana, a saber: *a*) es una entidad inmaterial, incorpórea e individual-personal que infunde vida al ente cuando se incorpora o entra en su cuerpo; *b*) es fundamento de una metafísica dualista de la realidad que distingue dos clases de sustancias irreductibles entre sí, la física o material (el cuerpo) y la inmaterial o espiritual (el alma); *c*) constituye la base de las capacidades cognitivas, sensitivas, emotivas y racionales del ser humano (Ortiz Millán 2017, 57).⁷

Al suponer que la persona, sus enfermedades y tratamientos podían ser entendidos casi con exclusividad a partir de las entidades anímicas, Signorini y Lupo (1989) se apoyaron de forma implícita en el dualismo filosófico que considera el cuerpo y el alma como provincias ontológicas independientes. A manera de corolario, los autores asumieron que su tema de estudio estaba circunscrito a “los fenómenos culturales cuya existencia reside exclusivamente en el pensamiento de los individuos, y que por ello mismo no pueden ser sometidos a verificación o demostración alguna” (Signorini y Lupo 1989, 56).⁸ De hecho, si aceptamos que la persona está en esencia conformada de componentes espirituales, su investigación se transforma en una cuestión del alma, por extensión, no verificable de forma empírica (Ortiz Millán 2017, 59). Sin embargo, si consideramos que la noción de persona no es un tema de orden sólo metafísico, sino también

⁷ Según José Ferrater Mora (1965, 77-78): “Puede decirse que dentro del pensamiento cristiano, e independientemente de las diversas interpretaciones y explicaciones de la naturaleza del alma proporcionadas por los filósofos cristianos, el alma es vista no sólo como algo de índole inmaterial, sino también, y en particular, ‘espiritual-personal’”.

⁸ “Creemos indicado recordar, en fin, la dificultad que se deriva, en una investigación sobre concepciones metafísicas (como lo son las que nos interesan, sobre los componentes espirituales del hombre), del hecho de que el objeto de la investigación se sustraiga a todo tipo de verificación empírica, respondiendo únicamente a la coherencia de las reglas lógicas de un determinado esquema conceptual. O, dicho de otra forma: esas concepciones no constituyen la imagen, de alguna manera reflejada y deformada por el espejo de la cultura, de una ‘realidad’ cualquiera a la que hacer referencia concreta (como sucede, en cambio, cuando se trata de concepciones relativas a la esfera natural, social, política, etc.), sino que constituyen una construcción ‘autónoma’ por así decir, del pensamiento” (Signorini y Lupo 1989, 14-15).

sociológico, biológico, relacional, conductual, etcétera, es posible averiguar qué opiniones de los interlocutores nahuas sobre el *yolot* adquieren mayor coherencia con otras dimensiones culturales más allá del pensamiento.

Tomando en cuenta lo anterior, examinaré algunas de las nociones y prácticas nahuas relativas a la concepción y al embarazo, lo que incluye el análisis del papel del corazón (*yolot*) y de la sangre (*esti*) en esos procesos. Asimismo, me apoyaré en la correspondencia ontológica entre el ser humano y el maíz, la cual se hace patente tanto en la semejanza estructural, formal y sustancial entre ambos como en el hecho de que las fases del crecimiento de la planta son usadas por los nahuas para explicar las etapas del ciclo de vida del individuo humano.⁹ De esta manera, dicha analogía, así como el sistema de intercambio entre los pobladores del cosmos que hace circular la sustancia vital necesaria para la conformación del nuevo ser, nos dará pistas para entender la creación y el desarrollo del embrión.

El corazón como núcleo de la fuerza generativa

El término *yolot* designa al corazón, aunque, según el contexto, también es traducido como “alma” o “espíritu”, conceptos derivados del pensamiento religioso y filosófico occidental y adoptados por los nahuas con connotaciones ambiguas y polisémicas. Pedirles una definición de esos vocablos en español es de poca ayuda, porque los usan de forma intercambiable e imprecisa: “El alma es lo que tenemos en el corazón y, bueno, es lo mismo que el espíritu (*alma tein tikpiaj itech toyolo uan pues es lo mismo espíritu*)” (Toussignant 2008, 222; testimonio de Fernando). Para acercarnos al significado del corazón y, por extensión, de los términos alma y espíritu asociados a él, es útil revisar las nociones de vida (*nemilis*) y de fuerza (*chikaualis*), normalmente empleadas para describirlo: “*Toyolo* es nuestro corazón. Es la fuerza [*chikaualis*] de nuestro cuerpo (*tonakayo*). Nuestra fuerza es nuestra vida (*tonemilis*)” (Duquesnoy 2001, 448; testimonio de J. F. F.).

⁹ La equivalencia identitaria entre el ser humano y el maíz no es exclusiva de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, sino que también está presente en otras regiones (por ejemplo, en la Huasteca). El tema está bien documentado en la literatura antropológica. Véase, por ejemplo, Signorini y Lupo (1989), Lupo (1995a), Sandstrom (2009), Sandstrom y Sandstrom (2022), Chamoux (2011; 2016), Good Eshelman (2011), Beaucage y Taller de Tradición Oral (2012), Lozada Vázquez (2014), Milanezi (2020), Romero (2020), Lara González (2021), Velázquez Galindo (2021), etc.

El sustantivo *yolot* deriva del verbo *yoli* (“vivir”, “nacer”, “estar vivo”); todo lo que posee corazón se considera vivo (*yoltok*), es decir, a grandes rasgos, animado, sintiente y detentor de cierto poder de agencia. Además del individuo humano, muchos entes del cosmos nahua son poseedores de corazón y, por lo tanto, están vivos, como la montaña (*tepeyolot*), la casa (*kalyolo*), el árbol (*kuoujyolan*), la flor (*yolxochiyo*), el maíz (*mil iyolo*), etcétera (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 234-241). Para ciertas corrientes del cristianismo y del pensamiento occidental, el alma propiamente humana es una potencia que otorga la razón y el intelecto a los humanos,¹⁰ seres privilegiados del Creador cuyas vidas tienen un valor superior al de las demás criaturas debido a esas capacidades cognitivas (Ortiz Millán 2017, 53). El *yolot* se aleja de esa noción de alma, porque no funciona como marcador diferencial del ser humano en la jerarquía de las especies, más bien sitúa en el mismo nivel a todos aquellos que poseen corazón, ya sean cosas, animales o gente. Si bien el *yolot* está hasta cierto punto asociado con el pensamiento —así como las emociones, los sentimientos, los estados de ánimo, etcétera—,¹¹ según los nahuas, los seres humanos no se diferencian de los demás pobladores del cosmos por contar con una esencia anímica particular que constituye la causa de las funciones cognitivas superiores, sino por la expresión de una serie de pautas de conducta consideradas distintivas de los *cristianos* o humanos (Milanezi 2023).

Además de estar relacionado con la noción de vida, el *yolot* también va de la mano con el término *chikaualis*, traducido como “fuerza”, aunque su campo semántico condensa muchos significados. En cada persona, su *chikaualis* se expresa como fuerza, vigor, resistencia, vitalidad, ánimo, salud, poder, esfuerzo, energía,¹² calor,¹³ potencia, resiliencia, persistencia, capacidad de conformar y mantener una amplia red de relaciones sociales basada en la reciprocidad, entre otros sentidos (Good Eshelman 2011,

¹⁰ Para Tomás de Aquino, quien se basa en Aristóteles, los seres humanos comparten el alma vegetativa con las plantas y la sensitiva con los animales. Sin embargo, el alma intelectual o racional es exclusiva de los primeros, la cual les hace propiamente humanos y les confiere un estatuto moral diferente y superior (Ortiz Millán 2017, 53).

¹¹ Al respecto véase Beaucage y Taller de Tradición Oral (2012, 229-230).

¹² El término “energía” es aquí usado en el sentido que la física le da al concepto: la capacidad de realizar un trabajo.

¹³ El término “calor” no se refiere a la temperatura, sino a ciertas propiedades de las cosas, los seres, los procesos, etcétera, los cuales, según el sistema taxonómico nahua, se clasifican en “fríos” (más próximos a las características del piso cósmico de Abajo) o “calientes” (más cercanos al estrato cósmico de Arriba).

Chamoux 2011, Acosta Márquez 2013, Velázquez Galindo 2018, Milanezi 2020, etcétera). Por otro lado, la carencia de *chikaualis* produce enfermedades, accidentes, falta de suerte, desgracias, debilidad, escasez, desánimo, baja disposición para trabajar, aislamiento social, esfuerzos fracasados (una siembra fallida, una casa en construcción que nunca pudo ser concluida), etcétera. Para los totonacos que conviven con los nahuas en la Sierra Norte de Puebla, el término equivalente a *chikaualis* es *listakni*, cuya traducción literal es “lo que hace crecer” (Lozada Vázquez 2014, s. p.). Entre los nahuas de Pahuatlán, la palabra *chikaualistli* designa la “fuerza”, mientras que *chikaualis* quiere decir “crecimiento” (Acosta Márquez 2013, 127). En consonancia con lo anterior, en Tzinacapan el término *chikaualis* es la fuerza que no sólo anima, sino que hace crecer, lo que se observa de forma palpable en los seres en proceso de desarrollo, como los embriones humanos y los del maíz.¹⁴

Según los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y de otras regiones,¹⁵ el maíz germina a partir de su corazón, una mancha blanca que se encuentra en la base del grano y coincide con el germen (Lozada Vázquez 2014, s. p.). Si el corazón no concentra suficiente fuerza o *chikaualis*, el grano no es capaz de brotar: “Hay veces que uno siembra, pero no nace porque su corazón no está “fuerte” [*chikauak*], el maicito no tiene aguja, por eso no nace” (don Francisco, comunicación personal, San Miguel Tzinacapan, 2016). De forma análoga, si el corazón del embrión se encuentra muy débil (*amo chikauak*), el feto no tendrá suficiente fuerza para crecer en el vientre materno. El corazón se revela, por lo tanto, como una potencia de vida, el germen o embrión a partir del cual se origina el nuevo ser. Si consideramos, además, que con la raíz *-yol* se forma la palabra *centro* (*yolo*), podemos inferir que el corazón es el centro o el núcleo aglutinador de *chikaualis* desde el cual la vida repunta y se propaga.¹⁶

Durante una protesta contra la contaminación del maíz criollo con semillas transgénicas, campesinos nahuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla afirmaban: “El maíz transgénico no tiene corazón, no tiene alma, y

¹⁴ A partir de ahora la palabra fuerza, en referencia al término *chikaualis*, será escrita sin cursivas.

¹⁵ Para los nahuas de la Huasteca, “la semilla del maíz se compone de un corazón, *yolotl*, que es el que da la vida o *chicahualiztli*, energía vital con la que se ha de desarrollar la planta y que se ha de transmitir a los seres humanos al consumirlo” (Lara González 2021, 16).

¹⁶ “*Toyolotsin* [...] es nuestro punto que llevamos en el centro” (Duquesnoy 2001, 446; testimonio de C. F. F.).

por eso no es bueno” (Lozada Vázquez 2014, s. p.).¹⁷ El hecho de que el maíz transgénico, el cual produce sólo una cosecha, no tenga *alma* indica que el *yolot* está asociado a la reproducción. Lo que tiene corazón puede ser sembrado, nacer de nuevo, revivir, mientras que su ausencia o debilidad impide la proliferación y el crecimiento de nuevos seres, frutos, etcétera.¹⁸ Además de no ser capaz de multiplicarse, el maíz transgénico, al ser consumido, tampoco transfiere al ser humano la fuerza de la tierra que normalmente estaría presente con mayor intensidad en el corazón o el germen del grano, la parte de la semilla con mayor contenido de grasa y nutrientes, que sirve de alimento inicial para el surgimiento de una nueva planta. Por ello, según los campesinos, el consumo de ese tipo de maíz ocasiona las siguientes consecuencias: “La sangre se contamina [y] el organismo ya no funciona”; “no te llena, el cuerpo pierde su fuerza”; “el cuerpo pierde su fuerza porque la fuerza del maíz modificado no es la misma que la de nuestra tierra” (Lozada Vázquez 2014, s. p.). Así, el corazón (el *alma* o el *espíritu*) es tratado como una sustancia que nutre, sacia, aporta vitalidad y salud, de modo que no aparenta ser inmaterial. Luego, los que consumen el grano sin *alma*, pobre en nutrientes, se enferman por no recibir suficiente *chikaualis*, la fuerza vital que circula entre los seres del cosmos a través de los alimentos y otras sustancias nutricias.

El *yolot* concentra y transmite la fuerza que sustenta la vida de los seres, pero también necesita ser alimentado para mantenerse o vivir y seguir produciendo *chikaualis*. Esta idea se observa, entre otros ejemplos, en la figura del *Tepeyolot*, “corazón de la montaña”, también conocido como el *espíritu* guardián del cerro, el dueño de todo aquello que los seres humanos necesitan para subsistir: las plantas, el agua, los animales, etcétera. Si el Corazón de la Montaña no recibe con regularidad las ofrendas y alimentos que le son debidos, deja de producir los víveres que normalmente surte a los seres humanos. Cuando eso ocurre, la gente dice que el *espíritu* abandonó el lugar donde habitaba, el cual dejó de estar animado, lo que se

¹⁷ Según Lozada Vázquez (2014, s. p.), los totonacos usaban de forma intercambiable las palabras *nakú*, “corazón” y *listakni* “fuerza”, traducida generalmente como “ánima” o “espíritu”, para referirse al corazón o *alma* del maíz, mientras que los nahuas recurrían a la palabra *yolotl* para ambas acepciones.

¹⁸ En un relato nahua, el Diablo lleva a una mujer a la cueva, la devora y deja su corazón, el cual queda palpitando y dando vueltas en el suelo hasta que vuelve a regenerarse en la mujer, la cual está condenada a sufrir la misma experiencia presumiblemente por la eternidad (Taggart 2020, 139). El fragmento parece hacer alusión al poder generativo del corazón.

constata en el hecho de que la tierra perdió la fuerza germinativa, se volvió infértil y ya no puede producir los recursos vitales.¹⁹ Por otro lado, hay lugares donde el pueblo retomó la costumbre de hacer las ofrendas al cerro y las parcelas volvieron a ser productivas, lo que indica que cuando la relación o el intercambio de sustancias vitales se restablece, el corazón también revive. Esta característica relacional del *alma* o *espíritu* explica por qué el maíz genéticamente modificado no posee corazón. El hecho de que sólo produce una cosecha impide que sus semillas sean transmitidas de padre a hijo, por lo que interrumpe el ciclo reproductivo de la vida (Lozada Vázquez 2014, s. p.). Al no participar de la red de relaciones por la cual existe circulación de *chikaualis*, el maíz transgénico no aglutina fuerza, no tiene *alma*. Al final, el corazón, sea del ser humano o de otros entes, depende de las relaciones que entabla para animar y ser animado, lo que se aleja de la imagen de un mero contenedor o receptáculo de una esencia anímica que aporta de forma individual la energía que le permite al organismo vivir y actuar. La relación del *yolot* con la sangre y otros elementos participantes del circuito de producción de vida, revelada en el próximo apartado, respalda esta hipótesis.

El alma como flujo en permanente variación y movimiento

Los calificativos *corazón fuerte* (*yolchikauak*) y *sangre fuerte* (*chikauak iesyo*) son usados de forma intercambiable por los nahuas para describir a la persona que aglutina una gran cantidad de *chikaualis*, de modo que no se enferma con facilidad y tampoco se deja vencer ante los obstáculos de la vida.²⁰ La equivalencia semántica de esos calificativos se explica porque el órgano cardíaco y el líquido vital —las principales expresiones de la fuerza generativa en el organismo— no pueden ser pensados por separado, lo que se constata, entre otros ejemplos, en el *susto* (*nemoujtil*). Los síntomas de esa

¹⁹ Véase, por ejemplo, el testimonio en Rodríguez González (2007, 11), en el cual el interlocutor nahua afirma que los *espíritus* de la piña y de la granada migraron a otro pueblo, porque allá los trataron mejor, de modo que la localidad en cuestión dejó involuntariamente de producir esas frutas. Nótese que la desaparición del *espíritu*, causada por la mala relación con los seres humanos, siempre va acompañada de la carencia de recursos, de forma que no es posible separar totalmente la fuerza generativa de su expresión tangible.

²⁰ Las expresiones “sombra fuerte”, “espíritu fuerte”, etcétera, también son usadas con el mismo sentido.

enfermedad se hacen notar sobre todo, aunque no exclusivamente, en la sangre y el corazón, los cuales sufren alteraciones fisiológicas y anímicas indistinguibles entre sí. La falta de apetito es uno de los primeros indicadores de que la persona está asustada. Al no comer, el enfermo adelgaza y en consecuencia el volumen de sangre en su cuerpo se vuelve menor, de modo que la cantidad de *chikaualis* corporal también disminuye, lo que se nota en el corazón del paciente. Por ello, los nahuas dicen que la persona asustada “sufre de debilidad porque se le adelgaza su sangre y su corazón” (Aramoni Burguete 1990, 44; testimonio). Los curanderos diagnostican el susto sintiendo el pulso del paciente. Si el ritmo del corazón se encuentra alterado, es señal de que la sangre está *fría* o *aguada*, esto es, carente de *chikaualis*, cuya naturaleza es *caliente*. La alteración de la *densidad* y de la *temperatura* del fluido vital impacta en el corazón: “Se espanta la sangre, se les enfría la sangre, ya no pueden pensar bien en su corazón” (Aramoni Burguete 1990, 44; testimonio nahua). Así, todo lo que sucede en la sangre repercute en el corazón y viceversa, aunque la relación no parece ser causal, sino de correspondencia o continuidad.

En la visión nahua tradicional, no existe la idea de un sistema circulatorio, sino que se piensa que la carne está bañada por la sangre (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 228).²¹ El corazón no se concibe como una bomba, sino como una especie de fuente que suministra sangre al cuerpo (Tousignant 2008, 219). Asimismo, el órgano cardíaco es comparado con un motor, cuyo trabajo produce la vida del organismo: “Cuando alguien vive, es él [*toyolotsin*] quien ayuda a la persona a vivir y trabajar. Es el motor”; “el *yolot* es como la energía eléctrica: brinda servicios para que el cuerpo pueda funcionar” (Duquesnoy 2001, 446-47, respectivamente; testimonio de C. F. F). Si el corazón es el *motor*, la sangre es su *combustible*: “La sangre trabaja en el corazón, por eso estamos vivos” (*esti tekiti itech se iyolo, poreso se yoltok*) (Tousignant 2008, 222; testimonio de Ma. Reinalda). Cuando la sangre deja de trabajar, el cuerpo pierde calor (fuerza) y el corazón se desvanece. Los ejemplos indican que el *alma*, la fuerza vital generativa, es resultado del trabajo conjunto del corazón y la sangre, y además no se restringe al órgano cardíaco, el núcleo personal del sistema

²¹ En la actualidad, el contacto con el modelo biomédico del cuerpo introdujo la noción de *venas* o *taluamej* (literalmente “tendones”), comparadas con *mangueras*, de modo que habría una vena que conecta directamente el corazón con las muñecas y otra con las sienes; es por eso que los curanderos perciben el pulso en estos lugares, para entender cómo se encuentra el corazón (Tousignant 2008, 220).

de producción de fuerza, sino que *baña* todo el cuerpo a través de la sangre; de esta forma, aquello que los nahuas denominan *alma* o *espíritu* cuando hablan del *yolot* se parece más a un flujo vital con límites imprecisos que a una unidad completamente estructurada o a una entidad anímica independiente del organismo.²²

El corazón y la sangre tampoco trabajan por cuenta propia para producir la vida del organismo, sino que lo hacen en consonancia con procesos que se encuentran más allá del cuerpo biológico, lo que revela la existencia de un *continuum* entre el individuo y el entorno. El trabajo o el movimiento de la sangre se produce en sincronía con el ciclo diario del sol (asociado a Dios/Cristo), fuente con mayor concentración de *chikaualis* en el universo (Taggart 2015, 179; Sandstrom 1991, 247; Sandstrom y Sandstrom 2022). Los nahuas dicen que la sangre empieza a *trabajar* (*tekiti*), *caminar* (*nejnemilis*) o *vivir* (*nemi*)²³ de forma más intensa al amanecer y que va aumentando de manera progresiva su ritmo y volviéndose cada vez más *fuerte* (*chikauak*) hasta alcanzar el *cenit* o la intensidad máxima de fuerza al mediodía (Tousignant 2008, 220-221). A partir de entonces, su trabajo empieza a disminuir hasta el *nadir*, a la medianoche, cuando reinicia el ciclo. Así, la sangre descansa o se enfría (*moseuia*) por la tarde/noche (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 229), cuando el organismo pierde calor y se vuelve relativamente débil. Durante el periodo nocturno, se dice que el *alma* o el *espíritu* deja el cuerpo mientras la persona duerme, lo que coincide con la disminución de *chikaualis* en el organismo, debido al menor ritmo de trabajo de la sangre y, por ende, del corazón. Al encontrarse débil o con carencia de fuerza —la cual también funciona como una especie de sistema inmunológico o ángel de la guarda que protege al organismo—,²⁴ la persona se vuelve propensa a ser víctima de los seres que transitan en la oscuridad, como los *naualmej* (“brujos”), quienes se alimentan de la sangre de sus víctimas y así les drenan la vitalidad hasta *enfriar* sus corazones.

²² Esta conclusión se aproxima a la que llegó Martínez González (2011, 38) a partir de otros datos: “[...] aquello que se asocia al corazón no es un elemento unitario, sino una suerte de flujo anímico, que se difunde por diversas partes del cuerpo”. Según Tousignant (2008, 220), la sangre y el corazón conforman una única entidad.

²³ En náhuatl, los campos semánticos de los verbos *caminar* y *vivir*, conformados con la raíz *-nemi*, están relacionados. Al respecto véase Chamoux (2011, 163-164) y Good Eshelman (2011, 200-201).

²⁴ “El alma es el ángel. También es el poder que llevamos arriba. Prefiero decir *toyolotsin*” (Duquesnoy 2001, 446; testimonio de C. F. F.).

El hecho de que el nivel de *chikaualis* varíe a lo largo del día en cada organismo señala que el principio vital no es una entidad estática ni autónoma, sino que *engorda* y *adelgaza* en consonancia con fenómenos que se encuentran más allá de los contornos de la piel. Esto respalda la idea del *alma* como un flujo en constante movimiento, en vez de elemento unitario que se encuentra ahora dentro, ahora fuera del cuerpo. Esa fluctuación permanente demuestra que no existe una frontera categórica entre el individuo y el medio, lo que desafía la dicotomía interioridad-exterioridad. De la misma manera, revela que el grado de vida del corazón no es siempre el mismo, por lo que sería necesario relativizar la idea de que la entidad anímica asociada con el *yolot* no se separa del cuerpo en el transcurso de la vida. Como órgano vital, el corazón sólo deja de latir con la muerte, es decir que, mientras palpita, todavía hay *alma* en el organismo, aunque no siempre en la misma cantidad o intensidad.

Según un testimonio nahua, “estamos vivos por nuestro corazón, nuestra alma está viva, por eso vivimos bien, estamos vivos” (*tiyoltokej por tokorason, yoltoke toanimajtsi, poretso tinentokej kuali, tiyoltokej*) (Tousignant 2008, 222; testimonio de Carmen).²⁵ Así como el *alma* o el corazón, la sangre también está viva y, como tal, es capaz de dar origen a la vida, sea la del ser humano o la del maíz. Eso es lo que constataremos a continuación.

La sangre y el origen de la vida

Un mito nahua cuenta que un colibrí pinchó a una joven, mezcló su sangre con la de ella y enterró el líquido a la orilla de una fuente, donde brotó una planta que nadie conocía. Unos ancianos fueron a verla y notaron que había dado un fruto; lo cortaron y descubrieron que se trataba de una *bola de sangre* (forma de referirse al feto) que luego se transformó en un recién nacido, a quien nombraron Sentiopil, el Hijo del Maíz, la personificación del cereal en su fase joven.²⁶ Según los nahuas de San Miguel Tzinacapan y otras localidades, a través de la relación sexual, el hombre y la mujer *mezclan*

²⁵ En náhuatl, el adjetivo posesivo debe acompañar los nombres de las partes del cuerpo. El hecho de que los prefijos *to-* (nuestro) o *i-* (su, suyo) sean normalmente empleados al hablar del *alma* o *espíritu* (*toyolotsin, iyolo, toanimajtsi, tokorason*) puede ser una indicación de la condición tangible del principio vital.

²⁶ Véase la versión completa del mito “Sentiopil, El Niño Dios Maíz”, en Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral (2006, 1: 54-61).

sus *sangres* con el propósito de concebir; cuando la mujer está encinta, la sangre menstrual que perdía cada mes se acumula en el vientre en forma de *bola de sangre* que da origen al feto (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 229). De lo anterior se desprende que tanto el maíz como el embrión humano son creados de forma similar, lo que reafirma la equivalencia identitaria entre ambos y además revela que la sangre es la materia prima fundamental para el surgimiento de la vida.

Los padres combinan sus sangres (fluidos corporales) para conformar el embrión, que crece gracias a esas sustancias vitales generativas.²⁷ Por ello, la sangre del padre (el semen)²⁸ no tiene solamente la función de lograr la concepción, sino que también es imprescindible para el buen desarrollo del feto. Lo anterior se afianza en el hecho de que se aconseja a la pareja mantener relaciones sexuales durante las primeras semanas de gestación, para que el embrión siga recibiendo la *sangre* del padre. En caso de que éste cometiera adulterio durante dicho periodo, la criatura nacería con discapacidad, ya que la sustancia necesaria para producir el nuevo ser se gastaría con otra mujer (Romero 2020, 29-30).

Debido a la equivalencia ontológica entre el ser humano y su principal alimento, la misma regla es válida para la *concepción* del elote. De esta manera, si el hombre tiene relaciones sexuales extraconyugales durante la siembra del maíz, las semillas no brotarán en el campo (Lupo 1995b, 76). Esto se explica porque la *sangre* (fuerza) que debería ser transferida exclusivamente a la *esposa* del campesino (la milpa), con el propósito de concebir (germinar) al *hijo* de ambos (el maíz), se desviaría a una tercera persona (la amante), quien no participa del circuito del intercambio vital que es propio del núcleo doméstico (Milanezi 2020, 173-174).

²⁷ La sangre, expresión de la fuerza (*chikaualis*), además de ser necesaria para conformar a los descendientes, circula en la pareja. Según registró Fagetti (1998, 94), durante la relación sexual ocurre la *transfusión de sangres* entre el hombre y la mujer. Si el marido y la esposa son más o menos de la misma edad, el intercambio sanguíneo entre ambos es igualitario. Por otro lado, cuando existe una gran diferencia de edad entre ellos, el mayor *chupa* la sangre del más joven, por lo que el flujo de transferencia de sangre toma una sola dirección. En consecuencia, la persona mayor goza de más vitalidad, sustraída del compañero más joven, y eso le alarga la vida. El ejemplo demuestra que la transferencia de vitalidades puede prolongar o recortar la vida de las personas, de modo que habría que relativizar la idea de que cada persona posee un tiempo de vida predeterminado establecido por Dios.

²⁸ En muchas localidades nahuas se considera que el esperma, así como la leche, son la misma sangre después de haber pasado por un proceso de transformación (Fagetti 1998, 95-96).

Así como ciertas conductas afectan la descendencia, las fuerzas de los organismos de los padres también influyen en la constitución psicosomática del ser en proceso de formación. Por ello, las parejas evitan tener relaciones sexuales cuando se sienten débiles, enfermas o cansadas (desproveydas de fuerza vital), ya que un embarazo en tales condiciones puede producir un hijo débil y enfermizo, cuya personalidad refleja la baja vitalidad de los padres en el momento de la concepción: “¿ha visto usted esa gente que nomás se arrastra por la vida? [...] a éstos decimos nosotros que los hicieron cansados” (Velázquez Galindo 2018, 70; testimonio de Don Javier).²⁹ Las mujeres nahuas prefieren tener hijos cuando todavía son jóvenes porque en esa etapa la sangre del cuerpo (y por extensión la fuerza) es todavía abundante (Romero 2020, 29), lo que asegura que el feto tendrá bastante *comida* para desarrollarse, pues se piensa que se alimenta —y se conforma— precisamente de la sangre materna.

Se empieza a formar el niño [en el vientre], pero de la misma fuerza de la mamá: empieza a agarrar sangre el niño, de ahí está chupando hasta que llegue a nacer. Ya una vez que nace, a fuerza tiene que chupar su sangre de la mamá, la leche que está mamando, el pecho. Entonces con esto está creciendo el niño, hasta que llega a ser grande. Una vez que sea grande, pues ya no mama, pero de ahí come mismo: tiene que trabajar mamá, tiene que poner las tortillas, hacer sus alimentos. Si la mamá no come y no bebe agua, entonces ¿con qué alimento va a crecer el niño? (Lupo 1995b, 246; testimonio de M. C.; corchetes agregados).

Los ejemplos presentados permiten afirmar que la creación y el desarrollo de la nueva vida en el vientre materno dependen de las fuerzas de los padres. Las cantidades/cualidades de las sangres de los progenitores (mucho o poca/fuerte o débil), determinadas en parte por sus conductas, afectan tanto a las características somáticas del hijo como a su forma de ser (la biología y la psicología no están separadas). El embrión se alimenta de las sangres de sus padres y así va acumulando la fuerza generativa que lo anima y lo hace crecer. En este punto del desarrollo embrionario, se visualiza que ya existe una especie de *alma* o *espíritu* en el nuevo ser, en el sentido de

²⁹ El acto sexual consume fuerza vital y, para evitar el agotamiento, no hay que tener sexo más que una vez por semana: “Cuando mucho cada semana... porque es mucho desgaste, si uno deja allí la ‘fuerza’, entonces, ¿cómo vamos a trabajar?... nomás vamos a querer dormir” (Velázquez Galindo 2018, 70; testimonio de Don Javier).

principio vital que da origen a la existencia animada.³⁰ Ese proceso de acumulación gradual de la fuerza vital en el embrión contrasta con la explicación de algunos interlocutores nahuas, quienes afirman que Dios infunde el *alma* (*yolot*) en el individuo cuando ya está en el vientre materno para originar en el cuerpo la existencia animada (Signorini y Lupo 1989, 47). Por lo tanto, tenemos dos explicaciones posibles basadas en las opiniones contrastantes.

En el primer escenario, el *alma* se comporta como proceso o flujo, pues existe una transferencia ininterrumpida de sustancias vitales generativas de unos seres a otro con la finalidad de forjar de manera concomitante tanto los aspectos somáticos como los psíquicos (ánimicos) del nuevo ente. Esa dinámica de transferencia de vitalidades está en consonancia con el testimonio nahua reproducido líneas atrás y registrado por Lupo (1995b, 246), al igual que el siguiente: “Así como viene naciendo la criatura, ya trae su espíritu, pero ya se viene transformando de la mujer. Por eso dicen que la mujer da vida al niño. El espíritu sale de la mujer y se lo pasa al niño (P. D., comunicación personal, San Miguel Tzinacapan, 2016). En ambos casos se reconoce la participación de los padres, en especial de la madre, en la conformación del principio vital que anima al ser que alberga.

En el segundo escenario, el *alma*, una entidad inmaterial exógena al organismo biológico y previamente creada por Dios, se comporta como un evento, porque se inserta en el corazón del embrión de forma puntual y definitiva una única vez. Así, el principio vital queda instalado en el órgano cardiaco sin sufrir alteraciones a lo largo del paréntesis de la existencia terrena, por lo que funciona como una esencia anímica inmutable con capacidad de autosubsistencia, ya que no depende de factores o agentes externos a ella para producir y transmitir al organismo la energía que le permite vivir y actuar. Aunque no se cuenta con un testimonio registrado por Signorini y Lupo (1989) que ilustre la llegada del *alma* (*yolot*) al embrión, es posible suponer que se asemeja a otros testimonios nahuas en los cuales se explica el origen de la vida en el vientre materno a partir de la introducción de una entidad anímica otorgada por Dios. Por ejemplo, en San Miguel Acuexcomac, Puebla, se dice que “por la noche, baja el Espíritu Santo y bendice a la mujer dormida, insuflando la vida en su seno. Desde ese instante el alma del niño se instala en su vientre” (Fagetti 1998, 122).³¹

³⁰ El hecho de que el embrión/feto esté dotado de un principio vital que lo anima no significa que ya es *cristiano* (ser humano). Al respecto véase Milanezi (2023).

³¹ Esa descripción de la llegada del alma al cuerpo compartida por una mujer nahua nos recuerda a la imagen retratada en una famosa miniatura europea medieval y mencionada por

Ahora bien, si el principio vital que origina en el cuerpo la existencia animada es creado y otorgado por Dios para residir en el corazón del embrión, darle energía y concederle el fundamento de sus funciones anímicas, ¿por qué los padres nahuas toman precauciones prenatales que pueden afectar el crecimiento y el correcto desarrollo del embrión, así como los atributos psicossomáticos de su hijo? Si el origen, la duración y el fin de la vida del individuo humano dependen sólo de Dios, el cual supuestamente fija el plazo predeterminado de vida para cada persona (Signorini y Lupo 1989, 48), ¿cuál es la necesidad de vigilar comportamientos y hábitos que pueden interferir en la futura vitalidad, tiempo de vida y forma de ser de los descendientes?

Tomando en cuenta que los testimonios nahuas sobre el *yolot* no son unísonos, mi próximo objetivo es aportar una hipótesis alternativa sobre el origen de la vida en el vientre materno, el cual no parece depender directamente de una entidad anímica producida sólo por Dios, sino de la transferencia de sustancias vitales generativas de la tierra a los seres humanos a través de los granos del maíz, cuyos corazones, gérmenes o embriones son consumidos por los padres nahuas para animar y hacer crecer a sus descendientes. Esa interpretación coincide con los testimonios que enfatizan la transferencia de vitalidades entre los seres, pero no se restringe al discurso, puesto que busca encontrar la coherencia entre el pensamiento, las prácticas sociales y la lógica de intercambio nahua.

El maíz como la sustancia vital fundamental

Hemos visto que para los nahuas la sangre es una de las principales expresiones de la fuerza generativa que anima y hacer crecer. Ese líquido se forma en el organismo humano a partir de la ingesta del agua y de la comida, especialmente el maíz, alimento con mayor concentración de *chikaualis*: “Algunos dicen que si bebes agua, se hace sangre (*onkak sekin kijtous ke komo titai ma at, ti moesyotia*)”; “la sangre, pues, viene de lo que comemos, la tortilla u otro alimento (*esti pues uitse de se kikua taxkaltsin oso teisá* alimento)” (Tousignant 2008, 219; testimonio de L. P. y María).³² La sangre es

Jérôme Baschet (1999, 50-51), en la cual se aprecia a una pareja humana desnuda, en la intimidad nocturna de su cama, donde irrumpe la Santísima Trinidad, responsable de la creación e infusión del alma individual en el embrión a punto de ser concebido.

³² Para los nahuas de la Huasteca, la sangre también se forma a partir del maíz (Sandstrom 1991, 247).

una clase de agua del cuerpo (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 267), mientras que el agua es la sangre de la tierra que sustenta al ser humano: “La tierra es de carne, y es de sangre. Porque el agua que cae lo chupa todo la tierra: es su sangre, con eso estamos viviendo” (Lupo 1995b, 246; testimonio de M. C.). El maíz y el agua consumidos por la pareja son transformados en *bola de sangre*, el feto en la matriz, la cual es concebida como un pocito de *agua* (sangre) donde *brota* el embrión (Fagetti 1998, 121).

Así como el *germen* humano necesita de *agua* (sangre) para *germinar*, el embrión o corazón del maíz requiere *sangre* (agua) para ser *concebido*, de modo que las semillas depositadas en la tierra son regadas con la sangre de las gallinas inmoladas en el campo durante el periodo de la siembra (Pury-Toumi 1997, 130). Además de haber sido creados de manera similar, el ser humano y el maíz están hechos de lo mismo, a saber, de *carne* y *sangre*, lo que se refleja en los apelativos dados a este cereal: *tonacayotl*, “nuestra carne” (Velázquez Galindo 2021, 163), *ne toeso*, “nuestra sangre” (Sandstrom 2009, 270), *toyolotsin*, “nuestro corazón” (Lupo 1995b, 247), *toyolchicauhca*, “la fuerza de nuestro corazón” (Lupo 1995a: 79), etcétera. Por ello, el maíz y sus derivados pueden hacer las veces de seres humanos. En Día de Muertos, los nahuas ofrendan tamales rellenos de mole negro y guajolote a los difuntos para evitar que éstos se *coman* a los vivos. La masa de maíz del tamal sustituye a la carne humana, la salsa negra reemplaza a la sangre y la carne del guajolote al corazón (Lok 1991, 73-74).³³

En consonancia con los nahuas de la Huasteca, donde se dice que cuando una persona deja de comer maíz se debilita, se enfría, pierde fuerza y calor vital, aunque ingiera otros alimentos, hasta que eventualmente muere (Sandstrom 1991, 247), los nahuas de la Sierra Norte de Puebla también enfatizan la importancia del consumo de este cereal para mantener viva el *alma*: “Llega en el corazón, llega en nuestra alma toda la comida que comemos, con eso revive nuestra alma. Porque si no comemos [maíz], se muere nuestra alma” (Lupo 1995b, 247; testimonio). El *alma* (*yolot*) depende del maíz para existir y subsistir, por lo que se parece más a una sustancia orgánica en permanente renovación que a un componente espiritual. Según la siguiente narrativa, existe una equivalencia entre el maíz y el principio que anima al ser humano: “Dios hizo un niño de barro y le puso un maíz en la boca y empezó a vivir” (Romero 2020, 23). Siguiendo esa lógica, lo que origina la existencia animada no es un *alma* de índole inmaterial, sino

³³ El guajolote también está *hecho* de maíz por alimentarse del grano.

un alimento que proviene de la tierra, específicamente del Talokan, donde se ubican las divinidades que producen y son dueñas de las sustancias generativas que los seres humanos necesitan para sobrevivir y reproducirse.

Talokan Tata y Talokan Nana, la pareja de viejitos que gobierna el estrato cósmico de Abajo, también son conocidos como Toteiskaltijkatatsin y Toteiskaltijkanantsin, el “padre y la madre de nuestra subsistencia” (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 107; testimonio de Zamora). El verbo *iskaltia*, cuya raíz está presente en la designación de esos señores, significa “crecer”, “desarrollar”, y alude al hecho de que los padres del Talokan trabajan para *hacer crecer* (*moskaltilia*) el maíz y los demás recursos necesarios para la subsistencia. La segunda acepción de ese verbo se refiere a la crianza y educación de la descendencia (Lupo 1995b, 221). Los padres nahuas son llamados, en relación con sus hijos, *teiskaltijkatatsitsin*, “padres sustentadores” (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 107) o “padres educadores”, ya que crían, mantienen y educan a sus niños, lo que equivale a hacerlos crecer. De esta manera, existe una correspondencia entre los padres del Talokan y los padres humanos, porque ambos crían o hacen crecer a sus hijos, los embriones humanos y los del maíz, los cuales no viven ni crecen de forma independiente y natural (a causa de un mecanismo biológico), sino como resultado de la transferencia de las fuerzas generativas provenientes de otras personas (Milanezi 2020, 137, 166, 168, 235, etcétera).³⁴

Así como los niños requieren mucha dedicación de sus padres (que los alimenten, eduquen, limpien, etcétera), el maíz demanda también muchos cuidados y, sin la intervención humana, no es capaz de reproducirse. La germinación del grano es pensada por los nahuas en términos del embarazo femenino, mientras que el crecimiento de los elotes se asocia con la lactancia y la crianza del bebé (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 234). Durante su crecimiento, el maíz exige trabajo constante del campesino,³⁵ quien retira la maleza, protege las plantas de los animales, hace la *dobla* para evitar que las mazorcas se pudran, etcétera. Sembrar milpa es equivalente a criar hijos, de modo que la tierra (la madre) depende del campesino (el padre) para ser sembrada (fecundada) y hacer crecer (criar) al elote (el hijo), el cual recibe trabajo (fuerza) para desarrollarse y volverse fuerte, esto es, transformarse en mazorca (Milanezi 2020, 164-166).

³⁴ Esto coincide con la conclusión a la que llegó Romero a partir de otros datos: “Crecer es algo que le sucede a un sujeto por acción de otro sujeto” (Romero 2020, 37).

³⁵ Todo trabajo implica una transferencia de fuerza vital o *chikaualis*. Al respecto, véase Good Eshelman (2011).

La producción de niños y elotes es una tarea que depende del trabajo conjunto de los humanos y de las divinidades terrestres, dos colectividades en permanente intercambio alimenticio y de fuerza vital. Los seres humanos crían a su *hijo*, el maíz, el cual, después de haber crecido, alimentará a sus *padres*. Los padres del Talokan hacen crecer a sus crías (los seres humanos) al darles de comer y éstos, después de criados (crecidos), se transforman en alimento de la tierra, los *tamales* o difuntos depositados en el suelo.³⁶ Así como la mujer come la carne del maíz y absorbe la fuerza vital generativa concentrada en el corazón del grano que se transforma en sangre —con la cual se forma el feto—, la tierra hace crecer (cría) a sus hijos, los elotes, con la carne de los muertos. Así, el que come maíz se transformará en maíz para ser comido por otras personas: “Si no te cuidas, ella [la tierra] te come y con eso da la comida de todos los que viven” (Duquesnoy 2001, 302; testimonio de C. F. F.). La tierra *devora* a los muertos para producir el maíz, la carne y la sangre de los vivos, los cuales, a su vez, son el *maíz* de los señores del Talokan. Al final, el hombre es para la tierra lo que el cereal es para el campesino, lo cual explica la equivalencia entre el ser humano y su principal alimento.

Así como el maíz no se multiplica sin la ayuda de los campesinos, quienes entierran las semillas de la planta para que los corazones o embriones puedan nacer, los seres humanos también necesitan ser *sembrados* para reproducirse.³⁷ Al igual que los nahuas comen la carne del maíz y conservan algunas semillas para la próxima siembra, podemos pensar que la tierra come la carne de los difuntos y conserva los *corazones*, esto es, la fuerza generativa (*chikaualis*) que servirá para formar nuevos individuos humanos. Este paralelismo se respalda en el hecho de que los gérmenes de todo lo que existe en la superficie terrestre (Taltikpak), incluso de las criaturas que vendrán al mundo, se encuentran en el Talokan (Aramoni Burguete 1990, 145). Por ello, cuando nace el bebé, la familia se alegra de que los señores del Abajo liberaron al niño para que pueda pisar la cara de la tierra (Sánchez Díaz de Rivera y Almeida Acosta 2005, 117). De lo anterior, podríamos inferir que el corazón del ser humano es una semilla o, en específico, un germen del Talokan, pensado no en términos de una entidad anímica

³⁶ Como es sabido, hace algunas décadas, los difuntos eran enterrados enrollados en un petate tejido de palma, imagen que recuerda a un tamal (Lok 1991; Lozada Vázquez 2014).

³⁷ Velázquez Galindo (2021, 171) registró que el “enterrador” (el encargado de realizar el ritual funerario) es llamado *tetokani*, literalmente “el sembrador”, lo que puede indicar que la acción de enterrar al difunto es equivalente a *sembrarlo* para que vuelva a nacer.

inmaterial que supone la esencia del ser que luego se desarrollará, sino como una concentración de sustancia vital generativa (*chikaualis*) que da vida y forma a los seres. Al consumir a diario los corazones del maíz —los embriones que darían origen a nuevas plantas de no haber sido devorados por los seres humanos—, los nahuas se apropian de las potencias vitales del Talokan para *cultivar y hacer crecer* a sus descendientes.

El ciclo vital del maíz es análogo al del individuo humano, de modo que los niños, así como los brotes de la planta, emergen desde el Abajo,³⁸ donde se encuentran los muertos y las fuerzas germinativas de la tierra (los corazones) personificadas en los antepasados (llamados *dueños, los de antes, tsitsimimej, gentiles*, etcétera), seres de la edad cosmológica anterior que se escondieron en el subsuelo y en el agua cuando salió el sol por primera vez e inauguró la presente era de los *cristianos* (Milanezi 2023). En relación con esos antepasados, un curandero de Tzinacapan comentó: “Sólo eran una semilla porque nos dieron la mezcla para hacer nuestras familias. Viven por su espíritu (*yolot*) aquí mismo, en la tierra, donde murieron” (Duquesnoy 2001, 275; testimonio de C. F. F.). Sin esas *semillas* (los *corazones* o *gérmenes* del Talokan), los seres humanos no tendrían acceso a la *carne* y la *sangre* que necesitan para subsistir y *criar* a sus hijos, hechos de la misma *materia prima* que los *hijos* de la tierra (las mazorcas), por lo que existe un reconocimiento implícito de que la vida depende de las divinidades telúricas, quienes garantizan la fertilidad de las cosechas, así como la reproducción humana. Conscientes de la necesidad de obtener la *mezcla* para conformar a sus descendientes,³⁹ los nahuas entablan una alianza matrimonial con la tierra, basada en parámetros similares a los articulados en la relación de pareja, y de esa forma aseguran la continuidad de sus familias y el bienestar de sus *niños*: los bebés y los elotes (Milanezi 2020, 173-174).

³⁸ En un testimonio registrado por Signorini y Lupo (1989, 48), el interlocutor expresa claramente que los individuos humanos se originan en el estrato cósmico de Abajo: “Nosotros somos de la Tierra: de la Tierra nacimos, la Tierra nos come”.

³⁹ La idea de que el embrión es producido inicialmente con la *materia prima* que proviene del estrato cósmico de Abajo resuena en otros ejemplos etnográficos. De acuerdo con Romero (2020, 30), los abortos espontáneos sufridos por las mujeres nahuas son considerados *llamados de la Sirena*, la Dueña de las Aguas Terrestres. Según explica la autora, hasta hace un par de décadas, las parteras acompañaban a las mujeres a entregar al río cualquier cosa que pudiera recuperarse de un aborto para que la Sirena pudiera recibir de vuelta a sus *hijos*, los animales del entorno acuático. De ahí que hasta los tres meses de embarazo se considera que la mujer tiene un sapo o una rana en el vientre, y son las acciones de la familia las que pondrán en marcha la transformación del *animalito* en *cristiano* (ser humano).

Al ser oriundo del Abajo, el recién nacido no es todavía *cristiano* (ser humano) y solamente empezará a integrarse a la comunidad humana a partir del rito del bautizo (Milanezi 2023). Mientras tanto, la criatura se asemeja a sus *padres* del Talokan, tanto en términos morfológicos como conductuales. Así como una plantita recién brotada, el neonato todavía es frágil y por ello se dice que está *selik*, “fresco”, “verde”. Debido a la consistencia *acuosa* de su composición, se le compara con un chilacayote o con una calabaza tierna (Chamoux 2011, 169). De acuerdo con el sistema taxonómico nahua, si una planta es seca (*uakik*) y dura (*takuauak*), se considera *caliente*, pero si es húmeda (*ayoj*) y tierna (*yemanik*), es *fría* (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 157). El bebé es un ser *acuoso*, *frío*, *blando*, producto del intercambio sanguíneo (acto sexual) entre sus padres, y recién llegado del Abajo, donde se encuentran los seres proteicos que se escondieron del sol en la parte *fría* y *húmeda* del cosmos.

Según los mitos nahuas, esos seres no se alimentaban de maíz, sino de la *carne* y *sangre* de sus semejantes (practicaban el canibalismo) y se guiaban únicamente por sus pasiones y deseos egoístas, es decir, se comportaban de forma contraria a la que prescribe la norma cósmica (la moral social) impuesta por Dios (Cristo/Sol) a partir del primer amanecer (Milanezi 2023). En consonancia, la criatura, mientras no come maíz, consume la sangre materna, lo que equivale a alimentarse de un ser de su propia especie. Asimismo, sus acciones están motivadas sólo por sus propios impulsos y antojos (grita, hace berrinches, tiene caprichos, etcétera), puesto que todavía no conoce las pautas morales y conductuales de los *cristianos*.⁴⁰ En suma, el neonato es el *sembradío* del Talokan, porque se formó con la sustancia generativa de sus *padres*, la cual condensa tanto la fuerza vital que lo anima como los rasgos del temperamento de quienes la donaron. Más tarde, el niño también recibirá las fuerzas generativas de sus padrinos y otros miembros de la colectividad nahua que modificarán su fisionomía y su estatus social, y así se transformará en persona. Asimismo, esas nuevas

⁴⁰ Algunos fetos pueden ser una amenaza para los vivos debido a sus comportamientos antisociales o agresivos. En Tlacotepec de Díaz, la embarazada es considerada peligrosa y puede provocar enfermedades en los demás porque el feto que carga anhela alimentos, se encela de otros niños, mata plantas y animales, comportamientos que justifican el apelativo *xantil*, “gentil”, usado para referirse a la criatura mientras no esté bautizada (Romero 2020, 32, 35). En Naupan, algunos fetos voraces se alimentan, igual que los muertos, del olor y el humo de los alimentos, de modo que, si una embarazada se acerca a la preparación de un platillo que perdió su sabor, los demás sabrán de quién es la culpa: “Tu hijo ya comió y no dejó nada para nosotros” (Velázquez Galindo 2018, 72).

fuerzas le harán crecer y *secar* (endurecer), por lo que se volverá más fuerte con los años, como los vegetales, que adquieren más fibra y se hacen duros y resistentes (Chamoux 2016, 53).

Consideraciones finales

Para Signorini y Lupo (1989, 47), el *yolot* coincide con el concepto cristiano del alma, el componente espiritual engendrado por Dios e infundido en el corazón del feto para animarlo y fungir como la esencia del ser humano.⁴¹ Por otro lado, el estudio del desarrollo embrionario en la concepción nahua permitió observar que la creación de una nueva vida exige la participación conjunta de los padres y las divinidades telúricas, quienes aportan las sustancias generativas iniciales (la sangre, el semen, el alimento) para forjar al nuevo ser. Si se asume que el *alma* desciende al cuerpo para dar principio a la existencia animada,⁴² se valida el discurso que coincide con la explicación cristiana del origen de la vida humana en el vientre materno, pero se oculta la transferencia de fuerzas vitales entre los seres humanos y la tierra, la cual es necesaria para engendrar elotes y niños, y encuentra respaldo tanto en el discurso como en las prácticas sociales.

Si bien es cierto que el sol (Dios/Cristo) es la principal fuente de la energía calórico-lumínica que da vida a los seres del cosmos —y en ese sentido se podría argumentar que el principio vital proviene en última

⁴¹ Según Signorini y Lupo (1989, 55), además de coincidir con el concepto cristiano de alma, el *yolo[t]* de los nahuas serranos es el equivalente contemporáneo de la entidad anímica de los antiguos nahuas llamada *yolia*, la única que ha mantenido “inalterado su esquema de fondo” durante “los quinientos años que nos separan de la Conquista”. En tiempos recientes, Justyna Olko y Julia Madajczak (2019) han puesto en duda el origen prehispánico del (*te*)*yolia*, término que consideran un neologismo creado por los evangelizadores del periodo del contacto con el propósito de introducir en el pensamiento nahua la noción cristiana de alma.

⁴² Si el *yolot* de los nahuas serranos corresponde al *yolia* de los antiguos nahuas (Signorini y Lupo 1989, 55), entonces tendríamos que considerar que el (*te*)*yolia* descrito por López Austin aparentemente no se origina en el cielo, sino en el interior de la tierra: “No he encontrado una referencia directa al momento y a las divinidades que concedían a los niños el *te-yolia*. Es de suponerse que los donadores fuesen los dioses patronos del *calpulli*. Cuando menos esto sí es claro entre pueblos mayas actuales, ya que afirman que los padres-madres que viven dentro de las montañas otorgan esta entidad anímica a los niños desde el momento en que entran al vientre materno. Es muy probable que la creencia de los antiguos nahuas fuese la misma, puesto que los dioses protectores recibían, entre otros, el nombre de *altepe-yollotl*, ‘corazones del pueblo’, uniendo la idea de divinidad protectora a la de corazón” (López Austin 1989, 1: 254).

instancia de Dios—, los humanos integran esa fuerza generativa de forma indirecta, principalmente a través del consumo del maíz, el cual crece con la *carne y sangre* de la tierra y el calor del sol, además del trabajo (fuerza) del campesino y su familia. De forma similar al desarrollo de la mazorca, la producción de la vida de un nuevo ser en el vientre materno es una tarea colectiva que involucra a hombres y dioses, lo que contrasta con la idea de que el inicio de la vida humana individual depende sólo de la incorporación de una entidad anímica inmaterial producida por un único dios. La fuerza (*chikualis*) que anima y hace crecer, además de estar sustancializada, no es homogénea, neutra o impersonal, sino que transmite los atributos de quienes la donaron. El feto se desarrollará bien y el niño tendrá vigor, salud, vitalidad, valor, etcétera, si la concepción se llevó a cabo mientras los padres gozaban de un nivel óptimo de sangre o fuerza en sus organismos o, al contrario, será débil, desmotivado, con discapacidad, enfermizo, etcétera, si los progenitores lo concibieron cansados o si tuvieran un comportamiento inadecuado durante el embarazo. Asimismo, al ser producido con la fuerza germinativa de la tierra, el neonato también manifiesta ciertas características psicosomáticas de sus *padres* del Abajo, la naturaleza *acuosa o fría* y el comportamiento antisocial. Por consiguiente, las funciones orgánicas y los procesos anímicos están entrelazados durante la conformación del individuo, de modo que no cobra sentido separar el *cuerpo* del *alma*. Luego, cabría preguntar si el uso de la categoría analítica *alma* o *entidad anímica*, propia de una metafísica dualista que no encuentra respaldo en la ontología nahua, no estaría obstruyendo la visualización del complejo flujo de transferencia de vitalidades entre los seres, la cual resulta necesaria para engendrar formas de vida y hacerlas crecer.

Para el cristianismo, el alma es el *sine qua non* de la humanidad, el componente que nos da la capacidad de sentir y pensar (Ortiz Millán, 2017). El *yolot*, como se ha dicho, no es exclusivo de los seres humanos y aunque sea cierto que muchos procesos psíquicos, cognitivos, emotivos, estados de ánimo, tipos de carácter, etcétera, están asociados con el corazón (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012, 229-230), hacen falta más estudios para entender el papel específico de ese órgano y la relación que establece con otros en tales funciones.⁴³ Por otro lado, si bien podríamos suponer que el

⁴³ Por ejemplo, para los nahuas los celos empiezan en el estómago y se extienden al corazón, mientras que el duelo comienza en la cabeza, va al corazón, al estómago y finalmente a los intestinos (Taggart 2011, 121). Dada la complejidad de esos procesos, no podemos adjudicar al corazón la responsabilidad exclusiva de las emociones sin entender la dinámica

corazón tiene un carácter esencial, debido a la afirmación de los nahuas sobre que algunas personas nacen con el corazón fuerte y son valientes, mientras que otras llegaron al mundo con el corazón torcido y son envidiosas, también es cierto que a lo largo de la vida el corazón puede debilitarse, ser enderezado, etcétera. En otras palabras, el *yolot* no se comporta como una estructura inmutable, sino cambiante.

Por último, se debe tomar en cuenta que la fuerza generativa aglutinada de forma más intensa en el corazón y la sangre no conforma una entidad individual-personal fácilmente aislable, porque se comporta como un flujo en permanente circulación tanto en el organismo humano como entre éste y su entorno natural y social, a tal punto que el límite entre los seres humanos, las cosas y el medio ambiente se vuelve difuso y, por lo tanto, se ponen en duda las tradicionales dicotomías del pensamiento occidental moderno: individuo-sociedad, sujeto-objeto, personal-colectivo, etcétera. Al nacer el neonato no es todavía considerado persona, categoría adquirida a través de las acciones rituales y del proceso de socialización. En la medida que empieza a participar de la red de intercambio y aprenda la ética de los seres humanos, el infante integrará otras fuerzas vitales oriundas de otras personas y divinidades, las cuales afectarán de nuevo su corporeidad, salud, vigor, conducta, destino, personalidad, etcétera, pero ese ya es tema del próximo artículo.

Bibliografía

- Acosta Márquez, Eliana. 2013. "La relación del *itonal* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla". *Dimensión Antropológica* 58 (20): 115-148.
- Aramoni Burguete, María Elena. 1990. *Talokan tata, Talokan nana. Nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Baschet, Jérôme. 1999. "Alma y cuerpo en el Occidente medieval. Una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo". En *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, edición de Jérôme Baschet, Pedro Pitarch y Mario H. Ruz, 41-83. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.

que establece con otros órganos. Asimismo, es necesario comprender la relación entre pensamiento y sentimiento para determinar cómo *piensa* el corazón.

- Beaucage, Pierre, y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2012. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Red de Investigación y de Conocimientos Relativos a los Pueblos Indígenas/Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske/Plaza y Valdés.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 2011. "Persona, animacidad, fuerza". En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinación de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, 155-180. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- 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>.
- Dumont, Louis. 1985. *O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Río de Janeiro: Rocco.
- Duquesnoy, Michel. 2001. "Le chamanisme contemporain des Nahuas de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique". Tesis de doctorado, Universidad Charles de Gaulle, Lille 3.
- Fagetti, Antonella. 1998. *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Plaza y Valdés/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Ferrater Mora, José. 1965. "Alma". En *Diccionario de filosofía*, 74-80. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Fontaine, Jean Sybil la. 1985. "Person and Individual. Some Anthropological Reflections". En *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, edición de Michael Carrithers, Steven Collins y Steven Lukes, 123-140. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford. 1994. "Desde el punto de vista del nativo. Sobre la naturaleza del conocimiento antropológico". En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, 73-90. Barcelona: Paidós.
- Good Eshelman, Catharine. 2011. "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de persona y la noción de la vida". En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinación de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath, 181-203. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Hamann, Byron. 2002. "The Social Life of Pre-Sunrise Things. Indigenous Mesoamerican Archaeology". *Current Anthropology* 43 (3): 351-382. <https://doi.org/10.1086/339526>.

- Lara González, José Joel. 2021. "Ser humano y ser maíz. Una relación sinonímica entre nahuas de la Huasteca". *Acta Hispanica* 26: 9-25. <https://doi.org/10.14232/actahisp/2021.26.9-25>.
- Lok, Rossana. 1991. *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*. Leiden: Center of Non-Western Studies of the Leiden University, Leiden University Press.
- López Austin, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 3a. edición. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lozada Vázquez, Luz-María. 2014. "El espíritu del maíz. Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla (México)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [s. p.]. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.66812>.
- Lupo, Alessandro. 1995a. "El maíz es más vivo que nosotros'. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla". *Scripta Ethnologica* 17: 73-85.
- Lupo, Alessandro. 1995b. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista.
- Lupo, Alessandro. 2013. *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez González, Roberto, y Carlos Barona. 2015. "La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas". *Anales de Antropología* 49 (2): 13-72. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(15\)30003-5](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30003-5).
- Mauss, Marcel. 1938. "Une catégorie de l'esprit humain. La notion de personne celle de 'moi'". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 68: 263-281. <https://doi.org/10.1522/CLA.MAM.CAT>.
- Milanezi, Gabriela. 2020. "Socialidad constructiva-socialidad degenerativa: cosmología, persona y curanderismo entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Milanezi, Gabriela. 2023. "Gradientes de humanidad en el pensamiento nahua. Más allá de la dicotomía humanos y no humanos". *Anales de Antropología* 57 (2): 1-11.
- Olko, Justyna, y Julia Madajczak. 2019. "An Animating Principle in Confrontation with Christianity? De(Re)constructing the Nahua Soul". *Ancient Mesoamerica* 30 (1): 75-88. <https://doi.org/10.1017/S0956536118000329>.
- Ortiz Millán, Gustavo. 2017. "¿Cuándo entra el alma al cuerpo?" *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía* 32: 51-68. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2017.32.438>.

- Pury-Toumi, Sybille de. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1952. "On Social Structure". En *Structure and Function in Primitive Society*, 188-204. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Reynoso Rábago, Alfonso, y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2006. *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. 2 vols. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Rodríguez González, Hugo. 2007. "El uso de plantas en el contexto ritual chamánico. Cosmovisión y manejo de recursos vegetales entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero, Laura Elena. 2020. "Niñez, transformación y consumo de maíz entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla". *Trace* 78: 20-42.
- Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia, y Eduardo Almeida Acosta. 2005. *Las vedas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Sandstrom, Alan R. 1991. *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sandstrom, Alan R. 2009. "The Weeping Baby and the Nahua Corn Spirit. The Human Body as Key Symbol in the Huasteca Veracruzana, Mexico". En *Mesoamerican Figurines. Small-Scale Indices of Large-Scale Social Phenomena*, edición de Christina T. Halperin, Katherine A. Faust, Rhonda Taube y Aurore Giguët, 261-96. Gainesville: University Press of Florida.
- Sandstrom, Alan R., y Pamela Effrein Sandstrom. 2022. *Pilgrimage to Broken Mountain. Nahua Sacred Journeys in Mexico's Huasteca Veracruzana*. Denver: University Press of Colorado.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta, y Eduardo B. Viveiros de Castro. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- Signorini, Italo, y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Taggart, James. 2011. "Relatos, ritos y emociones entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México". En *Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, edición de Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 119-134. Turnhout: Brepols.
- Taggart, James. 2015. "Las historias de amor de los náhuas de la Sierra Norte de Puebla". En *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, edición de Catharine Good Eshelman y Dominique Raby, 175-194. Zamora: El Colegio de Michoacán.

- Taggart, James. 2020. *The Rain God's Rebellion. The Cultural Basis of a Nahuatl Insurgency*. Louisville: University Press of Colorado.
- Tousignant, Jocelyne. 2008. "L'impact d'une association de guérisseurs sur la médecine traditionnelle nahua de la Sierra Norte de Puebla, Mexique". Tesis de doctorado, Universidad de Montreal.
- Vanzago, Luca. 2011. *Breve historia del alma*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Velázquez Galindo, Yuribia. 2018. *Porque venimos a este mundo a ayudarnos. Construcción social de las personas y transmisión cultural entre los nahuas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Velázquez Galindo, Yuribia. 2021. "El hombre es como el maíz. Muerte y renacimiento entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". En *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*, dirección de Nadine Béliand, 157-172. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México.

SOBRE LA AUTORA

Gabriela Milanezi es antropóloga por la Universidad de Brasilia (UNB), maestra y doctora en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En la actualidad, es investigadora colaboradora asistente del Programa de Posgrado en Estudios Comparados sobre las Américas (PPGCSA, por sus siglas en portugués), en el Instituto de Ciencias Sociales (ICS), Departamento de Estudios Latinoamericanos (ELA), de la UNB, y miembro del equipo de investigación Estudios e Investigaciones Colaborativas con Pueblos Indígenas, Comunidades Quilombolas y Pueblos y Comunidades tradicionales (LAEPI), con sede en esa universidad. Algunas de sus líneas de investigación son cosmología y cosmovisión, noción de persona, sistema terapéutico indígena, curanderismo-nahualismo, mitología, rituales, sistema de intercambio, relación hombre-naturaleza, etcétera. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran "Gradientes de humanidad en el pensamiento nahua. Más allá de la dicotomía humanos y no humanos", *Anales de Antropología* 57-2 (2023); y "El nosotros que fueron otros y los otros que serán nosotros: las alteridades constitutivas como principio conformador de la identidad nahua", en *Colección Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla*, vol. 5 (en prensa).

La construcción de lo colectivo entre los chilas, nahuas de la Sierra Norte de Guerrero

The Construction of the Collective among the Chilas, Nahuas from the Northern Sierra of Guerrero

Olivia LEAL SORCIA

<https://orcid.org/0000-0001-9146-7682>

Universidad Autónoma de la Ciudad de México (México)

olivia.leal@uacm.edu.mx

Resumen

Los nahuas oriundos de la Sierra Norte de Guerrero cuentan con una larga historia de asentamiento definitivo en diversos puntos de la zona metropolitana del valle de México. Destacan de sus experiencias organizativas fuertes referencias al trabajo colaborativo, el cual se alimenta de nociones de ayuda y reciprocidad que actúan bajo un dinámico conjunto de redes sociales, en particular de la continua creación de asociaciones civiles y grupos organizados de diversa índole. Es mediante la operación de dichas agrupaciones que subyace la construcción de una idea de lo colectivo, la cual considero ha sido central para reproducir en el contexto contemporáneo tanto sus procesos de etnicidad urbana como de reconocimiento étnico. En este artículo identifico, justamente, los referentes históricos de su región de origen que dotan de contenido semántico y discursivo a lo que refiero como una *idea de lo colectivo*, con el fin de abonar a la compleja relación dialógica entre identificaciones sociales y reconocimiento étnico en escenarios de disputas políticas, conflictos sociales y desigualdades urbanas. Este análisis parte de la revisión de un periódico informativo impulsado por los propios nahuas durante diez años (1982-1992), estrechamente vinculado con datos etnográficos recopilados en la última década.

Palabras clave: organizaciones étnicas nahuas; reconocimiento étnico; luchas políticas; identificaciones sociales; etnicidad urbana; acciones colectivas; nahuas urbanos.

Abstract

The Nahua people native to the northern highlands of the state of Guerrero have a long history of permanent settlement in various parts of the metropolitan area of the Valley of Mexico. Their organizational experiences include strong references to collaborative work, which is nourished by notions of support and reciprocity operated under a dynamic set of social networks, but particularly by the continuous creation of civil associations and organized groups of various kinds. Underlying the operation of these groups is the construction of an idea of the collective, which I consider central to the contemporary reproduction of both its processes of urban ethnicity and ethnic recognition. In this paper I identify precisely the historical references of the region of origin

Recepción: 10 de diciembre de 2021 | Aceptación: 30 de octubre 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>

that provide semantic and discursive content to what I refer to as an idea of the collective, to contribute to the complex dialogic relationship between social identifications and ethnic recognition in scenarios of political disputes, social conflicts and urban inequalities. The analysis is based on the review of an informative newspaper promoted by the Nahuas themselves for ten years (1982-1992), closely linked to ethnographic data collected in the last decade.

Keywords: Nahuas and ethnic organizations; ethnic recognition and political struggles; social identifications; urban ethnicity; collective actions and urban Nahuas.

Introducción

Mis primeros encuentros con los nahuas residentes de una colonia periférica en el norte de la ciudad de México se remontan al 2009. Oriundos del pueblo de Chilacachapa (municipio de Cuetzala del Progreso en la sierra de Guerrero), contaban para ese momento con una historia de tres décadas de radicar de manera definitiva en la capital del país. No se trata, por lo tanto, de migrantes recientes, sino, por el contrario, de habitantes permanentes, que acumulan experiencias organizativas intensas, donde hombres y mujeres se han formado en la lucha política y la gestión para el mejoramiento de los predios urbanos donde radican, ya sean urbanizaciones precarias o bien barrios populares en el centro y sur de la ciudad. Otro hallazgo visible fueron sus persistentes luchas grupales por el acceso a mejores condiciones laborales, sobre todo en el comercio ambulante y semifijo, e incluso a programas sociales de carácter federal y local. De ahí que los chilas, como se autonombran, expresen plenamente en espacios públicos y privados su condición de residentes y ciudadanos de la gran metrópoli mexicana.

Previo al cambio de milenio, los registros etnográficos e históricos sobre este grupo fueron escasos, pero a partir de la segunda década de este siglo se impulsaron diversas investigaciones, las cuales agrupo en dos campos: aquellas centradas en las formas de integración y reproducción de sus prácticas socioculturales en el espacio urbano, es decir, donde se etnografía su acontecer cotidiano desde el presente y la ciudad es el gran escaparate para analizar sus formas de reproducción étnica (Ruiz Oscura, Pineda y Luna 2019; Pineda Peláez 2019; Leal Sorcia 2014; 2015), y aquellas que se anclan en su región y pueblo de origen, abarcando temas histórico-regionales, de luchas agrarias, pugnas partidistas y de poder local (Villacorta López 2013; Gutiérrez Ávila 2006; Benítez Rivera 2019), así como

celebraciones tradicionales y cívicas (Zambrano Rodríguez 1986; Arizpe 2011; Villela y Ocampo 2012; Villela 2021).¹

La revisión en conjunto de ambos tipos de estudio permite conocer el devenir histórico de los chilas en los asentamientos urbanos donde han decidido instalarse. De hecho, ya se cuenta con un panorama pormenorizado de su historia migratoria, además de los destacados procesos organizativos que favorecen su visibilidad como colectivo étnico en coyunturas específicas, aun cuando exista una ausencia de rasgos culturales patentes, como el uso de la lengua náhuatl, sólo hablada por los abuelos, o bien la vestimenta tradicional, e incluso especificidades particulares de las viviendas. A pesar de ello, los chilas mantienen una vigorosa vida festiva, que para el caso de la ciudad de México se acentúa en las celebraciones del ciclo de vida, mientras que en Chilacachapa se condensa no sólo en la fiesta patronal, sino en fechas relevantes como el carnaval, el cambio de mayordomías de las capillas, la Semana Santa, el Día de Muertos, la Navidad, las peregrinaciones, el Día de las Cruces, la elección de mayordomos del templo, el Día de la Virgen de Guadalupe, el Corpus Cristi, y particularmente en la fiesta cívica del 8 de octubre, cuando se celebra en este lugar la Independencia de México (Zambrano Rodríguez 1986).

No obstante, aún quedan temas de investigación pendientes. Por ello, en este trabajo destaco los nexos entre su historia local-regional y las representaciones y discursos que realizan en la actualidad sobre su origen, sus particularidades organizativas y sus mecanismos de reconocimiento étnico, tanto al interior de las familias chilas como entre aquellos que no pertenecen al grupo. Así, el propósito de este escrito se enfoca en desentrañar los discursos y prácticas que los chilas han construido históricamente sobre lo colectivo en cuanto que representa un catalizador central para su reproducción étnica en la ciudad de México. Las preguntas iniciales se refieren a las causas por las que los chilas conforman asociaciones civiles y de gestión social, así como el papel que juegan en la configuración de una idea de lo colectivo. Otras interrogantes son las siguientes: ¿cuáles son los mecanismos impulsados por ellos para mantener diversos vínculos con la

¹ Los trabajos de Robert J. Weitlaner son un referente histórico central para el caso de Chilacachapa, Guerrero. Para este texto se consultaron tres artículos clásicos de su autoría publicados en la obra coordinada por Samuel Villela (2021): “Nuevos apuntes sobre Chilacachapa” en coautoría con Roberto H. Barlow, “Chilacachapa. Viernes primero de noviembre a lunes 4 de noviembre de 1946” y “Todos Santos y otras ceremonias en Chilacachapa”.

comunidad de origen, más allá de la reproducción de prácticas culturales, desde su asentamiento definitivo en la zona metropolitana del valle de México (ZMVM, en adelante)? y ¿desde qué intersecciones teóricas se puede analizar la preeminencia del trabajo grupal como una bandera que alimenta las identificaciones étnicas de los chilas engarzando lo suscitado en el pueblo de origen con las experiencias de participación social y política en la urbe capitalina?

A partir de un trabajo etnográfico desarrollado del 2009 al 2017, encuentro que la referencia a lo colectivo ha resultado ser una herramienta muy efectiva que los une para el logro de beneficios tangibles y que, al mismo tiempo, se ha convertido en un valor positivo, donde el líder, los líderes o los sujetos chilas, se subsumen bajo la idea de un *nosotros*, destacando siempre los beneficios colectivos, aun cuando claramente sobresale el trabajo de uno o varios chilas en determinados momentos o situaciones. Por lo tanto, la idea de *pueblo* cambia de significado si nos referimos a rasgos culturales, como las fiestas, las tradiciones y las costumbres, o bien a los ámbitos de la política, la competencia electoral, la economía, entre otros.

Lo anterior cobra mayor significado cuando, por ejemplo, al reconstruir la historia del asentamiento de los chilas en la ciudad de México, se observa que no se congregan en uno o dos puntos de la capital, sino que aparecen dispersos en seis o siete lugares diferentes de la ZMVM y que la cercanía de sus predios varía de manera considerable entre uno y otro, siendo la colonia Vista Hermosa, en Cuauhtepac, ubicada en la periferia norte de la ciudad de México, donde las relaciones cotidianas son más intensas. No realizan festejos en conjunto, como el del santo patrón o cualquier otra figura religiosa en la ciudad, ni se concentran como paisanos en ningún otro tipo de festividad, como ya se ha mencionado (una peregrinación, el carnaval, la Semana Santa, etcétera). No obstante, mantienen estrechos y vigorosos lazos a través de la celebración de fiestas familiares, de redes de parentesco y compadrazgo y de relaciones laborales, que abarcan desde el comercio formal e informal, los servicios y la maquila hasta la venta y elaboración de comida, entre otros.

En términos teóricos, este artículo reúne los postulados vertidos en otros estudios que he desarrollado en torno a la configuración de procesos de reconocimiento étnico, en los cuales sobresale la relación dialógica entre las identificaciones sociales y el reconocimiento en escenarios de disputas políticas y conflictos (Leal Sorcia 2019; 2021), donde los

chilas generan vínculos de diversa índole con otros sujetos, grupos y niveles institucionales. Así, articulo este paraguas explicativo desde los postulados de Abner Cohen (1974), Roberto Cardoso de Oliveira (2007) y Eduardo Restrepo (2004), para problematizar la relación entre etnicidad urbana y reconocimiento, con base en la identificación de las actuales formas de adscripción étnica que vienen desplegando diversos grupos indígenas, las cuales parten de los cambios acelerados que a su vez son producto de las transformaciones globales del mundo contemporáneo (Brubaker y Cooper 2005), entre otras causas. ¿Qué estrategias y recursos crean y recrean los grupos indígenas desde su pasado (histórico y ficticio) para mantenerse y seguir reproduciéndose en las urbes modernas como ciudadanos que apelan a intereses colectivos y de reconocimiento? Ésta es otra de las preguntas que permean la reflexión a lo largo de este escrito (Fraser y Honneth 2003).

Como hipótesis, sostengo que las expresiones de etnicidad, para el caso de los chilas, se alimentan por dos vías, a saber, la identificación con lo que se considera propio (el origen, la comunidad, los rasgos culturales) y lo que reconocen y destacan otros grupos o actores sobre ellos, aunque la primera se contrasta con la segunda y es resignificada por ella también. Lo anterior nos ayudará a entender el gran dinamismo que históricamente han mostrado los chilas en el establecimiento de alianzas con otros grupos, al igual que su participación en frentes de lucha, donde pueden asumir otras identificaciones sociales más amplias, como trabajadores, colonos, damnificados, asalariados, proletarios, entre otros. También me permitirá discutir lo que Abner Cohen (1974) llama la “eticidad política”, considerada como una estrategia sociocultural de agrupaciones políticas informales bajo circunstancias estructurales especiales. Lo interesante del caso chila es que, a lo largo de sus historias de lucha, hombres y mujeres de distintas generaciones han impulsado grupos formales, sin tratarse necesariamente de partidos políticos, sino transitando por otras vías de agrupación (por ejemplo, asociaciones civiles), lo que les ha permitido negociar de forma directa con actores sociales y con instituciones diversas.

En el plano metodológico, el insumo principal donde consulté y desde el cual reconstruí los datos para este trabajo parte de una experiencia editorial muy significativa, impulsada por un grupo de hombres y mujeres chilas que desde los años ochenta del siglo xx se dieron a la tarea de difundir entre paisanos sus inquietudes y demandas en torno a un abanico muy amplio de temas. Éstos abarcaban desde las necesidades de infraestructura

en Chilacachapa, en particular la dotación de agua potable,² hasta la promoción de eventos culturales y deportivos en cuanto espacios de encuentro entre quienes habían migrado; sin embargo, el más interesante fue la incorporación de demandas políticas que buscaban incidir en la arena de poder local tanto en Chilacachapa como en la cabecera municipal, Cuetzala del Progreso. Aunque también, al mismo tiempo, enunciaron de forma abierta sus simpatías políticas con los movimientos sociales populares que predominaron durante esa misma época y cuya base de operación se centró en la ciudad de México. En específico, me refiero a un periódico impreso titulado *El Tequimil*, órgano informativo oficial de la entonces llamada Organización Cultural y Deportiva de Chilacachapa Guerrero, la cual fue impulsada por migrantes chilas que salieron de su comunidad de origen desde la década de los años setenta del siglo xx. Dicha publicación se imprimió de forma cuatrimestral sin interrupciones durante 10 años (1982-1992).

A partir de esta práctica editorial, quiero resaltar la rica producción de textos de diverso tipo (trípticos, oficios, notas, minutas) que los chilas han acumulado a lo largo de su historia de arribo a la ciudad de México. En muchos casos se trata de publicaciones rústicas, pero que muestran una gran riqueza en el sentido de que documentan sus propios procesos colectivos sobre las experiencias de vida, la importancia de mantener los vínculos con el pueblo de origen y los lugares de destino migratorio, la influencia e incluso determinación que ha jugado el contexto político y económico nacional en sus simpatías políticas y sus afiliaciones de clase, además de ponderar sus fuertes procesos de formación política a través de participar de manera activa en diversas luchas sociales, en vinculación con otras organizaciones sociales en la urbe.

Apuntes sobre etnicidad, reconocimiento étnico e identificaciones sociales entre los chilas

La producción editorial de los chilas representa un vitral desde el cual se observa la permanente recreación de su propia historia. Por momentos, los caminos históricos se trazan de forma lineal, donde lo étnico se subsume a

² La falta de agua potable en el pueblo de Chilacachapa representa una problemática aguda que ha impulsado procesos organizativos desde hace ya varias décadas; sobre esto se presentarán diversas aristas en los siguientes apartados.

una conciencia de clase, por ejemplo, pero en otras ocasiones la pertenencia étnica sobresale para reclamar el derecho a la diferencia cultural, aglutinando demandas desde un posicionamiento moderno en el que se apela a lo individual, aunque pugnando por derechos que beneficien al colectivo. Al respecto, en otro trabajo he desarrollado la categoría de identificaciones sociales (Leal Sorcia 2021) como una vía para superar las connotaciones reificantes del término identidad que permita, justamente, explicar estas oscilaciones de pertenencia de sujetos con capacidad de acción social. Partiendo entonces de los postulados de Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2005), destaco la idea de que la autoidentificación y la identificación del otro constituyen actos situacionales y contextuales, esto es, a partir de que un individuo se sitúa en una red relacional e identifica la posición que en ella guarda, le es posible destacar algún tipo de atributo categorial: raza, etnia, lengua, nacionalidad, ciudadanía, sexo u orientación sexual, para enfatizar sentidos de pertenencia, aunque lo anterior necesariamente se contrasta con las categorizaciones que los otros construyen sobre él. Con respecto a los chilas, como se describirá más adelante, sus procesos de identificación históricamente han moldeado sus adscripciones étnicas tanto en el pueblo de origen como en la capital del país, donde se han asentado de forma permanente.

Los discursos dinámicos que expresan los chilas sobre sus identificaciones se encuadran en campos sociales de lucha permanente, en los cuales la conflictividad, la disputa, el reclamo de los derechos agrarios y políticos, entre otros, apuntan hacia un manejo instrumental de lo que refieren como propio o singular. Así, Cardoso de Oliveira (2007) señala la *identificación étnica* como el uso que hace una persona en términos raciales, nacionales o religiosos para identificarse y, por ende, relacionarse con los otros. Por lo tanto, considero que para los chilas la etnicidad política parte de la identificación de un atributo distintivo que les permite interactuar con otras colectividades, en situaciones específicas donde demandan y disputan tanto elementos tangibles como intangibles (tierra, cargos políticos, programas, creencias, derechos, representación, etcétera) (Cohen 1974; Restrepo 2004). Y es a partir de esta dimensión de análisis desde donde vinculo el tema del reconocimiento.

Para Nancy Fraser y Axel Honneth (2006), los procesos de reconocimiento se gestan principalmente desde las interacciones conflictivas que devienen en una tensión permanente entre la identidad y la diferencia, además de que en el mundo contemporáneo el término reconocimiento

devela las bases normativas de las reivindicaciones políticas. El contenido etnohistórico del caso chila, como se describirá, da cuenta de esta oscilación entre la reivindicación de la diferencia étnica y las identificaciones configuradas desde la pertenencia, por ejemplo, de clase, en un mismo espacio y tiempo en el marco de un contexto social caracterizado como conflictivo e incluso violento. Lo que refiero entonces como reconocimiento étnico (Leal Sorcia 2014) alude a una dimensión de la identidad que se configura principalmente desde las apreciaciones (definiciones, categorizaciones, estigmas) sobre la originalidad y la dignidad de unos u otros sujetos y grupos, alimentadas sobre todo desde interacciones tensas y conflictivas que, para los chilas, se sedimentan en una estructura espacial (como las ciudades), la cual determina los mecanismos de diferenciación y contraste entre grupos, donde algunos anclan sus características diferenciales desde una condición de etnicidad particular.

El trabajo colectivo y la lucha política en Chilacachapa

¿Cuáles son las causas de la continua existencia de organizaciones y asociaciones civiles en la historia del pueblo de origen de los chilas, en Guerrero, que también están presentes después de su arribo y asentamiento definitivo en la ciudad de México? Desde los primeros hallazgos de investigación con los chilas en Cuauhtepic, destacaron las similitudes en torno a las estrategias de lucha y las formas de agrupación de diversos colectivos, independientemente de los fines alrededor de los cuales se organizan e incluso de su temporalidad diferenciada. Otra interrogante planteada durante este estudio fue cómo los chilas concilian las diferencias políticas no sólo entre simpatizantes del priismo y el perredismo (durante esa época y en la actualidad entre militantes del partido Morena), sino entre posturas discordantes dentro de filiaciones de izquierda. Esta inquietud se acentuó cuando, al asistir a diversos festejos familiares, noté que podían coincidir chilas con simpatías políticas contrarias, pero que sus comportamientos tradicionales se colocaban sobre las diferencias y predominaba el respeto a los parentescos y los compadrazgos. También de forma reiterada, en los discursos sobre las tradiciones y costumbres, encuentro referencias hacia una noción unívoca del pueblo: “Como se hace en el pueblo”, “es la costumbre del pueblo”, siempre anclado en un sentido

positivo que alude al trabajo colaborativo, la unidad paisanal, la cordialidad, la ayuda y la cooperación.³

No obstante, al ser utilizada en un contexto político, la noción de *pueblo* se concibe como algo en disputa, de lucha permanente para que se siga considerando ciudadanos a todos aquellos que han migrado; además, se observa una intención de transformación real, sobre todo en lo material, pero también en las formas de representación en los diferentes cargos, siempre en oposición a quienes son considerados como los caciques del pueblo y de la cabecera municipal, históricamente ligados a los poderes municipal y regional, esto es, militantes y simpatizantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Al respecto, David Benítez Rivera plantea que el municipio de Guerrero representa un espacio de disputa, un nivel de gobierno asequible en términos prácticos, por lo cual las luchas políticas, partidistas, territoriales y hasta económicas tienen un primer espacio de expresión natural en él (Benítez Rivera 2019, 33). Asimismo, lo que se ha caracterizado como la geopolítica municipal en esta entidad del país (Dehouve y Bey 2006) permite dar cuenta de la intrínseca relación que hay entre las prácticas sociales derivadas de la vida cotidiana a escala micro y, al mismo tiempo, de las pugnas por el control político de los recursos naturales, la tierra y el poder electoral en un plano municipal. Lo anterior conduce a escenarios altamente complejos, en los cuales las luchas sociales, justamente, se impulsan desde diversos flancos sociales, políticos, festivos o agrarios que, como se verá, para la historia de Chilacachapa y de la cabecera municipal donde se ubica, Cuetzala del Progreso, potenciaron conflictos (incluso armados), movilizaciones agrarias y acciones civiles a lo largo del siglo xx.⁴

³ Para Catharine Good Eshelman (1996) la concepción nahua del trabajo, referida como *tequitl* en lengua náhuatl, representa el concepto organizador central de la vida social en la región del Alto Balsas, pero considero que puede aludir también a los oriundos de Chilacachapa. Si bien señala que este término incluye actividades necesarias para la producción material, su alcance es más amplio, pues también comprende “dar servicio a la comunidad, hablar y dar consejos a otros, compartir conocimientos, enseñar algo a otra persona, curar, hacer ofrendas, rezar, cantar, tener relaciones sexuales, emborracharse en una fiesta. Esta idea de trabajo abarca todo uso intencionado de la energía humana en términos físicos, espirituales, intelectuales, emocionales” (Good Eshelman 1996, 276). Más adelante ampliaré dicho presupuesto, retomando otros planteamientos de la misma autora, para caracterizar las formas de organización colectiva impulsadas por los chilas tanto en Chilacachapa como en los destinos migratorios urbanos.

⁴ Como parte de la historiografía de las luchas político electorales en la zona norte de Guerrero, Miguel Ángel Gutiérrez narra un hecho que muestra las fuertes pugnas suscitadas

Así, durante los años setenta, específicamente en Chilacachapa, Mercedes Villacorta López (2013, 104) menciona la aparición de diversas asociaciones civiles, culturales o recreativas que, de algún modo enfatiza, son los actores principales de la lucha agraria, pues la actividad de estas asociaciones se entrecruza con disputas por la tierra. Durante el mismo periodo, también indica la formación de una asociación civil (1978) anclada en la cabecera municipal, nombrada Cuetzala en Marcha A. C., pero cuyos antecedentes se remontan a una década atrás, cuando por primera vez la disidencia del Partido Revolucionario Institucional (PRI) adquirió una forma organizada, con lo que logró constituir

una organización juvenil compuesta por algunos jóvenes de la localidad que habían ido a estudiar a la ciudad de México. La sede de la organización, en principio estaba allí, y entre sus objetivos principales estaba el de organizar una serie de eventos de tipo cultural y deportivo [...] Aquí entrevemos la importancia enorme de la aparición de una nueva generación, más instruida, que por radicar en la ciudad había escapado de algún modo al control directo y mental de los caciques del pueblo y era capaz de organizarse autónomamente. Es de notar, además el deseo de mantener e intensificar los vínculos con el pueblo natal [...] Los objetivos de la asociación civil no eran, en principio estrictamente políticos [...] sin embargo, contribuían a aumentar el prestigio de sus miembros en el pueblo, lo que podía constituir la base de un futuro liderazgo político (Villacorta López 2013, 102-103).

El relato sobre el surgimiento de la asociación Cuetzala en Marcha guarda asombrosas similitudes con lo recopilado para el caso de la Organización Cultural y Deportiva de Chilacachapa Guerrero (en adelante referida como la Organización), fundada por un grupo de oriundos de Chilacachapa, pero radicados en la ciudad de México, en 1982. Uno de los rasgos similares es

en la región norte: “La familia Rabadán, compuesta por cinco hermanos, cuatro hombres y una mujer, David, Melquiades, Francisco, Epigmenio (el finado) y Macrina, habían instaurado, desde 1930, un poder caciquil despótico en Cuetzala. Contaban con dos pelotones de reservistas a su servicio y habían cometido innumerables crímenes sin que en ninguno de los casos se hiciera justicia. Cierto es también que las ‘fuerzas ojedistas’ no se habían quedado con los brazos cruzados: del bando cayeron varios del municipio de Cuetzala. En 1943, se le dictará auto de formal prisión a Macrina Rabadán al ser juzgada culpable de difamación por las acusaciones que le hizo a Nabor Ojeda, con relación a ser el autor intelectual del asesinato del diputado Epigmenio Rabadán” (Gutiérrez Ávila 2006, 46). Sobre el papel del coronel Nabor Ojeda Caballero, diputado y senador, además de líder agrarista, véase la misma obra (44-47). También se puede consultar la aparición de diversas asociaciones civiles, uniones y grupos organizados a lo largo del siglo xx en diversas regiones del estado.

que dicha organización primero se centró en objetivos culturales y deportivos, pero más tarde incorporó demandas políticas. Otro dato significativo es que la Organización impulsó su propio medio de difusión, el cual representa una fuente valiosa para reconstruir sus principios y funcionamiento, así como sus posicionamientos políticos y sus disputas con diversos actores regionales. A partir de esta experiencia, iré destacando los elementos que aluden a la construcción de un discurso sobre un *nosotros* que vincula a los que han migrado con su lugar de origen.

Se trata de un periódico de calidad rústica llamado *El Tequimil*. En 1983 se imprimió el primer ejemplar, es decir, un año después de la fundación de la Organización. La periodicidad fue cuatrimestral y durante diez años se publicaron 33 números. A continuación, se transcriben las causas que los integrantes expresaron sobre su surgimiento como agrupación, así como el papel esperado del medio informativo.

Editorial

Este periódico nace por la necesidad de conocer los problemas que tenemos dentro y fuera de Chilacachapa. Nace como un medio informativo de difusión y denuncia, sobre los problemas y engaños que sufre nuestro país; ya que como *indígenas NAHUAS*, vivimos marginados, explotados y olvidados en un rincón de la República Mexicana en el Estado de Guerrero.

El carácter que la Organización Cultural y Deportiva de Chilacachapa Guerrero le ha dado *El Tequimil* es de completa independencia para que no solo tratemos con los líderes o autoridades oficiales, como se había [venido] haciendo, sino por el contrario nos identifiquemos directamente con lo que nuestro pueblo quiere ¡Para que nuestro pueblo participe!

Ya que todos sabemos que aparte del agua están los problemas de salud, educación y otros más que hasta ahora no han solucionado las necesidades de nuestro pueblo, del cual todos somos testigos.

¡¡Unidos mediante la lucha y la organización para liberarnos de la explotación!! (“Editorial” 1983; las cursivas son mías).

Como se observa, desde sus inicios como organización expresaron posicionamientos claros en torno a su adscripción étnica y resaltaron su pertenencia como indígenas nahuas. Durante los primeros cuatro años de funcionamiento de la Organización (hasta 1985), en particular, la alusión a su distinción como nahuas aparece explícitamente en los diversos números del periódico, unas veces incorporando temas generales, por ejemplo, del vocabulario náhuatl, otras añadiendo contenidos relativos a las

fiestas locales en el pueblo, con lo que subrayaban además su ubicación en la zona norte de Guerrero. Las diversas identificaciones sociales que se suscitaron años después permiten entender, precisamente, el sentido de etnicidad para los chilas como un atributo distintivo de pertenencia a una colectividad para diferenciarse de otra, u otras, en espacios y temporalidades definidos.

No obstante, como se comentará más adelante, la enunciación como nahuas o como indígenas por momentos dejará de cobrar relevancia, por lo menos en el discurso, hasta llegar a desdibujarse, dependiendo de la coyuntura social y política en el pueblo o en la capital del país.

Lo anterior se muestra claramente en el material escrito por los chilas, en el cual sobresalen las concepciones ideológicas que impulsaron durante una década, expresadas bajo un parámetro delimitado por su adscripción étnica como nahuas, pero al mismo tiempo reconociéndose desde una posición de clase trabajadora, de base proletaria y campesina, es decir, privilegiando un discurso donde se asumen como un sector estratégico, pero bajo el yugo de las clases dominantes en el país. Dicho posicionamiento se ancla en lo local, esto es, en la historia de lucha del pueblo de origen, pero de manera simultánea se vincula con un entorno mayor, influido por los principios ideológicos que predominaron en los movimientos sociales de la década de los ochenta del siglo xx.⁵

Muestra de ello son los principios de la Organización, que fueron divulgados detalladamente entre sus simpatizantes, tan sólo un año después de la publicación de *El Tequimil* (“Principios” 1983). En ellos, se tocaron temas diversos, por ejemplo, la preservación de la cultura y la urgencia de atender necesidades básicas, al igual que posicionamientos como indígenas, cuya lucha no puede plantearse de forma aislada de la de los obreros y los campesinos contra la explotación del sistema capitalista, además de sentar las bases para establecer un sistema de alianzas con otros grupos, incluso

⁵ En torno al tema de movimientos sociales, retomo una cita extensa de David Benítez Rivera (2019, 25): “En México, los nuevos movimientos sociales han crecido exponencialmente a partir de la década de 1980, en primera instancia como resultado del giro que el gobierno dio con la adopción de las políticas neoliberales impuestas desde los organismos internacionales. Esto implicó en gran medida el abandono de las políticas sociales y el desmantelamiento del sistema de seguridad social cuyas bases se establecieron en la Constitución de 1917, y que se perfiló a partir de las luchas sociales a lo largo de ese siglo. Este giro representó también la ruptura del pacto de dominación construido sobre el discurso de la herencia de los ideales de la Revolución por parte del gobierno priista, lo que abrió la posibilidad de nuevas expresiones políticas desde la sociedad civil”.

de simpatías políticas contrarias. Asimismo, se destacan los acuerdos tomados de forma colectiva por encima de los intereses individuales y se incluye un reglamento de disciplina interna de la Organización. A continuación, se presenta un fragmento de dichos principios:

1. [...] ante las condiciones de miseria, hambre, analfabetismo, marginación y la expresión de la clase explotada... y en lo particular al pueblo de Chilacachapa, Guerrero, planteamos: *luchar por lograr nuestra identidad cultural mediante la valoración e impulso de actividades que eduquen a nuestro pueblo*; nos planteamos luchar no solo por la defensa de la cultura sino para librarnos de la explotación de que somos objeto en este sistema capitalista, ya que *la lucha de los indígenas no puede plantearse en forma aislada o aparte de las luchas que libran los obreros y campesinos explotados. Por ello manifestamos que la liberación del indígena es la liberación proletaria del campesino.*
2. [...] *Nuestra política de alianza está determinada en los principios de honestidad y lucha independiente organizada [...]*
7. *Los miembros de la Organización [no] antepondrán los intereses personales, individuales, a los de la Organización colectiva* (“Principios” 1983, 3-4; las cursivas son mías).

La emergencia tanto de la Organización como del periódico *El Tequimil* se dio en un contexto regional en el que las luchas por el poder municipal desde principios de los años ochenta involucraron enfrentamientos directos con el PRI y una mayor presencia organizativa y visible del Partido Revolucionario de los Trabajadores. Cabe recordar que, en 1980, el Partido Comunista Mexicano ganó las elecciones en el municipio de Alcozáuca, en la región Montaña de Guerrero, lo cual fue posible a partir de la reforma político electoral de 1977, impulsada por Jesús Reyes Heróles, la cual propuso institucionalizar las luchas de los opositores dando cauces institucionales a las protestas y demandas. Para algunos autores, esta reforma posibilitó un primer paso hacia el multipartidismo tutelado y controlado por los gobiernos estatal y federal. Cabe destacar que Guerrero fue la entidad que mayor influencia tuvo en su instrumentación, pues se impulsó como una respuesta a la crisis política que implicó el surgimiento de las guerrillas de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez, con lo que se logró trasladar el eje de la lucha política, esto es, de la confrontación armada por un cambio de régimen a la lucha electoral por el poder político bajo las reglas del régimen (Estrada Castañón 1993, citado en Gutiérrez Ávila 2006, 77-78). No fue casualidad, por lo tanto, que Reyes Heróles dictara el discurso donde anunciaba dicha reforma en la ciudad de Chilpancingo, Guerrero.

Del trabajo político colectivo en el pueblo a la organización popular en la urbe

En cuanto al análisis de los discursos sobre el trabajo colaborativo y la importancia que atribuirán los impulsores de *El Tequimil* a los principios de honestidad, compromiso y responsabilidad, conviene realizar un paréntesis para retomar los planteamientos de Catharine Good Eshelman, de tal suerte que permitan desentrañar los apoyos que lograron los integrantes de la Organización en la ciudad de México para continuar con su labor tanto de difusión como de representación en Chilacachapa a lo largo de una década. Así, considero que su insistencia en enfatizar la participación y el trabajo colectivo representa una *marca* de contraste para los chilas, que los identifica étnicamente. En este sentido, Good Eshelman (2005) propone un modelo fenomenológico cultural a partir del cual interpreta la organización social y la vida ritual de los nahuas. Dicho modelo se compone de cuatro ejes conceptuales. El primero se refiere al trabajo o *tequitl*, mientras que el segundo eje alude a las relaciones de intercambio y reciprocidad, el tercero se llama *fuerza* o energía vital y el último se trata de la conciencia de la continuidad histórica colectiva. Recupero sólo los apuntes centrales de su propuesta, los cuales, desde mi perspectiva, brindan elementos de encuadre para analizar los procesos organizativos que, desde principios de los años ochenta y hasta mediados de los noventa, impulsaron los chilas. Al respecto, la autora plantea que “desde la perspectiva nahua el trabajo nunca puede ser un fenómeno individual, uno no trabaja solo ni para uno mismo sino siempre comparte el trabajo con otros. Al trabajar se transmite la *fuerza* o la energía vital de la persona que trabaja hacia los que reciben los beneficios de su trabajo; a la vez como miembro de la comunidad uno siempre recibe los beneficios del trabajo de los demás” (Good Eshelman 2005, 92).

De esta forma, las relaciones sociales se fundamentan por el *tequitl*, pero también por la reciprocidad. Por ello, nociones como “trabajar juntos como uno”, señala Good Eshelman (2005, 93), no sólo se refieren a lo material, sino que operan en otros niveles ligados a su identidad colectiva, lo que está estrechamente vinculado a lo ritual y ceremonial, y que para los fines de este escrito de igual modo remite a la dimensiones políticas e incluso ideacionales y estéticas, como lo señala la autora.⁶ En este sentido,

⁶ Reproduzco una pregunta que se plantea Good Eshelman (2005, 106), la cual resulta pertinente para los propósitos del presente texto: “¿Es posible encontrar una continuidad

los primeros años de la publicación de *El Tequimil* representaron para los integrantes de la Organización una tarea compleja, al tratar de consolidarse como una opción legítima que asumiera un liderazgo capaz de incidir en diversos niveles de la vida agraria y política del pueblo; sería este último el ámbito que poco a poco empezaría a cobrar una mayor importancia en sus denuncias a través del periódico. Sin embargo, al mismo tiempo, enfrentarían el reto de convertirse en una alternativa que convocara a los paisanos radicados en la ciudad de México a generar acciones colectivas en beneficio del pueblo, apelando precisamente a prácticas colaborativas inspiradas en las formas tradicionales del *tequitl*, como analiza de manera muy amplia Good Eshelman (2005, 91-94).

Sobre las pugnas políticas en las que se verían inmersos, hacia 1984, los integrantes de la Organización, en el editorial de un número de *El Tequimil*, mencionan las rivalidades entre grupos políticos locales en la comunidad de Chilacachapa. Si bien no nombran simpatías políticas específicas, claramente reclaman tanto a los grupos que históricamente han mantenido el control político en la cabecera municipal como a aquellos que ocupan los cargos de comisario agrario y comisario municipal en el pueblo. Al respecto, conviene traer a colación la larga lucha sostenida en Chilacachapa en torno a la formación de dos grupos, a los cuales Villacorta López (2013) caracteriza como los agraristas, aquellos ligados a las familias ricas, militantes del PRI, que mantenían un control, por ejemplo, sobre el padrón de comuneros, y los antiagraristas, es decir, en contraposición a los anteriores, los pobres que se oponían al control político ejercido por los primeros y que la autora considera que se corresponden de manera muy similar a las familias y nombres que para la década del 2010 formaban parte de los partidos del Partido de la Revolución Democrática (PRD) y del PRI (Villacorta López 2013, 97).

Esta oposición entre grupos fue expresada en una entrevista colectiva que realicé en el año 2011 a los fundadores de la Asociación Civil de Revisteros “Vicente Guerrero Saldaña”. En específico, cuando me platicaron los antecedentes de su formación política, refirieron como centrales las luchas agrarias en su pueblo y señalaron que ellos representan el “ala progresista”. Alberto Ortega, por ejemplo, apuntó que “siempre en el pueblo

histórica en el modelo [fenomenológico que sugiere] al trabajar materiales etnohistóricos?”, como sería el caso de *El Tequimil*. Apelando a un espíritu comparativo, como también lo sugiere esta autora, para el caso chila la respuesta resulta afirmativa.

de Chilacachapa ha habido dos corrientes: la progresista, no importa que se llame hoy PRD y la tradicional que es el PRI” (Entrevista colectiva. Asociación de Revistas Atrasadas Vicente Guerrero, 23 de junio de 2011). Este comentario alude a uno de los grupos que enfrentaban los progresistas y que Villacorta López identifica como caciques. Para el caso de la Organización, si bien no incluye en sus publicaciones la palabra *caciques*, sí revela reclamos fuertes y directos hacia sus opositores, tal cual se puede observar en los siguientes posicionamientos.

Editorial

[...] Los que formamos parte *de la Organización Cultural Náhuatl de Chilacachapa*, somos eternamente nativos e hijos de este pueblo y si por una u otra razón nos encontramos fuera de nuestra tierra, es por necesidad; eso no quiere decir que nos hemos olvidado de nuestros padres, hermanos, parientes, amigos y paisanos; sobre todo de las condiciones en que viven y las necesidades que padecen. Es por eso que la Organización desmiente y aclara que nunca hemos pretendido engañarlos o dañarlos o quitarles lo que por derecho les pertenece; por el contrario, nosotros procuramos hacerles ver cuando están abusando de cualquier persona, aprovechándose de su ignorancia, o cuando alguien maneja los intereses del pueblo para su beneficio personal [...]

También hacemos un llamado a las personas que desde hace ya varios años han desempeñado un cargo público en nuestro pueblo y que hasta la fecha, después de haber robado tanto al pueblo quieren todavía exprimirle lo poco que le queda; no es necesario decir sus nombres pues el pueblo ya los conoce. Dirigimos este llamado para que recapaciten y cambien de actitud... se han embolsado los dineros del pueblo jugando siempre un papel de traidores y explotadores de sus propios hermanos (“Editorial” 1984, 2-3; las cursivas son mías).

La referencia como “Organización Cultural Náhuatl” durante los dos primeros años de funcionamiento aparece en varios de los comunicados, particularmente en las primeras ediciones del periódico *El Tequimil*, aun cuando su nombre oficial fue Organización Cultural y Deportiva de Chilacachapa Guerrero. El subrayar dicha pertenencia encuentra su explicación en la necesidad de enfatizar su pertenencia al pueblo, aunque los integrantes de la Organización radicaban en la ciudad de México. Más allá de un sentimiento de añoranza al terruño o de una nostalgia idealizada sobre la vida campesina en la comunidad de Chilacachapa, el resaltar su pertenencia étnica se liga con la importancia de seguir siendo considerados vecinos, ciudadanos del pueblo o comuneros, ya que será sólo a través de

estos mecanismos que podrán votar para la elección de los dos cargos más importantes: comisario municipal y comisario de bienes comunales. Los conflictos políticos que narra, por ejemplo, Villacorta López, ocurridos durante el siglo xx y hasta la primera década del xxi para todo el municipio de Cuetzala del Progreso, recalcan las permanentes disputas por ejercer los derechos de voto, elección y participación en diversos cargos públicos.

Según un importante líder del PRI de esta misma localidad (Chilacachapa), los agraristas sólo tuvieron el poder en 1957 y se dedicaron a invadir tierras y casas deshabitadas; según esta versión, éste fue el motivo por el que tuvieron que intervenir los federales. El caso es que desde entonces el Comisariado de Bienes Comunales está en poder del PRI porque ellos tienen el padrón, y sólo los que están registrados en ese padrón tienen derecho, por ley, a opinar, quejarse o solicitar apoyos del gobierno como comuneros. De esta forma los del PRD no pueden registrarse como comuneros porque aquéllos no los dejan, y aunque cultiven y tengan, de hecho, tierras, no figuran como comuneros con los derechos que ello les da (Villacorta López 2013, 97).

El considerar Chilacachapa como pueblo indio en el contexto regional abre en sí mismo un tema de discusión claramente expuesto tanto por Carlos Zambrano Rodríguez (1986) como por Villacorta López (2013). Esta última, desde la introducción de su obra justifica las razones o por qué lo nombra de esa manera, en contraste con la cabecera municipal a la que se refiere como mestiza. De la misma forma, la autora enfatiza que no tomó como criterio principal el tema lingüístico, porque para 2005 del total de habitantes, que alcanzó la cifra de 1995, reportada por el II Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), sólo 460 eran hablantes del náhuatl. Bajo este criterio, la Secretaría de Desarrollo Social clasificó a Chilacachapa como una localidad no predominantemente indígena. A pesar de este escenario de pérdida de la lengua, la caracterización que hace Villacorta López (2013, 19) de este asentamiento como pueblo indio se basa en “la autoadscripción identitaria y a la percepción del resto del municipio del carácter indio de esta población”.

Por otro lado, la preeminencia de las organizaciones convertidas en asociaciones civiles para el caso de los chilas en la ciudad de México representa un patrón que encontramos en tres momentos de lucha diferenciada y superpuesta (Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil y Asociación Civil de Revistas Atrasadas). Hallamos parte de los antecedentes en referencias

que menciona Villacorta López para el caso de la Agrupación Cuetzala en Marcha, fundada en 1978, pero cuyos precedentes se remontan hasta 1964, como ya se comentó. Al igual que para los chilas, la autora menciona que su integración se debió a una voluntad claramente política, aun cuando impulsaran actividades deportivas, bailes regionales y posadas decembrinas. Si bien su intención era política, la estructura jerárquica partidista y el férreo control de ciertos grupos priistas en asuntos públicos del municipio en Cuetzala del Progreso impedían que pudieran participar como una oposición institucionalizada, como también se señaló anteriormente, por lo cual se recurrió a otras formas asociativas, en este caso, la figura de asociación civil. También menciona otro grupo fundado en 1987 en el poblado vecino de Teloloapan, con un nombre prácticamente igual, a saber, Organización Cultural y Deportiva de Guerrero, cuyos reclamos se centraron en la introducción de agua potable y, de nuevo, en la promoción del deporte y de actividades culturales.

Así, existe una recurrencia en la creación de grupos conformados para el impulso de actividades deportivas y culturales, aun cuando sus fines también sean políticos. Al respecto, Villacorta López considera que el surgimiento de las asociaciones civiles, en particular en la región norte de Guerrero, expresa una disidencia que tomó una forma más organizada e independiente, a contracorriente de los grupos políticos hegemónicos regionales, lo cual no impidió que sus integrantes en coyunturas electorales posteriores apoyaran a determinados candidatos priistas y/o perredistas, cuando a finales de la década de los ochenta, ante el fraude electoral de 1988 y con la emergencia del Frente Democrático Nacional (FDN), que posteriormente derivó en el Partido de la Revolución Democrática, surgió una posibilidad real de gobierno, lo que desató en la región largos conflictos poselectorales e incluso situaciones de violencia entre grupos opositores.⁷

Sin duda, la preminencia de las asociaciones civiles posibilitó que sus integrantes movilizaran recursos de diversa índole y además crearan simpa-

⁷ Lo que diversos autores llaman la emergencia del multipartidismo en Guerrero implicó la desaparición de pequeños partidos políticos y de asociaciones civiles, para dar paso a nuevas fuerzas políticas y coaliciones, además de recursos financieros destinados a los municipios (Dehouve y Bey 2006). Para octubre de 1989, 47 municipios fueron tomados por campesinos e indígenas agrupados en el FDN como medida de protesta por el fraude electoral de las elecciones presidenciales. Estos acontecimientos se presentaron en el municipio de Cuetzala del Progreso, donde los oriundos de Chilacachapa jugaron un rol protagónico, acontecimientos que se abordarán más adelante.

tías bajo demandas más neutrales con las que la población chila se sintiera identificada. No obstante, existe otro nivel que, para el caso de la ciudad de México, impulsó la organización de ciertos grupos liderados por chilas en asociaciones civiles.⁸ La coyuntura, por lo tanto, representó un parteaguas en las formas de lucha de ciertos colectivos que, al sumar sus experiencias de organización previas, potencializaron sus formas de trabajo y por ende favorecieron el logro de beneficios en periodos muy cortos de tiempo. Lo anterior también les permitió anclar su arraigo (residencial y ocupacional) en la ciudad de México.

Un ejemplo revelador es la creación de la Unión de Inquilinos de la colonia Pensil, en el año 1982, prácticamente en el mismo periodo en que surgió la Organización. A modo de paréntesis y tomando como fuente un escrito-homenaje⁹ redactado por Fortino Ortega, líder chila que para ese momento fue uno de los principales dirigentes, destaco los siguientes aspectos: los mecanismos de formación en la gestión que aprendieron los chilas para enfrentar el tortuoso camino que implicó la demanda de vivienda ante los organismos creados exprofeso, la intervención de actores externos que apoyaron y guiaron a los chilas en sus peticiones, así como la relevancia de adscribirse a agrupaciones más amplias (para ese momento, la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular) como una estrategia de participación social históricamente caracterizada por el trabajo organizativo de los chilas en diversos frentes de lucha.

Al respecto, un recuerdo al que se refieren constantemente varios chilas durante el periodo de lucha por la vivienda en la colonia Pensil es su continua formación política. En este sentido, ellos asignan un valor positivo a las concurridas asambleas en las que se suscitaban largas discusiones entre los habitantes de las colonias Guerrero, Morelos, Roma, Alfonso XIII y Centro. En el caso de la colonia Pensil y de las vecindades donde residían numerosas familias chilas (aunque no eran las únicas), el primer decreto expropiatorio (publicado el 11 de octubre de 1985) no las incluyó, por lo cual tuvieron

⁸ En otro escrito retomo la creación de una asociación civil impulsada por chilas residentes en la ciudad de México dedicada a la venta de revistas atrasadas en puestos de periódicos instalados en las principales avenidas de la capital. Este nicho laboral representa hasta la actualidad un espacio relevante en la reproducción económica de decenas de familias chilas radicadas en diversos puntos de la capital (véase Leal Sorcia 2021).

⁹ El documento se titula “Comentarios sobre la relación del Lic. Sergio Alcázar y la Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil”, fechado el 12 de julio de 2009. Archivo personal de Fortino Ortega.

que redoblar esfuerzos en sus estrategias de lucha, aglutinándose en torno a la organización que para ese momento encabezaba las negociaciones directas entre los demandantes y los gobiernos local y federal, la Coordinadora Única de Damnificados. Asimismo, se puede observar la importancia de transitar de una organización vecinal más a transformarse en una asociación civil con capacidad de ejecutar acciones legales en beneficio de sus agremiados. En un apartado precisamente titulado “La situación de la vivienda en el Distrito Federal”, en el periódico *El Tequimil*, se aprecian estos cambios en los procesos organizativos.

La Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil, dan un fraternal saludo a la Organización Cultural y Deportiva, Chilacachapa Guerrero, así como a sus habitantes de ese pueblo indígena que lucha por la obtención de agua potable hoy en día.

[...] es por esto que nosotros (La Unión de Inquilinos) nos encontramos en pie de lucha, en contra de las alzas de la renta, a los desalojos; y ahora nos sumamos a las demandas de los damnificados por los temblores ocurridos el 19 y 20 de septiembre del año en curso. ¡¡POR LA AMPLIACIÓN DE LA EXPROPIACIÓN HASTA NUESTRA ZONA!!

El pasado 30 de noviembre, todos los inquilinos realizamos y organizamos el primer encuentro de inquilinos de la colonia Pensil. El encuentro tuvo la finalidad: (de) reestructurar, reforzar y ampliar dicha ORGANIZACIÓN con todas las vecindades de las colonias (Pensil, Argentina, Popotla) donde acordamos crear nuevas formas de trabajo en las vecindades, *aceptar la incorporación de la Asociación Civil que con anterioridad había sido formada como una forma organizativa y como un instrumento legal que nos da representación, también para solicitar créditos para la compra de vecindades [...]* (“La situación” 1985, 4-5; las cursivas son mías).

El aprendizaje en torno a la luchas sociales, en particular en materia inquilinaria, no sólo se nutrió de la relación con otras agrupaciones de colonos, las cuales ya contaban con varios años de lucha previa en la ciudad de México, sino que también se alimentó de la injerencia de diversos actores que asesoraron y gestionaron, en calidad de terceros, numerosas peticiones y trámites para primero solicitar la expropiación de predios y posteriormente acceder a los planes de reconstrucción o, en ciertos casos, edificación de vivienda nueva. Para los chilas, resultaba primordial seguir residiendo en la colonia Pensil, pues se trataba de un espacio urbano estratégico, ubicado en la zona centro poniente de la ciudad de México.

Esta triada, justamente, ha resultado muy fructífera a lo largo de toda la historia de integración de los chilas a la vida urbana: organización

colectiva-activistas intermediarios o gestores-alianzas estratégicas, misma que se enriquece de manera notable de los entrecruzamientos entre las formas de lucha suscitadas en el pueblo y de aquellas gestadas en la ciudad de México. De ahí viene la continua información sobre los avances en la gestión que, por ejemplo, se documentan de nueva cuenta en el periódico *El Tequimil*, tan sólo dos años después.

Lucha de la Colonia Pensil

A más de 4 años de lucha inquilinaria, los habitantes de la colonia Pensil (D. F.) hoy más que nunca estamos más unidos y más organizados. Hoy demostramos a nuestros opresores que la unión hace la fuerza y que a más de 4 años de lucha, de constantes amenazas de desalojo por parte de la dueña, de agresiones físicas que hemos sufrido y de las calumnias a que hemos sido objeto, le decimos a la gente que se organiza y lucha, que gracias a las movilizaciones conscientes, ya se ha hechado a andar en nuestra colonia el programa de emergencia de vivienda fase II, ya adquirimos 2 vecindades y estamos en proceso de construcción de nuevos campamentos mientras se construyen nuestras viviendas (“Lucha” 1987, 7).

Pero ¿cómo lograron en tan poco tiempo la obtención de beneficios significativos, tales como la adquisición de predios, la edificación de vivienda nueva y el acceso a créditos, posterior a la coyuntura de la reconstrucción con motivo de los sismos de 1985? Y en otro plano de análisis ¿cómo se organizaron para demandar y lograr resultados más allá de la movilización en bola, las marchas y las consignas? Sin duda la clave para el logro de resultados significativos fue el liderazgo ejercido por varios sujetos chilas, en combinación con un trabajo de gestión permanente que poco a poco fue escalando en torno a los actores interpelados, hasta lograr una comunicación fluida con instancias de gobierno locales y federales, bajo el asesoramiento de terceros que siempre los apoyaron y asesoraron.

Sin embargo, la coyuntura política nacional en los años subsecuentes impactó de forma diferenciada los posicionamientos políticos de cada colectivo, lo cual se reflejó en el tipo de demandas y consignas de la organización. En particular, durante las elecciones presidenciales de julio de 1988, las movilizaciones previa y posterior a la jornada electoral tuvieron impactos muy fuertes en el nivel regional, especialmente para el estado de Guerrero. Estos hechos volvieron a vincular fuertemente a los chilas radicados en la ciudad de México con lo suscitado en la comunidad y el municipio de origen.

La emergencia de lo colectivo como estrategia de identificación étnica entre los chilas

Los años 1988 y 1989 representan el punto más álgido de agrupación de diversos colectivos chilas en torno a demandas sociales y políticas. También constituyen el periodo de mayor dinamismo en el cruce de apoyos y participación diferenciada entre un grupo o asociación y otro, dependiendo la coyuntura tanto en el pueblo de origen como en la arena local de la ciudad de México. Los posicionamientos políticos e ideológicos que encontramos explicitados por parte de los chilas ilustran la variación en torno a los objetivos, principios y formas de lucha.

Un ejemplo relevante se encuentra en los vaivenes alrededor de las posiciones políticas que se manifestaron desde la Organización, por ejemplo, ante la creación del Frente Democrático Nacional, en 1988, para apoyar la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas a la presidencia de la república. Si bien, como comenté en párrafos anteriores, las simpatías políticas de varios integrantes de la Organización claramente simpatizaban con una tendencia de izquierda, lo cierto es que existía una corriente más radical que sustentaba sus posturas desde el rechazo a que los partidos políticos representaran el principal mecanismo para acceder a un cambio de régimen y, por ende, a que las elecciones (es decir la vía democrática) significaran el mejor camino para mejorar las condiciones de vida de las clases trabajadoras. De ahí que, en un editorial de *El Tequimil*, se expresara lo siguiente:

Hoy criticamos las falsas ilusiones que se han sembrado en las mentes de los campesinos; con el surgimiento del neocardenismo, se está haciendo a que el campesino y el obrero creen y tengan fé en las elecciones, cuando formalmente sabemos que para llegar a un verdadero cambio, es necesario tomar las armas y tirar este gobierno priista formado por financieros, banqueros y terratenientes (“Editorial” 1988, 2).

En el caso de las elecciones federales y locales de Guerrero, en los números 25, 26 de 1988 y 28 y 29 de 1989 (*El Tequimil* 1988a, 1988b, 1989a, 1989b) del mismo periódico, se detalla información sobre los resultados y formas de lucha contra lo que fue considerado un engaño dentro del proceso electoral. No obstante, ya a finales de 1989, en particular en el número 29 de *El Tequimil*, se les pide a los lectores que apoyen precisamente al profesor Antonio Simbrón del Pilar, oriundo de Chilacachapa, candidato por parte del PRD a las elecciones de presidente municipal de Cuetzala del

Progreso. Lo anterior se da en un escenario local que diversos autores han caracterizado como el surgimiento del pluripartidismo en el estado de Guerrero, pues consideran que las elecciones municipales de dicho año fueron decisivas para lograr la alternancia electoral, en el momento que el PRD aparece como opción real de gobierno, cuyos resultados en las urnas dieron lugar a situaciones tanto de violencia como a un largo conflicto poselectoral (Gutiérrez Ávila 2006; Benítez Rivera 2019).

Lo suscitado en el municipio de Cuetzala del Progreso merece una explicación más detallada. Para ello, retomo una cita extensa de la obra de Danièle Dehouve y Marguerite Bey:

En asamblea pública los campesinos nombran en 1989 a Antonio Simbrón del Pilar, profesor indígena de Chilacachapa, como candidato a la presidencia municipal de Cuetzala del Progreso. El partido oficial (PRI) se adjudicó el triunfo (imponiendo) a Pablo Sandoval Sandoval quien contó con el apoyo de la familia Rabadán. Los campesinos [...] se trasladaron hasta la cabecera municipal [...], pero al día siguiente llegó un contingente de 200 granaderos procedentes de la capital del estado para desalojarlos [...] El ayuntamiento de Cuetzala fue tomado de manera inmediata como protesta al fraude [...] El pueblo le tomó protesta al candidato opositor, Antonio Simbrón del Pilar, al síndico y sus regidores, así como a la policía popular campesina. El presidente impuesto no pudo tomar posesión en el ayuntamiento, de tal manera que hubo dos gobiernos paralelos. El gobierno que encabezó el profesor Simbrón procedió a despachar abriendo las oficinas del catastro, el registro civil, e incluso organizó la feria en honor al santo patrono, el Señor de Cuetzala. El ayuntamiento popular funcionó durante el plantón hasta los primeros días del mes de enero de 1990, cuando el Congreso otorgó la sindicatura y tres regidores (de obras, salud y de agricultura al PRD) (Dehouve y Bey 2006, 331-332).

Desde la perspectiva de Villacorta López (2013, 109), la novedad de dicha elección radica en que por primera vez se postulaba un candidato opositor que no era oriundo de la cabecera municipal, además de ser profesor y enarbolar su origen indígena. No obstante, el cambio en los apoyos brindados a un candidato, mediante las elecciones municipales, por parte de los chilas agrupados en torno a la Organización, debe leerse bajo el paraguas interpretativo propuesto por Villacorta López sobre la importancia que juega en el norte de Guerrero la definición de los electores como vecinos del pueblo. En otras palabras, la vecindad se vuelve problemática en aquellas comunidades en donde la lucha entre facciones o partidos resulta muy intensa (Villacorta López 2013, 108) y, por lo tanto, la posibilidad

de votar puede inclinar la balanza entre un candidato u otro. Esta situación se complejiza cuando, además, quien controla la presidencia municipal también controla a los comisarios agrarios. En el caso de Chilacachapa, los resultados en las elecciones municipales de 1990 tuvieron repercusiones cuando no se pudo realizar la asamblea general de comuneros debido a que no se contaba con un censo actualizado, en un momento coyuntural como éste, en el que prevalecían problemas políticos por la designación del presidente municipal exactamente un año antes, en 1989 (Villacorta López 2013, 110).

Sobre esto, al revisar el Archivo del Comité Vecinal de la colonia Vista Hermosa, pude ubicar un oficio que de hecho se inscribe en ese episodio clave de disputa política en el pueblo, pero desde la perspectiva de los migrantes, quienes lo firman, todos asentados en la ciudad de México, y que demandan a la Comisaría Municipal de Chilacachapa el seguir siendo reconocidos como ciudadanos, con derecho a voz y voto, a través de mantener apoyos monetarios para la construcción de ciertas obras públicas. Para este caso, los firmantes no se identifican con ningún colectivo en particular, aun cuando varios de ellos, para ese momento, participaban activamente en diversas organizaciones.

México, D. F., a 22 de marzo de 1989

Comisaría Municipal, Chilacachapa, Guerrero
Comité de Construcción del Puente Mapache
Al pueblo en general

Los que suscribimos somos originarios de pueblo de Chilacachapa Municipio de Cuetzala del Progreso, Guerrero. Ante las grandes carencias de agua potable, salud, educación carretera, etc., nos vimos obligados a migrar hacia otros lugares de la república mexicana, pero que a la vez manifestamos nuestro apoyo moral y económico en que algunas obras (en el pueblo) han iniciado y otras están por realizarse [...] Puentes de las piedras anchas, kínder, ampliación de calles, introducción de agua potable [...]

Asimismo exigimos a las autoridades que *nos tomen como ciudadanos con el mismo derecho a voz y voto, siempre y cuando nuestra participación vaya encaminado hacia el progreso de nuestro pueblo.*

Porque es recriminatorio cuando en algunas asambleas nos catalogan como extraños.

Lista de cooperación para el puente de Mapache

Nombre	Cantidad	Firma
Lalislao del Pilar T.	10 000	_____
José Ortega G.	10 000	_____
Pedro Garrido Ferrer	10 000	_____
Rogelio Flores Vázquez	5 000	_____
Irineo Padilla Salinas	7 000	_____
Filemón Luciano F.	5 000	_____
Irene Aceves Medina	10 000	_____
Hortensia Rosas Del Pilar	5 000	_____
Francisco Brizar Medina	5 000	_____
Efrén Simbrón Moreno	5 000	_____
Constantino Gómez V.	10 000	_____
Ernesto Pacheco L.	10 000	_____
Vicente Alcántar V.	7 000	_____
Antonio Gabino del Pilar	10 000 ¹⁰	_____

Una forma de organización que ha resultado muy eficaz desde esa época hasta la actualidad en la reproducción de lazos de comunicación son las llamadas *comisiones*, las cuales mantienen un carácter diferente de aquellas que cada organización o unión crea para dar seguimiento a sus estrategias de lucha. Me refiero, por ejemplo, a las comisiones de prensa y propaganda, finanzas, difusión, comité de agua potable, etcétera, las cuales son diferentes a las que llamo *de vinculación*, pues se forman con chilas que en el momento requerido pueden viajar al pueblo con el apoyo monetario del colectivo. Dichas comisiones de vinculación son temporales y tienen carácter de representatividad en el que los miembros se manejan como voceros y en algún sentido pueden tomar decisiones sobre la base de que representan a un grupo determinado. Su duración y número de integrantes puede variar significativamente, dependiendo del asunto sobre el cual deben recuperar información o negociar. Esta estrategia les permite conocer de primera mano los hechos o situaciones suscitados en el pueblo, sin la intervención

¹⁰ [Oficio dirigido al Comité de Construcción del puente Mapache], Archivo del Comité de la colonia Vista Hermosa, en el cual firman cuatro personas más, pero no se especifica su cooperación ni sus nombres; también aparece el sello de la Comisaría Municipal Chilachapa, Municipio de Cuetzala del Progreso, Guerrero. Las cursivas son mías.

de intermediarios, con lo que se garantiza, además, que en la comunidad se les mire no como individuos, sino como representantes de grupos que aglutinan a varios hombres y mujeres chilas, quienes muestran interés por los asuntos públicos colectivos, y que en determinados momentos se les incluya en las decisiones comunitarias, gracias a lo cual logran mantener su presencia e incluso acumular simpatías por parte de los residentes del pueblo. Esto, de alguna manera, contradice lo expuesto en la carta anterior, en cuanto a que no se debe considerar como *extraños* a los vecinados en la capital, sino como ciudadanos. En uno de los números del mismo periódico, *El Tequimil*, se comenta la petición, hecha por las autoridades del pueblo, de difundir entre los paisanos radicados en la ciudad de México trabajos en torno a obras de infraestructura, en la cual los exhortaban a crear una comisión exclusiva para llevar a cabo esta tarea.

Por otro lado, el surgimiento de otros grupos organizados para el mismo periodo es señalado en varios de los números de *El Tequimil*. Así, se tiene registrado que en 1988 se da la bienvenida a una nueva organización de campesinos llamada Aspiraciones Libres de Chilacachapa Guerrero, cuyos integrantes radicaban en el pueblo y estaban enfocados en solucionar el problema del agua potable ([“Aspiraciones”] 1988). Un año después, en 1989, también se menciona y se aplaude la creación de la Asociación Civil de Revisteros Vicente Guerrero Saldaña (“Editorial” 1989; Leal Sorcia 2021).

A lo largo de 1989, podemos decir que los chilas se mueven en varios frentes organizativos: acceden a vivienda propia en la colonia Pensil, continúan demandando su reconocimiento como ciudadanos del pueblo de Chilacachapa a través de seguir enviando cooperaciones monetarias y, como ellos comúnmente señalan, integrando comisiones de ayuda, por ejemplo, para la gestión del agua potable. Impulsan el inicio de la Asociación Civil de Revistas Atrasadas, además de vincularse como colectivo mediante otros espacios tradicionales, como los grupos que participan en la fiesta del 8 de octubre en el pueblo de Chilacachapa, cuando se festeja la Independencia Nacional.

El cambio de década dio cuenta de las transformaciones en la estructura organizativa de diversos colectivos chilas. Lo anterior se debió a factores tanto de carácter estructural como internos de los propios grupos. En los años noventa, los logros que fueron producto de la gestión social en varios niveles favorecieron los procesos de asentamiento e integración a las dinámicas urbanas, debido a la obtención escalonada ya sea de una vivienda nueva, como fue el caso en la colonia Pensil, o bien a través de la

compra de un predio en zonas de la periferia metropolitana, donde poco a poco empezaron a edificar sus viviendas de acuerdo a sus posibilidades de recursos monetarios (Ruiz Oscura, Pineda y Luna 2019).

De esta forma, identifiqué el inicio de la institucionalización de las demandas por parte de las organizaciones, al adentrarse plenamente en la gestión de estas demandas sociales, como un mecanismo fundamental para la adquisición de recursos e insumos de diversos tipos. Si bien los chilas ya contaban con una larga experiencia en este terreno, la obtención de logros tangibles (un departamento, un predio, un puesto de periódico) alimentaba su sentido de fortaleza, como sucede dentro de cualquier tipo de colectivo, además de que debieron acostumbrarse de alguna manera a ser pacientes y tolerantes ante los embates, por decir algo, de la burocracia institucional. La rotación de dirigencias, el reacomodo de cuadros militantes, el dinamismo de las comisiones, el trabajo individual de ciertos liderazgos, pero con la bandera de *lo colectivo*, serían los factores clave para entender la militancia disciplinada durante más de dos décadas. Éstos son aspectos recurrentes puestos en marcha, como ocurrió durante los procesos de domesticación del espacio urbano en el caso de la colonia Vista Hermosa, en Cuauhtepéc, donde se lograron afianzar diversos servicios urbanos como una base indispensable para mejorar las condiciones de vida (Leal Sorcia 2019).

En 1992 la Organización decretó su extinción, aunque *El Tequimil* dejó de publicarse cuatro meses después del anuncio de su desaparición. Sin duda, el desgaste de los cuadros, el cambio generacional, el arduo trabajo que implicaba sacar a la luz este periódico, así como la transformación de la arena política en el pueblo de origen influyeron en su cierre. En el editorial del número 32, sus propios integrantes detallan los logros obtenidos el transcurso de ocho años de trabajo.

Editorial

El Tequimil, órgano de información de la Organización Cultural y Deportiva de Chilacachapa Guerrero se mantuvo al margen de las noticias más importantes durante ocho años, bajo los principios de unidad en el terreno de los hechos vinculándose siempre con los sectores más oprimidos de nuestra sociedad.

De los trabajos más relevantes se cuentan los siguientes:

- Elaboración de un centro deportivo en los terrenos de *El Tequimil* que cuenta con tres campos de fútbol.
- Apoyo para la elaboración de dos tesis sobre Chilacachapa.
- Gestión y encabezamiento del proyecto de agua Chapa-Chilacachapa.
- Eventos culturales.

- Apoyo a la construcción del puente.
- Gestión para la dotación de muebles que actualmente ocupa la comisaría y otros centros.

Y así podemos citar muchos hechos más, sin embargo, los momentos políticos cambian y así también el rumbo de las organizaciones, como es el caso de esta organización que hoy se plantea una reestructuración total para la creación de una organización nueva que nazca y crezca bajo nuevas formas organizativas que garanticen en los hechos la materialización de sus objetivos, se pretende llevar a la práctica el pluripartidismo agrupando a los sectores campesinos, obreros, estudiantiles y profesionistas no importando posiciones religiosas, académicas, económicas o políticas, por lo que se hace un llamado a todas las personas con inquietudes para que nos organicemos de manera conjunta y así lograr la unidad y podamos atacar y resolver los problemas más inmediatos de nuestra comunidad.

A todos los lectores de este boletín informativo se les comunica que posteriormente se dará a conocer el nombre de la nueva organización así como de su programa de acción y de su órgano informativo, también se aceptan por escrito las observaciones, propuestas o críticas que vengan a consolidar a los miembros de esta nueva organización (“Editorial” 1992, 2).

Resalto de la cita anterior, en primer lugar, el énfasis expresado en la puntualización de los logros obtenidos, en un sentido que en la actualidad se promueve por medio de la rendición de cuentas, es decir, en la difusión de los resultados alcanzados, producto del esfuerzo colectivo. De hecho, a lo largo de varios números de *El Tequimil*, se incorporan cuadros y cifras en los que se señalan los medios monetarios obtenidos, por ejemplo, para la realización de torneos de fútbol, rifas, bailes populares, así como los insumos comprados o bien la relación de las aportaciones individuales o colectivas. Esta práctica ha representado un fuerte recurso de legitimidad ante sus seguidores o detractores, en el sentido de utilizarla como una manera de reforzar los principios de *honestidad*, los cuales, se subraya, no buscan el bienestar individual, sino el colectivo. En segundo lugar, el texto citado también muestra el permanente interés de los chilas por que se escriba sobre su propia historia, ya sea del pueblo de origen o de quienes han migrado a la ZMVM. En tercer lugar, destaca el desdibujamiento de las reivindicaciones de carácter étnico, pues ya no aparece su pertenencia como indígenas nahuas, lo que sí se enfatizó sobre todo durante el primer quinquenio de la década de los ochenta. Por el tipo de discurso, sobresale más bien su afiliación a un sector popular desfavorecido que lucha contra la

opresión del capital, del gobierno priista local y federal, y también se unifica con la lucha más amplia de obreros y campesinos. Lo anterior es alimentado por los logros electorales alcanzados en el pueblo de Chilacachapa y en el municipio de Cuetzala del Progreso ante el surgimiento del pluripartidismo y por ende de la posibilidad real de la alternancia electoral por primera vez en la historia de la región norte del estado de Guerrero.

Si bien se anuncia la creación de una nueva organización, ésta ya no se concretará, y algunos chilas transitarán a otras agrupaciones. Por otro lado, tan sólo dos años más tarde, la coyuntura política nacional se conmocionó ante el levantamiento zapatista de 1994 y aunque en un primer momento, por ejemplo, la Asociación Civil de Revisteros Vicente Guerrero Saldaña lo apoyó, posteriormente se dio paso a lo que he llamado un periodo de bajo perfil en cuanto a la participación militante de los chilas. Esto también se explica, según me han comentado, por experiencias con la presencia de lo que identifican como *infiltrados* de la Secretaría de Gobernación en las organizaciones sociales que operaron en esos años, razón que los motivó a restringir sus actividades de lucha. Asimismo, agregan que en los años setenta se dio asilo en el pueblo a Lucio Cabañas, lo que fue razón suficiente para considerar su vinculación con el movimiento zapatista.

Abajo reproduzco una nota de periódico publicada en 1990, en la cual se rememoraba la creación de la Organización y los logros alcanzados.

Los jóvenes en diciembre de 1983 formaron la “Organización Cultural Indígena Náhuatl de Chilacachapa” para mejorar el pueblo, conseguir agua, rescatar el idioma, fomentar deportes. Un ejemplo muy bello de que para la gente sencilla y sensata la cultura es muchas cosas, no limitada a lo intelectual. A través de esta asociación y sus miembros que estudiaban en el D. F. o en Chilacachapa, el pueblo hizo una serie de gestiones (“Aniversario” 1990, 6).

Ya para la segunda mitad de la década de los noventa, la militancia política de varios sujetos chilas se relacionaba estrechamente con lo suscitado en el pueblo de Chilacachapa, así como en la cabecera municipal Cuetzala del Progreso, en particular durante las elecciones locales de 1996 y 1999, cuyos resultados sentaron las bases para que en el 2002 por primera vez se produjera una alternancia electoral con la victoria del PRD. Esto fue posible debido a que los cuadros militantes y simpatizantes de dicho partido apoyaron una coalición para presentar a un solo candidato a la presidencia municipal. Este suceso se vivió intensamente en el pueblo de Chilacachapa

cuando un grupo de mujeres propuso a una precandidata, quien finalmente perdió ante otro precandidato, que contaba con estudios profesionales, de un pueblo llamado Tianquizolc y con el apoyo de otras localidades en el municipio (Villacorta López 2013). Si bien los procesos electorales que ocurrían en el pueblo siguieron vinculando a los avecindados en la ciudad de México con su lugar de origen, no se consolidó otro medio de comunicación que informara de los acontecimientos más significativos, como en su momento lo hizo *El Tequimil*.

Así, en el cambio de década, las agrupaciones referidas también sufrieron transformaciones en sus mecanismos internos de trabajo. La Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil se desintegró cuando entró de lleno en el proceso de obtención de vivienda nueva, por lo cual sus objetivos primarios organizativos se desvanecieron. Varios de los chilas que participaron de manera activa en la Unión, pero que aún no formaban una familia o recién habían contraído nupcias, una vez lograda la edificación de viviendas nuevas, se involucraron principalmente en la obtención de predios y se desplazaron hacia diversos puntos de la ciudad y de la periferia. Se sumaron por lo tanto a las familias que llegaron a esas zonas de la capital una década atrás. Esto en gran medida explica por qué varios de los recién llegados a los asentamientos periféricos se enfocarían en la demanda de servicios y la regularización de predios, ya que su militancia previa en la Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil era un capital político importantísimo en el impulso de nuevos procesos organizativos, mismo que, para el caso de la colonia Vista Hermosa en Cuauhtepac, impulsaría varios años después la creación de un comité vecinal liderado por hombres y mujeres chilas, que se convirtió en la principal instancia de intermediación entre los vecinos chilas y las autoridades locales y del gobierno de la ciudad de México. Dicho comité se formalizó en el 2003, y el periodo de 2008 a 2015 fue cuando se alcanzaron los mayores logros organizativos y de acceso a servicios, obra pública y programas sociales, los cuales beneficiaron a decenas de familias radicadas en esta colonia, pero en particular a las familias chilas.

Consideraciones finales

A manera de síntesis, en la década de los noventa del siglo xx, las formas de organización plurales impulsadas por los chilas buscaron caminos alternos a lo que consideraban monopolios políticos, bajo las cuales resaltaron

su adscripción étnica en la comunidad de origen, pero para el caso de la lucha inquilinaria y de mercado de trabajo en la ciudad de México se circunscribieron a una condición de clase. Por lo tanto, al tiempo que se presentaban luchas políticas por el acceso al poder político en el pueblo y la mejora en general de la población, se impulsaron otros terrenos de lucha, los cuales resultarían muy significativos en la estabilidad residencial y de empleo por parte de muchas familias chilas radicadas en diversas zonas de la ciudad de México. Al respecto, como se describió en otro apartado, la Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil encuentra sus antecedentes desde el año 1983, pero se fortalece y crece a partir de los sismos de 1985, cuando los chilas se vieron inmersos en una coyuntura que posibilitó la afiliación al gran movimiento que encabezó la Coordinadora Única de Damnificados. Con la definición de objetivos más acotados, como evitar el desalojo de las vecindades que habitaban en la colonia Pensil y más tarde la lucha por la expropiación de los predios, fueron recorriendo un camino muy intenso de participación en movilizaciones colectivas, pero se ocuparon de conocer y apropiarse de la jerga burocrática que para ese tiempo imperaba, como la demanda de créditos para la vivienda a través de las instancias creadas exprofeso para atender la magnitud de la catástrofe que significó la pérdida de miles de viviendas.

El caso de los chilas y sus procesos históricos de lucha social nos invita a discutir otras categorías de análisis que enriquecen su actuar como grupo de interés, el cual pareciera que sólo se aglutina y se autorreconoce como singular con el fin de obtener recursos y beneficios de diversa índole. Lo documentado en este escrito da cuenta de lo que puedo llamar la base de su formación política, donde lo vivido en el pueblo en combinación con las historias de lucha como vecindados en la ciudad de México configuran su núcleo duro de identificación étnica. Por lo tanto, no es la lengua, ni ciertos rasgos culturales, lo que los unifica, más bien se trata de una construcción simbólica de su origen como referente central que los enlaza en cuanto colectivo étnico, donde el trabajo grupal aparece en el núcleo de toda su configuración social como chilas (Good Eshelman 1996; 2005).

Al respecto, Abner Cohen refiere el caso de los estudios sobre inmigrantes reportados en la ciudad de Nueva York, en los cuales se sugiere que en numerosas ocasiones los miembros de la tercera generación o más han perdido la lengua y muchas de sus costumbres; también señala que, no obstante, los indígenas continuamente recrean sus distinciones de diferentes formas, no sólo por el simple conservadurismo, sino porque estos grupos

son en efecto grupos de interés, los cuales despliegan propósitos económicos y políticos en común, pero que, agrega el autor, están en una continua competencia por el poder con otros grupos (Cohen 1974, 191-192), y eso aplica para los chilas. Así que, para nuestro caso, la idea de poder se puede desmenuzar para dar cabida a varios elementos, como el acceso a los recursos materiales, a programas y apoyos institucionales, el control de espacios de decisión comunitaria, nichos ocupacionales, entre otros.

Para finalizar, un elemento que señalé al inicio de este texto es la rica producción escrita generada por los chilas en el transcurso de tres décadas. Durante mi investigación sobresalió el encontrarme con diversos materiales que dan cuenta de sus propios procesos de militancia social y política, por momentos detallando todas sus acciones colectivas y otras veces denunciando injusticias en planos donde se cruza lo local con lo global. Representa también un caso particular en el cual la oralidad se complementa considerablemente con los registros históricos generados por los mismos sujetos étnicos y que, para fines de investigación, hacen posible descubrir puntos de encuentro entre diversos procesos organizativos nodales en la historia social de los chilas a lo largo del último tercio del siglo xx. Lo anterior me permitió dar cuenta de la creación de una espiral histórica desde la cual narrar los procesos de politización y militancia tan acentuada que manifiestan diversos colectivos chilas. A diferencia de otros grupos indígenas con los que resulta difícil acceder a registros escritos, el caso de los chilas muestra esta particularidad significativa. Para dar cuenta de la riqueza de dicha producción escrita, se presenta un cuadro con datos recuperados del Archivo del Comité Vecinal de la colonia Vista Hermosa sobre tres publicaciones editadas a lo largo de 10 años y una más en el nivel municipal en Guerrero (cuadro 1).

Sin duda *El Tequimil* representa el mayor logro editorial impulsado por un grupo de chilas en el curso de una década. En 1986, en la misma publicación impresa, se mencionaban cifras que nos permiten ponderar su alcance como medio de difusión, principalmente entre los chilas radicados en la ZMVM. Ese año se informó de la impresión de 15 000 ejemplares con un costo total de \$150 000. Incluso se reconoce a todos aquellos que colaboraron, aun cuando se hubiesen distanciado “por motivos personales o de índole ideológica” (*El Tequimil* 1986). Por otro lado, al realizar un concentrado de todos los temas abordados por una década, se ilustra claramente cuáles fueron los diversos ámbitos en torno a los cuales se centraron los análisis políticos, además de que también está presente la confluencia de estrategias de lucha colectiva, impulsadas principalmente desde 1982 hasta 1987.

Cuadro 1
RELACIÓN DE PUBLICACIONES CHILAS, 1982-1992

<i>Nombre de publicación</i>	<i>Organización editora</i>	<i>Número de ediciones</i>	<i>Periodo</i>
<i>El Tequimil*</i>	Organización Cultural y Deportiva de Chilacachapa Guerrero	33 ejemplares	1982-1992
<i>Chispita**</i>	Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil	6 ejemplares	1989-1990
<i>Arando la Tierra*</i>	—	3 ejemplares	1992
Cuadernillo del Municipio de Cuetzala del Progreso y de Tierra Caliente**	—	—	—

+ Reemplaza un periódico mural llamado “La lucha del 50”.

* Fuente: Archivo del Comité Vecinal de la colonia Vista Hermosa.

** Fuente: Villacorta López (2013).

El señor Efraín, uno de los principales ideólogos de la fundación de la Organización, fallecido en 2018, quien además encabezó durante varios años la edición del periódico, rememoró en una entrevista lo que significaron los trabajos de organización y lucha entre los chilas, así como el impacto que tuvo dicho agrupamiento en la historia del pueblo.

Si hoy por ejemplo podemos estructurar pláticas de las luchas en el pueblo, llegaríamos a la conclusión de que como pueblo originario en 10 o 15 años, avanzamos lo que otros pueblos no habían avanzado. Tuvimos un órgano de difusión, un boletín informativo, más bien tuvimos dos boletines, periodiquitos que trataban los temas de la vida de Chilacachapa [... se refiere a los periódicos *El Tequimil* y *Arando la Tierra*]. Pero no separado de esto [de la lucha de los revisteros]. No, al contrario. Allá se sabía lo que estábamos haciendo acá, y aquí lo de allá, aquí se sabía. Entonces a mí me gustaría que si van a hacer una cuestión de ésta [se trata de una investigación], pues que tengan un conocimiento más amplio (Entrevista colectiva. Asociación de Revistas Atrasadas Vicente Guerrero, 23 de junio de 2011).

A partir de lo que refiere el señor Efraín, a manera de hipótesis, considero que los chilas ya no dividen su sentido del mundo entre la comunidad de origen y la ciudad, sino que han integrado un universo de identificaciones

y pertenencias en el que ambos ámbitos forman parte de su socialización diaria y además soportan la base para recrear permanentemente su ser chila.

FUENTES

Documentos

“Comentarios sobre la relación del Lic. Sergio Alcázar y la Unión de Inquilinos de la Colonia Pensil”. 12 de julio de 2009. Archivo personal de Fortino Ortega. [Oficio dirigido al Comité de Construcción del puente Mapache]. Archivo del Comité de la colonia Vista Hermosa.

Obras publicadas

- “Aniversario de la Organización Cultural Indígena Náhuatl de Chilacachapa”. 1990. *El Universal*. 30 de noviembre de 1990.
- Arizpe, Lourdes. 2011. “‘El simulacro de la guerra de Independencia’ en Chilacachapa, Guerrero”. En *El patrimonio cultural cívico de México. La memoria política como capital social*, coordinación de Lourdes Arizpe, 29-43. México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México.
- [“Aspiraciones libres de Chilacachapa Guerrero”]. 1988. *El Tequimil*. Año 7, núm. 24, julio.
- Benítez Rivera, David. 2019. “El Sur en lucha. Una panorámica de los movimientos sociales en Guerrero”. En *Por los laberintos del sur. Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*, coordinación de David Benítez Rivera y Pierre Gaussons, 19-46. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Brubaker, Rogers y Frederick Cooper. 2005. “Más allá de la identidad”. En *Repensar los Estados Unidos. Para una sociología del hiperpoder*, coordinación de Loïc Wacquant, 178-208. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2007. *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad Iberoamericana.
- Cohen, Abner. 1974. *Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock Publications.
- Estrada Castañón, Alba Teresita. 1993. “Guerrero: transición democrática, obstáculos y perspectivas”. En *Elecciones y partidos políticos en México*, coordinación de Leonardo Valdés, 53-67. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Centro de Estadística y Documentación Electoral.

- Dehouve, Danièle, y Marguerite Bey. 2006. "La política vista desde el municipio". En *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*, coordinación de Danièle Dehouve, Víctor Franco Pelotier y Aline Hémond, 309-389. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Guerrero.
- "Editorial". 1983. *El Tequimil*. Año 1, núm. 3, [s. m.] 1983.
- "Editorial". 1984. *El Tequimil*. Año 2, núm. 7, abril de 1984.
- "Editorial". 1988. *El Tequimil*. Año 7, núm. 24, julio de 1988.
- "Editorial". 1989. *El Tequimil*. Año 8, núm. 28, julio de 1989.
- "Editorial". 1992. *El Tequimil*. Año 11, núm. 32, julio de 1992.
- Fraser, Nancy, y Axel Honneth. 2006. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- Good Eshelman, Catharine. 1996. "El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero". *Estudios de Cultura Náhuatl* 26: 275-287.
- Good Eshelman, Catharine. 2005. "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero. Expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano". *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 87-113.
- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. 2006. "Historia política y elecciones". En *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*, coordinación de Danièle Dehouve, Víctor Franco Pelotier y Aline Hémond, 27- 96. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Guerrero.
- Leal Sorcia, Olivia. 2014. "Reconocimiento étnico y periferias multiculturales. Los chilas (nahuas) en Cuauhtepec, Ciudad de México". Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán.
- Leal Sorcia, Olivia. 2015. "Enclave migratorio de nahuas oriundos de Chilacachapa Guerrero en la colonia Vista Hermosa, Distrito Federal". *Rutas de Campo* 2 (6): 63-71.
- Leal Sorcia, Olivia. 2019. "Indígenas nahuas y sus procesos de etnicidad urbana en la ciudad de México". *Revista Antropologías del Sur* 6 (11): 199-221.
- Leal Sorcia, Olivia. 2021. "Identificaciones sociales y construcción de sentidos étnicos entre nahuas urbanos". *EntreDiversidades* 8 (2): 186-211.
- "Lucha de la colonia Pensil". 1987. *El Tequimil*. Año 5, núm. 19, marzo de 1987.
- Pineda Peláez, Ismael. 2019. "Mundos distantes. Diversidad indígena en Cuauhtepec". En *Cuautepec. Actores sociales, cultura y territorio*, coordinación de Iván Gomez-césar Hernández y Cuauhtémoc Ochoa Tinoco, 363-394. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- "Principios en los que se sustenta la Organización Cultural y Deportiva de Chilacachapa Guerrero". 1983. *El Tequimil*. Año 1, núm. 4, julio de 1983.

- Restrepo, Eduardo. 2004. *Política del conocimiento y alteridad étnica*. México: Universidad de la Ciudad de México.
- Ruiz Oscura, Karla, Ismael Pineda y Rubén Luna. 2019. "Diversidad cultural en el norte de la Ciudad de México. La Delegación Gustavo A. Madero". En *Indígenas Urbanos. Proyecto de investigación etnográfica de la ciudad de México*, coordinación de Iván Pérez Téllez, 44-65. México: Secretaría de Cultura, Gobierno de la Ciudad de México.
- "La situación de la vivienda en el Distrito Federal". 1985. *El Tequimil*. Año 4, núm. 14, diciembre de 1985.
- El Tequimil*. 1986. Año 4, núm. 16, julio de 1986.
- El Tequimil*. 1988a. Año 7, núm. 25, octubre de 1988.
- El Tequimil*. 1988b. Año 7, núm. 26, diciembre de 1988.
- El Tequimil*. 1989a. Año 8, núm. 28, julio de 1989.
- El Tequimil*. 1989b. Año 8, núm. 29, octubre 1989.
- Villacorta López, Mercedes. 2013. *La disputa por el templo. Política, religión y etnicidad en un municipio del norte de Guerrero*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata.
- Villela, Samuel, y Nélica Ocampo. 2012. *Memoria y tradición en el norte de Guerrero*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Villela, Samuel, coord. 2021. *Chilacachapa. Un pueblo del norte de Guerrero*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Zambrano Rodríguez, Carlos. 1986. "Chilacachapa. Síntesis cultural del presente indígena en la región norte de Guerrero". Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

SOBRE LA AUTORA

Olivia Leal Sorcia es profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán. Sus líneas de investigación son etnicidades urbanas, nahuas urbanos y sus procesos de reconocimiento étnico, etnografía socioantropológica en contextos metropolitanos. Entre sus últimas publicaciones destacan "Desafíos del trabajo de campo en la formación de socioantropólogos en México", en *Más allá de la sociología y la antropología. Reflexiones en torno a la socioantropología* (2023); "Identificaciones sociales y sentidos étnicos entre nahuas urbanos", *EntreDiversidades* 8 (2) (2021); "Indígenas nahuas y sus procesos de etnicidad urbana en la ciudad de México", *Revista Antropologías del Sur* 6 (11) (2019).

Homo ridens en los textos doctrinales franciscanos en náhuatl del periodo colonial temprano*

Homo ridens in Franciscan Doctrinal Texts in Nahuatl from the Early Colonial Period

Agnieszka BRYLAK

<https://orcid.org/0000-0002-5268-2248>

Uniwersytet Warszawski (Polonia)

Wydział Neofilologii, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich

a.brylak@uw.edu.pl

Resumen

En este trabajo se presentan los resultados del análisis de algunos textos doctrinales en náhuatl producidos por los franciscanos, a veces con la colaboración de sus ayudantes indígenas, con un enfoque en la presencia del humor y la risa, además de la actitud hacia ellos, reflejada en esos documentos. Asimismo, se indaga en las maneras en que la risa va a la par de la enseñanza de la doctrina cristiana en su dimensión práctica y performativa, así como en los motivos o conceptos a los que recurrían los religiosos españoles en tales casos. Por otro lado, se muestra la postura ambigua hacia la risa que se desprende de los textos doctrinales normativos creados en náhuatl para ayudar a los predicadores.

Palabras clave: risa; náhuatl; doctrina; sermón; franciscanos; Nueva España.

Abstract

In this paper I present the results of the analysis of doctrinal texts in Nahuatl produced by the Franciscans, sometimes in collaboration with their indigenous aides, focusing on the presence of and the attitude towards humor and laughter that are reflected in them. The paper explores the ways in which laughter goes hand in hand with the teaching of Christian doctrine in its practical and performative dimensions, and to what motives or concepts the Spanish clergymen resorted in such cases. On the other hand, the article also focuses on the ambiguous attitude towards laughter that emerges from the normative doctrinal texts created in Nahuatl to help preachers.

Keywords: laughter; Nahuatl; doctrine; sermon; Franciscans, New Spain.

* Este artículo presenta resultados obtenidos en el marco del proyecto "Of Farces and Jesters. Humour and Laughter in Pre-Hispanic and Colonial Nahua Culture from Anthropological Perspective and in the Context of Intercultural Contact (16th-17th Centuries)", núm. 2016/21/D/HS3/02672, financiado por el Centro Nacional de Ciencia de Polonia. Asimismo, agradezco a las personas que evaluaron de manera anónima este artículo por sus valiosos comentarios que me ayudaron a mejorar la versión final del texto.

Recepción: 3 de octubre 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 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Introducción

El fenómeno de la risa, frecuentemente asociado con el humor, aunque no de forma exclusiva, además de ser considerado desde el punto de vista de la biología y la psicología, ha suscitado el interés como objeto de estudios histórico-culturales, a partir de la década de los setenta del siglo pasado. Si bien a veces es difícil de captar, por muy dinámico y efímero que sea, tiene un potencial significativo para revelar las capas más profundas del sistema conceptual y de la cultura en cuestión. En consecuencia, el fenómeno de la risa se trata con toda seriedad y su presencia se nota en distintos aspectos de la vida humana, incluida la religión. El carácter creativo y a la vez destructivo de la risa de los dioses es visible en las narrativas sagradas y en las prácticas rituales casi en el nivel universal; la hilaridad y la risa forman una parte muy importante del culto en muchas religiones (véase Gilhus 1997).

Parece que, dentro de la cultura nahua prehispánica, la risa en sus múltiples manifestaciones permeaba todas las esferas: en los relatos históricos, mano a mano con la burla (que es el lado oscuro de la risa), servía como herramienta para humillar o combatir a los enemigos; en los *huehuetlatolli*,¹ formaba parte de los complejos conductuales aconsejables o no recomendables para ciertas personas (dependiendo de la posición que se ocupara en la jerarquía social); en el ámbito de los espectáculos, se relacionaba indisolublemente con la diversión, y por último, en las prácticas religiosas, constituía una de las formas de comunicación con lo sagrado (con los dioses y con el más allá). En el periodo colonial, tras la imposición del nuevo sistema político y, antes que nada, religioso, la risa no desapareció por completo de la esfera de los rituales, a pesar de ya estar dedicados al nuevo dios traído desde Europa. Desde luego, las fuentes coloniales tempranas demuestran el reiterado uso del humor (el detonador de la risa) a manos de los frailes como una herramienta eficaz en su proyecto evangelizador, lo que se manifestaba en las piezas teatrales y en los ejemplos (*exempla*),

¹ En lo que respecta a las palabras en náhuatl que aparecen en este artículo, cuando los términos o expresiones se encuentran en el cuerpo del texto se escriben con la ortografía normalizada, tal como lo propone para el náhuatl colonial James Lockhart (2001), sólo que sin marcar los saltillos o *glottal stops*. En las citas, en cambio, se mantiene la ortografía original del manuscrito (con los signos diacríticos y las abreviaturas) o la de la edición crítica usada.

entre otros. No obstante, y paradójicamente, tal actitud pragmática no impedía que de manera simultánea se condenaran muchas manifestaciones de lo risible. Así, en los escritos de los frailes se reprobaba el *ahuilnemiliztli*, o “la vida placentera”, y a los entretenedores nahuas se les equiparaba con los brujos (véase Brylak 2021).

Este artículo se centra en el dilema de “reírse o no reírse” que se desprende de los documentos coloniales novohispanos relativos a la cultura nahua. Se propone esbozar la presencia del humor y la risa, así como la actitud hacia ellos, tal como están reflejados en los textos doctrinales en náhuatl producidos por los franciscanos, a veces en colaboración con sus ayudantes indígenas. El restringir el material del estudio a lo producido por los frailes de la orden seráfica y bajo sus auspicios se debe principalmente a dos factores. El primero es que abarcar toda la literatura colonial relativa al tema sobrepasa los límites de un artículo —incluso en este caso, por fuerza los datos expuestos se tendrán que restringir a unos ejemplos selectos—. El segundo se refiere a que los franciscanos no sólo fueron la primera orden religiosa en llegar a la Nueva España y emprender de manera sistemática la tarea evangelizadora, sino que también implementaron, con mucho afán y dedicación, en su proyecto doctrinal diversas acciones performativas² inspiradas en ambas tradiciones, la española y la indígena.

Así, en este trabajo, por un lado, se prestará atención a la aplicación del vocabulario construido con base en algunos verbos en náhuatl, como *huetzca*, “reír”, *ahuia*, “alegrarse”, *camanaloa*, “bufonear” o “decir gracias”, y sus derivados. Por el otro, se indagará en las maneras en que el humor iba a la par de la enseñanza de la doctrina cristiana y a qué motivos o conceptos recurrían los religiosos españoles en tales casos. De esta manera, el análisis de una actitud, a veces inconsistente, hacia el humor y la risa que parte de los textos doctrinales en náhuatl contribuirá con nuevos enfoques a la discusión en curso sobre el proceso de transferencia cultural y la formación del diálogo nahua-español.

² Al hablar de las acciones performativas, la performatividad y la *performance* me refiero a toda la constelación de fenómenos culturales que se sitúan entre el ritual y el teatro, vistas a la luz de las teorías de los *performances studies* propuestas, entre otros, por Victor Turner (1982), Richard Schechner (1985; 1988), Marvin A. Carlson (2004) o Eli Rozik (2007).

Antecedentes prehispánicos. La risa en las prácticas religiosas nahuas

Un aspecto de la cultura prehispánica nahua en que los españoles fijaron su atención desde el primer momento de contacto (con independencia de si su vida profesional se vinculaba estrechamente con la Iglesia católica o no) fueron las prácticas religiosas, o las *idolatrías*, como ellos las veían. Éstas, tal como se desprende de los escritos de los autores europeos, estaban saturadas con cantos, danzas, juegos y otros tipos de *regocijos* que acompañaban los sacrificios humanos sangrientos. A pesar de reconocer este hecho, una característica de los testimonios alfabéticos sobre los espectáculos nahuas prehispánicos es, paradójicamente, su división dicotómica. En un polo estaban los actos blasfemos e idolátricos que debían ser suprimidos (pero cuya descripción detallada era de suma importancia para crear conciencia entre los frailes). El otro grupo comprendía los entretenimientos inofensivos e ingenuos, en teoría, a los que algunos religiosos españoles más liberales consentían, la mayor parte de las veces debido a su propia ignorancia (véase Durán 2006, 1: 18, 193). Así, fray Diego Durán, entre lo que identifica como “bailes y regocijos de los indios”, describe para sus lectores el *cuecuechcuicatl* (“canto-baile travieso”, que involucraba, entre otros, elementos de travestismo) y el baile de viejos que, según sus propias palabras, “con máscaras de viejos corcovados se bailaba, que no es poco gracioso y donoso y de mucha risa, a su modo” (Durán 2006, 1: 193). En su *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*, dice también que “había un baile y canto de truhanes, en el cual introducían un bobo, que fingía entender al revés lo que su amo le mandaba, trastocándole las palabras” (Durán 2006, 1: 194).³ Cabe resaltar que todos estos “bailes” (o, mejor dicho, *cuicatl*), mencionados por el dominico, quedan descontextualizados por completo, lo que dificulta su interpretación adecuada. No obstante, el análisis comparativo con otras fuentes permite ver que por lo menos algunos de los ejemplos destacados por este autor estaban vinculados de manera intrínseca con la performatividad ritual.

³ El motivo de un bobo que finge no entender las palabras de su amo era muy común en las piezas teatrales europeas de aquella época, por lo cual algunos investigadores, como Hugo Hernán Ramírez (2009, 45-46), creen que en este pasaje Durán se refiere ya al espectáculo colonial. Un elemento parecido se encuentra en una de las puestas en escena relativamente tempranas, de 1538, del drama religioso *Natividad de San Juan*, durante el cual el mudo Zacarías, padre de san Juan Bautista, pedía por señas las escribanías sin ser entendido y con este comportamiento provocaba la risa en los espectadores (Benavente 2001, 134).

Muchas de las representaciones nahuas de las que tuvieron noticia o fueron testigo los españoles se equiparan en sus escritos a las piezas dramáticas cortas españolas medievales y renacentistas de contenido humorístico, como las farsas y los entremeses. Según las descripciones del siglo XVI, podían ser piezas independientes o formar parte de un conjunto más amplio de actividades, también de carácter religioso. Es evidente que una identificación tan precisa del género no significaba necesariamente que los autores de esos textos tuvieran tanta pericia en diferenciar las distintas formas teatrales europeas, sino que era una manera de informarle al lector español que este tipo de representaciones eran breves y provocaban la risa del público. Este último rasgo, sin embargo, no determinaba su carácter no serio ni que tuviera una vinculación exclusiva con el ocio, la diversión y las trivialidades infantiles (aunque los frailes solían calificar este tipo de actividades como niñerías o boberías; véase Durán 2006, 1: 107, 119, 173; Sahagún 2001, 49). Quizás un ejemplo más destacado de la risa ritual nahua, indicado por Durán, es la fiesta de los mercaderes en Cholula, dedicada a Quetzalcoatl y que con toda probabilidad se puede identificar con la fiesta Atamalqualiztli, celebrada cada ocho años y descrita de forma extensiva por fray Bernardino de Sahagún (2001, 246; véase Saurin 2002; Morales Damián 2010). Durante esta celebración se representaban “farsas y entremeses” en los que salían los bubosos, lagañosos, escarabajos y moscas, quienes mezclaban “muchas graciosas palabras y dichos, con que hacía[n] mover la gente a risa”. El comentario de Durán respecto a estos espectáculos confirma su dimensión religiosa: “Todos los cuales entremeses entre ellos eran de mucha risa y contento” (Durán 2006, 1: 65-66).

La importancia ritual de la risa y su valor trascendental se nota también en las descripciones de las fiestas de las veintenas que le debemos a Sahagún y a sus informantes; en éstas, no con poca frecuencia leemos que distintos *ixiptlahuan*, o encarnaciones de los dioses, tenían que reír para conseguir la eficacia buscada en la ceremonia. Como lo resume Durán (2006, 1: 145), “si estos que representaban los dioses y las diosas vivos se entristecían, acordándose que habían de morir, teníanlo por el más mal agüero de todos, y así, a fin de que no se entristeciesen, procurábanles dar todo contento y regocijo”.⁴ Tal fue el caso de la imagen viva de Quetzalcoatl, sacrificada en

⁴ Esto no quiere decir que en absolutamente todos los casos la risa estuviera prescrita para los y las *ixiptlahuan*. Para algunos de los representantes de los dioses era obligatorio llorar, como en el caso de los niños, las encarnaciones vivientes de los dioses de las lluvias, cuyas lágrimas se suponía que influían en las precipitaciones (Sahagún 2001, 113; Graña

el marco la fiesta de los mercaderes en Cholula. Este *ixiptla* recibía una bebida especial llamada *itzpacalatl* que le daba fuerza y ánimo para encontrar su destino (Durán 2006, 1: 63-64). De modo similar, la diosa Xilonen, que debía morir durante la fiesta de Huey Tecuilhuitl, durante el día se paseaba, ya fuera bajo los efectos embriagantes del pulque o controlada y mantenida alegre mediante encantamientos y entretenimientos (Durán 2006, 1: 126, 267). En Tecuilhuitontli la diosa de la sal, Huixtocihuatl, realizaba una danza y un canto colectivo con sus compañeras; gracias a esta actividad, podía permanecer contenta y feliz (Sahagún 1950-82, 2: 93; Sahagún 2001, 175-176). En dos casos las fuentes dicen de forma explícita que lo que se requería de los *ixiptlahuan* era la risa: el del dios del fuego Ixcozauhqui, en la veintena Izcalli (Sahagún 1950-82, 2: 169; Sahagún 2001, 243), y el de la diosa Toci en la veintena Ochpaniztli (Sahagún, 1950-82, 1: 5, 119; Sahagún 2001, 62, 193-194; véase Mazzetto 2021). En esos contextos, la risa no sólo constituía un tipo de ofrenda propiciatoria (se esperaba que el don de los humanos trajera el contradon de los dioses) o un acto mimético para atraer la fertilidad y la prosperidad (de manera análoga al lloro de las víctimas sacrificiales que morían en honor a los dioses de la lluvia), sino que era, a la vez, pronóstico del futuro éxito, prevención de las posibles calamidades y garantía de la eficacia ritual. Este aspecto resalta en particular en el caso de la *ixiptla* de Toci, sobre la que Sahagún cuenta lo siguiente: “tenían mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste o llorava, porque dezían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto” (Sahagún 2001, 193; véase Mazzetto 2021).

Si bien algunos actores rituales estaban obligados o incitados a reír, otros tenían que mantener la seriedad ritual. Las muchachas jóvenes que durante la fiesta de Huey Tozoztli llevaban las mazorcas de maíz recién recogidas al templo de Chicomecoatl tenían que mantenerse serias e ignorar los comentarios desafiantes de los muchachos (Sahagún 1950-82, 2: 63-64; Sahagún 2001, 155).⁵ Fray Toribio de Benavente (1996, 208),

Behrens 2009, 162). También Ilamatecuhtli, la diosa madura o anciana de la tierra, era incitada a llorar durante la fiesta de la veintena de Tititl (véase Torquemada 1986, 3: 408) cuando, como observó Patrick Johansson (2002, 71), tenía lugar la “culminación del envejecimiento”.

⁵ Tal prohibición, sin embargo, no impedía que los muchachos jóvenes intentaran distraerlas y llamar su atención con unos comentarios jocosos. Desde luego, esta *transgresión* parecía formar parte de un guión del ritual, ya que inmediatamente desencadenaba

conocido como Motolinía, y fray Gerónimo de Mendieta (2002, 1: 222), a partir de la obra del primero, mencionan incluso la existencia de *monjas* prehispánicas, enclaustradas y encomendadas a la cautela de su guardiana. Estas niñas eran preparadas para el servicio en el templo y, según el testimonio de los franciscanos, “si alguna se reía contra algún hombre, [la maestra] dábale mayor penitencia” (Mendieta 2002, 1: 222). En este caso, la risa habría de leerse de forma metonímica, como uno de los actos que forman parte del coqueteo y como una metáfora de las relaciones sexuales entre las jóvenes y los muchachos que les hablaban y las incitaban a reír. Desde luego, tal interpretación corresponde a una consideración más general de la risa como una apertura del cuerpo (o la corporeidad femenina), vinculada con la fertilidad, la fecundidad y la sexualidad, que estuvo presente en muchas culturas antiguas y continuó en la Europa medieval. Según Ingvild Saelid Gilhus (1997, 111; véase abajo), ésta fue precisamente una de las principales razones por las que el cristianismo primitivo mantuvo tantas reservas hacia la risa y el humor. Las posibles huellas de la dimensión religiosa y sociocultural de la risa entre los nahuas prehispánicos se pueden hallar en los *huehuetlatolli*, “pláticas antiguas” o “palabras de los ancianos”.⁶ Las muestras de este tipo de discurso quedan incluidas en el libro 6 del *Códice florentino*. Tal como observan María Nieves Alonso (*et al.* 2007), la percepción de la risa que se desprende de los *huehuetlatolli* sahguntinos es la de su condena y refreno. Desde luego, en muchos de los pasajes se nota el aspecto moral de la risa, en este caso asociada con la burla y la ridiculización, contrapuesta a los ideales de moderación, sensibilidad, compostura y respeto. Así, por ejemplo, la risa (*huetzquitzli*) se enumera junto con la intoxicación (*neihuintiliztli*) y la burla (*camanalli*) entre las maldades de la juventud (*telpochtlahuelilocayotl*) que no corresponden a una persona adulta y casada (Sahagún 1950-1982, 6: 133). Del mismo modo, las palabras vanas o de pasatiempo (*ahuillatolli*) y las burlas (*camanallotl*) no deberían

una batalla verbal entre los muchachos y las mujeres de edad más avanzada, quienes asumían el rol de las defensoras de las jóvenes (véase Sahagún 1950-82, 2: 63; Sahagún 2001, 155).

⁶ Danièle Dehouve llama la atención sobre el hecho de que, si bien en la época prehispánica existían los discursos ceremoniales, los llamados *huehuetlatolli* no son sino una invención colonial. Como dice la autora, “les franciscains ont ‘inventé’ un genre littéraire présenté comme indien: le discours moral dénommé ‘vieille parole’ (los franciscanos ‘inventaron’ un género literario presentado como indígena: el discurso moral denominado ‘palabra antigua’)” (Dehouve 2014, 48; la traducción es mía), y este nombre fue utilizado por primera vez por fray Juan Bautista Viseo.

entrar en el discurso pronunciado por el gobernante o alto dignitario (Sahagún 1950-1982, 6: 52). No obstante, dado el contexto tan particular del registro (o de la producción) de los *huehuetlatolli*, éstos se ven influidos de manera muy fuerte por el pensamiento y la moralidad europeos y católicos, con pasajes enteros reminiscentes (si no es que traducidos) de la Biblia (véase Ruiz Bañuls 2009; Madajczak 2017) o de los escritos erasmianos y el género de *bonae litterae* (véase Pollnitz 2017).

La insistencia en la represión de la risa como señal de la mala conducta en los discursos educativos en náhuatl resalta incluso más en los *huehuetlatolli* recopilados por fray Juan Bautista Viseo y atribuidos a fray Andrés de Olmos, así como en las pláticas conocidas como *Bancroft Dialogues*, asociadas a Carochi o su círculo de discípulos. Sin embargo, no se puede descartar por completo la posibilidad de que las transcripciones más tempranas, como las de Sahagún, sufrieran reajustes en lo que concierne a la conducta moral. Tal como indica Ángel María Garibay (2007, 410), “es muy natural que los franciscanos recopiladores de estos restos literarios hayan tratado de someter a la norma y reglamento de los preceptos del Decálogo cuanto hallaban en las viejas culturas” (véase Dehouve 2014).

Así, a la lista de las posibles influencias europeas en los *huehuetlatolli* del libro 6 del *Códice florentino* se pueden agregar las que directamente están vinculadas con el tema de la risa. En ellos resuenan los motivos de *deus ridens* y de *theatrum mundi*,⁷ con el Supremo como gran titiritero que juega con sus muñecos humanos. Éstos, si bien, tal como indicarían los títulos que encabezan los discursos, podrían corresponder con la actitud de las divinidades prehispánicas, como Tezcatlipoca, el burlador por excelencia, al mismo tiempo tienen sus análogos en los *topoi* bíblicos. En el *Códice florentino* leemos lo siguiente:

⁷ El topos *deus ridens*, “dios riendo”, tan recurrente en la literatura europea, tiene sus raíces en la Antigüedad. Algunos atribuyen su origen a Platón. El filósofo griego en *Las leyes* presentó a los dioses como titiriteros que juegan con los hombres-marionetas, creados para proporcionarles placer. Por otro lado, los ecos del *deus ridens* resuenan también en los salmos veterotestamentarios en los que los planes del hombre le causan risa a Jehová. El motivo de *deus ridens* se relaciona estrechamente con la metáfora *theatrum mundi*, de acuerdo con la cual el hombre no es sino un actor en la escena de la vida, que entra sólo para desempeñar su papel asignado por el director de escena-demiurgo. Presente desde Platón, Plotino u Horacio, pasando por san Agustín y Jean de Salisbury, encuentra su mayor expresión a partir del Renacimiento, en el *Elogio de la locura* de Erasmo de Róterdam, y celebra su auge en el barroco, en los dramas de William Shakespeare o Pedro Calderón de la Barca (véase Subirats 1999; Kremer 2007).

Teca papaquj, teca vevetzcatica, teten- En la tierra se burla de la gente, se está
necujlvitica in tlalticpac amo tle nelli: riendo de la gente, escarnece a la gen-
auh amo nelli in qujtoa, in qujteneoa, te; nada es verdadero. No es cierto lo
in qujteilvia: çan tetennecujlvitica que se dice, lo que se declara, lo que
 (Sahagún 1950-1982, 6: 105). se menciona; solo hay escarnio.⁸

La versión en castellano de este pasaje transmite el mismo el mensaje de desengaño: “Muy engañoso es este mundo. Ríese de unos, gózase con otros, burla y escarnece de otros. Todo está lleno de mentiras. No hay verdad en él, de todos escarnece” (Sahagún 2001, 503). No obstante, en esta sección resuena fuertemente la imagen de Jehová veterotestamentario burlándose de los gentiles, proveniente del libro de los Salmos: “El que mora en los cielos se reirá; El Señor se burlará de ellos” (Salmo 2:4); “Mas tú, Jehová, te reirás de ellos; Te burlarás de todas las naciones” (Salmo 59:8).

Si bien la tierra es el valle de lágrimas, el regocijo acompañará al hombre en su vida eterna en el Cielo: “Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados. Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis” (Lucas 6:21).

Tal coincidencia entre los *huehuetlatolli* sahuaguntinos y el pensamiento judeo-cristiano hace necesaria la revisión de la valoración de la risa por los nahuas prehispánicos sólo a la luz de esta fuente. Aunque su forma, es decir, el registro y los recursos retóricos utilizados parecen corresponder con los patrones que precedían el contacto con Europa, no hay tanta seguridad respecto al mensaje transmitido en ellos.

La risa de Dios y de los pecadores. El contexto europeo

La presencia de la risa en los textos doctrinales dirigidos hacia los nahuahablantes y creados por los frailes en los siglos XVI y XVII tuvo que resultar problemática, tanto desde el punto de vista de su valoración moral como desde la óptica de su incorporación en el proyecto evangelizador en cuanto herramienta, una muy atractiva, de la enseñanza de la nueva fe. Esto no se debió exclusivamente a los antecedentes prehispánicos de la risa sagrada. En Europa, durante la Edad Media y el Renacimiento, dentro del mundo cristiano, la actitud hacia la risa nunca fue unívoca. Lo anterior se refleja

⁸ La traducción es mía.

bien en el dinamismo de su percepción desde la aparición de los escritos de los padres de la Iglesia hasta la llegada de la Edad Moderna. Por un lado, Juan Crisóstomo afirmaba que Jesucristo nunca había reído⁹ (o, en otras palabras, no experimentó el gozo carnal que la risa a veces implicaba)¹⁰ y las primeras reglas monásticas, como la benedictina, separaban con una línea gruesa la risa y la Iglesia (véanse Classen 2010, 33, 40; Gilhus 1997, 12; Verberckmoes 2005, 80). Mucho más tarde, incluso Erasmo de Róterdam se veía muy crítico hacia la risa (véase Classen 2010, 74-75). En su época, este fenómeno se asociaba más bien con la locura (*ergo* pecado) y la estupidez, opinión que iba a la par del frecuentemente referido pasaje de Eclesiastés 2:2: “A la risa dije: Enloqueces; y al placer: ¿De qué sirve esto?” (véase Gilhus 1997, 65).

Otras figuras de autoridad e influencia, como santo Tomás de Aquino, se mostraban más liberales hacia el fenómeno de la risa, sobre todo si se trataba de la *modesta hilaritate*,¹¹ practicada con ingenuidad y sin intentos malvados (véase Classen 2010, 33). Desde luego, tal como lo resume Jacques le Goff (1989, 4), alrededor del siglo XII la Iglesia “en vient à une période de contrôle du phénomène, de tri entre les bons rires et les mauvais, les façons licites de rire et les façons illicites (llega un periodo de control del fenómeno [de la risa], de separación de las risas buenas de las malas, de las formas legales de reírse de las ilegales)”.¹² Así, los textos religiosos medievales y renacentistas reflejan estas opiniones dispares respecto a la risa, con tratados teológicos que transmitían un mensaje mucho más severo y textos menos normativos (incluidas las piezas teatrales o los relatos hagiográficos, como la *Leyenda áurea* de Jacobo de Vorágine), mezclando frecuentemente lo serio y elevado con los chistes y elementos más *terrestres* y bajos. También, como observa Classen (2010, 94), “the development of the rich sermon literature with the rise of the Dominican and Franciscan preachers since the early thirteenth century, also proved to be a major gateway for humor and laughter to enter public discourse on a broad level

⁹ Como indica Johan Verberckmoes (2005, 80), el argumento de que según los evangelios Jesucristo nunca rio fue desarrollado por los Padres Orientales, Juan Crisóstomo y Basilio el Grande, mientras que en la Iglesia Romana lo propagó Rufino de Aquilea.

¹⁰ Agradezco a la persona que realizó el dictamen anónimo por los valiosos comentarios acerca de este aspecto de la risa de Jesucristo.

¹¹ El concepto de *modesta hilaritate*, “alegría modesta”, deriva de la noción aristotélica de *eutrapelia*, un tipo de *risa civilizada* (Verberckmoes 2005, 82).

¹² La traducción y los corchetes son míos.

(El desarrollo de la rica literatura de sermones con el auge de los predicadores dominicos y franciscanos desde principios del siglo XIII también demostró ser una puerta importante para que el humor y la risa entraran en el discurso público en un nivel amplio)¹³. Esta *libertad* en la presentación de los temas religiosos fundamentales para el cristianismo, en la época de la que estamos hablando, incluso tomaba formas extremas. En España, según observa Ryan Giles, en *Cantigas de escárnio y maldizer* y en los *Cancioneros* de Alfonso X el Sabio se nota la sexualización de las imágenes de la pasión. Asimismo, no era tan excepcional que en otras piezas de poesía y de teatro europeas el martirio de Jesucristo se representara como un espectáculo carnavalesco (Giles 2009, 17).

Quizás uno de los factores que más influyó en la apreciación negativa o, cuando menos, ambigua, de la Iglesia hacia la risa es su fuerte relación con lo corporal. La risa, que *nace* en las entrañas, sale (con frecuencia de forma repentina) a través de la boca y constituye una apertura del cuerpo humano, la cual, hay que añadir, no siempre es controlable. Percibida de tal modo, la risa podía conllevar asociaciones adicionales no deseadas o peligrosas con otro tipo de *aperturas corporales*: los ritos *paganos* de fertilidad o la sexualidad. Además, lo que sirve como vía de escape de la risa es la boca, esto es, la misma parte del cuerpo que profiere las oraciones (véase Gilhus 1997).

La risa en el discurso cristiano en náhuatl. Entre teatro y manuales de confesión

Los numerosos textos coloniales que constituyen el corpus del llamado *náhuatl cristiano* son efecto de la incansable labor evangelizadora iniciada en la Nueva España por los franciscanos, a quienes siguieron los miembros de otras órdenes religiosas (sobre todo los dominicos, los agustinos y los jesuitas). Este corpus, sin embargo, no es en ningún caso homogéneo y abarca múltiples géneros, creados en ediciones monolingües y bilingües (con una versión en castellano y su traducción al náhuatl). Esos textos representan también distinto grado de ortodoxia católica, visible no sólo si se comparan las producciones de los frailes pertenecientes a distintas órdenes religiosas, sino también dentro de la misma orden, debido a la

¹³ La traducción es mía.

interpretación propia que el autor daba a la doctrina. Tampoco se puede ignorar la influencia de los colaboradores indígenas neófitos y las huellas que su modo de pensar dejó en tales textos, fruto de los “laboratorios traductológicos” (véase Granicka 2018). Los tipos de documentos que forman dicho corpus reflejan dos dimensiones del proyecto evangelizador. Por un lado, involucran el aspecto teórico del proceso (la producción de manuales para confesores y doctrinas cristianas en náhuatl, dirigidas principalmente a los cofrades); por el otro, dan constancia de la práctica. Esta última consistía en la producción de textos que luego cobraban una nueva vida al ser puestos en acción: sermones, salmos, *exempla* y, antes que nada, piezas de teatro edificante.

A juzgar por los textos del teatro evangelizador en náhuatl que se han conservado hasta el día de hoy (aunque en copias relativamente tardías), lo cómico formaba parte importante de la cristianización a través de este medio. Se ridiculizaba a los enemigos y a los villanos: Diablo, demonios, Herodes o judíos, recurriendo bien al humor situacional, bien al humor verbal (incluidos los insultos), lo que ha sido demostrado, entre otros, por Louise M. Burkhart (2008) y Ben Leeming (2021). La denigración de tales figuras mediante la risa provocada en los espectadores facilitaba poner una clara línea de demarcación entre lo bueno y lo malo de acuerdo con las nuevas normas morales. Algunas de estas producciones de teatro fueron *originales* novohispanos, producto de la colaboración entre los frailes y los nahuas (aunque siempre con base en algún o algunos textos religiosos o en la tradición oral europea). Otras parecen haber sido adaptaciones de los dramas religiosos que circulaban y se ponían en escena en España. Cabe resaltar que, sin embargo, al comparar los dramas en náhuatl con sus posibles antecedentes españoles, como los recopilados en el *Códice de autos viejos* (en adelante *CAV*),¹⁴ la censura y la supresión de las escenas humorísticas es realmente notable. Tal es el caso, por ejemplo, de la pieza *Sacrificio de Isaac*, en la que los sirvientes de la versión del *CAV* parecen los verdaderos prototipos de la figura del gracioso de las comedias españolas

¹⁴ Hay que subrayar que la comparación de los pocos textos dramáticos coloniales en náhuatl conservados hasta el día de hoy (y, encima, de las copias tardías) con los dramas religiosos españoles de tradición medieval recopilados en la colección conocida como *Códice de autos viejos* (un manuscrito en sí también tardío, porque data del siglo XVI) es tentativa (véase Potter 2000, 224). Aunque, al contrastar los dos corpus, se notan los mismos títulos de las obras, con contenidos similares, no se puede afirmar en absoluto que la versión en náhuatl sea una traducción de la obra registrada en el *CAV*.

del Siglo de Oro (véanse Hermenegildo 1995; Arango Linares 1980). Sus palabras y su comportamiento introducen en las piezas teatrales elementos como chistes, burlas y travesuras, además de que rompen con el carácter más serio o solemne de la obra (lo que destaca sobre todo en los autos sacramentales). Su función es muy parecida a la del bufón en la corte real: su estado marginal le permite pasar las fronteras infranqueables para los demás y exponer los comentarios en otros casos ilícitos. He aquí una breve muestra de un diálogo mucho más largo, proveniente del “Auto del sacrificio de Abraham” del CAV, entre una moza (moç. o mo.) y un villano (bo.) quienes, por orden de Abraham, entran a preparar la mesa para la fiesta de Isaac:

Moç. Es para ogaño asnejon / no sales con esa mesa / bo. passo no te des tal priesa / tendola a la maldiçion / que me a muerto mo. tanto pesa / bo. tanto pesa la se-ñora / vienes[e] ella muy compuesta / con la comida en la cesta / yo con la mesa en mal hora / sobre las costillas puesta / por Dios gentil enbaraço / yo cargando con la mesa / y ella la cesta en el braço / lleua marido el atiesa / que yo lleuare el cedaço (“Auto de sacrificio de Abraham”, f. 10v.)

En cambio, las escenas protagonizadas por los sirvientes en la adaptación de esta historia al náhuatl, hoy guardada en la Biblioteca William L. Clements de la Universidad de Michigan, carecen completamente de lo risible o no existe en absoluto. El rol de los pajes se limita a responder amable y escuetamente a las preguntas de Abraham y a entregar los elementos de utilería (véase Horcasitas 1974, 215; Sell y Burkhart 2004, 156-157; Brylak 2010). La escena en la que los sirvientes ponen la mesa no aparece en esta versión (sólo salen al escenario para entregarle a Abraham leña, una cuerda y una espada). En vez de ello, es Abraham quien le pide a Isaac que pase la disposición a los pajes,¹⁵ para que organicen el banquete¹⁶ (Sell y Burkhart 2004). Desde luego, si se hubieran suprimido estas figuras por completo, el espectador no familiarizado con el modelo europeo no habría notado ninguna ausencia significativa.

¹⁵ Esos *pajes* en el drama novohispano resultan ser Agar y su hijo Ismael.

¹⁶ Las palabras que usa son las siguientes: “Ximohuica Xiquinnahuati in notetlayecoltecahuan ma yçihuhla tlaçencahuacan in oncan notlaquayan in oncan tepitzin titoyollalizq^c (Va, manda a mis sirvientes que rápido aparejen mi comedor, allá nos consolaremos un poco)” (Sell y Burkhart 2004, 150; la traducción es mía).

Así, la pieza teatral del *Sacrificio de Isaac*¹⁷ en náhuatl, que sólo conocemos a través del texto en la copia tardía,¹⁸ carece de elementos humorísticos que provocaran la risa del público. Motolinía menciona de manera muy breve una representación relativamente temprana del mismo tema, que tuvo lugar durante la celebración del Corpus Christi en 1538 (Benavente 2001, 149);¹⁹ sin embargo, con base en esta referencia, es imposible asumir que entonces se pusiera en escena el mismo texto ni que, siendo el caso, éste no fuera tratado por los actores y directores de escena como un mero guion, susceptible de recibir modificaciones al momento de la representación para entretener al público. Desde luego, Motolinía, en la misma descripción de las festividades del Corpus en Tlaxcala, dedica mucho más espacio a otros dos autos representados en esa ocasión: la tentación de Cristo y la predicación de san Francisco a las aves. De acuerdo con el relato del franciscano, este segundo espectáculo transcurrió de la manera siguiente:

Quedándose allí el santo comenzó su sermón diciendo: que mirasen cómo aquel bravo animal obedecía la palabra de Dios, y que ellos que tenían razón, y muy grande obligación de guardar los mandamientos de Dios, y estando diciendo esto salió uno fingiendo que venía beodo, cantando muy al propio que los indios cantaban cuando se embeodaban; y como no quisiese dejar de cantar y estorbarse el sermón, amonestándole que callase, si no que se iría al infierno, y él perseverase en su cantar, llamó San Francisco a los demonios de un fiero y espantoso infierno que cerca a ojo estaba, y vinieron muy feos, y con mucho estruendo asieron al beodo y daban con él en el infierno. Tornaba luego el santo a proceder con el sermón y salían unas hechiceras muy bien contrahechas, que con bebedizos en esta tierra muy fácilmente hacen malparir a las preñadas, y como también estorbasen la predicación y no cesasen, venían también los demonios y poníanlas en el infierno. De esta manera fueron representados y reprendidos algunos vicios en este auto (Benavente 2001, 148-149).

¹⁷ Para el estudio de distintos aspectos de esta pieza dramática en náhuatl y su carácter de “sermón puesto en escena”, véanse, entre otros, los trabajos de Octavio Rivera (1993), Armando Partida Tayzan (2000), Robert Potter (2000) y Mónica Ruiz Bañuls (2010).

¹⁸ Barry D. Sell y Louise M. Burkhart afirman que sobre esta pieza teatral en náhuatl se dice explícitamente que fue copiada el 10. de febrero de 1760 de una versión fechada en 1678; esta última es probablemente otra copia de un manuscrito mucho más temprano (Sell y Burkhart 2004, 6).

¹⁹ Motolinía dice al respecto lo siguiente: “Pasando adelante el Santísimo Sacramento había otro auto, y era del sacrificio de Abraham, el cual por ser corto y ser ya tarde no se dice más de que fue muy bien representado. Y con esto volvió la procesión a la iglesia” (Benavente 2001, 149).

El elemento edificante de esta escenificación es indudable: se resaltan las virtudes y se reprochan los vicios (a saber, el de la borrachera, de la *hechicería* y de ayudar a las mujeres en los abortos) de acuerdo con los preceptos de la religión cristiana. No obstante, uno de los medios para conseguir el fin deseado es el humorismo. Con seguridad, la aparición de las figuras que con su comportamiento estereotipado interrumpían la labor predicadora del santo dotaba a este auto de un componente cómico que aligeraba la carga pesada del mensaje transmitido: las penas infernales que esperaban a los pecadores.²⁰

La risa encarnada, cercana al *bajo* material y corporal bajtiniano²¹ y a la *parodia sacra*, estaba presente en la Nueva España colonial en otras formas de espectáculos, de carácter popular y lúdico, aunque de ninguna manera divorciados del ambiente eclesiástico. En los *Anales de Juan Bautista* se encuentra el siguiente pasaje dedicado a los acontecimientos que tuvieron lugar durante el carnaval del año 1565 en Tenochtitlan:

Auh yn of[n]ca[n] neahuiltiyoa hualla Allí donde había regocijos llegó un
ce clerigo q'[ui]tetlaetochilli ob[is]po clérigo ridiculizando el oficio de
tlatocayotl mitra yn iquac oquitetla- obispo con la mitra. En cuanto lo

²⁰ Llama la atención que, en la sección de los *huehuetlatolli* del libro 6 de la obra magna de Sahagún, cuando se advierte sobre los peligros del excesivo consumo de alcohol, sobre todo por parte de las personas que ocupan los altos puestos en la escala social y en la administración, se resalta lo risible de tal comportamiento. La amonestación cuenta una historia ejemplar de un tal Tlachonoltzin, *tlacateccatl* de Cuauhtitlan, un hombre “muy esforzado y valiente” que “después de vorracho se tendía en el camino por donde baxava la gente, y allí estava todo lleno de polvo y suzio y desnudo”. Por ello, independientemente de su estatus, “no dexaron de dezir de él y reír, y de mofar de él”. Al final recibió la pena capital: Moteczuma ordenó que se le ahogara con una sogá (Sahagún 2001, 475-476). Lo que no queda claro es hasta qué punto esa anécdota moralizante es parte del legado anterior al contacto con los españoles. Otra opción es que el mensaje edificante ya refleje la lección cristiana, como una parábola bíblica trasladada al ambiente prehispánico.

²¹ El concepto del *bajo* material y corporal, utilizado por Mijaíl Bajtín en su estudio de la obra de François Rabelais y, más ampliamente, de lo carnavalesco, es según este autor una manifestación del realismo grotesco, de la degradación y de la parodia medieval, y deriva de la *topografía cósmica* con la división en lo alto del cielo y lo bajo de la tierra, esta última siendo a la vez la tumba (muerte) y el vientre (renacimiento). En palabras de Mijaíl Bajtín (2003: 21), el *bajo* material y corporal es “entrar en comunión con la vida de la parte inferior del cuerpo, el vientre y los órganos genitales, y en consecuencia también con los actos como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la absorción de alimentos y la satisfacción de las necesidades naturales”.

tochtilli nima[n]yc cece[n]ma[n]que satirizó, todos los que se regocijaban
yn ixquichtin mahultiaya etc (Reyes se dispersaron, etc.²³
 García 2001, 308).²²

En esta representación burlesca podemos vislumbrar los ecos de las medievales *fiestas de los necios* (*festum fatuorum* o *festum stultorum*), organizadas por los clérigos y que suponían la elección del obispo o arzobispo de los necios de entre los jóvenes miembros de la orden sacerdotal (aunque cabe resaltar que en Europa el *festum fatuorum* se organizaba normalmente en el periodo de la Natividad: el día de San Esteban, el de los Santos Inocentes, el de la Circuncisión de Jesucristo, o hasta la octava de la Epifanía; véase Harris 2011, 66). Una observación parecida a la de los *Anales de Juan Bautista* y relacionada con la *parodia sacra* se encuentra en el *Códice carolino*, en el pasaje dedicado a la descripción del arte de los titiriteros:

Hallo que antiguamente entre estos naturales había títeres y los sacaban, pero al mi sentir no tan desvergonzada y disolutamente como agora en nuestros tiempos se han sacado o se sacan en actos deshonestos e infames. *Et quod peius est, representant sacerdotem confitendo in injuria sacramenti santissimi confessionis penitentiae et cetera quae non licet homini loquí* (Y lo que es peor, que representan a un sacerdote confesando, en injuria del sacramento santísimo de la penitencia, y otras cosas que no es licito al hombre decir) (Garibay 1967, 55-56).

Según su autor (a veces identificado con fray Alonso de Molina), los espectáculos coloniales resultan incluso más condenables, por la temática que abarcan, que los representados antes de la llegada de los españoles. Lo que hay que subrayar, sin embargo, es que por lo menos en el primero de los ejemplos mencionados, el del carnaval de Tenochtitlan, la persona que se permite hacer tales burlas es un clérigo, es decir, miembro de las estructuras eclesiásticas, y de ninguna manera es un indígena. Aunque, a la vez, fueron los autores indígenas quienes vieron este espectáculo y consideraron que era lo suficientemente importante o llamativo como para incluir esta referencia en los *Anales* en náhuatl.

²² El verbo náhuatl utilizado en este pasaje para hablar de la burla es *tetlatochtilia*, un aplicativo de *tochtia*, derivado de *tochtli*, “conejo”. Este verbo, por lo que sé, no está registrado como tal en ningún diccionario de la época; desde luego, los *Anales de Juan Bautista* parecen ser el único texto en náhuatl del periodo colonial en el que éste aparece.

²³ La traducción es mía.

Los textos doctrinales menos performativos no estaban destinados a la representación pública, sino que se encaminaban a remoldar a los neófitos nahuas y a codificar los preceptos básicos de la doctrina cristiana en náhuatl, para el uso de los propios frailes, en forma de manuales o textos de referencia. En éstos, a diferencia de la risa vinculada con la puesta en escena del mensaje evangelizador, la actitud hacia la risa es mucho más rígida. Así, en el texto mismo del *Confiteor* de los franciscanos, traducido al náhuatl, encontramos varias referencias a la risa y a los placeres. He aquí la versión del *Confesionario mayor* de 1565 de fray Alonso de Molina:

Nehuapol nitlatlacouani nynoyolmelaua ixpan-tzinco y Dios, no yehuatzin in Sancta Maria, muchipa vel ichpochtli [...] no tehuatl yn tipadre, ca onitlatlaco, tlaq̄litzica, atlilitzica, vetzquitica, neauiltiliztica, tepã ahauielitzica, chicolatoltica, auilnemilitzica, amo vel niccuepa none-miliz (Molina 1565a, f. 19r.).

Desgraciado de mí, que soy pecador, me confieso delante de Dios, también [delante de] Santa María siempre virgen [...], también [delante de] ti, el padre, porque pequé por medio de comer, por medio de beber, por medio de reír, por medio de tomar placer, por medio de la burla de la gente, por medio de maldecir, por medio de llevar la vida liviana, es cierto que no cambio mi vida.²⁴

Yo indigno pecador, me confieso delante de nuestro Señor Dios y de sancta Maria, siempre virgen, [...] y delante de ti padre que peque en comer, en beuer, en reyr, en jugar, en escarnecer, en maldezir, en murmurar, en fornicar, no enmendando mi vida.²⁵

El franciscano ofrece a los feligreses nahuas una versión extendida de esta oración. En ésta, entre la conducta pecaminosa se indica tanto la risa (*vetzquitica*²⁶ en Molina) como otras actividades placenteras expresadas mediante distintas formas que derivan del verbo *ahuia*, “estar alegre”, y que incluyen el tomar placer (o jugar) (*neauiltiliztica*), la mofa (*tepã ahauielitzica*)

²⁴ La traducción es mía.

²⁵ Versión castellana de Molina.

²⁶ Desde luego, esta palabra debería leerse como *huetzquitica*, ya que todas las expresiones en la serie son los sustantivos deverbales en *-litzli* o *-ztli* que describen una acción, con el sufijo instrumental *-ca* unido con el sustantivo mediante la ligatura *ti*.

y el gozo carnal (*auilnemiliztica*). Si bien no todos los pecados enumerados se refieren de manera directa a la risa, la mayoría sí se relaciona con alguna culpa cometida por medio de la boca. La misma oración es repetida con muy sutiles diferencias en el confesionario de fray Juan Bautista Viseo (1599), que en gran parte copia la obra de Molina (véase Klaus 1999, 46). Llama la atención que la risa como acto pecaminoso no aparece en las versiones de esta oración que existían en distintas pero, a la vez, muy similares formas desde la Edad Media y que, al final, coagularon en una sola, unificada y aceptada como parte del misal romano durante el Concilio de Trento. En ellas, dependiendo de la variante, se enumeran bien los pecados capitales, bien los cinco sentidos que llevan al hombre a abandonar el camino de Dios, o se indica el modo de caer en pecado: por medio de pensamiento, palabra, obra u omisión.²⁷ En este aspecto, la oración del *Yo pecador* en náhuatl es más bien una adaptación de la versión ortodoxa de la Europa de aquel entonces, que impone un modelo particular del *homo ridens* en la población indígena de la Nueva España. Desde luego, la risa nunca entró en la lista oficial de los pecados capitales de la Iglesia católica. No obstante, en su *Rhetorica christiana* fray Diego Valadés, al enumerar tres tipos de pecados, a saber, el original, el mortal y el venial, entre los ejemplos de este último incluye “la divagación de la mente, la palabra ociosa, la risa inmoderada y cosas semejantes que se dicen cotidianas y sin las cuales esta vida no se conduce” (Valadés 1989, 659).

En el texto del *Confiteor* en náhuatl las acciones pecaminosas relacionadas estrechamente con la risa, el juego y la burla se reflejan mediante los términos provenientes de los verbos en náhuatl *huetzca*, “reír”, y *ahuia*, “alegrarse”. Este último y, sobre todo, los compuestos con su derivado *ahuilli* (sustantivo paciente de *ahuia*), en los textos doctrinales, sirven como base para nombrar los comportamientos pecaminosos o condenables desde el punto de vista de la moralidad católica, por ejemplo, *ahuilquixtia*, “deshonrar” o “echar algo a burlas”, *ahuillatoa*, “decir vanidades”, *ahuilnemiliztli*, “lujuria”. En otro fragmento, esta vez del *Confesionario breve* de 1565 de Molina, dedicado a las preguntas relativas al tercer mandamiento, leemos lo siguiente:

<i>Auh yn oncan ychantzico</i>	Allá, en la casa de Dios,	Y ē la casa de nuestro
<i>dios, acaçomo çan titla-</i>	quizás solo estás	señor Dios, estas por

²⁷ Es la versión del *Confiteor* que en la Nueva España usaban los dominicos y, luego, los jesuitas.

mattica, aço titecamanal-huitica, titētlamattica aço titenonotztica: aço oncan titeixeleuia, aço oncā tiquīuetzqlia yn ciua (Molina 1565b, f. 8r.).

jugando,²⁸ te estás burlando de la gente, estás diciendo cosas falsas a la gente, o tal vez estás charlando con la gente; quizás allá estás codiciando algo a la gente, quizás allá les estás riendo a las mujeres.²⁹

ventura desasossegado, o estas burlãdo cõ otros, y diziẽdo chufas, o parlãdo cõ algunos: cobdicias alli alguna psona, o estaste les riendo a las mugere.³⁰

En este tipo de manual se condenan también ciertos pasatiempos, relacionados con la risa y lo lúdico. Así, al penitente se le podía preguntar:

*Aço miyecpa otitlatlaccac, otiqtac yn netotiliztli, yuã in tlatlaxochtiliztli.*³¹ *yn anoceãquãmimimaliztli* (Molina 1565b, f. 102r.).

Quizás muchas veces estuviste mirando los espectáculos, viste los bailes y juegos risibles, o quizás los toros.³²

fuiste muchas veces a uer juegos, o bayles, o reþsentaciões vanas y de reyr, o a uer correr toros.³³

De esta manera, a los verbos mencionados con anterioridad les podemos añadir los derivados de *camanalli*, “chufa o burla de palabras”, y de *xochitl*, “flor”, que pasado a su forma verbal causativa, *xochtia*, de acuerdo con el *Vocabulario* de Molina (1992, 2: 162r.), significa “dezir gracias para

²⁸ El verbo utilizado en el texto náhuatl es *tlamati*, no registrado por Molina como tal para designar las actividades de risa y burla. No obstante, el franciscano en su *Vocabulario* tiene las siguientes formas derivadas: *tlatlamati*, que unas veces se traduce como sustantivo: “homarrache” (es decir, moharrache) (Molina 1992, 1: 72r), “momo contrahizador” (Molina 1992, 1: 86r.) o “juglar” (Molina 1992, 1: 73v.), y otras como verbo: “ser juglar o representar humarrache y momo” (Molina 1992, 2: 138r.), mismo del que deriva *tlatlamatini*, “el que es assi juglar” (Molina 1992, 2: 138v.).

²⁹ La traducción es mía.

³⁰ Versión castellana de Molina.

³¹ En su *Vocabulario* Molina incluyó varias entradas que contienen la raíz *xoch-*, de *xochitl*, “flor”, y que, a juzgar por sus traducciones, estaban relacionadas con lo risible. Entre tales términos están el verbo *xochtia nite*, “dezir gracias, o donayres para hazer reir” (Molina 1992, 2: 160r.), o *tetlatlaxochti*, traducido como “truhan o chocarrero” (Molina 1992, 2: 109v.) o como “juglar” (Molina 1992, 1: 73v.).

³² Quiere decir literalmente “la acción de asaetar los toros”. La traducción es mía.

³³ Versión castellana de Molina.

hazer reyr”.³⁴ A veces este tipo de expresiones aparecen en la forma difrásica, como en el siguiente fragmento:

<p><i>Cuix çan ahuilpan camanalpan in titla Iesushuitemi, ahnoço in ticteneuh-tinemi intoca Sāctome?</i> (Bautista Viseo 1599, f. 45r.)</p>	<p>¿Acaso solo andas diciendo Jesús³⁵ por placer, por burla, o quizás andas mencionando los nombres de los santos?³⁶</p>	<p>Por ventura reyendo, o burlando andas diziēdo el nombre de IESVS, o de los otros sanctos?³⁷</p>
---	--	---

En tales situaciones la risa de carácter burlesco está expresada con *ahuilpan camanalpan*, literalmente “el lugar de placer, el lugar de mofa”. De hecho, *ahuilli* y *camanalli*, los dos términos en náhuatl relacionados con el placer y la broma, forman una pareja muy frecuente, cuyo significado se refuerza a veces con otras palabras que los acompañan. Por ejemplo, según se desprende de la recomendación moral de padres a hijos que fray Juan Bautista Viseo (1988, 291) incluyó en su colección de lecciones verbales, los jóvenes deben alejarse de *in ahuillatolli in camanallatolli*, “palabras de placer, palabras de broma”, para no entrar en un camino que conduce directamente a la pérdida. Otra manera de traducir este difrasismo sería “palabras de grosería, palabras de burla”, lo que refleja mejor el sentido que se le daba en el periodo colonial y, sobre todo, en los textos doctrinales en náhuatl.

La risa como una reacción mal vista en un buen cristiano (y contrapuesta al llanto) aparece en la literatura colonial en náhuatl en tiempos tan tempranos como la década de los cuarenta del siglo XVI, en los sermones creados por Sahagún (probablemente con la ayuda de sus colaboradores nahuas).³⁸

³⁴ Por desgracia, hasta donde tengo conocimiento, este verbo no aparece como tal en ninguna fuente colonial además del *Vocabulario* de Molina. No obstante, contamos con el uso contextual del verbo *tlaxochtia* con referencia a proporcionar el entretenimiento y del sustantivo derivado de este verbo, *tlatlaxochti*, nombre que designa a un titiretero. Ambos ejemplos provienen del manuscrito de la Real Academia de la Historia de los *Códices matritenses* (Sahagún 1997, 214).

³⁵ El verbo que se utiliza en este fragmento es un neologismo creado a partir de la verbalización del sustantivo español *Jesús* mediante el sufijo verbal inceptivo náhuatl *-huia*, lo que en efecto de forma literal se podría traducir como “andas causando que las cosas sean como Jesús” o, en otras palabras, “andas jesuseando las cosas”.

³⁶ La traducción es mía.

³⁷ Versión castellana de fray Juan Bautista Viseo.

³⁸ Como ha observado Susanne Klaus (1999, 13), antes de los años cuarenta del siglo XVI los sermones se transmitían exclusivamente por vía oral.

En esta colección, luego enmendada por el franciscano en 1563 y que hoy está guardada en la Biblioteca Newberry en Chicago bajo la signatura AYER MS 1485, se encuentra el sermón número 46, que está dedicado enteramente a este tema.³⁹ Es el sermón para el noveno domingo después del Pentecostés, cuyo tema del evangelio en la Iglesia versa en torno al llanto por las desdichas de la ciudad de Jerusalén. Tomando como punto de partida el fragmento citado de Eclesiastés 2:2, Sahagún empieza por criticar y reprimir a los que se ven inclinados a la risa y a la mofa (*in huetzquiztli yn neahuiliztli*)⁴⁰ (Sahagún 1540/1563, 157). A la vez, resalta los valores del llanto como signo de humillación que, de acuerdo con el Evangelio de Mateo (5:4), garantiza el consuelo y el gozo en la vida eterna. La risa durante la vida en la tierra, en cambio, y tal como la presenta el franciscano, sólo puede conducir al lloro en el infierno (o *mictlan*). Aunque en principio Sahagún parece hablar en general de la risa como pecado, luego, a medida que desarrolla el sermón, explica de forma detallada los aspectos más problemáticos de este fenómeno. Se reprocha sobre todo la risa burlona, dirigida hacia los prójimos, los padres, los sacerdotes o los sacramentos; también se presenta condenable el andar riendo por el mercado o por el barrio (es decir, el reírse en público). En este sentido, las figuras de los *comediantes* prehispánicos —los bufones (los que hacen reír a la gente, *in tetlauetzq,'tia*) y los contadores de historias o bromistas (*tlatlaquetzq̄*)— entran de inmediato en la *lista negra*. Dice el sermón:

Yeuatli inic neci ca amo qualli in vetzquiztli. Auh in ameuātin cēca an quitlaçotla vetzquiztli: yvā anquintlaçotla in tlatlaquetzq̄in tetlauetzq,'tia, anquintoca anquitemoa, ca amo qualli ca tlatlaculli: auh in tetlaueuetzq,'tia cēca tlatlacoua. tla xiccaqui nopiltzine

Con esto se comprueba que la risa no es buena. Y ustedes aman mucho la risa y aman a los bromistas, los siguen, buscan a los que bromean, eso no es bueno, es pecado. Y quienes hacen bromas pecan mucho. ¡Hijo mío, por favor escucha esto! La risa

³⁹ Agradezco enormemente al doctor Ben Leeming por haberme enseñado este sermón y por haber compartido de manera generosa su transcripción y traducción inéditas de este texto en náhuatl, cuya publicación está en proceso con la editorial University of Utah Press.

⁴⁰ En el *Vocabulario* de Molina este término se traduce como “renzilla o riña” (Molina 1992, 2: 64r.) o “lid enel pleyto” (1992, 1: 78r.). Es un sustantivo derivado del verbo reflexivo *ahuia*, que designa el experimentar gozo y placer. Así, la traducción de Molina de *neahuiliztli* como riña puede ser una reinterpretación de esta palabra a la luz de la moralidad eurocristiana y no necesariamente corresponder con su significado antes del contacto.

in tequiuetzquitzli ca tlatlaculli: [157] occēca vei tlatlaculli in teca uetzquitzli. In iquac ica tiuetzca in aca tlatlacovani in ipanpa itlatlacol ca titlatlacova: ti-chocazq̄, in iuh q, 'mochiuiltzino tote-cuiyo (Sahagún 1540/1563, 156-157). *excesiva es pecado, [157] pecado aún mayor es reírse de otro. Cuando te ríes de los pecados de algún pecador, tú pecas, pues deberías llorar así como lo hizo Nuestro Señor.*⁴¹

Llama la atención que en este sermón Sahagún también toma la voz en la discusión acerca de la risa de Jesucristo al decir firmemente: “Y en ninguna parte se dice, en ninguna parte está escrito: “¡él se rio!” (*Auh acan mitoa acā icuiliuhoc, ŷ ma omouetzquiti*)” (Sahagún 1540/1563, 156-157).⁴² A pesar de esta crítica tan severa,⁴³ el franciscano proporciona también algunos contextos en los que la risa moderada sí es aceptable: cuando ocurre algo positivo (a uno mismo o a sus enemigos) o durante el encuentro con los amigos, etcétera.

El motivo del pecador riendo como un antimodelo de comportamiento para los buenos cristianos aparece también, entre otros, en los *exempla* recopilados por fray Juan Bautista Viseo en su *Confesionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, de 1599. Los *exempla* eran unos relatos medievales vinculados con la predicación, que corroboraban de manera sencilla, directa y comprensible los preceptos de la doctrina cristiana y ofrecían un modelo a seguir. Su utilidad y eficacia se debía también a otros factores. Como señala Berenice Alcántara (2005, 384): “Solían nutrirse de anécdotas y sucesos cercanos a las personas a las que estaban dirigidos, pues, a pesar de que circulaban en formas bastante fijas, los predicadores los dotaban del sabor local y de los recursos retóricos necesarios para que no perdieran efectividad”. Este género, antes que nada, se representaba como unos cortos dramas religiosos. De acuerdo con fray Juan de Torquemada, alrededor de 1590, en México,

⁴¹ La traducción es de Sánchez Aguilera (Sahagún 2022, 554).

⁴² La traducción es de Sánchez Aguilera (Sahagún 2022, 554).

⁴³ La condena de la risa que Sahagún hace en este sermón, curiosamente, causa que la cita de Proverbios 14:13 que reza “Aun en la risa tendrá dolor el corazón; y el término de la alegría es congoja” (en el sermón 46o. sólo se proporciona el inicio de este fragmento en latín: *Risus dolore miscebitur*) quede *traducida* al náhuatl (o, mejor, explicada en este idioma) como “El que ríe será castigado a su debido tiempo (*In aquī vetzca amo imonecquīā tlatzacuiltloz*)” (Sahagún 1540/1563, 157; traducción de Sánchez Aguilera en Sahagún 2022, 555).

cuando fray Francisco de Gamboa era encargado de la capilla de San Joseph, “se instituyeron unas representaciones de ejemplos a manera de comedias los domingos en la tarde después de haber habido sermón, a los cuales dos actos de viernes y domingo es sin número la gente que se junta, así de indios como de españoles” (Torquemada 1986, 3: 581). Si bien dicho acontecimiento se puede tratar como el inicio de la institucionalización oficial de este medio y el establecimiento de un horario fijo de las funciones, mucho antes, en las primeras décadas después de la conquista, ya se realizaban unas representaciones, muy bien ambientadas en la cultura nahua, que resaltaban las virtudes y reprochaban los vicios de acuerdo con los preceptos de la religión cristiana. Los primeros *exempla* en náhuatl (llamados en esta lengua *neixcuitilli* o *machiyotl*), efectivamente, tenían la forma de los espectáculos de tema religioso. En este sentido, el caso de los *exempla* de fray Juan Bautista Viseo se escapa de ese paradigma, ya que el franciscano incorporó las historias moralizantes en el texto con instrucciones para los penitentes.⁴⁴ Así, éstas se alejan del carácter performativo de los *ejemplos* en náhuatl y más bien cobran la forma de amonestaciones o sermones enriquecidos con anécdotas edificantes y una moraleja muy clara acerca de cómo prepararse para el sacramento de penitencia.

La protagonista de uno de los *exempla* de fray Juan Bautista Viseo es una mujer principal que, bajo la influencia del demonio, durante la confesión ocultó un pecado mortal que había cometido (se trataba del incesto), hecho que, gracias a la obra de Dios y la intervención de un testigo, no escapó a los confesores. Unos días más tarde la pecadora murió, pero regresó a la tierra para contar su historia y advertir a todos sobre las consecuencias graves que trae el pecar y no confesarlo. La mujer describió con todos los detalles espantosos los tormentos a los que fueron sometidas las distintas partes de su cuerpo en el infierno. Una de las torturas consistía en que un punzón de fuego atravesaba sus oídos para castigarla por haber escuchado “palabras de regocijo, palabras de burla” (*ahuillatlatolli*, *cama-nallatolli*). Un castigo similar, sólo con el uso del azufre, recibía su boca, entre otros, “por causa de la broma, la burla irreflexiva, y [por el] inútil

⁴⁴ Al referirse a ellos, el franciscano sólo una vez usó el término *neixcuitilli* (Bautista Viseo 1599, f. 24v.) y optó más bien por el nombre *tezahuitl* (Bautista Viseo 1599, f. 194, 21v., 24v.). Molina traduce esta palabra como “cosa escandalosa, o espantosa, o cosa de aguero” (Molina 1992, 2: 111r.) y, aplicando ya la óptica cristiana, “pecado grande” (Molina 1992, 1: 93v.).

canto de gozo, [el] canto de regocijo (*ipampa in zan ilihuiz huehuetzquiztli tecamanalhuiliztli, yhuan zan ne[n]quizqui pahpaquilizcuicatl, ahuilcuicatl*)” (Alcántara 2005, 412-415).

En otro *exemplum* del mismo confesionario, cuyo protagonista es un tal Valentín de la Roca, una de las razones principales por la cual este hombre fue condenado a tormentos eternos en el infierno fue la siguiente:

Auh yyehuanti in, ayc melahuac moyolcuitiaya, ahmo huel melahuac moyolmelahuaya, ca ahmo muchi ycmoyolcuitiaya in itlahtlacol, auh zan tlahtlacolpan in quimoceliliaya in nacayotzin totecuiyo. Auh in iquac notzaloya in tlahuiloya, inic quicacquituih temachtilli sermon, zan huetzcaya, zan quinhuetzquiliaya in quinotzaya, zan cahuiltatia zan moyololmatia (Alcántara 1998, 77).

Y éste nunca se confesaba rectamente, no enderezaba su corazón rectamente, pues no confesaba todo su pecado y sólo en pecado recibía el cuerpo de Nuestro Señor. Cuando era llamado, era convidado, para que fuera a escuchar la doctrina, el sermón, sólo se reía, sólo se reía de los que lo llamaban, sólo “sembraba discordia reservándose”, sólo “sembraba discordia burlándose”.⁴⁵

Las muestras de la risa de un pecador o un infiel se encuentran también en la *Psalmódia christiana* de fray Bernardino de Sahagún. En una composición dedicada a la fiesta de san Hipólito, según el texto en náhuatl, cuando éste fue encarcelado por haber enterrado el cuerpo de san Lorenzo:

Auh in iehoatl in Emperador otlnoaoti in analoz, ispan vicoz: auh in iquac oispan vicoc, vetzcac in quito: cuix tinaoalli otimuchiuh, inic otictocac in inacaiio in Lorenço? (Sahagún 1993, 244-245).

El Emperador dio orden que [San Hipólito] fuera capturado y traído ante él. En cuanto fue conducido ante él, se rió cuando dijo: ¿acaso te hiciste brujo cuando enterraste el cuerpo de Lorenzo?⁴⁶

En los contextos citados arriba, la risa entra en el ámbito de lo pecaminoso: se trata de la burla de la doctrina cristiana, del hecho de enterrar a los muertos (acto que para un buen cristiano formaba parte de las obras de

⁴⁵ La traducción es de Alcántara (1998, 77).

⁴⁶ La traducción es mía.

misericordia corporales) y del *itlazotzin in Dios*, “el querido de Dios”. En el último caso, cuanto el blanco de la chufa es un santo, éste hasta cierto punto comparte el destino de Jesucristo: en las burlas a las que está sujeto resuenan ecos de las mofas a las que fue sometido el nazareno antes de su crucifixión (véase Evangelio de Mateo 27: 39-43). Este uso discursivo de la risa replicaba los antecedentes europeos. Como observa Ryan Giles (2009, 5), “critics have pointed out that ritual laughter and merriment were not only used to liberate, but also to silence, oppress, and victimize, as can be seen in the stories of Christian martyrs being humiliated by their tormentors. This type of terroristic humour creates a public spectacle in order to censure and punish nonconformists by turning them into laughing stocks (Los críticos han señalado que la risa ritual y la hilaridad no sólo se utilizaban para liberar, sino también para silenciar, oprimir y victimizar, como puede verse en las historias de mártires cristianos humillados por sus verdugos. Este tipo de humor terrorífico crea un espectáculo público con el fin de censurar y castigar a los inconformistas convirtiéndolos en hazmerreír)”.⁴⁷ Tal vez los únicos casos en los textos cristianos novohispanos cuando la risa burlona está sancionada son las situaciones en las que los roles quedan invertidos y el burlador se vuelve el burlado. Este tipo de mofa tiene bastantes precedentes en las Sagradas Escrituras, por ejemplo, en los episodios de las historias de los profetas Eliseo y Elías, por mencionar sólo algunos. Es lo que ocurre en el recuento de la historia de san Lorenzo, condenado a ser quemado en las brazas, en la *Psalmodia christiana saha-guntina*. Según esta versión, en medio de los tormentos san Lorenzo sugirió al emperador que le diera la vuelta a su cuerpo, ya que estaba demasiado quemado de un lado y crudo del otro. El emperador lo comentó en el salmo: “Así que te mofas de mí, Lorenzo (*ic noca mauiltia in Lorenço*)” (Sahagún 1993, 236-237).⁴⁸

Por lo general, en los textos doctrinales del siglo XVI la risa se vislumbra como un pecado. Esto no quiere decir que ningún tipo de alegría o deleite fuera lícito. La única clase de regocijo aceptable, como lo indica Ingvild Saelid Gilhus (1997, 73), se relacionaba con la piedad y concernía la hilaridad espiritual, contrapuesta al gozo carnal; abarcaba la gloria eterna en el cielo, pero también el placer de participar en lo sagrado mediante los sacramentos. Incluso en su sermón relativamente temprano, mencionado

⁴⁷ La traducción es mía.

⁴⁸ La traducción es mía.

antes, tan crítico hacia la risa, Sahagún admite que “en algunos momentos es necesario un poco de risa (*in achiton vetzquitzli quēmā monequi*)” (Sahagún 1540/1563, 157).⁴⁹ El franciscano proporciona algunos ejemplos de los contextos que incluso exigen la risa. Lo que llama la atención es que éstos remiten a la experiencia cotidiana de la vida terrenal y atañen a los momentos cuando algo positivo pasa a los prójimos, a los pobres, hasta a los enemigos. Entonces, según enseña Sahagún a sus feligreses indígenas, está permitido reír (*huetzca*) y gozar (*papaqui*); lo condenable es la risa inmoderada.

Si bien Sahagún en su sermón habla explícitamente de lo admisible del acto de reír utilizando el verbo *huetzca*, esto parece ser una excepción en los textos doctrinales redactados en lengua náhuatl. Es como si los frailes (Sahagún incluido) intentaran evitar las posibles confusiones y tomaran mucho cuidado al momento de seleccionar las palabras. Por consiguiente, en los casos cuando se refiere al gozo eterno y a los placeres espirituales, se nota la preferencia por el verbo *paqui* y sus derivados o por el verbo *ahuialtia*, uno de los causativos de *ahuia*,⁵⁰ como en el siguiente ejemplo de la *Psalmodia christiana*:

<i>Ma tipapaquica, ma tahuiaca, ma cencatictioiecteneuilica in totecuio Dios</i> (Sahagún 1993, 106-107).	Regocijémonos, alegrémonos, que sea altamente alabado Nuestro Señor Dios. ⁵¹
---	---

Conclusiones

En términos generales, la risa no ocupaba un lugar central en los textos doctrinales en náhuatl. Los frailes tenían que hacer frente a otros problemas más relevantes como parte de su proyecto evangelizador entre los pueblos indígenas del centro de México, como la *idolatría* y la continuidad

⁴⁹ La traducción es de Sánchez Aguilera (Sahagún 2022, 555-556).

⁵⁰ Se puede formular una hipótesis tentativa, en la que los frailes, para evitar la ambigüedad en el significado de las formas verbales derivadas de *ahuia*, hicieron una diferenciación entre dos expresiones causativas, donde *ahuialtia* sería más general y se usaría más a menudo en el contexto del entretenimiento y el pecado, y *ahuia* denotaría la alegría y la gloria celestiales. No obstante, esta posibilidad tendría que verificarse en una muestra mucho más amplia de usos contextuales.

⁵¹ La traducción es mía.

de las prácticas religiosas prehispánicas o el adulterio (resultado de la poliginia entre la clase noble nahua). A pesar de ello, tras la lectura de las fuentes coloniales tempranas y, sobre todo, de los distintos géneros de textos doctrinales, se puede notar que este aspecto no fue ignorado por completo y también que encontró su lugar en las enseñanzas moralizantes de los predicadores.

El breve escrutinio de la actitud hacia la risa transmitida por los franciscanos a la población nahuahablante en el siglo XVI permite vislumbrar algunos patrones recurrentes. Primero, lo que resalta es una percepción ambigua de este fenómeno, que oscila entre la condena de la risa como una postura de los pecadores y la aceptación condicional de la misma. Tal actitud reproduce las tensiones que desasosegaban a la Iglesia católica en el Viejo Continente por esa misma época (y que, de hecho, se remontaban a la Alta Edad Media). Así, por un lado, se acepta la risa moderada y las sensaciones cognadas del gozo, placer y alegría, en particular al hablar de los placeres espirituales y el gozo eterno. Asimismo, hay lugar para la risa mofadora, siempre y cuando ésta se dirija hacia los pecadores o sea utilizada como arma en la lucha contra el diablo y sus enviados. Sin embargo, por otro lado, se subraya el aspecto pecaminoso de la risa, en especial de su vertiente burlona. Segundo, es muy llamativo que Sahagún en sus sermones tempranos abordara de forma relativamente extensa el asunto de la risa. Quizás tal elección hasta cierto punto fue dictada por el *programa* del ciclo litúrgico, que para aquel domingo en particular giraba en torno a las desdichas de Jerusalem, el tema que por contraste unía el llanto y la risa. En este sermón, el franciscano demuestra la misma tensión entre lo aceptable y lo condenable de la risa; tensión que permeaba los escritos europeos, pero que, a la vez, en aras del éxito de las enseñanzas doctrinales, prefiere eliminarla por completo antes que dar cabida a una interpretación errónea entre los neófitos nahuas.

Por último, el estudio de la risa en el contexto de la evangelización de la Nueva España permite ver una disyuntiva entre la teoría y la práctica. Mientras los textos normativos se divorciaban de lo cómico, reíble y placentero, a no ser que se tratara de la *modesta hilaritate* o de la condena burlona de los pecadores o infieles, el humor y la risa no se oponían del todo a la sacralidad, más bien iban a la par de la empresa evangelizadora en su dimensión experiencial y performativa, por lo que cobraban su expresión más notable en el teatro evangelizador.

Bibliografía

- Alcántara, Berenice. 1998. "Fragmentos de una evangelización negada. Un 'ejemplo' en náhuatl de fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlihuahuetzia". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 73: 69-85. <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1998.73.1815>.
- Alcántara, Berenice. 2005. "El Dragón y la Mazacoatl. Criaturas del infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Baptista". *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 383-422.
- Arango Linares, Miguel Antonio. 1980. "El gracioso. Sus cualidades y rasgos distintivos en cuatro dramaturgos del siglo xvii". *Thesaurus* 35 (2): 377-386.
- "Auto de sacrificio de Abraham". [s. f.]. En *Colección de Autos sacramentales, loas y farsas del siglo xvi (anteriores a Lope de Vega)*. Biblioteca Nacional de España, f. 9-13v. <https://datos.bne.es/edicion/a4630371.html> [consultado el 10 de mayo de 2023].
- Bajtín, Mijaíl. 2003. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bautista Viseo, Juan. 1599. *Confessionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*. México en Santiago Tlatilulco: Casa de Melchior Ocharte.
- Bautista Viseo, Juan. 1988. *Huehuetlalhtolli. Testimonios de la Antigua Palabra*. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla y versión de los textos nahuas de Librado Silva. México: Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos.
- Benavente, Toribio de [Motolinía]. 1996. *Memoriales. Libro de Oro, MS JGI 31*. Edición de Nancy Joe Dyer. México: El Colegio de México.
- Benavente, Toribio de [Motolinía]. 2001. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid: Dastin.
- Biblia. 1960. Edición Reina-Valera.
- Brylak, Agnieszka. 2010. "La comicidad en el teatro náhuatl a través de la óptica misionera". *Quaderni di Thule* 10: 79-84.
- Brylak, Agnieszka. 2021. "Buffoons and Sorcerers. Merging of Witchcraft and Entertainment in Colonial Sources on Pre-Hispanic Nahuas". *Colonial Latin American Review* 30 (3): 342-360. <https://doi.org/10.1080/10609164.2021.1947043>.
- Burkhart, Louise M. 2008. "Humour in Baroque Nahuatl Drama". En *Power, Life, Gender, and Ritual in Europe and the Americas. Essays in Memory of Richard C.*

- Trexler, edición de Peter Arnade y Michael Rocke, 257-272. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Carlson, Marvin A. 2004. *Performance. A Critical Introduction*. Londres; Nueva York: Routledge.
- Classen, Albrecht, ed. 2010. *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times. Epistemology of a Fundamental Human Behavior, Its Meaning, and Consequences*. Berlín: De Gruyter.
- Dehouve, Danièle. 2014. "La parole des anciens ou *huehuetlahtolli*, une trouvaille franciscaine". En *Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés dans les Amériques, XVII-XIXe siècles*, edición de Pierre Ragon: 47-60. París: Presses universitaires de Paris-Ouest.
- Durán, Diego. 2006. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la tierra firme*. Edición de Ángel María Garibay. 2 vols. México: Editorial Porrúa.
- Garibay, Ángel María. 1967. "Códice carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 11-58.
- Garibay, Ángel María. 2007. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Editorial Porrúa.
- Giles, Ryan D. 2009. *The Laughter of the Saints. Parodies of Holiness in Late Medieval and Renaissance Spain*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gilhus, Ingvild Saelid. 1997. *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion*. Londres; Nueva York: Routledge.
- Goff, Jacques le. 1989. "Rire au Moyen Age". *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 3: 1-10.
- Granicka, Katarzyna. 2018. "Confronting Cultural Difference. The 1548 Doctrina as a Vehicle for Contact-Induced Change in Nahua Language and Culture". Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia.
- Graña Behrens, Daniel. 2009. "El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 40: 155-174.
- Harris, Max. 2011. *Sacred Folly. A New History of the Feast of Fools*. Ithaca; Londres: Cornell University Press.
- Hermenegildo, Alfredo. 1995. *Juegos dramáticos de la locura festiva. Pastores, simples, bobos y graciosos del teatro clásico español*. Palma de Mallorca: Oro Viejo.
- Hernán Ramírez, Hugo. 2009. *Fiesta, espectáculo y teatralidad en el México de los conquistadores*. Madrid: Iberoamericana; Fráncfort: Vervuert.
- Horcasitas, Fernando. 1974. *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Johansson, Patrick. 2002. "La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 33: 57-90.
- Klaus, Susanne. 1999. *Uprooted Christianity. The preaching of the Christian Doctrine in Mexico; Based on Franciscan Sermons of the 16th Century; Written in Nahuatl*. Bonn: Universität Bonn.
- Kremer, Aleksandra. 2007. "Topos 'człowiek – Boże igrzysko' w twórczości Mikołaja Reja i Jana Kochanowskiego. Porównanie obrazów ukazujących życie jako śmieszłą zabawę i igrzyszkę Boga". *Mishellanea* 1 (5): 99-108.
- Leeming, Ben. 2021. "Las obras del Anticristo de Fabián de Aquino. Interpretaciones indígenas de un género europeo". En *El Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Fenómenos de transculturación y traducción*, edición de Mercedes Montes de Oca Vega y Julio Alfonso Pérez Luna, 79-113. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Artes y Diseño/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Lockhart, James. 2001. *Nahuatl as Written. Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*. Stanford: Stanford University Press; Los Ángeles: UCLA, Latin American Center Publications.
- Madajczak, Julia. 2017. "Towards a Deconstruction of the Notion of Nahua 'Confession'". En *Words and Worlds Turned Around Indigenous Christianities in Colonial Latin America*, edición de David Tavárez, 63-81. Boulder: University of Colorado Press.
- 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://doi.org/10.5209/reaa.64624>.
- Mendieta, Gerónimo de. 2002. *Historia eclesiástica indiana*. Edición de Antonio Rubial García. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Molina, Alonso de. 1565a. *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*. México: Casa de Antonio Espinosa.
- Molina, Alonso de. 1565b. *Confesionario breve en lengua mexicana y castellana compuesto por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina de la orden del serafico padre Sant Francisco*. México: Casa de Antonio Espinosa.
- Molina, Alonso de. 1992. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. 2 vols. Edición de Miguel León-Portilla. México: Editorial Porrúa.
- Morales Damián, Manuel Alberto. 2010. "El ayuno de tamales de agua. Iconografía de la lámina de Atamalculiztli, Primeros Memoriales". En *Tepeapulco. Región en perspectiva*, coordinación de Manuel Alberto Morales Damián, 117-148. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

- Nieves Alonso, María, Paulina Barrenchea, Juan Cid, David Ávalos, Paulina Daza, Edson Faúndez, Dieter Oelker y Gilberto Triviños. 2007. “‘Habremos de reír, nos alegraremos, habrá deleite’. Reflexiones sobre la risa. (Primera parte)”. *Atenea* 496: 11-40.
- Partida Tayzan, Armando. 2000. “*El sacrificio de Isaac. ¿Colonización o integración escénica de dos culturas?*” En *El teatro franciscano en la Nueva España*, coordinación de María Sten, 265-280. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pollnitz, Aysha. 2017. “Old Words and the New World. Liberal Education and the Franciscans in New Spain, 1536-1601”. *Transactions of the Royal Historical Society* 27: 123-52. <https://doi.org/10.1017/S0080440117000068>.
- Potter, Robert. 2000. “Abraham y el sacrificio humano: la exfoliación del drama medieval en el México azteca”. En *El teatro franciscano en la Nueva España*, coordinación de María Sten, 219-226. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reyes García, Luis, ed. 2001. *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Biblioteca Lorenzo Boturini/Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe.
- Rivera, Octavio. 1993. “Texto y representación en el teatro misionero. *El sacrificio de Isaac y El juicio final*”. *Literatura Mexicana* 4 (2): 313-325.
- Rozik, Eli. 2007. *Roots of Theatre. Rethinking Ritual and Other Theories of Origin*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Ruiz Bañuls, Mónica. 2009. *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*. Roma: Bulzoni Editore.
- Ruiz Bañuls, Mónica. 2010. “Cuando el sermón se vuelve teatro. *El sacrificio de Isaac en el contexto evangelizador novohispano*”. *Arrabal*, núms. 7-8: 287-294.
- Sahagún, Bernardino de. 1540/1563. *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana. Ms. 1485, Ayer Collection*, The Newberry Library. https://collections.carli.illinois.edu/digital/collection/nby_eeyer/id/1360 [consultado el 10 de septiembre de 2022].
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, Universidad de Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1993. *Psalmodia christiana*. Traducción de Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City: University of Utah Press.

- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros memoriales*. Edición de Thelma D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 2001. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Edición de Juan Carlos Temprano. 2 vols. Madrid: Dastin.
- Sahagún, Bernardino de. 2022. *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua Mexicana Ms. 1485, Ayer Collection, The Newberry Library*. Edición de Mario Alberto Sánchez Aguilera. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Saurin, Patrick. 2002. "Atamalqualiztli ou à la recherche du Tamoanchan perdu. Essai d'interprétation d'une fête religieuse des anciens mexicains". *Archives des Sciences Sociales des Religions* 119: 147-168. <https://doi.org/10.4000/assr.23222>.
- Schechner, Richard. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Schechner, Richard. 1988. *Performance Theory*. Londres; Nueva York: Routledge
- Sell, Barry D., y Louise M. Burkhart, eds. 2004. *Nahuatl Theater Volume I. Death and Life in Colonial Nahua Mexico*. Prefacio de Miguel León-Portilla. Norman: University of Oklahoma Press.
- Subirats, Eduardo. 1999. "Theatrum Mundi". *Astrágalo. Cultura de la Arquitectura y la Ciudad* 11: 29-38. <https://doi.org/10.12795/astragalo.1999.i11.03>.
- Torquemada, Juan de. 1986. *Monarquía Indiana*. 3 vols. México: Editorial Porrúa.
- Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. Nueva York: PAJ Publications.
- Valadés, Diego. 1989. *Rhetorica christiana*. Traducción de Tarcisio Herrera Zapién. México: Fondo de Cultura Económica.
- Verberckmoes, Johan. 2005. "The Comic and the Counter-Reformation in the Spanish Netherlands". En *A Cultural History of Humour*, edición de Jan Bremmer y Herman Roodenburg, 76-89. Cambridge; Malden: Polity Press.

SOBRE LA AUTORA

Agnieszka Brylak es profesora en el Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Varsovia en 2015. Es autora de varios trabajos de investigación publicados en revistas internacionales (incluyendo *Ancient Mesoamerica*, *Ethnohistory*, *Hispanic American Historical Review* y *Colonial Latin American Review*). Ha sido becaria de la Biblioteca John Carter Brown

(2016) y Dumbarton Oaks (2017). Sus áreas de investigación abarcan el concepto mesoamericano de dios y de lo sagrado, espectáculos del México prehispánico y colonial, además del humor y la risa como fenómenos culturales. Es coordinadora del grupo de investigación Centro de Estudios Mesoamericanos+ (CEM+) en la Facultad de Lenguas Modernas de la Universidad de Varsovia. Actualmente es investigadora principal del proyecto TEOTL (EUROPEAN RESEARCH COUNCIL Starting Grant 2022) titulado “The Concept of *Teotl*. A Complex Approach to the Principal Religious Category of Pre-Hispanic Central Mexico”.

Codex valdensis

Encuadre histórico y estudio de sus aspectos materiales y simbólicos*

The Valdensis Codex

A Historical Framework and Study of its Material and Symbolic Aspects

Elias Israel MORADO HERNÁNDEZ

<https://orcid.org/0009-0005-7324-7906>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Estéticas

eliasmoradounam@gmail.com

Resumen

En este artículo se brinda información de tipo histórico, codicológico y musicológico acerca de un libro de música que lleva el nombre de *Codex valdensis* (ca. 1540-1640). Entre lo más destacable de su repertorio vocal están dos composiciones polifónicas en náhuatl de autoría incierta: *Sancta Mariae* y *Dios itlaçonantzine* (a cinco y cuatro voces, respectivamente), característica que permite asociar la producción de esta obra con la de otras que también fueron concebidas para el trabajo de diseminación del catolicismo entre los indígenas hablantes del náhuatl. Desde un enfoque histórico amplio que delinea la importancia del libro de música para la transmisión del *logos* cristiano como eje de la colonización del Nuevo Mundo, aquí se lleva a cabo un estudio de los aspectos materiales y simbólicos del *Codex valdensis* que permite inferir los criterios que guiaron el proceso de su confección y las metas que se persiguieron. Con ello puede concluirse que este volumen estuvo sujeto a diversas etapas de actualización de sus componentes para prolongar su utilidad social efectiva, labor que pudo hacerse a la vista de otras obras afines, o bien atendiendo a postulados institucionales inéditos o a convenciones culturales y estéticas novedosas.

Palabras clave: códices mexicanos; códices guatemaltecos; libros de música litúrgica; historia de la notación musical; nahuahablantes en el siglo XVI; música indígena; catolicismo español en América.

Abstract

This article provides historical, codicological, and musicological information of the music book known as the Valdensis Codex (ca. 1540-1640). Among the highlights of its vocal repertoire are

* Las siguientes ideas fueron expuestas por primera vez bajo el formato de una ponencia intitulada "El Códice Valdés (ca. 1599)", dentro del 1er. Congreso Internacional de Patrimonio Cultural "Códices y manuscritos prehispánicos y novohispanos", organizado por el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, el 1o. de noviembre de 2013. Más adelante, éstas fueron retomadas y desarrolladas en el marco de una amplia discusión filosófica americanista en "La audición del indio americano o la invención de una América pos-barroca" (tesis doctoral, 2020), de mi autoría. En el presente estudio se reexaminan y se incorporan juicios nuevos que a veces reafirman y a veces reorientan las interpretaciones previas.

Recepción: 2 de septiembre 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 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

two polyphonic compositions in Nahuatl of uncertain authorship: *Sancta Mariae* and *Dios itlaçonantzine* (for five and four voices, respectively), a characteristic that allows us to associate the production of this book with that of those also composed for the dissemination of Catholicism among the indigenous Nahuatl speakers. From a broad historical perspective that outlines the importance of the music book for the transmission of the Christian logos as the axis of the colonization of the New World, the material and symbolic aspects of the *Valdensis Codex* are studied here. This allows us to infer the criteria that guided the preparation process, and the goals that were pursued in these works. Ultimately, this book was subject to various stages of updating of its components, in order to lengthen its effective social utility; a labor that could have been carried out in view of other related works, or, furthermore, in response to institutional postulates, or cultural conventions and novel aesthetics.

Keywords: Mexican codices; Guatemalan codices; books of liturgical music; history of the musical notation; sixteenth-century Nahuatl speakers; indigenous music; Hispanic Catholicism in America.

*A la memoria del P. Héctor Rogel (1928-2022),
protector de libros*

CONSTITUCIÓN DEL CÓDICE COMO OBJETO DE VALOR HISTORIOGRÁFICO¹

El *Codex valdensis* es un libro manuscrito de contenido litúrgico musical conformado por misas de compositores europeos, como Giovanni Pierluigi da Palestrina, Juan Esquivel y Alonso Lobo, y algunas obras cuya autoría aún se desconoce o permanece abierta al debate, además de otras que fueron copiadas de modo incompleto (cuadro 1).² Entre el segundo tipo, se encuentran dos piezas polifónicas con escritura en náhuatl, conocidas por el inicio de su texto literario: *Sancta Mariae* y *Dios itlaçonantzine* (a cinco y cuatro voces, respectivamente), entre los folios 119v. y 121r. (figuras 1

¹ Quede constancia de mi gratitud hacia las autoridades y miembros de la comunidad docente del Seminario Conciliar de México (scm) por permitirme inspeccionar el *Codex valdensis* en mayo y octubre de 2013, y en marzo de 2019. Agradezco especialmente al padre Héctor Rogel (†) el haberme brindado testimonios y documentación invaluable para este estudio, al igual que al presbítero licenciado Jesús Martín Riaño Delgado, quien me facilitó una copia del resguardo electrónico del código hecha por Lizardo Guzmán en 2009, revisada por aquél en 2011. Salvo que se indique lo contrario, las imágenes aquí empleadas provienen de este resguardo. Las fotografías de mi autoría están identificadas con las iniciales EIMH. Todo este material ha podido ser reproducido gracias a la benevolencia del presbítero Salvador Romero Moreno, actual director de la Biblioteca P. Héctor Rogel del scm.

² Remítase el lector al Apéndice para consultar los cuadros referidos a lo largo del texto. [N. de la e.]

y 2). La inscripción que intitula el folio 120r., “herna^[n]don fran^{co}” (figura 3), ha detonado una discusión que fluctúa entre la figura del compositor extremeño Hernando Franco, maestro de capilla de la Catedral de Santiago de Guatemala (1569-1574) y de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México (1575-1585), como probable autor de estas piezas (Saldívar 1987), y la de un hipotético compositor indígena que se supone azteca, mexicana o náhuatl (Stevenson 1952, 1968; Cruz 2001; Lara 2006).³ La paleografía de dicha inscripción da por resultado el nombre de “Hernando Francisco” (Cruz 2001), cuyo perfil histórico no ha sido delineado hasta ahora.

El *Codex valdensis* se encuentra alojado en el Archivo Especial de la Biblioteca P. Héctor Rogel del Seminario Conciliar de México (Tlalpan, Ciudad de México). De acuerdo con quien fuera el director de la biblioteca desde 1959 hasta 1997, Héctor Rogel, este manuscrito se integró al acervo de la institución en 1991, aunque, como lo hace notar el seminarista Jesús Martín Riaño Delgado (*Códice valdense* 2009-2011), uno de los tres tipos de sellos impresos en sus folios sugiere que esta incorporación ocurrió antes. En el lomo y en el folio (en adelante f.) 1r. se pueden leer los siguientes datos de clasificación: 199 D-IV-9 (figura 4).⁴

Este manuscrito cuenta con dos foliaciones, una que fue anotada con lápiz, y que alcanza hasta el 135, y otra que fue hecha con una foliadora y que llega hasta el 137.⁵

De acuerdo con lo que informó el musicólogo Robert Stevenson (1970), el hoy llamado *Códice Valdés* —aquí *Codex valdensis*— es un manuscrito que indígenas de Cacalomacán (un pueblo en las inmediaciones de Toluca, Estado de México) le entregaron al canónigo Octaviano Valdés en 1931. Él se había formado como doctor en filosofía y teología en la Universidad Gregoriana de Roma, Italia, entre 1922 y 1929, y comenzó su labor docente en

³ Llevé a cabo una caracterización de las implicaciones ideológicas subyacentes tras las dos derivas argumentativas que aquí se señalan. Véase Morado Hernández (2013, 2014).

⁴ Vale la pena advertir que Eloy Cruz (2001) ofreció una signatura que difiere: 158 B-III-52; en cambio, la que consignó Javier Marín-López (2008, 2012) sí coincide con la que aquí se maneja. Al menos por lo que toca a esta última, se hace referencia a un sistema de catalogación bibliográfica concebido por Héctor Rogel, el cual —según su propio testimonio— ya no es válido, debido a que, a partir de 2004, comenzaron a ser adoptados criterios internacionales de catalogación, a lo cual se auna el traslado del código desde la estantería general hacia el archivo especial de la biblioteca para su mejor conservación.

⁵ En este estudio se adopta la numeración que fue impresa con máquina sobre casi todos los folios del código. Algunas observaciones sobre la cantidad de folios y la numeración se encuentran en Cruz (2001) y otras más se presentan en este estudio.



Figura 1. Sancta Mariae, f. 119v.-120r. Seminario Conciliar de México, Biblioteca P. Héctor Rogel (scm, BPHR). Fotografía de Elias Israel Morado Hernández (EIMH) (2013)

The image shows an open manuscript with two pages of musical notation and Latin text. The left page is folio 120v and the right page is folio 121r. The music is written in a single system with a soprano line (top) and a tenor line (bottom). The text is in Latin and appears to be a liturgical or devotional piece. The notation is a form of early printed music, possibly using a system of rhythmic values and clefs. The text on the left page includes: "Dios itlaçonantzine", "mañuac", "ixpantzin", "in molitacione", "Cantantim", "in molitacione", "Cantantim", "in molitacione", "Cantantim", "in molitacione". The text on the right page includes: "Dios itlaçonantzine", "mañuac", "ixpantzin", "in molitacione", "Cantantim", "in molitacione", "Cantantim", "in molitacione". The manuscript is aged and shows signs of wear, including discoloration and some staining.

Figura 2. Dios itlaçonantzine, f. 120v.-121r. SCM, BPHR. Fotografía de EIMH (2013)

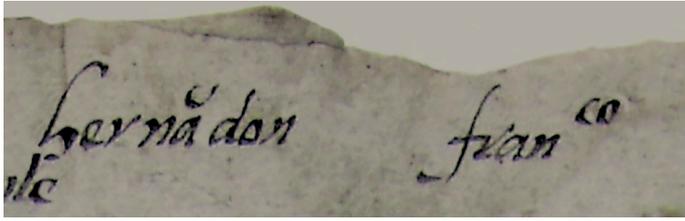


Figura 3. Inscripción “hernaⁿdon fran^{co}” en f. 120 r. (detalle). SCM, BPHR



Figura 4. Folio 1r. SCM, BPHR

lenguas clásicas en el Seminario Conciliar de México a partir de 1930 (Ocampo 2007). El interés que despertó entre los guadalupanistas mexicanos la presencia de dos composiciones polifónicas en náhuatl de tema mariano, que se encuentran en este manuscrito, explica que, por mediación de ellos, se haya podido tener la primera noticia de su existencia dentro del campo de la musicografía mexicana. En efecto, habría sido el canónigo Jesús García Gutiérrez —autor de *Primer siglo guadalupano. Documentación indígena y española (1531-1648)* (1931), *Efemérides guadalupanas* (1931) y *El primer oficio litúrgico de la Virgen de Santa María de Guadalupe* (1935)— quien entregara fotocopias de las antedichas piezas al investigador mexicano Gabriel Saldívar, que en ese periodo trabajaba en la elaboración de un estudio publicado en 1934 con el título *Historia de la música en México. Épocas precortesiana y colonial*. Justo ahí, Saldívar dio a conocer una reproducción facsimilar de *Sancta Mariae y Dios itlaçonantzine* y estableció que el autor de estas piezas era Hernando Franco, a quien tuvo por el primer compositor criollo de la Nueva España (Saldívar 1987, 128-134).

Antes de avanzar hacia los asuntos centrales de este estudio, cabe advertir que el primer comentario con información codicológica sobre el *Códice valdensis* fue publicado por Robert Stevenson en *Fontes Artis Musicae* (1954, 1955), posteriormente republicado con correcciones en *Renaissance and Baroque Musical Sources in the Americas* (1970). Décadas más tarde, algunas informaciones de valor importante fueron proporcionadas por los investigadores Eloy Cruz (2001)⁶ y Javier Marín-López (2008, 2012).⁷

CODEX VALDENSIS. MORFOLOGÍA Y SENTIDO

En esta sección se intentará explicar el modo en que los distintos elementos morfológicos del código acusan un sentido particular de trabajo, valor y uso. De esta manera, se sostiene que el alto grado de heterogeneidad que lo distingue es indicativo de la manera en la cual se dio su proceso de confección, es decir, por etapas de actualización. Debe entenderse que dicha

⁶ Estas fueron las siguientes: identificación del documento original, valoración del carácter de las composiciones en náhuatl y paleografía, normalización y traducción de sus partes literarias.

⁷ Mismas que se mencionan a continuación: reconocimiento de algunas porciones de su repertorio, atribuidas a Alonso Lobo y Tomás Luis de Victoria, así como el establecimiento de un probable periodo de copia del código: 1620-1630.

labor supone mucho más que habilidades manuales, ya que también implica la presencia gravitante de mentes juiciosas y analíticas que, con base en criterios institucionales, valores culturales o juicios estéticos, pudieron decidir sobre la factura y los contenidos de este libro. Así como le fueron introducidos cambios que sólo podían ser los más necesarios y pertinentes para los fines de sus confectores y usuarios, éstos también fueron libres de rechazar otros igualmente viables o, incluso, demandados. Esta hipótesis es reforzada a través del establecimiento de las coordenadas que perfilan un campo de producción intelectual cuya extensión abarcaría desde la ciudad de México y sus inmediaciones hasta Guatemala, espacio al que también pertenecerían otro tipo de obras, las cuales podrían ser consideradas textos referenciales o fuentes de información. Se trata de libros de gramática, lexicografía, música, doctrina cristiana, etcétera, en medio de los cuales el *Codex valdensis* reluce como la cristalización de una suma de conocimientos específicos. Así, es la remisión de este documento a dicho contexto lo que permite apreciar tanto su grado de originalidad como la densidad histórica de sus componentes, por más precarios que aparenten ser.

Asimismo, es imperativo precisar que el tratamiento dado en este estudio a la información codicológica lleva implícita una concepción semiótico-materialista de la cultura, por la que cada bien u objeto socialmente producido puede ser aquilatado por la función que cumple en el interior de un campo instrumental específico, dentro del cual lo que está en juego es la reproducción de una sociedad. Bajo esta lógica, cada artefacto con valor de uso para una comunidad de individuos portaría una tentativa humana u oferta axiológica introducida por su propio confector, para, subsecuentemente, ser *desatada* —nunca del mismo modo— por cada uno de sus usuarios. En este trabajo, haciendo una distinción metodológica entre los elementos estructurantes de tipo material (cubierta, composición de los cuadernillos, papel) y los de tipo simbólico (pautado, tonalidad de las tintas, tipo de notación, aspectos decorativos, simbología musical), se trataría de avanzar *indiciariamente* hacia la comprensión de las intenciones que los involucrados en la hechura del códice pudieron haber dispuesto para sus lectores e intérpretes.⁸ Para asimilar esto a cabalidad, es necesario atender al hecho de que las interacciones entre unos y otros habrían ocurrido

⁸ Aquí se alude al método historiográfico de tipo indiciario de Carlo Ginzburg (2003, 151-152): “Si la realidad es opaca, existen ciertos puntos privilegiados —señales, indicios— que nos permiten descifrarla. Esta idea [...] constituye el núcleo del paradigma indiciario o sintomatológico”.

dentro de un contexto tensado por la dinámica política del proyecto colonial hispano-católico.⁹ Entonces, ya que tratamos con un documento histórico que trasciende por la presencia de dos composiciones polifónicas en náhuatl: *Sancta Mariae* y *Dios itlaçonantzine*, es válido suponer que esta música era una apelación directa a los hablantes y escuchas de esa lengua y que, en consecuencia, tanto aquélla como el libro en toda su materialidad nos remiten a las circunstancias e intereses de vida de los miembros de la cultura náhuatl.

ELEMENTOS MATERIALES ESTRUCTURALES

El *Codex valdensis* es un libro que mide 30 cm de alto, 21 cm de largo y 3.7 cm de grosor. Su cubierta está hecha con cuero, que por el contexto puede ser de cerdo, venado o ternero (figura 5). Sobre ambos lados de su superficie se observan renglones de letras de aproximadamente 2.5 cm en posición horizontal y sentido ascendente, pintadas con tintas negra y roja, las cuales podrían formar palabras en latín que, a simple vista, son apenas legibles (figura 6). A reserva de que estas inscripciones puedan ser descifradas y que ello permita establecer si guardan una relación significativa con el documento, o no, se puede asumir que la cubierta de este libro fue hecha con material reutilizado; sobre su superficie interior no hay indicios de que hubiese tenido papel adherido a modo de guardas.

Levantando el cuero en la zona del lomo pueden observarse a simple vista 12 cuadernillos bien conservados y aproximadamente tres más con daños que impiden su contabilización exacta (figura 7). Sin embargo, una revisión minuciosa de las coyunturas internas permite estimar que en realidad el número de cuadernillos es de 19 (cuadro 2).

Debido al precario estado de determinados cuadernillos y a la falta de algunos folios, fue de gran ayuda para la contabilización y ordenamiento de los pliegos la presencia de una tira de papel adherida a lo largo de la línea del dobléz de casi todos ellos. Es posible que esto se hiciera para reforzar la resistencia del papel ante el amarre de las costuras o para la manipulación

⁹ En “La dimensión de lo sonoro en la construcción del *ethos* barroco americano” (Morado Hernández 2012), argumenté ampliamente en favor de la perspectiva de análisis e interpretación históricas a la que aquí recurro y la cual se fundamenta en los presupuestos teóricos de dos autores clave del pensamiento latinoamericano: Edmundo O’Gorman (1958) y Bolívar Echeverría (2010).



Figura 5. Cubierta. SCM, BPHR. Fotografía de EIMH (2013)



Figura 6. Aspecto interno de la cubierta anterior (posición horizontal).
SCM, BPHR



Figura 7. Aspecto parcial interior del lomo. BPHR.
Fotografía de EIMH (2013)

del libro. También es probable que, por causa de una eventual falta del papel adecuado, se unieran dos hojas recortadas para formar un pliego virtual de las medidas requeridas.

Sobre algunas de estas tiras pueden observarse inscripciones literarias que forman palabras en castellano (como “can-tor”, en el doblez del pliego uno, cuadernillo VI) y en náhuatl (por ejemplo, *moxtla*, “día”, en el doblez del pliego tres, cuadernillo XIV) (figura 8). Así, se trataría en total de cuatro inscripciones de este tipo que permiten unificar folios no contiguos.

Otro aspecto interesante es que, en algunas ocasiones, esa tira de papel ha quedado por encima de la tinta con la cual fue anotado el texto principal (incluidos elementos decorativos), lo que hace suponer que la inscripción de algunos folios fue completada antes de que éstos fueran incorporados a la hechura del libro (figura 9, donde se constata cómo el papel pegado rebasa los límites de la letra “s”). En cambio, en otros casos, la copia del contenido parece haber sido una labor posterior (figura 10, donde se ve cómo el *custos* fue trazado desde la superficie del folio hasta la tira añadida).

Los cuadernillos constan de uno a cinco pliegos. Los del segundo caso son mayoritarios y se encuentran en la zona central del libro. Hacia los extremos iniciales y, principalmente, hacia el final, el número de pliegos por cuadernillo va de uno a tres. El penúltimo de ellos (el número XVIII),



Figura 9. Papel adherido cubriendo letra decorada en f. 50r. (detalle).
SCM, BPHR

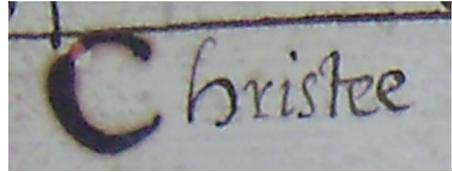


Figura 15. Rastro de tinta roja en f. 84v., línea de texto 3 (detalle).
SCM, BPHR



Figura 16. Primera letra inicial decorada en f. 51v. (detalle). SCM,
BPHR



Figura 26. Enmendadura en f. 10r., pent. 1 (detalle). SCM, BPHR



Figura 8. Palabra *moxtla* en el doblez del pliego 3, cuadernillo XIV, entrecruce de los f. 115v.-116r. (detalle). SCM, BPHR. Fotografía de EIMH (2013)



Figura 10. Papel adherido cubierto por trazo de tinta en f. 17v. (detalle). SCM, BPHR

integrado por tres pliegos, tiene añadido un medio pliego, esto es, un folio (el 129). Éste no rompe la secuencia musical de lo que está anotado, un *kirie* (f. 128v.-129r.) y un *réquiem* (f. 129v.-130r.), por lo que se puede decir que la falta del otro medio pliego complementario no es accidental.

Cubierta y cuadernillos fueron atados uno a otro con cuerdas de cuero y algodón. Los extremos de las cuerdas, que pasan por encima del lomo del libro, rematan en el interior de la cubierta y la contracubierta. Esta última característica —aunada a la irregularidad en la planeación de los cuadernillos (principalmente hacia el final del libro), la falta de guardas en ambas cubiertas o algún tipo de adherencia entre el cuero y el papel de los folios, así como el deterioro del libro en general— permite conjeturar que el códice pudo ser manipulado en su factura en más de una ocasión, lo que podría dar cuenta de probables etapas de actualización por las que pasó, demandadas por su uso o alguna necesidad institucional en el ámbito de la liturgia católica local. Gracias a este trabajo de manipulación directa y observación de los cuadernillos, se infiere que este códice pudo llegar a tener

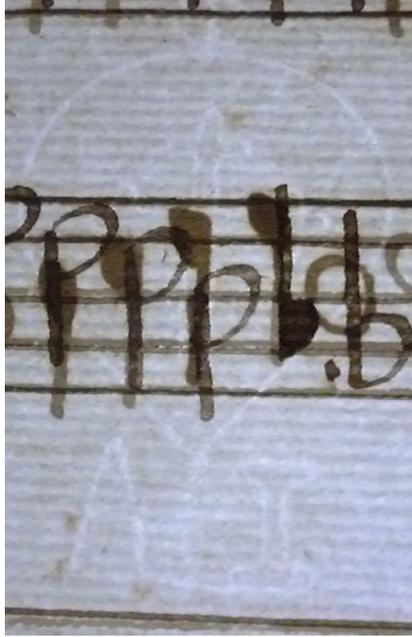


Figura 11. Marca de agua en f. 106r. (detalle en posición invertida).
SCM, BPHR. Fotografía de EIMH (2013)

143 folios y, también, se puede concluir la consecuente falta de seis de ellos. Sin embargo, ante la posibilidad de que se hayan usado medios pliegos para completar la copia del repertorio, no cabría hablar de folios faltantes.

La medida de los folios (31 × 22 cm) hace pensar que el códice pudo ser confeccionado con el tipo de pliegos de papel (32 × 45 cm) que eran importados hacia la capital novohispana para satisfacer la demanda de libros impresos desde 1540 (Lenz 1990). En favor de esta idea juega algo que ya había sido advertido por Robert Stevenson (1970): una marca de agua con forma de cruz trebolada en el interior de una hoja invertida con las letras “I” y “A” por fuera de la punta inferior (probablemente las iniciales del fabricante), filigrana que coloca la fabricación de algunos pliegos en Madrid entre 1561 y 1571 (figura 11). Esta marca de agua está referida en *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier des leur apparition vers 1282 jusqu’ en 1600*, de Charles-Moïse Briquet (1907, 2: 335).¹⁰

¹⁰ Otras marcas de tipo similar (con la reserva de que las cruces no son treboladas) son expuestas por Ramón Mena (1926), quien advierte su presencia en papeles usados en la Nueva España entre 1540 a 1597.

*ELEMENTOS SIMBÓLICOS ESTRUCTURALES**Pautas*

Cada folio contiene de cuatro a once pentagramas, con excepción de cinco. El modelo de pautado predominante es el de 10 pentagramas por folio (cuadro 3). En éste, los pentagramas uno y seis tienden a medir 15 cm, mientras que el resto suele medir 17 cm, aproximadamente; la diferencia tiene el objetivo de delimitar un espacio para el dibujo de las letras iniciales decoradas ante el pentagrama más corto. En este caso (folios con 10 pentagramas), se trata de un tipo de trabajo hecho sistemáticamente que no parece atender a necesidades musicales preestablecidas; en todo caso, ha sido el copista de los textos quien debió adaptarse a dicho espacio, de ahí que puedan encontrarse, entre otras, soluciones como las siguientes: *a*) que en un diseño predispuesto para anotar dos partes vocales se tuvieran que copiar tres o hasta cuatro (f. 137r. y f. 107v., respectivamente); *b*) que sobre las pautas se debiesen escribir en latín indicaciones musicales diversas (f. 54v., pent. 6); *c*) que ante la falta de espacio se improvisara el trazado de un pentagrama más (f. 92v., el único folio que contiene 11 pentagramas). En otros casos, por el contrario, sí parece haber una planeación en el número justo y necesario de pentagramas antes de ser trazados (f. 3r.).

Un detalle más es que, a diferencia de lo que era una práctica común en Europa, donde un punzón de cuatro o cinco dientes era utilizado para hacer los tetragramas o los pentagramas mediante un solo trazo (Asensio 2003), los de este códice fueron hechos línea por línea; esta deducción es posible gracias a diversas irregularidades en cada pentagrama en casi todos los folios.

Notas

Sobre este sistema de pautado han sido empleados dos tipos generales de notación musical: cuadrada y redonda (cuadro 4). Importa advertir que hacia el siglo XI la notación cuadrada era, casi por antonomasia, el modelo *romano* o *gregoriano* (en alusión a Gregorio I, reformador de la Iglesia católica romana en el siglo VII), y fue éste, precisamente, el adoptado por los impresores europeos de música hacia finales del siglo XV para cumplir con su servicio ante la Iglesia y así contribuir a la expansión transatlántica del cristianismo —y de su música— en el siglo XVI (Morado Hernández 2012).

El que dicho modelo de notación musical esté presente en los folios de un modesto libro como es el *Codex valdensis*, elaborado completamente a mano, hace pensar en los referentes a los que pudieron haber tenido acceso los amanuenses que trabajaron en la copia del contenido musical, tales como cantorales catedralicios o libros de música impresos —ambos de mayor costo económico— que pudieron serles accesibles. También es preciso recalcar que la presencia de la notación cuadrada indica que su potencial legitimador era conocido y valorado por dichos amanuenses en el respectivo contexto de producción. Asimismo, cabe señalar la pulcritud con que este estilo de escritura fue hecho (figura 12). ¿Por qué, si no hubieran conocido su valor simbólico, los copistas habrían adoptado la notación cuadrada, considerando que su dibujo demanda de un cuidado especial y, por lo tanto, de mayor tiempo? —cuestión que resulta más significativa si se destaca que el uso de la notación redonda era viable y admitido—. Frente a la notación cuadrada, la redonda resulta ser de un sentido distinto, su dibujo es más elemental y su forma es llana y no porta ninguna especie de lujo; de tal suerte, por su efectividad pragmática, puede decirse que es un tipo de notación propiamente moderno, de hecho, es el modelo utilizado actualmente en las academias de música (figura 13).

Otro aspecto relevante de este libro es la coexistencia de ambos tipos de notación musical, lo que podría ser indicativo de la posición que el *Codex valdensis* ocupa como producto histórico dentro de la dinámica transicional de los siglos XVI y XVII. Pareciera que en él gravitan el pasado medieval europeo y la modernidad colonial americana, lo que de algún modo fue cifrado en tres de sus folios: 4r., 117r. y 136r. En éstos se encuentran anotaciones musicales que, con su aspecto errático, ambiguo y hasta cierto punto enigmático, proyectan una cierta tensión histórica. Nótese cómo en el caso de la figura 14 el copista parece dudar entre la forma cuadrada y la redonda. Si bien puede tratarse sólo de una diferencia entre las maneras de representar la duración de los sonidos, donde las notas cuadradas figuran duraciones más largas que las redondas, lo cierto es que también podría tratarse de una cuestión de estilos de notación musical, donde las notas cuadradas evocarían un carácter más conservador frente al más modernista de las redondas. Ya que es viable que este ejemplo sea un boceto melódico original, no basado en un referente a copiar, es decir, un trazo surgido de una mente más o menos experta en composición musical, entonces la coexistencia y dubitación entre ambos estilos de notación pueden considerarse un conflicto de orden intelectual en la mente de quien anotó éste y otros fragmentos.



Figura 12. Notación cuadrada en f. 6r., pent. 8 (detalle). SCM, BPHR

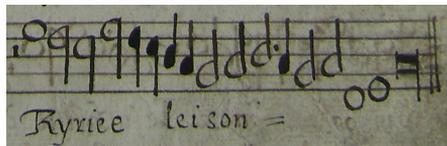


Figura 13. Notación redonda en f. 27r., pent. 9 (detalle). SCM, BPHR

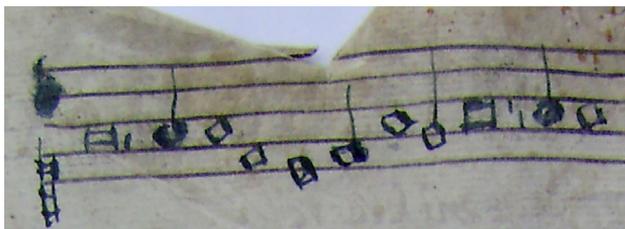


Figura 14. Notación errática en f. 136r., pent. 1 (detalle). SCM, BPHR

Tintas

Las tintas empleadas en la copia del *Codex valdensis* son de tres tipos: roja, para los elementos literarios decorativos, y negra y marrón, para la anotación de los textos literarios y musicales (cuadro 5). Las dos últimas suelen ser usadas con distintos grados de acuosidad para diferenciar los textos musicales de los literarios. La composición química entre ellas debe ser distinta, porque la marrón tiende a trasminarse y manchar la cara opuesta del folio.

La tinta roja es empleada concretamente para trazar algunas letras mayúsculas iniciales, cuya forma puede ser elemental o decorada (otras iniciales son negras o marrones). En algunos de los folios de la zona central, donde se encuentran aquellos que manifiestan una mayor estabilidad estilística (f. 26v.-107r.), se pueden ver letras mayúsculas no iniciales (intercaladas en el texto literario) que fueron plasmadas con un material de textura inusual: un marrón obscuro de aspecto brillante y con relieve. Parece tratarse de un tipo de pintura aceitosa (tal vez óleo) que deja una marca muy intensa en la cara opuesta del folio. Es posible constatar que ésta fue empleada para recubrir letras que por lo visto fueron rojas, lo cual se deduce del hecho de que, por debajo de algunas de estas letras, se verifica la existencia de rastros de la tinta roja ordinariamente empleada (figura 15).

Es probable que un cambio de gusto entre los usuarios del código hiciera necesario el recubrimiento de la tinta roja, por ejemplo, que en cierto momento el brillo o el realce de la pintura marrón fueran características más apreciadas que el color rojo o, por el contrario, que un amanuense o censor de mayor rango considerara intercalar las letras mayúsculas rojas como una decoración excesiva y, por lo tanto, solicitara cubrirlas con pintura especial para retornar al tono café deseado. Lo cierto es que, incluso en elementos así de sutiles, quedan en evidencia los distintos niveles de valorización que indujeron a la reiterada toma de decisiones por parte de los confectores y copistas, quienes se mantuvieron interesados en prolongar la validez o vigencia material y simbólica del código dentro de un determinado espacio de relaciones sociales o institucionales.

Letras iniciales

Es interesante que un libro manuscrito de aspecto más bien modesto, confeccionado posiblemente en condiciones precarias, haya procurado como lujo mínimo el trazado de letras iniciales de tamaño mayor en tintas negra, marrón y, sobre todo, roja (cuadro 6). En el apartado anterior se comentó que el rojo en letras mayúsculas no iniciales (en medio del texto) pudo resultar sustituible o suprimible; en cambio, al tratarse de mayúsculas iniciales, el empleo de la tinta roja fue de gran importancia, en especial en la zona central, donde tienden a evidenciarse los criterios de notación más estables. Con base en la observación de la forma de las iniciales, se puede hablar de tres secciones principales. La central y mayor, que comprende del f. 26v. al 107r., presenta iniciales rojas cuyos trazos predominantes son rectilíneos, que las dotan de un aspecto austero; sobresale, sin embargo, la inusual decoración de tres letras: “E” (f. 51r.), “Q” (f. 74v. y 75r.) y “S”, esta última mucho más numerosa y estilizada que todas las iniciales del código (figura 16).

En la sección que comprende del f. 6v. al 26r., destacan iniciales mayoritariamente en tinta negra, con un estilo homogéneo, en las que predominan ciertos trazos curvilíneos, de un tipo distinto a aquellos visibles en la sección central (figura 17).

La parte que abarca del f. 119v. hasta el 137v. es más heterogénea y, de hecho, es infrecuente el empleo de iniciales en ella, sean en tinta negra, marrón o roja.



Figura 17. Segunda letra inicial decorada en f. 7v. (detalle). scm, BPHR



Figura 18. Segunda letra inicial decorada en f. 21v. (detalle). scm, BPHR



Figura 19. Segunda letra inicial decorada en f. 137r. (detalle). scm, BPHR

Así, se puede hablar de tres secciones definibles por su grado de homogeneidad (primera y segunda) o heterogeneidad (tercera). Cabe advertir, en todo caso, un modo común de decorar las letras “P” y “R” entre las secciones primera y tercera, consistente en el dibujo de líneas diagonales en el interior de las iniciales a modo de relleno. Esta particularidad (única en todo el códice) permite asociar folios tan distantes como lo son el 21v. y los 136v.-137v., ubicados respectivamente en los cuadernillos IV y XIX del libro (figuras 18 y 19).

Es interesante advertir cómo el empleo de iniciales en distintos tonos y formas genera tanto unidad como diferencia en distintos niveles de la formación del libro.

Custos

De entre la simbología empleada para la codificación de un texto musical en la tradición europea (claves, compás, notas, silencios, etcétera), aquí se tratará exclusivamente de aquel signo denominado *custos*, palabra latina que significa *guarda* o *vigilante* (de ahí, por ejemplo, el término “custodio”). En música, *custos* refiere a un elemento gráfico que sirve para advertir, durante la lectura de una melodía, cuál es la nota que a continuación deberá ser entonada cuando ésta no es visible en lo inmediato; dicha nota puede estar colocada en el pentagrama inferior o el folio siguiente. También

puede indicar la nota a partir de la cual se procede a la repetición de la sección musical. El *custos* facilita la lectura continua de dos notas en situación discontinua y, de ese modo, evita la interrupción de la melodía durante su interpretación. Así, el *custos* es necesario para conseguir la unidad y la continuidad de una idea musical. Sépase que el uso de este signo data del siglo XI y aparece en partituras anotadas o impresas, sean para dotación coral o instrumental (Rostall 2001).

La presencia del *custos* dentro del *Codex valdensis* es relevante por su utilidad y, además, por diversos aspectos estilísticos, lo que no sólo acrecienta la riqueza visual dispuesta por los tipos de notación, las tintas y las letras iniciales, sino que también es el medio a través del cual distintas funciones se cumplen. Éstas, básicamente, son tres: función melódica 1 [FM1], articulación de notas distanciadas por un pentagrama; función melódica 2 [FM2], articulación de notas distanciadas por una vuelta de folio, y función estructural [FE], articulación de una sección musical con otra.

Tales funciones se llevan a cabo a través de seis tipos gráficos de *custos*: A, B, C, D, E y G; cada uno, a la vez, puede recurrir a una duplicación de sí o a una variante formal para diferenciar visualmente su función. Tras un análisis metódico, y reconociendo que es claro que el espacio del que dispuso el amanuense para el dibujo de cada signo fue algo que condicionó su aspecto final, pueden reconocerse hasta 12 variantes gráficas en todo el *Codex valdensis* (figuras 20 a 25).

En la zona central del códice se nota el uso constante pero intercalado del *custos* de tipo C y D (f. 26r.-107r.). Por el contrario, el *custos* tipo E y el G tienen una presencia excepcional, no recurrente (f. 119v.-123r.). Más significativo es, en todo caso, la constancia del *custos* tipo A y B, tanto en la sección inicial del códice como hacia la final. Esto hace pensar en el proceso de confección (cuadro 7).

El *custos* es un signo que suele incluirse hasta el final de la copia del contenido musical, ya que su presencia no interfiere en la ocupación del espacio que ofrece cada pentagrama, de modo que puede ir por fuera de éste o en su superficie sobrante. Con respecto al *Codex valdensis*, es admisible suponer que la colocación del *custos* pudo ser un trabajo independiente de la escritura del discurso melódico en sí, lo que se induce a partir de la variedad estilística del *custos* que puede observarse dentro de una sola pieza. Algunas composiciones, posiblemente, fueron anotadas sobre los pliegos de papel de modo completo (hasta el punto de los pormenores, como el

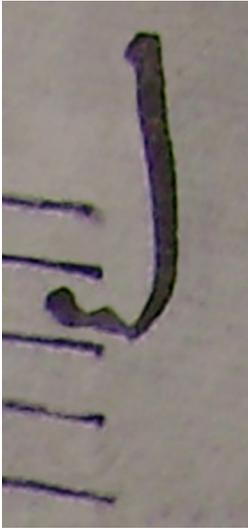


Figura 20. Custos tipo A,
FM1, en f. 125v. pent. 1.
SCM, BPHR



Figura 21. Custos tipo B,
FM1, en f. 111r., pent. 4.
SCM, BPHR

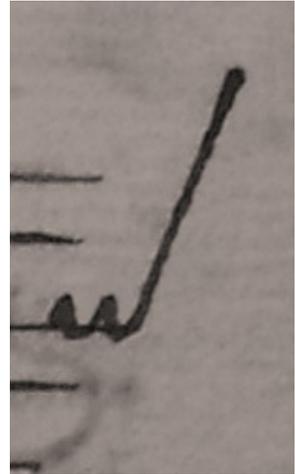


Figura 22. Custos tipo c,
FM1, en f. 94r. pent. 3.
SCM, BPHR

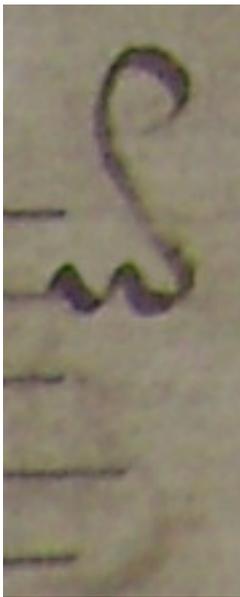


Figura 23. Custos tipo D,
FM1, en 103r. pent. 2.
SCM, BPHR

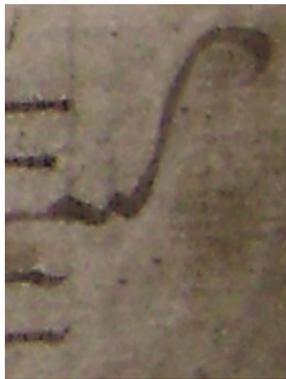


Figura 24. Custos tipo E,
FM1, en f. 123r., pent. 7.
SCM, BPHR



Figura 25. Custos tipo G,
FM1, en f. 120r., pent. 5.
SCM, BPHR

añadido de las letras iniciales) antes de llegar a su formación como cuadernillos o libro; otras veces, estos detalles sí son parte de una labor posterior a esa tarea.

Así, ante estas posibles circunstancias, llama la atención la relativa estabilidad estilística del *custos* en la zona central (tipos c y d), frente a la variabilidad de las secciones inicial y final, pero también las correspondencias que prevalecen entre estas dos últimas (por la presencia de *custos* tipo A y B). Por lo tanto, puede pensarse en una relativa premeditación, por una parte, y en una cierta capacidad de improvisación, por otra; de la misma manera, cabe meditar sobre la disponibilidad de recursos humanos (copistas o amanuenses) capaces de resolver tanto necesidades previstas como no advertidas. Si bien estas circunstancias hipotéticas podrían ser válidas para el proceso general de anotación de cada uno de los elementos simbólicos que ya han sido examinados, resulta especialmente significativo que también puedan tener importancia para la anotación (bajo seis tipos dobles estilísticos) de un signo que, como el *custos*, no es propiamente útil para la codificación de una idea musical en sí (a diferencia de los pentagramas, las claves, la indicación de compás, la posición de las notas, las indicaciones de su duración, etcétera) y que tampoco es un elemento decorativo que reporte algún tipo de lujo (como las iniciales decoradas y el uso de la tinta roja). ¿Por qué, entonces, el *custos* recibe una atención similar?, ¿por qué su riqueza estilística es tal?

El valor del *custos* como indicación musical sólo se entiende en el nivel de la praxis musical, pues sirve para garantizar la correcta ejecución e interpretación musicales de una pieza frente a una congregación de oyentes. Su presencia indica que los cantantes no estaban obligados a memorizar en su totalidad el repertorio musical, sino que la interpretación podía partir de un ejercicio de visualización y lectura activas durante la ejecución.

Esto hace pensar en al menos cuatro cosas: 1) se cantaba con el libro frente a los cantantes, pero no necesariamente estando colocado sobre un facistol (como era lo común cuando se trataba de pesados cantorales de tipo catedralicio), sino sujetado por alguno de los miembros del coro (pues la ligereza del libro lo hace admisible, además de que las marcas de uso manual en diversos folios parecen probarlo); 2) el tipo de aptitudes (capacidades en potencia o adquiridas y desarrolladas con anterioridad que pueden ser puestas en práctica en diversas circunstancias) o habilidades (la aplicación adecuada, no mecánica, a las circunstancias concretas de las capacidades) musicales que los intérpretes debían poseer para hacer escuchar esta

música, cuya ejecución precisaba no de memorizadores, sino de competentes lectores, es decir, músicos capaces de llevar a cabo procesos de decodificación de la escritura musical sobre la base de un reconocimiento de sentido admisible o previamente establecido; 3) el perfil profesional (entendido como cuadro de aptitudes y habilidades musicales) de la agrupación coral que pudo haber estado disponible para la interpretación del repertorio anotado en el *Codex valdensis*, y 4) la situación del propio proceso de formación profesional de dicha agrupación.

Aunque, como es evidente, llevar a cabo una especulación objetiva en torno a estos cuatro aspectos requiere de muchos más elementos, baste al menos mencionarlos para hacer notar las amplias posibilidades de reflexión histórica que se abren a partir de la presencia de un signo que, como el *custos*, sólo cumple una función accesorio. Esto cobra un doble interés si se orienta la búsqueda de respuestas hacia las personas de origen indígena que pudieron haber confeccionado este libro o haber sido usuarios e intérpretes del mismo. Juega en favor de esta línea de pensamiento, el testimonio dejado por Toribio de Benavente, Motolinía, en el capítulo LIX de sus *Memoriales* (1903), que informa acerca de la educación musical que recibieron los indígenas, la descripción detallada de sus capacidades como compositores y, también, de su labor como confectores, copistas y usuarios de libros de música, tanto en Texcoco como en Tlaxcala.

CUESTIONES PARA LA DATACIÓN Y SU PERTENENCIA A UN CAMPO DE PRODUCCIÓN INTELECTUAL

Conforme a lo enunciado en este subtítulo, aquí se propone considerar cinco coordenadas que pueden ser pertinentes para establecer el marco temporal de confección del *Codex valdensis*, a saber: 1) la que se infiere por las dimensiones del papel, 31 × 22 cm, que corresponderían a las del utilizado en la ciudad de México hacia 1540 (Lenz 1990); 2) la que se deriva de la marca de agua presente en algunos folios, pues indica que el papel se habría producido en Madrid entre 1561 y 1571 (Briquet 1907, 2); 3) la inscripción que aparece en el f. 85r.: “1599. Años”; 4) la datación que propuso el investigador Javier Marín-López (2008, 2012), quien tras estudiar algunas partes del repertorio copiado sugirió que este libro pudo ser elaborado entre 1620 y 1630; 5) la presencia de unas anotaciones manuscritas en el ejemplar albergado en la Biblioteca del Congreso (Washington D. C.)

de una obra doctrinal de Bartolomé de Alva, el *Confessionario mayor y menor en lengua mexicana*, publicada en 1634, la cual contiene una guarda volante posterior en la que fue copiada una composición a dos voces cuyo texto literario podría considerarse una variante de la *Sancta Mariae* del *Codex valdensis* (cuadro 9).¹¹

Contrario a ser excluyentes, estas coordenadas, que abarcan un lapso aproximado de un siglo, 1540-1640, podrían trazar un arco de tiempo válido para el proceso que aquí se ha descrito. En efecto, el alto grado de heterogeneidad formal del *Codex valdensis* podría ser indicativo del trabajo de su confección, del tiempo efectivo de su uso o del de las varias etapas de renovación que pudo atravesar, todo lo cual es posible entender como modificaciones que apelaban, en sentido afirmativo o negativo, a criterios de orden litúrgico, institucional, cultural o estético, también en constante actualización. Como una evidencia más de esto, es importante reparar en las enmendaduras que es frecuente detectar sobre los textos literarios y musicales en varias partes de este códice, por ejemplo, las que fueron hechas con el empleo de una especie de pintura blanca (figura 26 y cuadro 8).

Bajo este marco temporal, además, pueden ser ubicadas las coordenadas del campo de producción intelectual dentro del cual el *Codex valdensis* reluce de un modo especial a lado de otras importantes piezas literarias y musicales con las que guarda afinidades objetivas, gracias a las cuales alcanza a revelarse un significado histórico mayor. Se trata de obras en las que se verifica la acumulación de conocimientos, teóricos y prácticos, innovadores en cuanto a que hacen referencia a posibilidades inéditas de significación y uso de las lenguas indígenas a partir de las técnicas de formalización lingüística y musical usadas antes del contacto entre Europa y América, en función de una reorientación radical del sentido de estas mismas lenguas en los planos epistemológico, político y filosófico (O’Gorman 1958; Subirats 1994). Todas las que a continuación serán referidas también caben, por el año de su publicación o el periodo estimado de su producción, dentro del lapso que iría de 1540 a 1640. Para entender con claridad cómo es que se relacionan con el *Codex valdensis*, resulta útil organizarlas bajo los siguientes tipos.

A. Obras gramaticales y lexicográficas para el estudio y el empleo de las lenguas indígenas, particularmente del náhuatl. Si bien el *Codex valdensis* recurre al uso escrito del latín, el castellano, el italiano (italianismos) y

¹¹ El descubrimiento de estas anotaciones se debe a Alfred Lemmon (1982).

el náhuatl, es esta última la que le otorga su distintivo. Con respecto a las piezas *Sancta Mariae* y *Dios itlaçonantzine*, es probable que quien o quienes se encargaron de dar forma a la parte literaria hubiesen tenido, si no los libros a la mano, sí nociones de los alcances en materia de teorización de este idioma, expuestos en trabajos como *Arte de la lengua mexicana*, de Andrés de Olmos (1547 [2002]), el *Arte de la lengua mexicana y castellana*, de Alonso de Molina (1571 [2014]), al igual que su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (1571 [2013]), o el *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, de Pedro de Arenas (1611 [1982]). Este supuesto no implica que el uso del náhuatl en aquellas composiciones polifónicas corresponda plenamente a las prescripciones de escritura ahí publicadas; sin embargo, es un hecho que las variaciones manifestadas en estas piezas tampoco permiten negar su filiación al náhuatl escrito que fue teorizado, en distintos términos, por los autores antedichos.

B. Obras de teoría musical europea puestas en lenguas indígenas, particularmente en náhuatl, que pudieron surtir de conocimientos al compositor de *Sancta Mariae* y *Dios itlaçonantzine*, suponiendo que se trata de piezas originalmente ideadas por una persona de origen náhuatl educada bajo los principios del humanismo cristiano en alguno de los colegios administrados por las distintas órdenes religiosas. Si bien los especialistas que han estudiado estas dos piezas polifónicas han coincidido al indicar errores en su factura compositiva (Stevenson 1952, 1968; Cruz 2001; Lara 2006), esto no significa que el autor careciera de la información para hacer uso correcto de la misma, la cual bien habría podido adquirir a través de los tratados de teoría musical que arribaron al territorio mexicano desde España o de la traducción de éstos al náhuatl. Se cuenta con escasa evidencia documental sobre tales trabajos, pero con la que subsiste alcanza para no dar por cancelada esta hipótesis. Un ejemplo de ello es el llamado “Manuscrito teórico musical de Santa Eulalia”, un documento entregado por indígenas guatemaltecos para su resguardo a Daniel M. Jensen, un misionero de la comunidad Maryknoll en Huehuetenango, en 1969.¹² El

¹² Esto mismo lo informó al especialista en cultura maya de la Universidad de Tulane, Munro Edmonson, quien logró obtener un microfilm y una fotocopia para dicha universidad (Lemmon y Horcasitas 1980). Uno y otro formato se encuentran registrados en el catálogo bibliográfico virtual de esa institución con los siguientes datos: [Santa Eulalia choir book] [17th century nahuatl], Howard-Tilton Media Services (Microforms), MICROFILM MIC 775; [Santa Eulalia Choir Book. 17th century nahuatl. Santa Eulalia Convent, Guatemala], Latin American Library (Rare), MT88 .S3. Por desgracia, no existe una versión digitalizada que

tratado de 15 folios y cubierta de cuero de ternero está escrito en náhuatl (o una variante) y condensa aspectos clave de la teoría musical medieval, como signos, mutaciones, alternancias, llaves, tonos y tiempos (Horcasitas y Lemmon 1997). De acuerdo con la opinión de los investigadores Alfred E. Lemmon y Fernando Horcasitas (1980), este manuscrito fue compilado alrededor o antes de 1679, aunque la fecha anotada en el f. 15v. indica el año de 4507, que —según ambos autores— podría ser equivalente al año de 1607 (del calendario gregoriano).¹³

C. Obras en donde una lengua indígena fue utilizada como medio para la expresión de una cierta idea musical o como un recurso funcional en términos cantábiles. Con respecto a las que subsisten en náhuatl, caben dos subclasificaciones:

C. 1. Obras en las que sólo se recurrió al alfabeto, como se observa en ese monumento que es *Cantares mexicanos* (ca. 1560-1610, varios autores [León-Portilla 1994; 2011]), o bien la *Psalmodia christiana* (1583), de Bernardino de Sahagún.

C. 2. Obras donde, además del alfabeto, se hizo uso del sistema de notación musical europeo, por ejemplo, las composiciones en náhuatl del “Cancionero” del compositor guatemalteco Gaspar Fernández:¹⁴ *Xicochi conetzintle* (musicalizada en dos versiones, para cuatro y cinco voces), un libro copiado en Puebla entre 1609 y 1616 durante el lapso en que fue maestro de capilla en la catedral de dicha ciudad (Alcántara 2016),¹⁵ o los llamados “Manuscritos musicales de Guatemala”, corpus integrado por 13

pueda ser consultada en línea. Es probable que el manuscrito original se encuentre entre las pertenencias de Daniel M. Jensen, quien murió en 2013, o en algún acervo de la comunidad Maryknoll.

¹³ Si, como parece, el año de 4507 está referido al calendario hebreo, cabe preguntarse por qué un manuscrito como éste fue datado así. Tal vez sea el indicio de vínculos o colaboraciones culturales o intelectuales entre indígenas nahuas y conversos de ascendencia judía en el México y la Guatemala del siglo xvi. Algunas de estas relaciones circunstanciales han sido advertidas por el historiador Nathan Wachtel (2007).

¹⁴ Sobre el origen guatemalteco y no portugués de Gaspar Fernández, véase Frenk y Morales (2017).

¹⁵ Aparte de estas dos composiciones en náhuatl, existen tres piezas más que mezclan intencionalmente aquella lengua con el español, referidas como en “mestizo y indio”: “Jesos de mi goraçon, Ximoyolali siñola y Tios mio mi goraçon” (Alcántara 2016). La investigadora Mariana Masera (2001) ya había estudiado los cinco textos literarios en conjunto como un fenómeno de sincretismo cultural. En general, los investigadores citados concuerdan en que Gaspar Fernández no es el autor de los textos en náhuatl y consideran que éstos pudieron ser producidos por algún colaborador conocedor de la lengua.

volúmenes y dos fragmentos con música usados en los pueblos de Santa Eulalia, San Juan Ixcoi y San Mateo Ixtatán, en el departamento de Huehuetenango y que probablemente se copiaron entre 1570 y 1635 (Borg 1985; IU 2022).¹⁶ Entre los folios del manuscrito siete, se encuentra al menos una composición anónima en náhuatl a cuatro voces: *Itech nepa sacramento...* (f. 8v.-9r.).¹⁷ El autor de las composiciones en náhuatl del *Codex valdensis* pudo tener en esta clase de obras un ejemplo de cómo musicalizar en este idioma mediante las técnicas compositivas de la tradición europea y española.

D. Obras en lenguas indígenas de tema mariano, entre las cuales destacan las que fueron escritas en náhuatl por su profundidad teológica. Aquí, nuevamente, habría que hacer una subclasificación:

D. 1. El conjunto de oraciones en honor a la virgen María producidas en náhuatl a partir de las versiones originales en latín o castellano y publicadas en libros para la enseñanza de la religión cristiana, por ejemplo, *Doctrina christiana breue traduzida en lengua mexicana*, de Alonso de Molina (1546), la *Doctrina christiana muy cumplida, donde se contiene la exposición de todo lo necessario para doctrinar a los yndios, y administralles los sacramentos*, de Juan de Anunciación (1575), al igual que su *Cathecismo en lengua mexicana y española, breve y muy compendioso, para saber la doctrina christiana y enseñarla* (1577), y el ya citado *Confessionario*, de Bartolomé de Alva (1634) (cuadro 9).

D. 2. Mariofanías en lengua náhuatl, entre las que el *Nican mopohua*, de Antonio Valeriano ([1556]), ocupa el lugar más destacado, sin lugar a dudas. Es verdad que, por su formato breve, los textos de *Sancta Mariae y Dios*

¹⁶ Estos manuscritos fueron descubiertos por Daniel M. Jensen y Edward F. Moore, misioneros maryknoll, hacia el inicio de la década de 1960; después, en 1963 fueron llevados a San Miguel Acatán para su preservación y en 1969 fueron adquiridos por la Universidad de Indiana en Bloomington e integrados al acervo de su Biblioteca Lilly donde se encuentran registrados con los siguientes datos: Latin American mss.—Guatemala Music, 1570-1635, collection no. LMC 1619. Con excepción del noveno, los volúmenes y fragmentos de que consta este corpus han sido digitalizados y se pueden consultar libremente a través del siguiente enlace: https://webapp1.dlib.indiana.edu/findingaids/view?doc.view=entire_text&docId=InU-Li-VAD6654 [consultado el 12 de mayo de 2023].

¹⁷ Paul Borg (1985) considera que, aparte de ésta, dos composiciones más dentro del manuscrito siete llevan texto en náhuatl: *Bay Magalhi...* (f. 36v.-37r.) y *Magalhi vinac dios...* (f. 41v.-42r.). Dadas las características de los vocablos y sonidos empleados, considero que este juicio debe tomarse con cautela. El interesado puede hacer un cotejo consultando la fuente digitalizada referida en la nota previa.

itlaçonantzine podrían guardar una relación más específica con las oraciones marianas en náhuatl presentes en las obras citadas en el rubro D. 1; sin embargo, no puede desestimarse la posibilidad de que, en uno u otro sentido, cada propuesta literaria pueda portar una apelación al entonces germinal relato mariano-guadalupano, que acabó por consagrarse como el contenido fundamental del proyecto hispano-católico en el siglo XVII. La ausencia de los conceptos *Tonantzin* y *Guadalupe* en las piezas en náhuatl del *Codex valdensis* puede significar dos cosas: que tal falta es indicación de su estatus primitivo con respecto al más moderno, por integrador, concepto mariológico de Antonio Valeriano o que es una apelación en sentido negativo de lo que el *Nincan mopohua* pretendía asentar y resolver en términos teológicos y políticos —siguiendo en este punto la interpretación histórica de Edmundo O’Gorman con respecto a la invención del guadalupanismo (1991)—.

En síntesis, este conjunto de referencias literarias y musicales permiten adquirir una idea de la naturaleza del campo de producción intelectual al que el *Codex valdensis* podría ser remitido, tanto por su factura codicológica como por las implicaciones lingüísticas y musicales que lo hacen singular —además de los aspectos de orden teológico—. Se trata de un ámbito geográfico que se extendería desde el centro de México hasta Guatemala y que estaría signado por la intensa dinámica de producción de libros, y de composición, uso y movilización de textos literarios y musicales en náhuatl que, en una medida u otra, eran funcionales a la política de conversión al cristianismo de las poblaciones indígenas. En este sentido, cabría hablar de un andén o ruta cultural para el intercambio de productos, conocimientos e ideas que, como menos, llegó a forjarse desde el punto de vista de la diseminación del náhuatl como lengua franca, mediante olas sucesivas de migración que se mantuvieron activas tanto antes como después del arribo de los conquistadores españoles.¹⁸ Más que de un centro específico de confección, podría acordarse que el *Codex valdensis* es producto de un ambiente socio-cultural así de dinámico.

Sin embargo, existen al menos dos polos de atracción hacia los cuales el *Codex valdensis* y sus textos en náhuatl encuentran algunas afinidades formales más específicas. El primero es, definitivamente, el eje que trazan

¹⁸ Lemmon y Horcasitas (1980) delinearán cuatro rutas sucesivas de migración nahua hacia territorio guatemalteco: la pipil (ca. 800), la tolteca (después del año 1000), la azteca (ca. 1490) y la hispana-tlaxcalteca (después de 1521).

los pueblos de Santa Eulalia, San Juan Ixcoi y San Mateo Ixtatán, en el departamento de Huehuetenango, de donde proceden los documentos guatemaltecos referidos en los incisos B y C. 2. Al menos por lo que concierne sólo a los manuscritos musicales albergados en la Biblioteca Lilly de la Universidad de Indiana en Bloomington y el *Codex valdensis*, es posible observar entre ambos documentos una serie de similitudes sobre las que vale la pena llamar la atención:¹⁹ las cubiertas de cuero que, por las inscripciones que presentan, parecen material reutilizado; la conformación de cuadernillos con pliegos incompletos o adicionados con tiras de papel que también presentan anotaciones manuscritas; la marca de agua tipo cruz latina dentro de una forma de hoja invertida (Borg 1985);²⁰ el uso de notación musical redonda y cuadrada; el trazo irregular de los pentagramas, dibujados línea por línea; la presencia de fragmentos musicales abocetados copiados informalmente; la variedad de los *custos*; el uso de letras iniciales rojas; el estilo del texto musical y manuscrito, que en algunos casos es casi idéntico entre ambas fuentes, y, por supuesto, el uso minoritario del náhuatl musicalizado como algo excepcional.²¹ Si bien resulta imprescindible realizar una inspección directa de los manuscritos guatemaltecos albergados en la Biblioteca Lilly para formalizar una comparación a fondo, esta serie de rasgos virtualmente comunes con respecto al *Codex valdensis* podría configurarse como una marca de parentesco que nos orienta a contemplar la posibilidad de que el contexto en el cual se confeccionó este último pueda ser, también, Huehuetenango. Así, el que este códice hubiese sido hallado en Cacalomacán bien podría ser circunstancial, resultado de un extravío, o el cumplimiento de un destino fijado de antemano por sus confectores o propietarios que, bajo esta apreciación, adquiere los visos de un libro viajero. También fueron viajeros los misioneros y músicos, cuyos libros —doctrinas, vocabularios, confesionarios, tratados de música y cancioneros—

¹⁹ La calidad de la digitalización de los manuscritos guatemaltecos (véase la nota 16) permite detectar con facilidad las similitudes que se indican entre la factura de aquéllos y la del *Codex valdensis*.

²⁰ De acuerdo con el examen de Borg, estas marcas de agua se encontrarían en el ms 1, f. 18; ms. 3, f. 5; y ms. 7, f. 10 y 27.

²¹ Bajo una perspectiva histórico-social, resulta importante ponderar la coincidente circunstancia de que los manuscritos aquí aludidos hayan podido permanecer bajo el resguardo de indígenas mexicanos y guatemaltecos hasta bien entrado el siglo xx, cuando fueron entregados a religiosos de su confianza.

fueron acompañantes imprescindibles para la consolidación de la empresa evangelizadora.²²

El segundo polo de atracción es el eje que traza la ciudad de Puebla, junto con los poblados de Mexicaltzingo (Iztapalapa) y Cacalomacán (Toluca), y se basa en una característica de escritura que ha sido observada en algunos documentos cuya elaboración se asocia a estas localidades. Se trata de la presencia sobreabundante de la letra *n*, en los 14 fragmentos en náhuatl que narran pasajes del Nuevo Testamento y que fueron descubiertos en 1946, en el interior de un Cristo de caña que perteneció al templo de San Marcos, ubicado en el barrio de Mexicaltzingo, los cuales se estima que fueron copiados entre 1530 y 1540 (Carrillo 1949), así como los ya referidos textos en náhuatl del “Cancionero”, del compositor guatemalteco Gaspar Fernández, que no eran de su autoría, sino, probablemente, de colaboradores indígenas poblanos o tlaxcaltecas (Masera 2001), además de los textos de *Sancta Mariae* y *Dios itlaçonantzine* entre los folios del *Codex valdensis* (Cruz 2001).

Al tanto de los casos de Mexicaltzingo y Puebla, los especialistas Ángel María Garibay (véase Carrillo 1949)²³ y Patrick Johansson (véase Masera 2001)²⁴ opinaron que la sobreabundancia de la letra *n* podría ser indicativa del singular tono nasal que habría tenido el náhuatl hablado en el siglo XVI, con respecto del cual la escritura de esta lengua pretendía ser fiel, es decir, apegada a la forma específica de su sonar y su percepción

²² Baste recordar aquí dos nombres: Hernando Franco y Gaspar Fernández, que desde Guatemala salieron con dirección al noroccidente para asentarse en las catedrales de México y Puebla, respectivamente (Gembero 2005; Frenk 2022). El propio “Cancionero” de Fernández es un caso de libro viajero que, al margen de su autor y en condiciones inciertas, pasó de la catedral de Puebla a la catedral de Oaxaca (Frenk 2022).

²³ En la nota paleográfica de los papeles del Cristo de Mexicaltzingo, a cargo de Garibay, se lee lo siguiente: “En los verbos reverenciales, aquí muy abundantes, usa siempre dos NN, vgr., lo que comúnmente se escribió *omocalaquitziño* aquí se halla *omocalaquitziño*. Hay una N superflua, que desconcierta al principio, pero que, una vez conocida la forma de este escritor, es muy clara de entender: *yn nohualmohuicac* por *yn ohualmohuicac*; *yn namehuantin* por *yn amehuantin*, etc. Este hecho nos da indicio de que no se había logrado dividir los sonidos con claridad, y al escritor le parece que hay dos NN, donde solamente está la vibración de la nasal entre vocales hecha con mayor intensidad” (Carrillo 1949, 52).

²⁴ “De acuerdo con el Dr. Patrick Johansson —refiere Mariana Masera—, el escritor [de los textos en náhuatl del ‘Cancionero’] era nahuatlato. Los errores de escritura, afirma el estudioso, quizá se deban a que escribían como pronunciaban. Esto se refleja en el frecuente error de agregar una ‘n’ a palabras que no la llevan, dado que existe la tendencia a nasalizar la pronunciación de las palabras” (Masera 2001, 302).

auditiva, más que a las estipulaciones ortográficas de la época. Aunque, evidentemente, se trata de juicios hipotéticos, lo cierto es que, en sus respectivos estudios del náhuatl, tanto Andrés de Olmos (2002)²⁵ como Alonso de Molina (2014)²⁶ dejaron constancia histórica de las particularidades del uso hablado y escrito de dicha letra, que podía suprimirse o bien intercambiarse, aunque —aclara Molina— en algunos “lugares y provincias” dicha mudanza no se verificaba (2014, 249). Si bien no aluden a ningún énfasis nasal o duplicación escrita de la *n*, sí es cierto que hacen referencia a un uso arbitrario del sonido /n/ y de su representación escrita. Ahora bien, ¿qué se deriva del ejercicio de trazar una asociación, con base en el rasgo de la sobreabundancia de la *n*, entre los documentos de Puebla, Mexicaltzingo y Cacalomacán? La posibilidad de contar con un criterio de filiación escrituraria para los textos de *Sancta Mariae* y *Dios itlaçonantzine*, juicio que, en consecuencia, también resulta útil para hacer un acotamiento geográfico en cuanto a su hipotético lugar de escritura —que no es el mismo, en consecuencia, donde el códice pudo ser confeccionado materialmente—. Si, desde una cierta óptica paleográfica, la duplicación de la *n* podría no ser más que una errata que se elimina en el trabajo de normalización del texto,²⁷ desde las consideraciones aquí expuestas, es viable adquirir, a partir de un gesto fonético que es nimio en apariencia, un grado de perspectiva sociolingüística y geohistórica que hace relucir de un modo especial esas dos minúsculas plegarias en náhuatl que son *Sancta Mariae* y *Dios itlaçonantzine*. Si, como se sugiere, la sobreabundancia de la letra *n* es una marca de nasalidad en el náhuatl hablado que así se pretendió representar mediante signos alfabéticos, entonces cabe suponer que esto se había llevado a cabo con la expectativa de que dicha sonoridad

²⁵ “Es de saber que la *n* puesta antes de ciertas letras o sillabas se suele perder en la pronunciacion y escriptura” (Olmos 2002, 16).

²⁶ “Se deue aduertir que si despues del *quin*. se sigue letra vocal, la *n*. se muda en *m*” (Molina 2014, 248).

²⁷ Así, pues, en su estudio paleográfico, Eloy Cruz (2001) lleva a cabo la normalización de palabras como las siguientes: cambia *titotenpa*[n]*tlatocatzin* [f. 119v., primer tiple], *titotenpatlatocantzine* [f. 119v., tenor] y *titotenpantlatocantzine* [f. 120r., alto] por *titotepantlahtohcazine*; *titlatlaconhuanimen* [f. 119v. y 120r., primero y segundo tiples], por *titlahtlacoanimeh*; *tonpan* [f. 119v., tenor], por *topan*; *onpa* [f. 120v., tiple], por *ompa*; *ixpa*[n]*ntzincó* [f. 120v., tenor], por *ixpantzincó*; *itlaçonantzine* [f. 121r., bajo], por *itlazohnantzine*, entre otras. Cruz también logró identificar algún uso inconsistente de la letra *m*. Aunque algunas de estas singularidades podrían ser, efectivamente, errores del copista, es probable que algunas otras no lo sean y que, por el contrario, puedan ser actos de escritura conscientes.

—tal vez una marca de diferenciación social—²⁸ pudiese ser reproducida a través de la lectura en voz alta y, de esta manera, hacer comunicable a unos oídos lo que otros ya habían percibido entre personas y lugares diferentes. Y si esto pudo ser así, entonces esta cuestión adquiere un valor más cabal y específico: musicológico, pues tratamos con textos que, siendo portadores de esta clase de apelaciones a la escucha, fueron útiles no sólo para ser enunciados o declamados, sino para ser cantados y formalizados musicalmente en términos polifónicos.

CONCLUSIONES

El examen de los elementos materiales y simbólicos estructurales del *Codex valdensis* realizado aquí ha permitido establecer que la heterogeneidad formal es su característica general predominante, la cual puede ser indiciaria de la necesidad y el uso constantes por parte de sus varios usuarios. Éstos podrían haber integrado un cuadro igualmente diferenciado de personas con distintas competencias: confectores de libros, copistas, compositores, cantantes —interesados todos ellos en otorgarle al manuscrito una utilidad nueva o en preservar la que ya tenía—. De ahí se explican los cambios de folios, el añadido de refuerzos, la complementación de pentagramas, la rectificación de letras y notas, o la diversidad de estilos en el diseño de los elementos gráficos que darían cuenta de las variaciones del gusto estético o de la búsqueda incesante de una cierta corrección formal. Sin embargo, al pensar que todo esto pudo darse en un amplio espacio geográfico rico en intercambios de diversa índole —entre cuyos polos más extremos median más de 950 km: San Juan Ixcoi y Cacalomacán—, donde, paradójicamente, al asegurar el avance de la política colonial hispana y la consolidación de las instituciones del catolicismo se acabó por afincar el estatus del náhuatl como lengua franca, al proyectarlo justo así, nos ha sido posible adquirir una perspectiva histórica de mayor calado que, además, ayuda a aquilatar la densidad de todos aquellos elementos constitutivos del códice aquí estudiado.

²⁸ No es impensable que el uso de narigueras entre determinadas clases sociales nahuas produjera en el sonido del habla un cierto tono nasal, que entonces quedó asociado a dicho grupo. Cuando aquéllas se dejaron de portar debido a las restricciones del nuevo régimen social colonial, probablemente la nasalidad comenzó a ser impostada, si no en el habla en general, sí entre determinados grupos y en actos declamatorios específicos. Como una marca de distinción, finalmente, tal sonoridad pudo haber pasado al náhuatl escrito.

Así como existen libros viajeros, los textos literarios y musicales que integran su contenido también pueden tener tras de sí una trayectoria de viaje que, por cierto, no es definitiva: hoy aparecen de un modo en los folios de un libro; mañana, variados, en otros. Justamente, esto es lo que ocurrió con el texto de *Sancta Mariae*, presente en el *Codex valdensis* y también en el *Confessionario* de Bartolomé de Alva —aunque, en este último, con una musicalización distinta y exento de la complicación de las letras “n” duplicadas—. Durante el largo proceso de confección de *Codex valdensis*, fue guardando no sólo el registro de múltiples cambios, sino también minúsculas marcas de origen y rasgos de uso, incluso probables rastros de los lugares de su desconocido trayecto.²⁹ Sin dejar de ser singulares, todos éstos acabaron por ser el indicio de su filiación a grupos de personas y centros de trabajo, focalizados en la hechura de libros. En cierto momento, habrían llegado a sus manos unos textos marianos en náhuatl; entre ellos, hubo alguien —acaso competente para reconocer en su escritura énfasis fonéticos que resultaban ser evocaciones de un habla y una escucha autóctonos— que conjeturó que eran dignos de ser musicalizados con riqueza en la tradición europea; gracias a una sensibilidad así, aquellos textos lograron trascender.

Sin embargo, importa recalcar que, por encima de todos los parentescos de campo, el *Codex valdensis* sobresale por ser el resguardo de dos composiciones que manifiestan la integración artística de todos los saberes condensados en las variables tipológicas de libros y manuscritos en náhuatl descritas en la sección precedente, cosa que podría ser apreciada como el mérito intelectual más destacable de sus creadores. Esta ponderación ayuda a enjuiciar con justicia aquellas obras en las cuales los indígenas mexicanos pudieron haber tenido alguna participación, pues son el resultado verificable del uso de su pensamiento e inteligencia, y no sólo la simple evidencia de sus habilidades manuales.

²⁹ Cuando llevé a cabo la primera revisión del códice en mayo de 2013, pude hallar entre los resquicios del libro restos de algo que parecía ser pasto seco, tal vez una muestra del tipo de ámbito por donde el manuscrito pudo haber transitado o permanecido durante cierto tiempo antes de integrarse a una biblioteca después de 1931, año en que llegó a manos de Octaviano Valdés.

APÉNDICE

Cuadro 1
CONTENIDO MUSICAL

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
[<i>Alleluya...</i>] / [<i>Alleluya...</i>]	1r.	
[Música sin texto]	1v.	
[Música sin texto]	2r.	
[<i>Alleluya...</i>] / [<i>A]lleluya...</i>	2v.	
[<i>A]lleluya...</i> / [<i>A]lleluya...</i>	3r.	
[<i>A]lleluya...</i> / <i>Felix es sacra...</i>	3v.	
<i>Alleluya...</i> / <i>Alleluya...</i>	4r.	
[<i>K]iri[e] eleyson...</i> / [<i>K]iri[e] eleyson...</i>	4v.	<i>Missa, quem dicunt homines. A 4</i>
[<i>K]iri[e] eleyson...</i> / [<i>K]iri[e] eleyson...</i>	5r.	
[<i>K]iri[e] eleyson...</i> / [<i>K]iri[e] eleyson...</i>	5v.	
[<i>K]iri[e] eleyson...</i> / [<i>K]iri[e] eleyson...</i>	6r.	
<i>Et in terra pax...</i> / <i>Et in terra pax...</i>	6v.	
<i>Et in terra pax...</i> / [<i>B]one voluntatis...</i>	7r.	
<i>Domine fili unigenite...</i> / <i>Domine fili unigenite...</i>	7v.	
<i>Domine fili unigenite...</i> / <i>Domine fili unigenite...</i>	8r.	
<i>Quitollis peccata mundi...</i> / <i>Quitollis peccata mundi...</i>	8v.	
<i>Quitollis peccata mu[n]di...</i> / <i>Quitollis peccata mundi...</i>	9r.	
<i>Tu solus altissimus...</i> / <i>Tu solus altissimus...</i>	9v.	
<i>Tu solus altissimus...</i> / <i>Tu solus altissimus...</i>	10r.	
<i>Patrem omnipotentem...</i> / <i>Patrem omnipotentem...</i>	10v.	

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
<i>Patrem omnipote[n]tem... / Patrem omnipotentem...</i>	11r.	
<i>Genitum non factum... / Genitum non factum...</i>	11v.	
<i>Genitum non factum... / Genitum non factum...</i>	12r.	
<i>Crucifixus etiam pro nobis... / Crucifixus etiam pro nobis...</i>	12v.	
<i>Crucifixus etiam pro nobis...</i>	13r.	
<i>Et iterum venturus est... / Et iterum veturus est...</i>	13v.	
<i>Et iterum veturus est... / Et iterum ve[n]turus est...</i>	14r.	
<i>Simul adoratur et... / Simul adoratur et...</i>	14v.	
<i>Simul adoratur et... / Simul adoratur et...</i>	15r.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	15v.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	16r.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	16v.	
[Folio en blanco]	17r.	
<i>Kiri[e] eleyson... / Kiri[e] eleyson...</i>	17v.	<i>Missa. gíafuchini.hebbe cara. A 4</i>
<i>[K]iri[e] eleyson... / [K]iri[e] eleyson...</i>	18r.	<i>Missa. gíafuchini hebbe cara. Cum quatuor vocibus</i>
<i>Et in terra pax... / Et in terra pax...</i>	18v.	
<i>Et in terra pax... / Et in terra pax...</i>	19r.	
<i>Qui tollis pecata mu[n]di... / Qui tollis peccata mu[n]di...</i>	19v.	
<i>Qui tollis peccata mu[n]di... / Qui tollis peccata mundi...</i>	20r.	
<i>[F]Actorem celi... / [P]Atrem omnipotentem...</i>	20v.	

Cuadro 1. Continuación...

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
[P]Atrem omnipote[n]tem... / [P]Atrem omnipotentem...	21r.	
[...] <i>per que omnia facta su[n]t...</i> / [P]er que omnia facta sunt...	21v.	
<i>Genitum no factu[m]...</i> / <i>Genitum no factum...</i>	22r.	
<i>Crucifixus etiam pro nobis...</i> / <i>Crucifixus etiam pro nobis...</i>	22v.	
<i>Crucifixus etiam pro nobis...</i> / <i>Crucifixus etiam pro nobis...</i>	23r.	
<i>Et vivificantem...</i> / <i>Et in spiritu] sa[n]ctu...</i>	23v.	
<i>Et in [spiritum] sa[n]ctus...</i> / <i>Et in spiritum sa[n]ctu...</i>	24r.	
<i>Sanctus...</i> / <i>Sanctus...</i>	24v.	
<i>Sanctus...</i> / <i>Sanctus...</i>	25r.	
<i>Agnus dei...</i> / <i>Agnus dei...</i>	25v.	
<i>Agnus dei...</i> / <i>Agnus dei...</i>	26r.	
<i>Kyri[e] eleison...</i> / <i>Kyri[e] eleison...</i>	26v.	<i>Missa, Ductus est, Iesus, Quatuor Vocibus</i>
<i>Kyri[e] eleison...</i> / <i>Kyri[e] eleison...</i>	27r.	<i>Ioannis Exquivel</i>
<i>Et in terra pax...</i> / <i>Pax hominib[us]...</i>	27v.	
<i>Et in terra pax.../ Bone voluntatis...</i>	28r.	
<i>Qui tollis peccata mu[n]di...</i> / <i>Qui tollis peccata mu[n]di...</i>	28v.	
<i>Qui tollis peccata mu[n]di...</i> / <i>Qui tollis peccata mu[n]di...</i>	29r.	
<i>Factorem celi et terre...</i> / <i>Patrem omnipote[n]tem...</i>	29v.	
<i>Patrem omnipotentem...</i> / <i>Factorem celi [et] terre...</i>	30r.	

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
<i>Et incarnatus est... / Et incarnatus est...</i>	30v.	
<i>Et incarnatus est... / Et incarnatus est...</i>	31r.	
<i>Crucifixus etiam pronobis... / Crucifixus etiam pronobis...</i>	31v.	
<i>Crucifixus etiam pronobis... / Crucifixus etiam pronobis...</i>	32r.	
<i>Et in spiritu[m] sanctu[m]... / Et in spiritum sanctu[m]...</i>	32v.	
<i>Et in spiritum sa[n]ctum... / Et in spiritu sactu[m]...</i>	33r.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	33v.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	34r.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	34v.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	35r.	
<i>Kyri[e] eleison... / Kyrie eleison...</i>	35v.	<i>missa, Petre ego, A. 4°. Vocibus</i>
<i>Kyrie eleison... / Kyrie eleison...</i>	36r.	
<i>Bone voluntatis... / Et in terra pax...</i>	36v.	
<i>Bone voluntatis... / Et in terra pax...</i>	37r.	
<i>Qui tollis peccata mu[n]di... / Qui tollis peccata mu[n]di...</i>	37v.	
<i>Qui tollis peccata mu[n]di... / Qui tollis peccata mu[n]di...</i>	38r.	
<i>Patrem omnipotentem... / Factorem celi [et] terre...</i>	38v.	
<i>Patrem omnipote[n]tem... / Factorem celi [et] terre...</i>	39r.	
<i>genitu[m] no[n] factum... / [...] consubstantialem patri...</i>	39v.	

Cuadro 1. Continuación...

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
<i>vero genitu[m] no[n] factum... / genitum no[n] factum...</i>	40r.	
<i>Crucifixus etiam pro nobis... / Crucifixus etiam pro nobis...</i>	40v.	
<i>Crucifixus etiam pro nobis... / Crucifixus etiam pro nobis...</i>	41r.	
<i>Et in spiritum sactum... / Et in spiritum sactum...</i>	41v.	
<i>Et in spiritu[m] sactu[m]... / Et in spiritum sactum...</i>	42r.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	42v.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	43r.	
<i>Osanna in excelsis... / Osanna in excelsis...</i>	43v.	
<i>Osanna in excelsis... / Osanna in excelsis...</i>	44r.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	44v.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	45r.	
<i>Kyri[e] eleison... / Kyri[e] eleison...</i>	45v.	<i>O Rex Glorie. Quatuor Vocibus</i>
<i>Kyri[e] eleison... / Kyri[e] eleison...</i>	46r.	<i>Alfonsi Lobo</i>
<i>Et in terra pax... / Bone voluntatis...</i>	46v.	
<i>Et in terra pax... / Laudamuste...</i>	47r.	
<i>Qui tollis peccata mu[n]di... / Qui tollis peccata mundi...</i>	47v.	
<i>Qui tollis peccata mu[n]di... / Qui tollis peccata mundi...</i>	48r.	
<i>Patre[m] omnipote[n]tem... / Factore[m] celi [et] terre...</i>	48v.	
<i>Patre[m] omnipotentem... / Factorem celi [et] terre...</i>	49r.	

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
<i>Crucifixus etia[m] pro nobis... / Etiam pro nobis...</i>	49v.	
<i>Crucifixus etiam pro nobis... / Sub pontio pilato...</i>	50r.	
<i>Et in spiritu[m] sanctu[m]... / Et in spiritu[m] sa[n]ctu[m]...</i>	50v.	
<i>Et in spiritu[m] sa[n]ctu[m]... / Et vivificante[m]...</i>	51r.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	51v.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	52r.	
<i>Osanna in excelsis... / Osanna in excelsis...</i>	52v.	
<i>Osanna in excelsis... / Osanna in excelsis...</i>	53r.	
<i>Benedictus... / Benedictus...</i>	53v.	
<i>Benedictus...</i>	54r.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	54v.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	55r.	
<i>Kyri[e] eleison... / Kyri[e] eleison...</i>	55v.	<i>Missa, Aeterna Christi munera, Quattuor Vocibus</i>
<i>Kyri[e] eleison... / Kyri[e] eleison...</i>	56r.	<i>Joanne, Petra Loysio</i>
<i>Et in terra pax... / Bone voluntatis...</i>	56v.	
<i>Et in terra pax... / Et in terra pax...</i>	57r.	
<i>[...] Qui tollis peccata mundi... / [...] Qui tollis peccata mu[n]di...</i>	57v.	
<i>[...] Qui tollis peccata mundi... / [...] Qui tollis miserere nobis</i>	58r.	
<i>Patrem omnipotentem... / Patrem omnipote[n]tem...</i>	58v.	
<i>Patrem omnipotentem... / Visibilium omnium...</i>	59r.	

Cuadro 1. Continuación...

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
[...] <i>Crucifixus etiam pronobis...</i> / [...] <i>sub pontio pilato...</i>	59v.	
[...] <i>Crucifixus etiam pronobis...</i> / [...] <i>Crucifixus etiam pronobis...</i>	60r.	
<i>Qui cum patre et filio...</i> / <i>Qui cum patre et filio...</i>	60v.	
<i>Qui cum patre et filio...</i> / <i>Qui cum patre et filio...</i>	61r.	
<i>Sanctus...</i> / <i>Sanctus...</i>	61v.	
<i>Sanctus...</i> / <i>Sanctus...</i>	62r.	
<i>Benedictus...</i> / <i>Benedictus...</i>	62v.	
<i>Benedictus...</i> / <i>Benedictus, Tacet / Hosanna...</i>	63r.	
<i>Agnus dei...</i> / <i>Agnus dei...</i>	63v.	
<i>Agnus dei...</i> / <i>Agnus dei...</i>	64r.	
[K]yrie eleison... / [K]yrie eleison...	64v.	[Ilegible] [Quat]uor Vo[cib]us
<i>Kyrie [eleison]...</i> / <i>Kyrie eleison...</i>	65r.	
[Principio de texto ilegible por mutilación]	65v.	
<i>Et in terra pax...</i> / <i>Bone voluntatis...</i>	66r.	
<i>Miserere nobis...</i> / <i>Qui tollis peccata mundi...</i>	66v.	
<i>Miserere nobis...</i> / <i>Qui tollis peccata mundi...</i>	67r.	
<i>Patrem omnipotentem...</i> / <i>Factorem celi [et] terre...</i>	67v.	
<i>Patrem omnipotentem...</i> / <i>Factorem celi [et] terre...</i>	68r.	
<i>Et in carnatus est...</i> / <i>Et in carnatus est...</i>	68v.	
<i>Et in carnatus est...</i> / <i>Et in carnatus est...</i>	69r.	
<i>Et in Spiritum sanctu[m]...</i> / <i>Et in Spiritum sanctu[m]...</i>	69v.	

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
<i>Et in Spiritu[m] sactu[m]... / Et vivificantem...</i>	70r.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	70v.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	71r.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	71v.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	72r.	
<i>Kyrie [e]leison... / [Ilegibe por mutilación]</i>	72v.	
<i>Kyrie [e]leison... / Kyrie [e]leison...</i>	73r.	
<i>Et in terra pax.../ Bone voluntatis...</i>	73v.	
<i>Et in terra pax.../ Bone voluntatis...</i>	74r.	
<i>Qui tollis peccata mundi... / Qui tollis peccata mu[n]di...</i>	74v.	
<i>Quitollis peccata mundi... / Quitollis peccata mundi...</i>	75r.	
<i>Patrem omnipotentem... / Visibilium omnium...</i>	75v.	
<i>Patrem omnipotentem... / Visibilium omnium...</i>	76r.	
<i>[...] per que omnia facta su[n]t... / [...] gentium no[n] factum...</i>	76v.	
<i>[...] per que omnia facta sunt... / [...] Gentium no[n] factum...</i>	77r.	
<i>Crucifixus etiam pro nobis... / Sub Pontio Pilato...</i>	77v.	
<i>Crucifixus etiam pro nobis... / Sub Pontio Pilato...</i>	78r.	
<i>Simul adoratur... / Simul adoratur...</i>	78v.	
<i>[...] Simul adoratur... / Simul adoratur...</i>	79r.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	79v.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	80r.	
<i>Pleni sunt. Tacet / Pleni sunt celi...</i>	80v.	

Cuadro 1. Continuación...

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
<i>Pleni sunt celi... / Pleni sunt celi...</i>	81r.	
<i>Osanna in excelsis... / Osanna in excelsis...</i>	81v.	
<i>Osanna in excelsis... / Osanna in excelsis...</i>	82r.	
<i>Benedictus... / Benedictus...</i>	82v.	
<i>Benedictus... / Benedictus...</i>	83r.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	83v.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	84r.	
<i>Kyrie [e]leison... / Kyrie [e]leison...</i>	84v.	<i>Missa. Ave regina celorum, Quatuor Vocibus</i>
<i>Kyrie [e]leison... / Kyrie [e]leison...</i>	85r.	<i>Joanne Petra Loysij. 1599. Años</i>
<i>Kyrie [e]leison... / Kyrie [e]leison...</i>	85v.	
<i>Kyrie [e]leison... / Kyri[e] eleison...</i>	86r.	
<i>Et in terra pax... / Et in terra pax...</i>	86v.	
<i>Et in terra pax... / Et in terra pax...</i>	87r.	
<i>[...] Domine deus... / [...] Domine deus...</i>	87v.	
<i>[...] Domine deus... / [...] Domine deus...</i>	88r.	
<i>Qui tollis peccata mundi... / Qui tollis peccata mundi...</i>	88v.	
<i>Quitollis peccata mu[n]di... / Quitollis peccata mundi...</i>	89r.	
<i>Miserere nobis... / [...] miserere nobis...</i>	89v.	
<i>Miserere nobis... / [...] Quoniam tu solus Sanctus</i>	90r.	
<i>Patre[m] omnipotentem... / Patrem omnipotentem...</i>	90v.	

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
<i>Patrem omnipotentem... / Patrem omnipotentem...</i>	91r.	
[...] <i>Deum verum... / Deum verum...</i>	91v.	
[...] <i>deum verum... / Deum verum...</i>	92r.	
<i>Tiple, Crucifixus, Tacet / Crucifixus etiam pro nobis...</i>	92v.	
<i>Crucifixus etiam pro nobis... / Crucifixus etiam pro nobis...</i>	93r.	
<i>Et iterum venturus... / Cum gloria iudicare...</i>	93v.	
<i>Et iterum ve[n]turus... / Cum gloria iudicare...</i>	94r.	
[...] <i>Et unam Sanctam... / [...] Et unam Sanctam...</i>	94v.	
[...] <i>Et unam Sancta[m]... / [...] Et unam Sanctam...</i>	95r.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	95v.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	96r.	
<i>Benedictus... / Benedictus...</i>	96v.	
<i>Benedictus... / Baxo, Benedictus, Tacet</i>	97r.	
<i>Osanna in excelsis... / Osanna in excelsis...</i>	97v.	
<i>Osanna in excelsis... / Osanna in excelsis...</i>	98r.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	98v.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	99r.	
<i>Kyrie [e]leison... / Kyrie [e]leison...</i>	99v.	<i>Missa, Christus resurgens, Quatuor. Vocibus</i>
<i>Kyrie [e]leison... / Kyrie [e]leison...</i>	100r.	<i>Joanne Petra Loysio</i>
[...] <i>voluntatis laudamuste Benedicimuste... / Et in terra pax...</i>	100v.	

Cuadro 1. Continuación...

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
<i>Et in terra pax... / Et in terra pax...</i>	101r.	
[...] <i>Deprecationem nostram... / [...]</i> <i>Deprecationem nostram...</i>	101v.	
<i>Deprecationem nostram... / Deprecationem nostram...</i>	102r.	
<i>Patrem omnipotentem... / Factorem celi...</i>	102v.	
<i>Patrem omnipotentem... / Visibilium omnium...</i>	103r.	
[...] <i>Et incarnatus est... / [...]</i> <i>Et incarnatus est...</i>	103v.	
[...] <i>Et incarnatus est... / [...]</i> <i>Et incarnatus est...</i>	104r.	
[...] <i>Et in Spiritum... / [...]</i> <i>Et in Spiritum Sactum...</i>	104v.	
[...] <i>Et in Spiritum Sactum... / [...]</i> <i>Et in Spiritum Sactum...</i>	105r.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	105v.	
<i>Sanctus... / Sanctus...</i>	106r.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	106v.	
<i>Agnus dei... / Agnus dei...</i>	107r.	
<i>Et incarnatus est... / Et incarnatus est... / Et incarnatus est... / Et incarnatus est...</i>	107v.	<i>et incarnatus est a 4° voces</i>
[Folio en blanco]	108r.	
[K]yrie [e]leyson... / [K]yrie [e]leyson...	108v.	
[K]yrie [e]leyson... / [K]yrie [e]leyson...	109r.	
[K]yrie [e]leyson... / Kirie [ele]yson...	109v.	
[K]yrie [e]leyson... / [K]yrie [e]leyson...	110r.	
[L]Audamus benedicimus te... / [E]t in terra pax...	110v.	

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
[L]Audamus te benedicimus te... / [E]t in terra pax...	111r.	
[Quitollis pecca]ta mundi... / [Quito]llis peccata mundi...	111v.	
[Q]uitollis peccata mu[n]di... / [Quitollis] peccata mu[n]di...	112r.	
[F]Actorem celi et terre... / [P]Atrem omnipotentem	112v.	
[F]Actorem celi et terre... / [P]Atren omnipote[n]tem	113r.	
[E]T in carnatus est... / [E]t in carnatus est...	113v.	
[E]T in carnatus est... / [E]t in carnatus est...	114r.	
[E]T in [Spiritum] sa[n]ctu... / [E]t in [Spiritum] sa[n]ctu...	114v.	
[E]T in [Spiritum] sa[n]ctu[m]... / [E]t in [Spiritum] sa[n]ctu...	115r.	
[S]Anctus... / [S]Anctus...	115v.	
[S]Anctus... / [S]Anctus...	116r.	
[K]irie [e]lleison... / [K]irie elleison...	116v.	
[Kirie] elleison...	117r.	
[Música sin texto]	117v.	
[Música sin texto]	118r.	
[A]Gnus dei.../ [A]gnus dei...	118v.	
[A]gnus dei.../ [A]gnus dei... / [A]gnus dei...	119r.	
Sancta mariae... / In ilhuicac cihuapille...	119v.	A 5° Voces
In ilhuicac cihuapille... / In ilhuicac cihuapille... / In ilhuicac cihuapille...	120r.	Herna ^[n] don Fran ^{co} A 5° Voces
Dios Itlaçona[n]tzine... / In ilhuicac...	120v.	

Cuadro 1. Continuación...

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
<i>In ilhuicac... / In ilhuicac...</i>	121r.	
<i>Honorati sunt... / Mihi autem nimis...</i>	121v.	<i>Comenes Apostolorum Introitus</i>
<i>Honorati sut... / Honorati sut...</i>	122r.	
<i>Tu cognovisti sesione[n]... / Domine probasti me...</i>	122v.	
<i>Tu cognovisti sesionen... / Tu cognovisti sesionen...</i>	123r.	
<i>Factus est repe de celo sunus... / Factus est repete de celo sunus...</i>	123v.	<i>penthecostes</i>
<i>Factus repetes de celo sunus... / Factus est repe de celo sonus...</i>	124r.	
<i>Spiritus sanctus repleuit tuta... / Spiritus sanctus repleuit tota...</i>	124v.	
<i>Spiritus sanctus repleuit tota... / [Spiritus sanctus] repleuit tota...</i>	125r.	
<i>[B]Eatus laurentius... / [B]Eatus laurentius...</i>	125v.	
<i>[B]Eatus laurentius... / [B]Eatus laure[n]tius...</i>	126r.	
<i>Deus de deo... / [...] deus de deo...</i>	126v.	
<i>[...] deus de deo... / Jesuchriste deus de deo...</i>	127r.	
<i>[Anotación literaria en latín sin música]</i>	127v.	<i>Benedicite omnia opera Domini Domino</i>
<i>[Ae]terna dona eis domine... / [Ae]terna dona eis domine...</i>	128r.	
<i>[K]Irie eleyson... / [K]Irie eleyson...</i>	128v.	
<i>[K]Irie eleyson... / [K]Irie eleyson...</i>	129r.	
<i>[R]Equiem eterna dona... / [R]Equiem eterna dona...</i>	129v.	

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Texto literario de inicio</i>	<i>Folio</i>	<i>Encabezado</i>
[R]Equiem eterna dona... / [R]Equiem eterna dona...	130r.	
[D]omine Jesu christe... / [D]omine Jesu christe...	130v.	
[D]omine Jesu [Christe]... / [D]omine Jesu christe...	131r.	
[S]Anctus... / [S]Anctus...	131v.	
[S]Anctus... / [S]Anctus...	132r.	
[Q]ui tollis peccata mu[n]di... / [A]gnus dei...	132v.	
[Q]ui tollis peccata mundi... / [Q]ui tollis peccata mundi...	133r.	
[C]un sanctis tuis in eternum... / [Lu]ceat eis domine...	133v.	
[Inscripciones: firma y notas sin pauta]	134r.	[J]o ^o an mel ^{or}
[C]ircumdede runt me... / Circumdede runt me...	134v.	Pedro Hernandez
Circumdede runt me... / Circumdede ru[n]t me...	135r.	
[Música sin texto]	135v.	
[Fragmentos musicales sin texto]	136r.	
[R]edemptor deus miserere... / Redemptor [...] deus miserere...	136v.	[Ilegible]
Redemptor [...] deus miserere... / Redemp[tor]...	137r.	
Redemptor deus miserere... / [Texto ilegible]	137v.	

Fuente: elaboración propia con base en el *Codex valdensis* (ca. 1540-1640).

Cuadro 2
FORMACIÓN DE CUADERNILLOS

Cuadernillo	Cantidad de pliegos	Folios que abarcaría	Ubicación de la costura entre folios	Ubicación de la inscripción interfolio	Posible texto de la inscripción	Comentario
I	2	{1r.}-3v.	1v.-2r.			
II	5	4r.-13v.	8v.-9r.	4v.-13r.	<i>tla-a</i>	
III	2	14r.-17v.	15v.-16r.			
IV	4	18r.-25v.	21v.-22r.	18v.-25r.	[Ininteligible]	
V	5	26r.-35v.	30v.-31r.			
VI	5	36r.-45v.	40v.-41r.	36v.-45r.	<i>can-tor</i>	
VII	4	46r.-53v.	49v.-50r.			
VIII	5	54r.-63v.	58v.-59r.			
IX	5	64r.-{73v.}	68v.-69r.			Del {f. 73} sólo queda un rastro de 4 × 5 cm
X	5	73r.-82v.	77v.-78r.			
XI	5	83r.-92v.	87v.-88r.			
XII	5	93r.-102v.	97v.-98r.			
XIII	5	103r.-112v.	107v.-108r.			

Cuadro 2. Continuación...

Cuadernillo	Cantidad de pliegos	Folios que abarcaría	Ubicación de la costura entre folios	Ubicación de la inscripción interfolio	Posible texto de la inscripción	Comentario
XIV	3	113r.-118v.	115v.-116r.	115v.-116r.	<i>moxtla</i>	Palabra en náhuatl que significa "día"
XV	2	119r.-122v.	120v.-121r.	-	-	-
XVI	1	123r.-{124v.}	123v.-{124r.}	-	-	-
XVII	2	124r.-127v.	125v.-126r.	-	-	-
XVIII	3 y 1/2	128r.-{134v.}	129v.-{130r.} y 131v.-132r.	-	-	Este cuadernillo consta de 7 folios; el 129 (según numeración hecha con máquina foliadora) parece haber sido añadido con posteridad
XIX	3	134r.-{139v.}	136v.-137r.	134v.-{139r.}	[Ininteligible]	Además del {f. 139}, faltaría el {f. 138}

Fuente: elaboración propia con base en el *Codex valdensis* (ca. 1540-1640).

Cuadro 3
TRAZADO DE PENTAGRAMAS (PENTS.) POR FOLIO

<i>4 pents.</i>	<i>6 pents.</i>	<i>7 pents.</i>	<i>8 pents.</i>	<i>9 pents.</i>	<i>10 pents.</i>	<i>11 pents.</i>	<i>Folio en blanco</i>
-	-	1r.	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	1v.	-	-
-	-	-	2r.-2v.	-	-	-	-
-	3r.-3v.	-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	4r.-16v.	-	-
-	-	-	-	-	-	-	17r.
-	-	-	-	-	17v.-24r.	-	-
-	-	-	24v.-25v.	-	-	-	-
-	-	-	-	-	26r.-72v.	-	-
-	-	-	73r.	-	-	-	-
-	-	-	-	-	73v.-92r.	-	-
-	-	-	-	-	-	92v.	-
-	-	-	-	-	93r.-93v.	-	-
-	-	-	-	94r.	-	-	-
-	-	-	-	-	94v.-107v.	-	-
-	-	-	-	-	-	-	108r.
-	-	-	-	-	108v.-115r.	-	-
-	-	-	115v.-116r.	-	-	-	-

Cuadro 3. Continuación...

4 pents.	6 pents.	7 pents.	8 pents.	9 pents.	10 pents.	11 pents.	Folio en blanco
116v.	-	-	-	-	-	-	-
117v.	-	-	117r.	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	-	-
-	-	-	118r.-118v.	-	-	-	-
-	-	-	-	-	119r.-120r.	-	-
-	-	-	-	120v.	-	-	-
-	-	-	-	-	121r.-122r.	-	-
-	-	-	-	122v.	-	-	-
-	-	-	123r.	-	-	-	-
-	-	-	-	-	123v.-127r.	-	-
-	-	-	-	-	-	-	127v.
-	-	-	-	-	128r.-131r.	-	-
-	-	-	131v.-133v.	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	-	134r.
-	-	-	-	-	134v.-137r.	-	-
137v.	-	-	-	-	-	-	-

Fuente: elaboración propia con base en el *Codex valdensis* (ca. 1540-1640).

Cuadro 4
TIPOS DE NOTACIÓN MUSICAL

<i>Cuadrada</i>	<i>Redonda</i>	<i>Ambas</i>	<i>Folio en blanco</i>
1r.-3v.	–	–	–
–	–	4r.	–
4v.-16v.	–	–	–
–	–	–	17r.
17v.-26r.	–	–	–
–	26v.-107r.	–	–
107v.	–	–	–
–	–	–	108r.
108v.-115r.	–	–	–
–	115v.-116r.	–	–
116v.-117r.	–	–	–
–	117v.-121r.	–	–
121v.-127r.	–	–	–
–	–	–	127v.
128r.-133v.	–	–	–
–	–	–	134r.
134v.-136r.	–	–	–
–	136v.-137v.	–	–

Fuente: elaboración propia con base en el *Codex valdensis* (ca. 1540-1640).

Cuadro 5
EMPLEO DE TINTAS

<i>Negra</i>	<i>Café</i>	<i>Negra y café</i>	<i>Folio en blanco</i>	<i>Comentario</i>
1r.-3r.	–	–	–	–
–	3v.	–	–	–
4r.-16v.	–	–	–	–
–	–	–	17r.	–
–	17v.	–	–	–
18r.-26r.	–	–	–	–
–	26v.-107r.	–	–	–
107v.	–	–	–	–
–	–	–	108r.	–
108v.-116r.	–	–	–	–
–	116v.-117r.	–	–	–
117v.-119r.	–	–	–	–
–	119v.-121r.	–	–	–
–	121v.-123r.	–	–	Tinta diseminada
–	123v.-133v.	–	–	–
–	–	134v.-135r.	–	Incluye iniciales en rojo
135v.-136r.	–	–	–	–
–	136v.-137v.	–	–	–

Fuente: elaboración propia con base en el *Codex valdensis* (ca. 1540-1640).

Cuadro 6
PRESENCIA DE LETRAS INICIALES

<i>Negras</i>	<i>Café</i>	<i>Rojas</i>	<i>Folio en blanco o sin texto musical</i>
4r.	–	–	–
6v.-16v.	–	–	–
–	–	–	17r.
–	–	17v.	–
18r.-26r.	–	–	–
–	–	26v.-81r.	–
–	–	82v.-107r.	–
–	–	–	108r.
–	119v.-122r.	–	–
–	–	123v.-125r.	–
–	–	–	127v.
–	–	–	134r.
–	–	134v.-135r.	–
–	–	136v.-137v.	–

Fuente: elaboración propia con base en el *Codex valdensis* (ca. 1540-1640).

Cuadro 7
EMPLEO DE CUSTOS SEGÚN TIPO

A	B	C	D	E	G	Folio en blanco	Comentario
1r.-3v.	-	-	-	-	-	-	-
-	4r.	-	-	-	-	-	-
4v.-16v.	-	-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	17r.	-
17v.-25v.	-	-	-	-	-	-	-
-	-	26r.	-	-	-	-	-
-	-	-	26v.-45v.	-	-	-	-
-	-	46r.-55r.	-	-	-	-	-
-	-	-	55v.-64r.	-	-	-	-
-	-	64v.-72r.	-	-	-	-	-
-	-	-	72v.-80r.	-	-	-	El f. 73v. incluye un custos tipo B
-	-	80v.-82r.	-	-	-	-	-
-	-	-	82v.-84r.	-	-	-	-
-	-	84v.-85r.	-	-	-	-	-
-	-	-	85v.-90r.	-	-	-	-
-	-	90v.-92r.	-	-	-	-	-
-	-	-	92v.-93r.	-	-	-	-
-	-	93v.-96r.	-	-	-	-	-
-	-	-	96v.-97r.	-	-	-	-
-	-	97v.-98r.	-	-	-	-	-

Cuadro 7. Continuación...

A	B	C	D	E	G	Folio en blanco	Comentario
-	-	-	98v.-107r.	-	-	-	-
-	107v.	-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	108r.	-
-	108v.-116r.	-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	-	Los folios 116v.-117r. no incluyen custos, pero sí texto musical y literario
-	117v.-121r.	-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	119v.-121r.	-	-
-	-	-	-	121v.-123r.	-	-	-
123v.-127r.	-	-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	127v.	-
128r.-133v.	-	-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	134r.	-
134v.-135v.	-	-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	-	El f. 136r. no incluye custos, pero sí texto musical
-	136v.-137v.	-	-	-	-	-	-

Fuente: elaboración propia con base en el *Codex valdensis* (ca. 1540-1640).

Cuadro 8
IDENTIFICACIÓN DE ENMENDADURAS

<i>Folio</i>	<i>Sobre el texto literario</i>	<i>Sobre el texto musical</i>	<i>Ubicación (pent.)</i>
4r	–	x	10
8v.	–	x	7
10r.	–	x	1
10v.	–	x	5
11r.	x	–	5
19r.	x	x	4 y 8
19v.	–	x	1
20v.	x	–	2
21r.	–	x	3 y 9
22r.	–	x	7
[23r.]	–	[x]	[6]
23v.	x	x	7 y 10
24r.	–	x	5
24v.	–	x	5 y 8
25r.	x	–	5
48v.	x	–	1
78r.	–	x	8
78v.	x	x	6 y 9
90r.	x	–	2
94v.	–	x	4
95r.	–	x	6
97v.	–	x	7

Cuadro 8. *Continuación...*

<i>Folio</i>	<i>Sobre el texto literario</i>	<i>Sobre el texto musical</i>	<i>Ubicación (pent.)</i>
107v.	–	x	1 y 8
110r.	–	x	2
110v.	–	x	6 y 7
111r.	–	x	1
111v.	x	–	3
112v.	x	–	5 y 6
113r.	–	x	5
115r.	x	x	8
117r.	–	x	7
120r.	x	x	1 y 6
123v.	x	–	1
125r.	x	–	6
131v.	–	x	6
136r.	–	x	1

Fuente: elaboración propia con base en el *Codex valdensis* (ca. 1540-1640).

Cuadro 9. Continuación...

<p>“<i>Sancta Mariae</i>” y “<i>Dios itlaçonantzine</i>”, en <i>Codex valdensis</i> (ca. 1540-1640), f. 119v. (<i>primus tiple</i>) y 120v. (<i>tiple</i>)</p>	<p>“<i>Ave María</i>”, en <i>Molina</i> (1546), p. 37.</p>	<p>“<i>Ave María</i>”, en <i>Anunciación</i> (1575), f. 232-233.</p>	<p>“<i>Ave María</i>”, en <i>Anunciación</i> (1577), [s. fol.]</p>	<p>“<i>Ave María</i>”, en <i>Alva</i> (1634), f. 51v.</p>	<p>“<i>Santa Mariae</i>”, <i>Alva</i> (1634), [s. fol.] [frente de la guarda volante posterior]</p>
<p>Traducción de Mariano Rojas, en <i>Saldivar</i> (1987, 133)</p>	<p>Traducción de <i>Molina</i> (1546, 37)</p>	<p><i>yeontzonquicaznequi tlatlcapac tonemiliz. Maymochiua.</i></p>	<p><i>tonemiliz. Mayuh mochiua.</i></p>	<p><i>Alva</i> (1634)</p>	<p><i>Alva</i> (1634)</p>
<p>[<i>Santa María</i>,] <i>Reina celestial</i>, madre de Dios, abogada nuestra, ruega por nosotros los pecadores.</p>	<p>Dios te salve, <i>Sancta María</i>: llena eres de gracia: el Señor es contigo: bendita eres entre todas y sobre todas las mujeres, y también el fruto de tu vientre bendito es <i>Jesus</i> Cristo. ¡Oh! Cuánto os suplicamos interceder por nosotros ante vuestro amantísimo hijo <i>Jesucristo</i>. Vos que estáis ante el amantísimo de Dios.</p>	<p>Dios te salve <i>Sancta María</i> llena de gracia, el señor es contigo, bendita eres entre todas las mujeres, y bendicto es el fruto de tu vientre que es <i>Jesus</i> Cristo, o <i>Sancta María</i> virgen y madre de Dios, ruega por nosotros peccadores, al presente y también en el fin de nuestra vida. Asi sea.</p>	<p>[No presenta traducción]</p>	<p>[No presenta traducción]</p>	<p>[No presenta traducción]</p>

Fuente: elaboración propia con base en *Codex valdensis* (ca. 1540-1640); *Molina* (1546), *Anunciación* (1575, 1577), *Alva* (1634), *Saldivar* (1987).

FUENTES

Documentos

- Codex valdensis*. [Ca. 1540-1640]. [Manuscrito inédito]. Seminario Conciliar de México, Biblioteca P. Héctor Rogel, Archivo Especial.
- Códice valdense*. 2009-2011. Resguardo electrónico, formato CD y versión impresa producidos por Lizardo Guzmán (2009). Revisión de Jesús Martín Riaño Delgado (2011). Comentario introductorio de Jesús Martín Riaño Delgado. México: Seminario Conciliar de México.

Obras publicadas

- Alcántara, Berenice. 2016. "En 'mestizo y indio'. Las obras con textos en lengua náhuatl del 'Cancionero de Gaspar Fernández'". En *Conformación y retórica de los repertorios musicales catedralicios en la Nueva España*, coordinación de Drew Edward Davies y edición de Lucero Enríquez Rubio, 53-84. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Alva, Bartolomé de. 1634. *Confessionario mayor y menor en lengua mexicana. Y pláticas contra las supresticiones de idolatria, que el día de oy an quedado a los Naturales desta Nueva España, è instruccion de los Santos Sacramentos &c*. México: Francisco Salbago [ejemplar original consultado en la Library of Congress (Washington), Rare Book Collection, BX2262. A44 Sp-Am Imp].
- Anunciación, Juan de la. 1575. *Doctrina christiana muy cumplida, donde se contiene la exposición de todo lo necessario para doctrinar a los yndios, y administralles los sacramentos*. México: Casa de Pedro Balli. <https://archive.org/details/doctrinachristia01juan/mode/2up> [consultado el 12 de mayo de 2023].
- Anunciación, Juan de la. 1577. *Cathecismo en lengua mexicana y española, breve y muy compendioso, para saber la doctrina christiana y enseñarla*. México: Antonio Ricardo [ejemplar original consultado en la New York Public Library, Stephen A. Schwarzman Building, Rare Book Collection, *KE 1577, Juan].
- Arenas, Pedro de. 1982. *Vocabulario manual de las lenguas mexicana y castellana*. Primera edición facsimilar. Estudio introductorio de Ascensión Hernández de León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Asensio, Juan Carlos. 2003. *El canto gregoriano. Historia, liturgia, formas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Benavente, Toribio. 1903. *Memoriales*. México: Casa del Editor.

- Borg, Paul. 1985. "The Polyphonic Music in the Guatemalan Music Manuscripts of the Lilly Library". Tesis doctoral, Indiana University.
- Briquet, Charles-Moïse. 1907. *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier des leur apparition vers 1282 jusqu' en 1600*. 4 vols. Ginebra: A. Jullien.
- Carrillo, Abelardo. 1949. *El cristo de Mexicaltzingo. Técnica de las esculturas de caña*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública.
- Cruz, Eloy. 2001. "De cómo una letra hace la diferencia. Las obras en náhuatl atribuidas a don Hernando Franco". *Estudios de Cultura Náhuatl* 32: 257-295.
- Echeverría, Bolívar. 2010. *Definición de la cultura*. 2a. edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frenk, Margit, 2022. *Cancionero poético de Gaspar Fernández (Puebla, 1609-1616)*. Introducción y notas de Margit Frenk. México: Academia Mexicana de la Lengua.
- Frenk, Margit, y Omar Morales Abril. 2017. "El Cancionero de Gaspar Fernández (Puebla, 1609-1616)". En *Celebración y sonoridad en las catedrales novohispanas*, coordinación de Anastasia Krutitskaya y Édgar Alejandro Calderón Alcántar, 23-36. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Morelia.
- Gembero, María. 2005. "El compositor español Hernando Franco (1532-1585) antes de su llegada a México. Trayectoria profesional en Portugal, Santo Domingo, Cuba y Guatemala". *Latin American Music Review* 26: 267-311.
- Ginzburg, Carlo. 2003. *Tentativas*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.
- Horcasitas, Fernando, y Alfred E. Lemmon. 1997. "El tratado de Santa Eulalia. Un manuscrito musical náhuatl". *Tlalocan* 12: 71-116. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1997.143>.
- IU (Indiana University). 2022. "Latin American mss. Guatemala Music, 1570-1635. 2022. ca. 1570-1635". https://webapp1.dlib.indiana.edu/findingaids/view?doc.view=entire_text&docId=InU-Li-VAD6654 [consultado el 12 de mayo de 2023].
- Lara, Juan Manuel. 2006. "Polifonías novohispanas en lengua náhuatl. Las plegarias a la virgen del *Códice Valdés* de 1599". En *Música, catedral y sociedad, memorias del Primer Coloquio Muscat*. Edición de Lucero Enríquez y Margarita Covarrubias, 137-163. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lemmon, Alfred E. 1982. "A Colonial Hymn to the Virgin". *Tlalocan* 9: 107-114. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1982.55>.
- Lemmon, Alfred E., y Fernando Horcasitas. 1980. "Manuscrito teórico musical de Santa Eulalia. Un estudio de un tesoro musical y lingüístico de Guatemala colonial". *Revista Musical Chilena* 34 (152): 37-79.

- Lenz, Hans. 1990. *Historia del papel en México y cosas relacionadas. 1525-1950*. México: Porrúa.
- León-Portilla, Miguel, coord. académica. 1994. *Cantares mexicanos*. Primera edición facsimilar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- León-Portilla, Miguel, ed. *Cantares Mexicanos*. 2011. Paleografía, traducción y notas de Miguel León-Portilla, Guadalupe Curiel Defossé, Ascensión Hernández de León-Portilla, Liborio Villagomez y Salvador Reyes Equiguas. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor.
- Marín-López, Javier. 2008. “Era justo comenzar por la de Jaén”. La recepción del *Liber Primus Missarum* (1602) de Alonso Lobo en la Catedral de Jaén”. *Elucidario* 5: 97-136.
- Marín-López, Javier. 2012. “Tomás Luis de Victoria en las Indias. De la circulación a la reinención”. En *Pro Victoria. Cultura musical y poder en la España de Felipe II*, dirigido por Alfonso de Vicente y Pilar Tomás, 403-460. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica/Machado Libros.
- Masera, Mariana. 2001. “Cinco textos en náhuatl del Cancionero de Gaspar Fernández. ¿Una muestra de mestizaje cultural?” *Anuario de Letras* 39: 291-312.
- Mena, Ramón. 1926. “Filigranas o marcas de agua transparentes en papeles de Nueva España del siglo xvi”. *Memorias Bibliográficas Mexicanas* 5: 7-29.
- Molina, Alonso. 1546. *Doctrina christiana breue traduzida en lengua mexicana*. México. Copia incluida en Joaquín García Icazbalceta. 1889. *Códice franciscano. Siglo xvi*. Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, t. 2: 34-61. México: Imprenta de Francisco Díaz de León.
- Molina, Alonso. 2013. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. Sexta edición facsimilar, primera reimpresión. México: Porrúa.
- Molina, Alonso. 2014. *Arte de la lengua mexicana y castellana*. Reproducción facsimilar. Edición crítica, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.
- Morado Hernández, Elias Israel. 2012. “La dimensión de lo sonoro en la construcción del *ethos* barroco americano”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Morado Hernández, Elias Israel. 2013. “Análisis del discurso musicológico elaborado en torno a las piezas polifónicas *Sancta Mariaé* y *Dios Itlazohnantziné* (*Códice Valdés*, ca. 1599)”. En *Musicología global, musicología local*, edición de Javier Marín-López, Germán Gan Quesada, Elena Torres Clemente y Pilar Ramos López, 1995-2016. Madrid: Sociedad Española de Musicología.
- Morado Hernández, Elias Israel. 2014. “El *Códice Valdés* (ca. 1620-1630) y la inteligencia musical americana indiciaria”. *Boletín Casa de las Américas* 37: 58-74.
- Morado Hernández, Elias Israel. 2020. “La audición del indio americano o la invención de una América pos-barroca”. Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.
- O’Gorman, Edmundo. 1958. *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- O’Gorman, Edmundo. 1991. *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ocampo, Aurora. 2007. *Diccionario de escritores mexicanos siglo xx. Desde las generaciones del Ateneo y novelistas de la revolución hasta nuestros días. Tomo IX (U-Z)*. México: Centro de Estudios Literarios/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Olmos, Andrés. 2002. *Arte de la lengua mexicana*. Primera edición facsimilar. Edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández de León-Portilla y Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Rostall, R. 2001. “Direct [custos]”. En *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. 2a. ed., vol. 7, edición de Stanley Sadie y George Grove, 363. Nueva York: Macmillan Publishers Limited.
- Sahagún, Bernardino. 1583. *Psalmodia christiana*. México: Casa de Pedro Ocharte [ejemplar original consultado en la New York Public Library, Stephen A. Schwarzman Building, Rare Book Collection, *KE 1583 Sahagun].
- Saldívar, Gabriel. 1987. *Historia de la música en México. Épocas precortesiana y colonial*. México: Secretaría de Educación Pública/Ediciones Guernica.
- Stevenson, Robert. 1952. *Music in Mexico. A Historical Survey*. Nueva York: Thomas Y. Crowell Co.
- Stevenson, Robert. 1954. “Sixteenth- and Seventeenth-Century Resources in Mexico (Part I)”. *Fontes Artis Musicae* 1 (2): 69-78.
- Stevenson, Robert. 1955. “Sixteenth- and Seventeenth-Century Resources in Mexico (Part II)”. *Fontes Artis Musicae* 2 (1): 10-15.
- Stevenson, Robert. 1968. *Music in Aztec and Inca Territory*. Berkeley; Los Ángeles: University of California Press.

- Stevenson, Robert. 1970. *Renaissance and Baroque Musical Sources in the Americas*. Washington, D. C.: General Secretariat, Organization of American States.
- Subirats, Eduardo. 1994. *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México: Siglo XXI Editores.
- [Valeriano, Antonio]. [1556]. *Nican mopohua* [manuscrito]. New York Public Library, Manuscripts and Archives Division, “Monumentos Guadalupanos”. MssCol 2045. <https://digitalcollections.nypl.org/items/ed672de0-934d-0131-b36b-58d385a7b928> [consultado el 29 de julio de 2024].
- Wachtel, Nathan. 2007. *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*. México: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE EL AUTOR

Elias Israel Morado Hernández es máster en Música Española e Hispanoamericana por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Dentro de esta institución, realiza una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Estéticas. Ha ofrecido conferencias sobre historia de la música en el Instituto Iberoamericano de Berlín, la Universidad West Texas, la sede de la UNAM en San Antonio y la Universidad de Murcia. Con una beca del Programa Fulbright-García Robles, se desempeñó como académico visitante en la Universidad de Nueva York. Es autor del libro *Toxochicaquiliz – Nuestra escucha florida. Vocabulario musical en lengua náhuatl* (México: Fineo Editorial, 2019) y varios artículos de crítica a la historia colonial. Otras de sus líneas de investigación son la teoría de la invención de América, la filosofía del barroco y los estudios del sonido y la escucha.

Tezozómoc y el mundo del tonalli

Tezozómoc and the World of the Tonalli

Marc THOUVENOT

Centre Nationale de la Recherche Scientifique (Francia)
xolotl@wanadoo.fr

Resumen

Todos sabemos que la ceremonia del Fuego Nuevo se realizaba en el mundo náhuatl cada 52 años. Esta idea se ha venido repitiendo desde hace cinco siglos. En este concierto unánime, sin embargo, se alza la voz de un autor especialmente importante, Hernando de Alvarado Tezozómoc, quien afirma que la ligadura —el hecho de juntar dos ciclos de 18980 días— no se hacía cada 52 años, sino cada 73, lo que establece una relación directa con el *tonalpohualli*, “la cuenta de los días, los destinos”. En las siguientes líneas examinaré las razones que llevaron a Tezozómoc a expresarse de esta manera y mostraré que esta afirmación puede entenderse mejor si se sitúa en el marco global del *tonalli*, “destino”, un mundo que se opone al del *ilhuitl*, “día”. Al hacerlo, descubriremos varios rasgos de oposición entre ambos y, en particular, cómo los ciclos que dan lugar a una ligadura deben estar *atados*, en el caso del primero, mientras que, en el segundo, el vínculo entre cada año se logra mediante el acto de *asir* el actual con el siguiente. Asimismo, veremos que estos dos espacios de tiempo intersticiales dan lugar a la atribución de nombres diferentes. Para explicar todo esto, se propondrá una tipología de la noción de *año* que distingue entre *años-tonalli* y *años-ilhuitl*.

Palabras clave: Tezozómoc; tonalli; ilhuitl; Fuego Nuevo; *toxiuhmolpilli*; *tonalpohualli*; *nemontemi*; 13.

Abstract

We all know that the ceremony of the New Fire took place in the Nahuatl world every 52 years. This is something that has been repeated for five centuries. In this unanimous concert, however, the voice of a particularly important author rises, that of Hernando de Alvarado Tezozómoc. He does not say that the ligature (i.e. the merging of two cycles of 18980 days) was made every 52 years, but every 73 years, thus establishing a direct relationship with the tonalpohualli, “the count of days, the fates”. In the following lines I will examine the reasons that led Tezozómoc to express himself in this way and I will show that this phrase can be better understood if it is placed in the global framework of the world of the tonalli, a world that is opposed to that of the ilhuitl. In doing so, we will discover several features of opposition between the two worlds and particularly how the link between each year is ensured by the fact of “grasping” the next, while the cycles that give rise to the ligature must be tied, and we will see that these two interstitial time spaces yield space to the attribution of different names. To explain all this, a typology of the notion of year will be proposed that distinguishes between “tonalli-years” and “ilhuitl-years”.

Keywords: Tezozómoc; tonalli; ilhuitl; New-Fire; *toxiuhmolpilli*; *tonalpohualli*; *nemontemi*; 13.

Recepción: 17 de noviembre de 2022 | Aceptación: 30 de octubre 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>

INTRODUCCIÓN¹

Un hombre del siglo XVI, nacido en una familia de muy alta condición, cuya lengua materna era el náhuatl, llamado Hernando Alvarado Tezozómoc, escribió a propósito del *toxiuhmolpilli*, “ligadura de nuestros años”: “Los biexos mexicaños dixerón al rrey Monteçuma que, como biexos guardadores de los rreportorios y acabamiento de años, <que> llaman *toxinmolpilli*, <que> hes de a setenta y tres años” (Tezozómoc 2021, 561-562).²

Esa cita permite hacer tres observaciones:

- Tezozómoc llama *años* a los ciclos de 260 días.
- Utiliza el ciclo de 260 días y no el de 365 para explicar el *toxinmolpilli*, “nuestra ligadura de años”.
- Establece una relación directa entre la ligadura y el *tonalpohualli*.

RAZONES POR LAS QUE TEZOZÓMOC UTILIZA LA PALABRA AÑOS

Llamar *año* a un conjunto de 260 días es algo que puede resultar sorprendente para nosotros, ya que tenemos la convicción occidental, bien arraigada, de que un año tiene 365 días, sin plantearnos siquiera que existe otra posibilidad.

Surge entonces la pregunta ¿por qué Tezozómoc llama *año* a un ciclo de 260 días? Se cree que es por influencia de su lengua materna. En efecto, sus contemporáneos, quienes participaron en la realización del *Códice florentino*, así designaron también en varias ocasiones a este ciclo.

<i>Nican peoa in cecemjl- hujtlapoalli in iuhquj cecentetl semana ic mo- poaia, matlatlaqujlhujtl</i>	Aquí comienzan: los caracteres de cada día, que contauan, por trezenas: eran treze días	Aquí comienza la cuenta de cada uno de los días, así como de las semanas de trece días que com
---	---	--

¹ Mil gracias a Isis Zempoalteca Chávez por las correcciones estilísticas.

² Encontré esa cita hace años en una paleografía de Gonzalo Díaz Migoyo que circulaba en ese entonces en internet, probablemente en uno de los portales que él mismo menciona en la introducción de la versión editada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM (véase, Tezozómoc 2021, 106).

*omeey motlalitiuh, injc
otlatocatiuh ce xivitl:*

*Oc ceppa itzintlan oal-
peoa in cecemjlhujtl tla-
poalli.*

*Achto tonalpoalli ytoca
ce cipactli: vel ipeuhca,
vel itzin in cemjlhujtla-
poalli, ynic vmpeuhtiu,
ôtlatocatiuh: ioan injc
ontlantiuh ce xivitl.³*

en cada semana y ha-
zian **vn circulo de
dozientos y sesenta
días:** y despues tor-
nauan al principio.

El primer caracter: se
llama cipactli, que qu-
jere dezir, vn espadar-
te: que es pez, que
viue en la mar: y es
principio, de todos los
caracteres: que hazen,
y cuentan cada dia:
hasta que hazen **vn
circulo, de dozientos,
y sesenta días:** y com-
jença la cuenta de los
días, dando a cada ca-
racter, treze días: que
se llama año de los ca-
racteres.

prendía cada una de
ellas, desde su inicio
hasta completar un **año.**

[Y] otra vez del final
viene a comenzar la
cuenta de cada día.

El primero en la cuenta
se llama Uno Lagarto
que es justamente el co-
mienzo, el principio de
la cuenta de los días; con
esto va empezando, va
siguiendo hasta que se
completa un **año.**

En otro pasaje de la *Crónica mexicana*, que observó el investigador Gabriel Kruell (2021b, párrafo 42), se confirma la utilización sistemática de la palabra *años* en relación con el ciclo de 260 días:⁴ “que fueron con esta vez tres bezes que esto susçedió, <que> vienen a ser dozientos y veinte años menos uno” (Tezozómoc 2021, 562-563). Kruell (2021b, párrafo 41) dice lo siguiente: “también el cálculo final de este autor, que relata que trascurrieron 219 años entre los tres Fuegos Nuevos de los mexicas, debe ser interpretado siempre teniendo presente que Tezozómoc pensó que entre tres ataduras de los años pasarían 3×73 ciclos del *tonalpohualli*, es decir, 219 ciclos de 260 días”.

³ *Códice florentino* (CF en adelante), lib. iv, f. 1v., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=xivitl> [consultado el 31 de mayo de 2024]. Todas las citas de este códice vienen de su publicación en TEMOA, <https://cen.sup-infor.com/home/temoa> [consultado el 10 de marzo de 2024]. Traducciones de Sahagún y Pilar Máynez.

⁴ Se supone que hacía referencia a la ceremonia del Fuego Nuevo y que en ella se realizaba una cuenta excluyendo su primera ocurrencia.

Así, el problema se complica al reflexionar sobre el concepto aún más, si se recuerda que la palabra *xihuitl*, traducida como “año”, tiene múltiples sentidos, además de ése, como “turquesa” o “hierba”, y que con la primera *i larga* significa “cometa”. Por lo tanto, lo que nos enseña la cita de Tezozómoc que vimos al principio, y otras que veremos más adelante, es que tenemos que distinguir la acepción de la palabra *xihuitl* relacionada con el tiempo dentro del gran abanico de significaciones derivadas de su longitud o de su composición. De esta manera, se puede diferenciar entre el *xihuitl-260*, que es un ciclo del *tonalpohualli*, el *xihuitl-365*, que corresponde a un ciclo de 365 días y que son los años que se encuentran en los códices históricos o en los anales, y finalmente el *xihuitl-18+5*, que hace referencia a la composición de los años de la vida cotidiana. De aquí en adelante, llamaré *año-tonalli* tanto a los *xihuitl-260* como a los *xihuitl-365* (marcando la diferencia entre ellos cuando sea necesario) y *año-ilhuitl* a los que hacen referencia a su composición en veintenas.

En suma, por el momento, lo que debemos entender es que Tezozómoc concebía la palabra *año*⁵ como traducción de *xihuitl*, ya que para él y para los autores del *Códice florentino* significaba tanto ciclo de 260 como de 365 días. Entonces ¿por qué este autor nahua relaciona de manera preferencial su *xiuhmolpilli* con los ciclos de 260 días y no con los años de 365 días, como solemos hacerlo, desde hace cinco siglos?

Si Tezozómoc privilegia la cuenta de 260 días por 73 ciclos, y no la de 365 días por 52 ciclos que se encuentra en varias fuentes en náhuatl,⁶ es quizás porque redactaba su texto sin la presión de tener a algún franciscano haciéndole preguntas, de cuyas respuestas, si existían dos posibles, más le valía elegir la que los europeos podían entender con más facilidad y no

⁵ En los comentarios al *Códice Tudela* se utiliza también la palabra *año* para hablar del *tonalpohualli*: “Eran treze días una semana, y en acabando la cuenta y numero de treze van adelante y quantan otros siete signos hasta veynte; y buelvense, y en un año dan vuelta a todas estas figuras; y se cuenta cada una treze vezes, conque se haze un año perfecto” (Tudela de la Orden 1980, 308-310, f. 97-99).

⁶ Los autores de los *Primeros memoriales* escriben: “Auh inic tlamanca motenevaya toxiuh molpillia vmpovalxiuhtica vmmatlactica yoan vxiuitl /And then was customary what was called the binding of our years, every fifty-two years” (Sahagún 1997, 159; traducción al inglés de Thelma Sullivan), “y entonces era costumbre lo que se llamaba la atadura de nuestros años, cada cincuenta y dos años” (la traducción del inglés es mía). Cristóbal del Castillo escribe: “oncan oipan mochiuh in xihuitl molpia in ye otzonquiz ompohualli ommatlactli omome xihuitl in iquac ompa hualquizque in Aztlan in Chicomoztoc in Mecitin (Allá sucedió en el año que se ata, cuando se cumplieron cincuenta y dos años desde que salieron de Aztlán Chicomoztoc los mecitin)” (Castillo 1991, 141; traducción de Federico Navarrete).

correr el riesgo de desagradar a los frailes al mencionar el *tonalpohualli*, el cual, como lo dice Sahagún, era considerado por ellos un “arte de nigromántica o pacto y fabrica del Demonio, lo cual con toda diligencia se debe desarraigar” (Sahagún 1989, 1: 232).

Es posible decir que, al favorecer los ciclos de 365 días (más próximos al concepto occidental) sobre los de 260 de la mayoría de los autores del siglo XVI, se inició una tradición que perdura hasta la fecha. Es común que se hable de la *ligadura de los años* y sólo de manera secundaria y relativamente reciente se mencione la siguiente fórmula: $365 \times 52 = 260 \times 73$.

DEL MAL USO DE LAS PALABRAS XIUHPOHUALLI O XIUHTLAPOHUALLI

¿Es realmente un problema pensar que 365 días por 52 ciclos es igual a 260 días por 73 ciclos en lugar de verlo como que 73 ciclos de 260 días son lo mismo que 52 ciclos de 365 días? Creo que el inconveniente proviene del hecho de que muy a menudo los años se conciben como una sucesión de 18 veintenas más cinco *nemontemi* y suelen considerarse las divisiones en meses o bien en veintenas cuando se trata de los años. En la mente de los comentaristas se mezclan con mucha facilidad las nociones de *año-tonalli* y de *año-ilhuítl*.

Lo anterior claramente se observa en la obra de Toribio de Benavente, Motolinía, quien, hablando de los años y de sus divisiones, expone la situación entre los egipcios, los judíos, los romanos y los cristianos hasta llegar a “los indios de Anahuac”, sobre los cuales comenta que “tenían año de trescientos y sesenta y cinco días; tenían mes de a veinte días, e tenían diez y ocho meses y cinco días en un año” (Benavente 1971, 45).

Entre otros autores, Rafael Tena explica que “el calendario mesoamericano estaba estructurado con base en la combinación del *xihupohualli* con el *tonalpohualli*. El *xihupohualli* o calendario solar constaba normalmente de 18 “meses” o veintenas de días y de 5 días suplementarios llamados *nemontemi*, que dan un total de 365 días” (Tena 1992, 85).

Por su parte, Gabriel Kruell (2017, 145) mostró que la asociación de la palabra *xihupohualli* o *xiuhtlapohualli*⁷ con los *años-ilhuítl* deriva de una

⁷ La palabra *xiuhtlapohua*, con 57 ocurrencias en 14 documentos, muestra un uso mucho más importante que *xihupohua*, pues cuenta con 10 ocurrencias en 4 documentos.

publicación de Antonio León y Gama. Esa palabra, con la concepción errónea que conlleva, sigue siendo utilizada en la actualidad por diversos investigadores.⁸ Así, como bien apunta Kruell (2017, 148), “podemos estar seguros que los nahuas nunca utilizaron las palabras *xiuhtlapohualli* o *xiuhpohualli* para referirse a las 18 veintenetas que componen el año de 365 días”.

El náhuatl, con su distinción tajante entre lo animado y lo inanimado, lo confirma:

<i>Inin nauhteme xiuhtonaltin, xiuhtlapohuallin</i> ⁹	Ansi que cada vna de las dichas quatro figuras	Estos quatro signos de los años, cuentas de los años
--	--	--

La pluralización de la palabra *xiuhtlapohualli* en *xiuhtlapohuallin* nos revela que las cuentas de los años, al igual que los *tonaltin* y los *xiuhtonaltin*, se consideraban animados. La lengua nos enseña que, desde los días hasta las cuentas de los años, pasando por los días epónimos, todos formaban un grupo de entes animados.

DE LA INUTILIDAD DE HACER INTERVENIR LOS *NEMONTEMI* PARA NOMBRAR LOS AÑOS

Muy a menudo se dice que los años se nombran con un numeral que se incrementa del 1 al 13 por razones matemáticas y cuatro signos que aumentan por la existencia de los cinco *nemontemi*.¹⁰ Sin embargo, considero que

⁸ Por ejemplo, en un libro de reciente publicación, Danièle Dehouve, en su introducción al *Códice borbónico*, comenta “le calendrier annuel de 365 jours ou *xiuhpohualli* [...] calendrier solaire composé de 18 ‘mois’ de vingt jours [...] auxquels s’ajoutaient 5 jours nommés *nemontemi* (el calendario anual de 365 días o *xiuhpohualli* [...] un calendario solar compuesto por 18 ‘meses’ de veinte días [...] más 5 días llamados *nemontemi*)” (Dehouve 2021, 12; la traducción es mía).

⁹ Cf. lib. VII, f. 14v, <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=xiuhtonaltin> [consultado el 31 de mayo de 2024]. Traducciones de Sahagún y de Juan Carlos Torres López.

¹⁰ Así lo presentan documentos pedagógicos como la *Rueda Boban* (Dibble 1990, 180) o el calendario de la *Retórica cristiana* de Diego Valadés (1989, 402). Después siguieron autores como Jacinto de la Serna (2000, 202 y 209), Giovanni Francesco Gemelli Carreri (1727, 75-77), Antonio León y Gama (1832, 14) y Alfonso Caso (1967, 39). De esta ma-

no existe ninguna necesidad de utilizar dos razonamientos de índole diferente: el primer caso matemático y el segundo que sólo toma en cuenta la composición de los años en 18 veintenas más cinco *nemontemi*.

Basta con una justificación matemática para entender lo que relaciona al *tonalpohualli*, “cuenta de los días”, con el *xiuhtlapohualli*, “cuenta de los años”:

365 días = 260 + 105 días.

105 días = 20 × 5 + 5 días. Implica una progresión de 5 en 5 en una serie de 20 días y ofrece 4 posibilidades.

105 días = 13 × 8 + 1 día. Implica una progresión de 1 en 1 en una serie de 13 números y ofrece 13 posibilidades.

4 × 13 = 52 nombres diferentes de años.

Estas cifras son suficientes para explicar cómo se nombraba cada uno de los 52 años y para mostrar que los *años-ilhuítl* no participan en este proceso. No importa cómo se divida un año, puede ser en 18 veintenas, en 12 meses o en 10 periodos de 36 días, ya que el *tonalpohualli* y el *xiuhpohualli* sólo intervienen en la existencia del ciclo de 52 años.

DE LAS DOS CARAS DE LOS DÍAS Y DE LAS OPOSICIONES QUE GENERAN

A continuación desarrollaré un razonamiento que comencé a exponer en otro artículo (Thouvenot 2019), donde mostré la división del tiempo en dos mundos, a los cuales llamé el mundo del *tonalli* y el mundo del *ilhuítl*.¹¹ En esa publicación me enfoqué en el segundo, representado por

nera Jacques Soustelle (1979, 159-160) me lo enseñó. Autores actuales como Danièle Dehouve (2011, 65), Ana Díaz (2019, 192) o bien implícitamente Gabriel Kruell (2021b, 8) difunden todavía esa idea. Es difícil de creer que días tan negativos, inanimados (no se pluralizan), que no tienen nombres, que generan temor, como son los *nemontemi*, hubieran podido servir de fundamento para un ciclo tan importante como el de 365 que permitía nombrar a todos los años, creando los *xiuhtonaltin*, base de todas las historias plasmadas en los *xiuhamatl*, “libros de los años”. Lo que es cierto es que el número cinco de los *nemontemi* ofrecía una explicación fácil de entender para los europeos.

¹¹ Las palabras *tonalli* e *ilhuítl* se pueden juntar en una sola expresión: *cemilhuitonalli*, “el *tonalli* de un día”. Ese término compuesto se encuentra en múltiples fuentes, como en Cristóbal del Castillo, el *Códice florentino* (Sahagún 2022b), la *Crónica mexicayotl* de Tezozómoc

el *cepmohuallapohualli*, “cuenta de las veintenas”, mientras que aquí me referiré al *tonalpohualli*, “cuenta de los *tonalli*”, que es el fundamento del mundo del *tonalli* y al cual hace referencia Tezozómoc en la cita mostrada al inicio de este texto.

En los dos momentos (2019 y ahora) la idea es la misma: se trata de mostrar cómo el *tonalpohualli* y el *cepmohuallapohualli* se diferencian tanto que incluso se puede hablar de una oposición, lo que permite entender todavía mejor la cita de Tezozómoc y su ubicación exclusiva en el mundo del *tonalli*, que se puede apreciar en la Piedra de la Coronación de Moctezuma II (figura 1).

En ella se encuentran los tres componentes —*tonalli*, “día”, *xiuh-tonalli*, “año”, y *tonatiuh*, “era”— del mundo del *tonalli*. En la fecha *1-cipactli* (arriba en medio), se puede observar un *tonalli*, “día”, el primero del *tonalpohualli*, “cuenta de los *tonalli*”; la fecha *11-acatl* (abajo en medio) es ejemplo de un *xihuitl*, “año”, mientras que los glifos *4-ehecatli*, *4-quiyahuitl*, *4-atl* y *4-ocelotl* (en las esquinas), así como *4-olin* (en el centro), son los nombres de las *tonatiuh*, “eras”. La expresión de los *tonaltin*, *xiuh-tonaltin* y *tonatiuh* utiliza los mismos recursos: 13 números y 20 signos. A esos dos componentes principales les faltaría solamente añadir el cartucho de los *xihuitl*, “año”.

Así pues, éstos son los mismos elementos que se observan en la Piedra del Sol, con la diferencia de que no se encuentra la fecha *1-cipactli*, sino los 20 signos y el cartucho de *xihuitl*, “año”, con la fecha *13-acatl* (figura 2).

En estas dos esculturas, síntesis nahuas de la concepción del tiempo y de su manejo, no se encuentra nada que tenga que ver con el mundo del *ilhuitl*, es decir, los años con sus divisiones en veintenas, los *años-ilhuitl*. Y no es casualidad, ya que los glifos de las veintenas no se grababan en las esculturas.¹² El hecho de no plasmar de esa manera el mundo del *ilhuitl* es sólo uno de los numerosos puntos de oposición que existen entre los dos mundos.

(Kruell 2021a), los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Leyenda de los soles*, los *Primeros memoriales* o los *Anales de Tlatelolco* (Tena 2011, 2002 y 2004).

¹² Una sola excepción se encuentra en el Museo Nacional de Antropología, donde se aprecia un glifo *Panquetzalitzli* asociado a un año *1-Acatl*. Ana Díaz (2019, 356) lo menciona y en la leyenda escribe: “Fig. 84. Atado de años o *Xiuhmolpilli*”. Se trata de un monumento prehispánico encontrado en las inmediaciones del metro Pino Suarez en Ciudad de México.



Figura 1. El mundo del *tonalli*: Piedra de la Coronación de Moctezuma II. Tomada de Thouvenot (2019)



Figura 2. Piedra del Sol. Sala mexicana, Museo Nacional de Antropología, México. Fotografía de Ana Díaz

LAS DIFERENCIAS ENTRE LAS NOCIONES DE TONALLI Y DE ILHUITL

Para no repetir la lista de las oposiciones entre el *tonalli* y el *ilhuitl* que ya se han publicado en *Trace* (Thouvenot 2019), a continuación, se presenta un breve resumen de los aspectos ya desarrollados. Más adelante se expondrán otras oposiciones relacionadas con la cita de Tezozómoc.

- Lo particular de las palabras *tonalli*, *xiuhtonalli* y *xiuhtlapohualli* es que se pluralizan en *tonaltin*,¹³ *xiuhtonaltin* y *xiuhtlapohualtin*.¹⁴ Eso significa que el día, como *tonalli* y todo lo que deriva de él, se concebía como un ente animado. La relación con el hombre es tan fuerte que en los diccionarios la palabra *tonalli* aparece como *tetonal*, que Molina (2005, 10 v., 110 r., 150 r.) traduce como “anima o alma”, o bien “ración de

¹³ *CF*, lib. IV, 15, 57. A veces se omite la *n* final y la palabra se reduce a *tonalti* (*CF*, lib. IV, 37, 124, f. 70r. y 32, 106, f. 60r., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=tonalti> [consultado el 31 de mayo de 2024]).

¹⁴ *CF*, lib. VII, 7, 21, <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=xiuhtonaltin> [consultado el 31 de mayo de 2024].

alguno, o cosa diputada para otro”, y en su forma posesiva asienta *tonal* como “el signo, en que alguno nasce, o el alma y espíritu”.

- La palabra *tonalli*, compuesta sobre una raíz verbal, es muy productiva, lo que no es el caso de *ilhuitl*.
- *Tonalli* no forma unidad con *cen-*, a diferencia de *cemilhuitl*, “toda la parte diurna”, y *cenyohual(li)*, “toda la parte nocturna”. *Tonalli* es en sí mismo una unidad.
- El mundo del *tonalli* conoce dos formas escritas, el *tonalamatl* y el *xiuhamatl*, donde se observan las ligaduras en los años 2-*Acatl*, mientras que el mundo del *ilhuitl* no tiene ninguna. Calendarios como el del *Atlas* de Diego Durán (figura 12) o el *Kalendario mexicano, latino y castellano*¹⁵ son, en palabras de Hans Prem (2008, 178, 198), “esterotipados” o “artificiales”.
- Todos los días tienen su glifo, lo que no sucede con las veintenas.
- *El tonalli de un día es indivisible, mientras que el día como ilhuitl se puede dividir en múltiples partes* (Thouvenot 2015).
- El mundo del *tonalli* tiene una larga historia en la cual Oxomoco y Cipactonal tienen un papel fundamental.¹⁶ El mundo del *ilhuitl* no tiene historia.
- Los *tonalli* se organizan sobre la base de sus cualidades, de manera que forman un tiempo discontinuo. En muchas ocasiones los días se agrupan, no por orden cronológico, sino más bien en relación con su valor. Son numerosos los ejemplos en los códices del Grupo Borgia. En cambio, los *ilhuitl* se suceden de manera cronológica, ya sean días, veintenas u otros periodos. Se trata de un tiempo continuo.
- Se observa una gran homogeneidad para los nombres del *tonalpohualli* y una gran diversidad para las veintenas.
- El *tonalpohualli* se utiliza para tratar de conocer la voluntad de los dioses, mientras que las fiestas de las veintenas se hacían para intentar obtener algo de ellos.
- En el mundo del *tonalli*, los *tonalamatl* se orientan hacia el futuro, mientras que los *xiuhamatl* generan una visión hacia el pasado.

¹⁵ Por su parte, Ana Díaz (2019, 190) opina que “El diseñador de este calendario trató de incorporar elementos de la tradición plástica antigua presentes en los *tónalámatl*, pero dándoles una configuración novedosa y didáctica que incluía elementos reconocibles para el lector versado en la literatura europea”.

¹⁶ Tema también desarrollado por Katarzyna Mikulska (2015, 39).

El mundo del *ilhuitl* se relaciona con el presente o el futuro inmediato.

- Quienes se encargaban del tiempo, en general, eran diferentes: por un lado, el *tonalpouhqui* era un especialista independiente y, por el otro, el *epcohuacuacuiltzin* se desempeñaba como uno de los “ministros, que serujan a los dioses”.¹⁷
- Existe una cuenta exclusiva para el *tonalpohualli* e inclusiva para las veintenas (Dehouve 2010, 65-89). En el marco del *tonalpohualli*, cuando se dice que un evento tendrá lugar veinte días más tarde, significa que se cuentan veinte días y el acontecimiento sucederá el día 20+1, mientras que en el marco de las veintenas pasa lo contrario: el día del evento forma parte del conteo, es decir, ocurre el vigésimo día.
- Un número solo es suficiente para expresar un *ilhuitl*. Así, *cempohualpohualli* se traduce como “la cuenta de los veinte días”, aunque en ningún lugar aparece la palabra *ilhuitl*, “día”. En cambio, los números solos no expresan *tonalli* y muy a menudo están ausentes en los códices, por ser totalmente interiorizados.
- Los *tonalpohualli* empiezan por un día bien definido, *ce cipactli*.¹⁸ Según las fuentes, la primera veintena va de Tititl hasta Tlacaxipehualiztli.
- El *tonalpohualli*, el *tonalamatl*, el *xiuhamatl*, tal como la escritura, son la obra de dos personajes: Oxomoco y Cipactonal.
- Los glifos del *tonalli* (figuras 3-5) y los del *ilhuitl* (figura 6) son muy diferentes.

Después de recordar estas oposiciones, vamos a exponer otras que refuerzan la diferencia entre los dos mundos: se trata de la importancia del número 13 en el mundo del *tonalli*, de su carácter cualitativo, de su relación con la escritura y la enseñanza, de su uso personal, de su localización en la obra sahuagutina, de la oposición entre *asir* y *atar* años, de la relación con las Pléyades y de los apellidos de los nacidos al momento de grietas temporales, que son los *nemontemi* o la atadura de los años.

¹⁷ *CF*, lib. II, ap., 206, f. 127v., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=epcoaquacuiltzin> y <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=ministros> [consultado el 31 de mayo de 2024].

¹⁸ Una excepción importante: el *tonalpohualli* de los *Primeros Memoriales* empieza con *1-itzcuintli* (Sahagún 1993, 161).



Figura 3. Glifo *tonalli* A52r_3_A.
Tomada de TLACHIA, cen.sup-infor.
com/tlachia/A52r_3_A/glifo/codigo

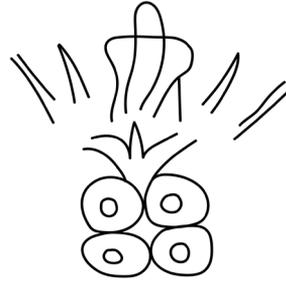


Figura 4. Glifo *tonalli* X.030.H.18.
Tomada de TLACHIA, cen.sup-infor.
com/tlachia/X.030.H.18/glifo/codigo

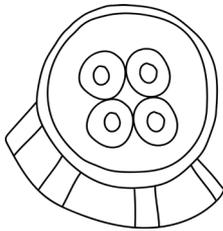


Figura 5. Glifo *tonalli* RP_262v_03_09.
Tomada de TLACHIA, cen.sup-infor.
com/tlachia/RP_262v_03_09/glifo/
codigo

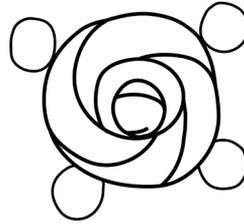


Figura 6. Glifo *ilhuitl* 385_01v_01_12.
Tomada de TLACHIA, cen.sup-infor.
com/tlachia/385_01v_01_12/glifo/
codigo

Mundo del 13 / mundo del 20

El mundo del *tonalli* se articula alrededor de la trecena, mientras que el mundo del *ilhuitl* se estructura tomando como duración esencial la veintena, unidad fundamental de la vida social. El mundo del *ilhuitl* tiene una fuerte relación con las extremidades del cuerpo humano, mientras que el *tonalli* se asocia con su interior (al momento de la concepción), la duración del embarazo, las matemáticas y probablemente los astros. El vínculo con el 13 se observa en los tres niveles del mundo del *tonalli*:

- El nivel de los días, organizados por trecenas.
- El nivel de los años, que se juntan en cuatro grupos de 13 años, *tlalpilli*, para formar el conjunto de 52 años.
- El nivel de los *tonatiuh*, que en la mayoría de los casos son múltiplos de 13.

Los días

Los nombres de los 260 días que componen el *tonalpohualli* están constituidos por una parte numeral, que va del 1 al 13, y uno de los 20 signos que son: *cipactli*, “lagarto”; *ehecatli*, “viento”; *calli*, “casa”; *cuetzpalin*, “lagartija”; *cohuatl*, “serpiente”; *miquiztli*, “muerte”; *mazatl*, “tipo de venado”; *tochtli*, “conejo”; *atl*, “agua”; *itzcuintli*, “perro”; *ozomatli*, “mono”; *malinalli*, “hierba torcida”; *acatl*, “caña, carrizo”; *ocelotl*, “jaguar”; *cuauhtli*, “águila”; *cozcacuauhtli*, “zopilote”; *olin*, “movimiento”; *tecpatl*, “pedernal”; *quiyahuítli*, “lluvia”; *xochitl*, “flor”.

Así, la forma básica que se encuentra en algunos de los *tonalamatl* que llegaron hasta nosotros (como los códices *Borgia*, *Vaticano B*, *Borbónico*, *Aubin*, *Telleriano-Remensis*, *Vaticano A*) presenta el *tonalpohualli* en 20 treceñas que son *1-cipactli*, *1-ocelotl*, *1-mazatl*, *1-xochitl*, *1-acatl*, *1-miquiztli*, *1-quiyahuítli*, *1-malinalli*, *1-cohuatl*, *1-tecpatl*, *1-ozomatli*, *1-cuetzpalin*, *1-olin*, *1-itzcuintli*, *1-calli*, *1-cozcacuauhtli*, *1-atl*, *1-ehecatli*, *1-cuauhtli*, *1-tochtli*.

Los años

Los años pueden presentarse en grupos de 13 de dos formas. En la primera, que se encuentra en los documentos históricos, los años se suceden cronológicamente. En la segunda, los años se agrupan en torno a cada uno de los cuatro signos: *calli*, *tochtli*, *acatl* y *tecpatl*.

El *Códice en cruz* ofrece el ejemplo de la redacción de una historia que se extiende a lo largo de tres ciclos de 52 años. Cada ciclo está inscrito en una especie de cruz, donde cada rama corresponde a un conjunto de 13 años sucesivos (figura 7).

Por otra parte, la organización en cuatro conjuntos de 13 años es algo que puede observarse, en diversas formas, en el *Códice borbónico*, *Códice Veytia* (Veytia 1994), en el *Calendario tolteca* de Boturini y también en el *Códice Aubin 1576* (figura 8).

También encontramos otros documentos que muestran una división del tiempo en cuatro conjuntos de 13 años que tienen el mismo signo en común. Así, se agrupan todos los años *acatl*, seguidos de los *tecpatl*, *calli* y *tochtli*. Esta disposición permite asociar cada trece años con un color y una dirección, lo que puede observarse en el *Códice Tovar*, el *Códice florentino* y el *Códice Durán* (figuras 9 y 10).

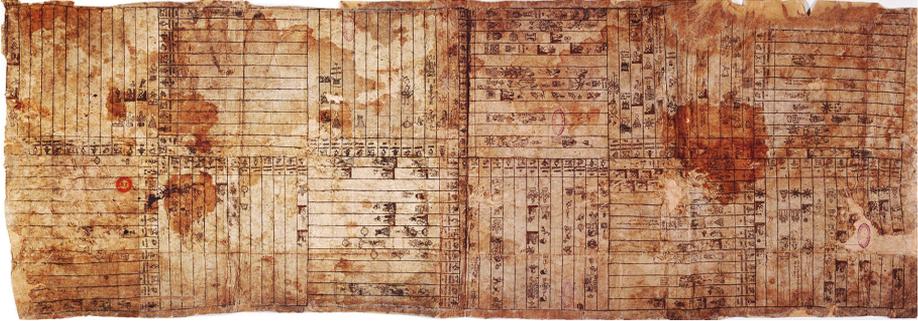


Figura 7. Códice en cruz. Tomada de Biblioteca Nacional de Francia



Figura 8. Códice Aubin 1576. Tomada de <https://codexaubin.ace.fordham.edu/files/original/6ddda6ae3983e60285ae5e47b4055bcf.jpg>

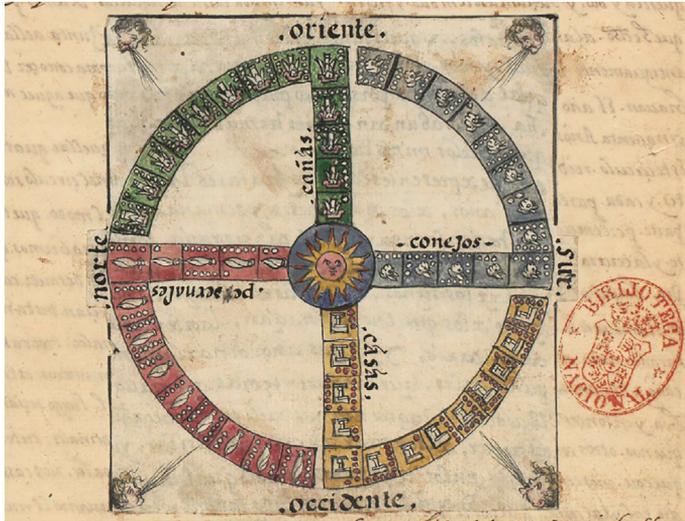


Figura 9. Atlas de Durán. Tomada de Biblioteca digital hispánica, <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=324>

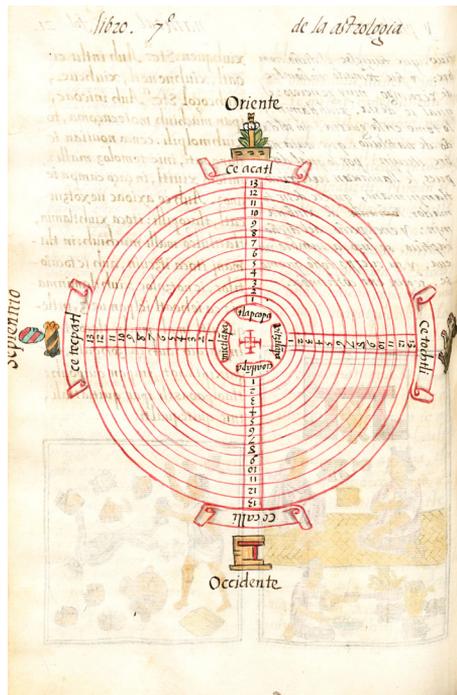


Figura 10. Códice florentino. Tomada de Biblioteca Medicea Laurenziana, https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_10096_002/?sp=500

Los tonatiuh

En los siguientes cuadros (1-3) se mencionan los ciclos más grandes, llamados *tonatiuh*, que aparecen en tres documentos, a saber: la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la *Leyenda de los soles* y el *Códice vaticano A*. En las dos primeras fuentes, se puede apreciar la importancia del número 13.

Cuadro 1
LOS CICLOS TONATIUH EN LA *HISTORIA DE LOS MEXICANOS*
POR SUS PINTURAS

<i>Regente</i>	<i>Número de años</i>	<i>Número de días</i>
Tezcatlipoca	676	$13 \times 52 \times 365$
Quetzalcohuatl	676	$13 \times 52 \times 365$
Tlalocatecuhtli	312	$13 \times 24 \times 365$
Chalchiuhtlicue	312	$13 \times 24 \times 365$
	38 ciclos \times 52 años = 1976 años	1976 años \times 365 días = 721 240 días

Fuente: elaboración propia con base en Tena (2002).

Cuadro 2
LOS CICLOS TONATIUH
EN LA *LEYENDA DE LOS SOLES*

<i>Regente</i>	<i>Número de años</i>	<i>Número de días</i>
Nahui ocelotl (último día)	676	$13 \times 52 \times 365$
Nahuehecatl	364	$13 \times 28 \times 365$
Nahui Quiyahuitl	312	$13 \times 24 \times 365$
Nahui Atl	676	$13 \times 52 \times 365$
	39 ciclos \times 52 años = 2 028 años	2 028 años \times 365 días = 740 220 días

Fuente: elaboración propia con base en Tena (2002).

Cuadro 3
LOS CICLOS TONATIUH EN EL CÓDICE VATICANO A¹⁹

<i>Regente</i>	<i>Número de años</i>	<i>Número de días</i>
Chalchiuhtlicue	$10 \times 400 + 8 = 4008$	1 462 920
Quetzalcohuatl	$10 \times 400 + 10 = 4010$	1 463 650
Tonatiuh/Xiuhtecuhtli	$12 \times 400 + 4 = 4804$	1 752 365
Xochiquetzal	$13 \times 400 + 6 = 5206$	1 840 330
	18 028 años	6 580 220 días

Fuente: elaboración propia con base en Anders y Jansen (1996).

NOMBRES Y DURACIONES DE LAS ERAS O TONATIUH

Juegos con los números y cuerpos espaciales

Existen varias hipótesis para explicar la creación de este ciclo de 260 días, pero su existencia plantea interrogantes sobre la elección del número 13. El número 20, por su relación con el cuerpo humano, no plantea tantos problemas.

Aunque sólo un puñado de documentos pictográficos sobrevivió a la destrucción, entre ellos los mencionados códices *Borgia*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* y *Vaticano B*, son suficientes para mostrar que los *tlacuiloque* y los *tonalpouhque* eran expertos en el manejo de los números.

Todo ello nos lleva a pensar que las razones son más bien matemáticas y que se relacionan con toda una serie de ciclos de objetos celestes. Si se toma en cuenta que la observación del cielo era muy importante en esta sociedad y que la coincidencia de los distintos ciclos (73 *tonalpohualli* y 52 *año-tonalli*) se producía al final de un periodo de 52 años (cuando, a medianoche, las Pléyades estaban en el centro del cielo), se observará que una treceña es precisamente el espacio temporal que existe entre el fin de los 73 años de 260 días y la posición esperada de las Pléyades en el cielo al momento de la ligadura.

¹⁹ Sólo el *Códice vaticano A* escapa a este patrón, con números mucho más grandes que no se pueden dividir por 13, 20 (excepto en un caso), ¡o 52!

Desde el siglo XIX, varios investigadores (Paso y Troncoso 1882, 369-371; Noriega 1954-5, 274) han tenido la idea de vincular los periodos sinódicos de Venus, Marte, Saturno, Mercurio y los 260 días del *tonalpohualli*. Los números propuestos, que pueden asociarse directamente con el *tonalpohualli* y, por tanto, con el número 13, sugieren mucho más que una simple coincidencia. Así es como varios autores modernos apuntan relaciones entre la periodicidad de cuerpos astrales y el número 13 (cuadros 4-5).

Cuadro 4
LA IMPORTANCIA DEL NÚMERO 13 EN VARIOS CICLOS

<i>División general del número total de días</i>	<i>Otra división haciendo resaltar el número 13</i>	<i>Número total de días</i>	<i>Nombres de los ciclos</i>
52 × 365	73 × (13 × 20)	18 980	52 <i>xihuitl</i> = 73 <i>tonalpohualli</i>
65 × 584	146 × (13 × 20)	37 960	65 periodos sinódicos de Venus (583.92021140) = <i>huehuutiliztli</i> = 146 <i>tonalpohualli</i> ²⁰
780	3 × (13 × 20)	780	1 periodo sinódico de Marte (779.964) = 3 <i>tonalpohualli</i>
173 × 3	2 × (13 × 20)	520	Intervalo entre 3 eclipses = 2 <i>tonalpohualli</i>
377	29 × 13	377	1 periodo sinódico de Saturno (378.094)
117	9 × 13	117	1 periodo sinódico de Mercurio (115.878)

Fuente: elaboración propia con base en Paso y Troncoso (1882, 369-371) y Dehoue (2011, 3).

²⁰ Esta correspondencia es relativa porque $583.92021140 \times 65 = 37\,954.81374$ días. Faltan entonces más de 5 días.

Cuadro 5
LA RELACIÓN ENTRE EL NÚMERO 13 Y LAS REVOLUCIONES
DE VARIOS CUERPOS CELESTES

<i>Ciclos</i>	<i>Astros</i>	<i>Cómputo promedio</i>	<i>Diferencia</i>
$13 \times 28 = 364$	Tierra	365.25	- 1.25
$13 \times 28 = 364$	Tierra	365	- 1
$13 \times 2 = 26$	Luna	29.53059	- 3.55059
$13 \times 9 = 117$	Mercurio	116	+ 1
$13 \times 45 = 585$	Venus	584	+ 1
$13 \times 60 = 780$	Marte	780	0
$13 \times 30 = 390$	Júpiter	399	- 9
$13 \times 29 = 377$	Saturno	378	- 1

Fuente: elaboración propia con base en Noriega (1954-5, 274).

Y bien se observa que, a diferencia de la veintena que a la que llamaban *cempohualihuitl* o, según el contexto, sólo *cempohualli*, y su cuenta *cempohuallapohualli*, la trecena no tiene una designación particular.²¹ ¡En medio de textos en náhuatl, como el de Cristóbal del Castillo o el *Códice florentino*, aparece la palabra *semana*! Es todavía más sorprendente que el libro IV del *Códice florentino* (Sahagún 2023) menciona en ocasiones el inicio de una trecena, *tonalpehuallotl*, y muy a menudo su final, *tonaltzontli*. Es como si la palabra *tonalli*, entrara en composición con otros elementos y con ello sería posible entenderla como *trecena*.²² Al igual que en el caso de la palabra *ilhuitl*, la cual tiene una extensión temporal que va del día a la veintena (Thouvenot 2015), y *xihuitl*, que hace referencia a ciclos de 260 o 365 días, la voz *tonalli* también podría tener una duración que va del día a la trecena.

²¹ Existe la expresión *matlaquilhuitl omey* que designa trece días del *tonalpohualli*. Se utiliza dos veces en todo el corpus de TEMOA haciendo referencia a la cantidad de los días y no a sus cualidades (véase <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=matlaquilhuitl>).

²² Lo más probable es que sea la palabra *cencalli*, “una familia”, la que se utilizaba para designar las trecenas.

CUALITATIVO / CUANTITATIVO

El *tonalli* se relaciona con la cualidad de los días, mientras que el *ilhuitl* con su aspecto cuantitativo.²³ Las dos palabras hacen referencia a unidades de cuenta, pero solamente *tonalli* tiene un aspecto cualitativo. Todos los componentes del mundo del *tonalli* —*tonalli*, *xiuh-tonalli*, *tonatiuh*— tienen una cualidad, mientras que ni a los días, como *ilhuitl*, ni a las veintenas se les asocia ninguna idea en relación con la suerte.

Lo fundamental de un *tonalli* es su cualidad, que, en náhuatl, se manifiesta, generalmente, a través de las tres expresiones siguientes: *cualli*,²⁴ *amo cualli*²⁵ o *cualli ihuan amo cualli*,²⁶ las cuales corresponden a lo que los españoles tradujeron como “bueno”, “malo” o “indiferente”. Cada día del *tonal-pohualli* tiene una calidad diferente, dada por las numerosas fuerzas que intervienen: números, signos, dioses, animales, colores, orientación, etcétera.

Además del uso preferencial de *cualli* en su forma positiva y negativa, se utilizan dos palabras para expresar la idea de *mal afortunado*: *tecuantonalli* y *tetolini*. Por un lado, la primera, *tecuantonalli* (*te-cua-n-tona-l-li*), se refiere al día de los que comen hombres, las fieras.

<p><i>Injc ome moquetza tonalli: ytoqa ce oçelutl. Injqvac in moquetza, mjqtoaia amo qualli tonalli, tequantonalli, qjxcenvica, qjxcenlaça, yn jtlavi</i></p>	<p>El segundo carácter se llama <i>océlutl</i>, que quiere decir “tigre”, el cual reinava por otros treze días. Dezían que era signo mal afortunado</p>	<p>El segundo signo que rige se llama Uno Ocelote. Cuando éste rige, se decía que era un mal signo, de bestias feroces.</p>
---	--	--

²³ Cuando *ilhuitl* y *tonalli* forman un binomio *tonalli* se puede contar, pero en este caso pierde su carácter de animado. “Auh chicoacempoalilhuitl, chiquacênpoaltonal: in mani, in ceuetzi” (CF, lib. VII, 19, f. 12v.), “se reparte, cae hielo [cada] ciento veinte días, [cada] ciento veinte signos del *tonalli*” (Sahagún 2020, traducción de Juan Carlos Torres López), o “vel epoalilhujtl, epoaltonal” (CF 12, p. 83, f. 53v.), “sesenta días, sesenta tonalli” (traducción mía). Cuando la cualidad vale para múltiples días, se encuentra el calificador aplicado a la palabra *ilhuitl*: “in qualli cemilhujtl, ioan amo qualli” (véase CF, lib. IV, f. 1r), <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=cemilhuitl> [consultado el 31 de mayo de 2024], “los días que eran buenos y malos” (traducción de Pilar Máynez en Sahagún 2023).

²⁴ CF, lib. IV, f. 3v., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=cualli> [consultado el 31 de mayo de 2024].

²⁵ CF, lib. IV, f. 5r., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=cualli> [consultado el 31 de mayo de 2024].

²⁶ CF, lib. IV, f. 19r., https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=ihuan_amo [consultado el 31 de mayo de 2024].

*lan matlactli vmei, in jtech povi.*²⁷ en todos los treze días que gobernava. Lo acompañan, lo rige, arrastra la serie de trece. Que pertenece a ésta.

Y, por otro lado, la segunda, *tetolini*, que fray Alonso de Molina (2005, 110r.) traduce como “cosa penosa y aflictiva”, se utiliza para reforzar la expresión *amo cualli* o bien se emplea en su lugar.

*Injc matlactli capitulo, itechpa tlatoa, in oc cequj calli, in omoteneuh cequj qualli, cequj amo qualli tetolinj.*²⁸ Capítulo décimo De las demás casas de este signo, de las cuales algunas son **mal afortunadas**, otras bien Capítulo diez en el que se habla de otras casas; se refirió a unas buenas, otras **malas, desafortunadas**.

*Qujlmach çan tlanepantla ca injn machiotl, qujtoznequj achi tetolinj, ioan achi qualli.*²⁹ Dezian: este signo ser indiferente a bien, y a **mal**.— Se decía que este signo era indiferente; quiere decir **un poco malo y un poco bueno**.

Por último, la palabra³⁰ que se usa para calificar los *tonalli* es *tlanepantla*, “en medio”, y se utiliza como sinónimo de la fórmula *cualli ihuan amo cualli*.

*Injc matlactlomome capitulo: itechpa tlatoa, in oc cequj calli, cequj çan tlanepantla ca, cequj vel njman amo qualli.*³¹ Capítulo doze De las demás casas de este signo, algunas de las cuales eran **indiferentes**, otras del todo malas Décimo segundo capítulo. Habla acerca de otra casa. Unas eran **indiferentes**, otras pueden ser luego malas.

²⁷ CF, lib. IV, f. 4r., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=tecuantonalli> [consultado el 31 de mayo de 2024]. Traducciones de Sahagún y Pilar Máynez.

²⁸ CF, lib. IV, f. 25r., https://temoa.iib.unam.mx/cf_04_iv/25r [consultado el 10 de marzo de 2024]. Traducciones de Sahagún y Pilar Máynez.

²⁹ CF, lib. IV, f. 16v., https://temoa.iib.unam.mx/cf_04_iv/16v [consultado el 10 de marzo de 2024]. Traducciones de Sahagún y Pilar Máynez.

³⁰ Agradezco a Gabriel Kruell que me haya llamado la atención sobre la palabra *tlanepantla*.

³¹ CF, lib. IV, f. 29r., https://temoa.iib.unam.mx/cf_04_iv/29r [consultado el 10 de marzo de 2024]. Traducciones de Sahagún y Pilar Máynez.

*Injc chiquacen capitulo: itechpa tlatoa in oc ce calli; in jpan jn machiotl, in jtoca Ei atl, cequj qualli, cequi tetolinj, cequj çan tlanepantla ca.*³²— [f. 14r] § Capitulo sexto, de las demas casas deste signo: vnas prosperas, otras aduersas, otras indiferentes.— Sexto capítulo en el que se habla de otra casa del signo, llamada Tres agua, que era **en parte buena, en parte triste y en parte, las dos.**

Según la terminología náhuatl traducida por Bernardino de Sahagún, los *tonalli* pueden ser “bien afortunados”, “mal afortunados” o “bien y mal afortunados” al mismo tiempo, es decir, se encuentran en medio, lo que el fraile traduce como “indiferente”. Por lo tanto, es la misma categorización tripartita que se encuentra y es retomada entre los autores españoles que se refieren constantemente a este tema.

No existe un documento único que explique cómo todas esas divinidades o fuerzas intervienen para determinar que un *tonalli*, “día”, sea *cualli*, “bueno”, *amo cualli*, “malo”, o bien *cualli ihuan amo cualli*, “indiferente”. Sólo se dispone, desgraciadamente, de informaciones parciales ofrecidas por diversos autores, como fray Bernardino de Sahagún, fray Diego de Durán y Jacinto de la Serna, o anotaciones en los códices *Telleriano-Remensis*, *Vaticano A* o *Tudela*, a lo que se puede añadir la información gráfica ofrecida en ellos.

Fue hasta que vieron la luz los trabajos de Anton Nowotny (2005, 235-236) que se estableció una correspondencia entre determinadas imágenes —en particular las de los Nueve Señores— y su oficio mántico. A continuación, se resume la información recopilada tanto por Ulrich Köhler (2000, 519) como por Nowotny (cuadro 6).

Así es que, de manera general, los días *ilhuitl* no tienen cualidad; sin embargo, existe una excepción que son los *nemontemi*. Éstos tienen una carga negativa y el vocabulario utilizado se diferencia del que se maneja a propósito del *tonalpohualli*. Como anota Patrick Johansson (2005, 160): “El sentido de la expresión náhuatl que refiere los días aciagos: *nemontemi*, sugiere la idea de vacío. En efecto *nen-on-temi* significa literalmente “que se llena de (algo) vano” o aun cuando puede parecer paradójico y constituir un verdadero oxímoron: ‘que se llena de vacío’”.

³² cf, lib. iv, f. 14r., https://temoa.iib.unam.mx/cf_04_iv/14r [consultado el 10 de marzo de 2024]. Traducciones de Sahagún y Pilar Máynez.

Cuadro 6
LAS INFLUENCIAS DE CADA UNO DE LOS NUEVE SEÑORES SEGÚN DIVERSAS FUENTES
Y EL ESTUDIO DE NOWOTNY

Número	Divinidad	Serna	Vaticano A /Telleriano-Remensis	Borgia	Vaticano B	Fejérváry-Mayer	Según Nowotny
1	Xiuhtecuhtli	Malo	Bueno	Templo	Templo	Altar	Bueno
2	Itztli	Malo	Malo	Encrucijada	Encrucijada	Encrucijada	Malo
3	Piltzintecuhtli	Buenissimo	Bueno	Templo	Templo	Templo	Bueno
4	Cinteotl	Buenissimo	Indiferente	Planta	Milpa	Planta	Indiferente
5	Mictlantecuhtli	Bueno	Malo	Encrucijada	Encrucijada	Encrucijada	Malo
6	Chalchiuhtlicue	Buenissimo	Indiferente	Agua	Agua	Agua	indiferente
7	Tlazolteotl	Malo	Malo	Encrucijada	Encrucijada	Encrucijada	Malo
8	Tepeyollotl	Bueno	Bueno	Templo	Templo	Templo	Bueno
9	Tlaloc	Buenissimo	Indiferente	Agua	Agua	Agua	indiferente

Fuente: elaboración propia con base en Serna (2000); Anders y Jansen (1996); Quiñones Keber (1995); Nowotny (1976; 2005); Oudjik (2020); Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1994).

Los *nemontemi* son tan vacíos que tienen la capacidad de borrar la cualidad de los días a los cuales corresponden cíclicamente. Así se puede entender en la cita siguiente:

*ca temauhti in jpan opeuh ilhujtl Nemontemj; ca atle itvnal, ca atle itvca:*³³ Era terrible cuando comenzaba *nemontemi*. No tenía signo, no tenía nombre.

Se sabe que todos los días tenían su *tonalli*; entonces, eso significa que los *nemontemi* podían esconder, borrar, anihilar las cualidades de los días y reemplazarlas por el vacío.

ENSEÑANZA

Es así como el estudio de los calendarios, *tonalamatl*, formaba parte de la enseñanza en el marco del *calmecac*. No hay nada comparable en el mundo del *ilhuitl*.

*Injc .14. vel nemachtioia in cujcatl in quilhuja teucucatl, amoxxotoca. Yoan vel nemachtioia in tonalpoalli in temjcamatl, yoan in xiuhamatl.*³⁴ La. 14^a. era que les **enseñauan** todos los versos de canto, para cantar; que se llamauan por caratheres. Y mas les enseñauan, la **astrología yndiana**, y las interpretaciones de los sueños, y la **cuenta de los años**. Decimocuarto: se les **enseñaba** el canto que llamaban teocucatl cuidadosamente las canciones que llamaban las diujnos cantos: los cuales versos estauan escritos en sus libros canciones de los dioses. Estaban inscritas en los libros. Y bien se les enseñaba a todos la cuenta de los días, el libro de los sueños y el libro de los años.

³³ CF, lib. II, 38, 172, f. 106v., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=nemontemi> [consultado el 31 de mayo de 2024]. Traducción de Patrick Johansson (2005, 159).

³⁴ CF, lib. III, ap. 8, p. 67, f. 39r., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=temicamatl> [consultado el 31 de mayo de 2024]. Traducciones de Sahagún y Sara Lelis y Pilar Máynez (Sahagún 2022a).

Como destacó López Austin, los que pasaban por el Calmecac adquirirían un buen entendimiento de lo escrito y conocían en particular el manejo del *tonalpohualli*: “Y cuando ya tenía diez años, o quizá ya doce, o quizá ya trece, lo metían al *calmecac*. En manos de los *tlenamacaque*, de los *tlamacaque* lo dejaban porque allí fuese enseñado, fuese amonestado, fuese aconsejado” (López Austin 1994, 89). Así, continúa el autor, se decía: “toma cargo de la tinta negra, del color, de los libros, de las pinturas. Colócate en la cercanía, en la proximidad de los prudentes, del sabio” (López Austin 1994, 71). Asimismo, anota lo siguiente: “La decimocuarta, eran bien enseñados los cantos, lo que se dicen 'cantos divinos'. Leían los libros. Y era bien enseñada la cuenta de los destinos, el texto de los sueños y el texto de los años” (López Austin 1994, 53).

UTILIZACIÓN PERSONAL / UTILIZACIÓN COLECTIVA

El papel fundamental del *tonalamatl* es la predicción, la interpretación de los sueños o de los agüeros, funciones eminentemente personales. Los ritos o fiestas que se hacían en relación con los *tonalli* tenían una dimensión personal o bien limitada en términos de los participantes. Así, por ejemplo, sobre Tezcatlipoca, se dice que la gente lo honraba el día *1-miquiztli* en el oratorio de su propia casa o en el templo del *calpulli*.³⁵

De la misma manera, en las fiestas corporativas (de diversos artesanos o de comerciantes) los participantes aparecen en número limitado. La fiesta de Nahui-Olin, que tenía lugar cada 260 días, parece tener como únicos participantes a los encargados del templo.³⁶ La cuenta de los días *ilhuitl* sirve para la organización de eventos que reúnen una muchedumbre o bien que se relacionan con la vida cotidiana de todos.

CÓDICE FLORENTINO LIBRO IV / LIBRO II

Es importante señalar que no se menciona ninguna veintena en el libro IV del *Códice florentino*, dedicado al *tonalpohualli*, ni se hace referencia al

³⁵ CF, lib. IV, f. 22v., https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=ce_miquiztli [consultado el 31 de mayo de 2024]. Traducciones de Sahagún y Pilar Máynez.

³⁶ CF, lib. II, ap., 216, f. 135r., https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=nahui_olin [consultado el 31 de mayo de 2024].

tonalli en el libro II, en el pasaje dedicado a las veintenas.³⁷ Esa división tan fuerte se debe en parte a la construcción elaborada por Sahagún y a la concepción que adquirió a través de las informaciones proporcionadas por sus colaboradores. En el apéndice al cuarto libro dice:

Es la **primera cuenta** la división del año por sus meses. Es el caso que ellos repartían el año en dieciocho partes, y a cada parte le daban veinte días. La **segunda cuenta** que estos naturales usaban se llama cuenta de los años, porque contaban cierto número de años por la forma que se sigue: tenían cuatro caracteres. La **tercera cuenta** que estos naturales usaban era el arte para adivinar la fortuna... (Sahagún 1989, 1: 275-276).

Así es como la **primera cuenta** se localiza en el libro II del *Códice florentino*, la **segunda cuenta** se menciona al final del libro IV, pero se desarrolla en el libro VII, y la **tercera cuenta** ocupa todo el libro IV. En el folio 71v. del libro IV, se encuentra una tabla en la cual se observa que quien la dibujó estaba consciente de que la segunda cuenta, que corresponde a un *xiuhtlapohualli*, y la tercera cuenta, que es el *tonalpohualli*, van juntas. En efecto, se hizo una tabla con los 20 signos del *tonalpohualli* con todos los números que pueden tomar en el ciclo de 260 días. Así, para *ci-pactli* son 1, 8, 2, 9, 3, 10, 4, 11, 5, 12, 6, 13, 7. Y en la columna de la derecha se añadieron los nombres de 52 años, empezando por *1-acatl* y acabando con *13-tochtli*, además de mostrar los cuatro grupos de 13 años o *tlalpilli* (figura 11).

Por lo tanto, el diseño implica, a pesar de lo que dice Sahagún, que existían sólo dos cuentas, las que derivan del *tonalpohualli* (días y años-*tonalli*) y los años-*ilhuitl*.

DE LA DIFERENCIA ENTRE XIUHTZITZQUILO Y XIUHMOLPILIA

En el libro VII del *Códice florentino* se dice a propósito de la ligadura de los años:

³⁷ Una excepción importante: *xiuhtonalli* (CF, lib. II, 27, 104, f. 55v.), pero se menciona que se buscan niños bien nacidos en “Quahuitl ehua: in qualli intonal (y que vujessen nacido, en buen signo)” (CF, lib. II, 20, 43, f. 15v.), https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=cualli_intonal [consultado el 31 de mayo de 2024].

Del libro 4.

1 Acatl	Cipactli													
2 Tequih		1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
3 Calli														
4 Fochitl	Acatl													
5 Acatl		2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
6 Tequih														
7 Calli	Calli													
8 Fochitl		3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
9 Acatl														
10 Tequih	Coatlicue													
11 Calli		4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
12 Fochitl														
13 Acatl	Coatl													
1 Tequih		5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
2 Calli														
3 Fochitl	maguiz													
4 Acatl		6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
5 Tequih														
6 Calli	maguiz													
7 Fochitl		7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
8 Acatl	Fochitl													
9 Tequih		8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
10 Calli														
11 Fochitl	Atl													
12 Acatl		9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
13 Tequih														
1 Calli	Itzapatli													
2 Fochitl		10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
3 Acatl														
4 Tequih	Itzapatli													
5 Calli		11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
6 Fochitl														
7 Acatl	malinal													
8 Tequih		12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
9 Calli	Acatl													
10 Fochitl		13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
11 Acatl														
12 Tequih	Uelutl													
13 Calli		1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
1 Fochitl														
2 Acatl	quauh													
3 Tequih		2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
4 Calli														
5 Fochitl	Coahuac													
6 Acatl		3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
7 Tequih														
8 Calli	Ulm													
9 Fochitl		4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
10 Acatl														
11 Tequih	Tequih													
12 Calli		5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
13 Fochitl														
1 Tequih	quauh													
2 Calli		6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
3 Fochitl														
4 Acatl	Sacitl													
5 Tequih		7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13

Figura 11. Códice florentino. Tomada de Biblioteca Medicea Laurenziana, https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_10096_001/?sp=664

*ic mitoa, vncan molpia, molpilia in toxihuh, oc ceppa iancuican vncan xiuhtzitzquilo:*³⁸ vna fiesta, o cerimon-
ja grande, que llama-
van *toxim molpilia*, y
esa casi **atadura** de los
años. Por eso dicen: “nues-
tros años **se atan, se**
amarran ahí; son **suje-**
tados los años otra vez,
nuevamente”.

Con ello, se nota el uso de dos verbos para evocar esa ceremonia. El primero es *ilpia*, “atar”, mientras que el segundo es *tziziquia*, “asir con la mano”. Con respecto a la primera expresión, construida con el verbo *ilpia*, es la que se encuentra en todas las fuentes históricas, bajo una forma u otra (Thouvenot 2000, 153-182; 2004, 99-136). Sin embargo, la segunda es de un uso mucho más limitado, información importante y concordante propuesta por Sahagún y Durán, como se ve en los siguientes párrafos.

En el *Códice florentino* se lee:

*Ipampa yn in diablome, qujmilhuq ujstiliaia, yn ipan quavitleoa, anoço atlcaalo in veuetque, in iquac xiuhtzitzqujloia: in ipam imilhujuh, tepe-ticpac.*³⁹ A honrra deste diablo, y sus compañeros: **hazian grâ fiesta, el primero día del año: cada vn año**, que era el segundo día del hebrero: en el qual día, matauan innumerables njños sobre todos los montes imjnêtes. Por eso a estos diablos los antiguos los festejaban en [la veintena] Cuahuitlehua o Atlahualo. Cuando era **agarrada la hierba**, en su fiesta, mataban muchos niñitos en las cimas de los cerros.

Y sabemos que es el personaje llamado Epcohuacuacuiltzin quien tenía la responsabilidad de organizar, cada año, la fiesta de *asir* los años.

³⁸ CF, lib. VII, 9, 25, f. 16v., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=xiuhtzitzquilo> [consultado el 31 de mayo de 2024]. Traducciones de Sahagún y Juan Carlos Torres López.

³⁹ CF, lib. I, ap., 63, f. 34r., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=xiuhtzitzqujloia> [consultado el 31 de mayo de 2024]. Traducciones de Sahagún y María José García Quintana.

*In epcoaquacujltzin, izca yn jtequjuh catca: yn iquac ilhujtl qujçaia, yn aço xiuhztizqjlo: in ie muchi ilhujtl, muchi ipan tlatoaia, injc tletemaloz in ie muchi muchivaz muchi iehoatl ic tlanavatiaia, ipan tlatoaia.*⁴⁰ [f. 129r] Este epcoaquacujltzin, **tenja cargo de las fiestas, del calendario**; y de todas las cerimonjas, que se aujâ de hazer en ellas: para que en nada vujesse falta: era como maestro de cerimonjas. El Epcohuaquacuiltzin: esto era su cargo: cuando venían las fiestas o quizá el **momento de asir el año**: todas las fiestas, de todas tenía la carga, en cuanto al ofrecimiento de incienso, de todo lo que se tenía que hacer, él mandaba y supervisa todo.

Por otra parte, fray Diego Durán ofrece un largo relato en relación con el inicio de los años:

Primero día del mes de marzo celebraban estas naciones antiguamente el año nuevo, como nosotros agora celebramos el primero de enero. Este día de año nuevo tenía cuatro nombres, por concurrir en él cuatro fiestas y solemnidades. La primera se llamaba *Xiuhzitquilo*, que quiere decir “tomar el año en la mano”, y lo segundo, propiamente tomado en el rigor del vocablo quiere decir “tener un ramo en la mano”. Y porque lo entendamos, es de saber que *xihuitl* significa dos cosas: “año” y “ramo”. Tomándose por “año” quiere decir “tomar el año en la mano”, y, tomándose por ramo, dirá “tomar el ramo en la mano”.

Según la pintura, que es un indio con un ramo en la mano, parece que nos quiere significar la segunda declaración del vocablo, que es tener un ramo en la mano. Pero considerado, como ellos lo consideraban, que el año era de muchos meses y días, compuesto como el ramo de muchas ramas y hojas, propiamente, aunque por metáfora, quiere decir “tomar el año en la mano”, empezar el año, como acá decimos: “Tomé el camino en la mano”, para dar a entender que empezó el camino. Así estos, por metáfora, daban a entender ser el principio del año y tomar y empezar a correr su año. Y esto era el primer nombre que año nuevo tenía (Durán 1967, 1: 239-240).

⁴⁰ CF, lib. II, ap. 207, f. 129r., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=epcoaquacujltzin> [consultado el 31 de mayo de 2024]. Traducciones de Sahagún y Marc Thouvenot.



Figura 12. Atlas de Durán. Tomada de Biblioteca digital hispánica, <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=332>.⁴¹

Y, después, retoma su comentario sobre la ceremonia Xiuhtzitzquilo dando muchos detalles (Durán 1967, 1: 221). Por lo tanto, Durán confirma lo que observamos en el *Códice florentino*, es decir, demuestra que los *años-ilhuítl* se asen, se toman por la mano, cada año, mientras que los *años-tonalli* se atan al final de 73 ciclos del *tonalpohualli*, lo que equivale a 52 *años-tonalli*.⁴²

Así, los *años-ilhuítl* se juntan uno a uno formando una línea recta sin fin, mientras que los círculos de los *tonalpohualli* se atan dando lugar a una cadena interminable gracias a la sucesión de los ciclos.

Cabe preguntarse sobre la necesidad de *atar* los ciclos, ¿acaso no se seguían tal como lo hacen los *años-ilhuítl*?, ¿por qué se tenía que amarrar

⁴¹ Francisco del Paso y Troncoso (1993, 302) ve un *xiuhtzitzikilo* en la *Rueda Boban* entre las veintenas Atemoztli y Tititl.

⁴² Gerónimo de Mendieta (1874, cap. xvi) utiliza la palabra: “*Xiuhzizquilo*, y era una hebdómada de años”; y su descripción parece referirse a la atadura, pero los dos ceremonias se hacían al mismo tiempo, entonces no se puede deducir gran cosa.

un ciclo de 18980 días al siguiente?, ¿por qué las esculturas no presentan un atado de 52 o 73 ítems?

ACOPLAMIENTO CON LAS PLÉYADES / ACOPLAMIENTO CON EL SOL

Como se mencionó, hay un periodo intermedio de 13 días entre dos círculos de 73 *tonalpohualli*, lo que es posible deducir a partir de las fuentes sintetizadas por Sahagún (1993, f. 283r.-286r.) que se expresa de la manera siguiente, citado por López Austin (1979, 47):

Y tenían prenóstico o oráculo que entonces había de cesar el movimiento de los cielos, y tomaban por señal al movimiento de las Cabrillas la noche de esta fiesta, que ellos llamaban *toximmolpilía*. De tal manera caía que **las Cabrillas estaban en medio del cielo a la medianoche**, en respecto de este horizonte mexicano (López Austin 1979, 47).

Si se toma en cuenta la información provista por los sabios de Tepepulco y los de Tlatelolco, la realidad matemática muchas veces afirmada por las fuentes sobre que la ligadura de los ciclos se hacía después de 73×260 días o bien 52×365 , es decir, 18980 días, tenemos un problema, debido al hecho de que las Pléyades no estarían en su lugar, en medio del cielo, a media noche.⁴³ Para que este cálculo o alineación fuera posible, era necesaria una corrección, de lo contrario habría un desfase de 13 días, lo que sin duda hubiera generado mucho temor (Serna 2000, 163).

LOS APELLIDOS

Vimos antes que entre dos *años-ilhuítl* se lleva a cabo un *asimiento*, mientras que dos ciclos de 52 *años-tonalli* se tienen que atar. En los dos casos existe un espacio temporal. En el primero, se trata de los 5 días llamados *nemontemi* y, en el segundo, el caso de la ligadura, se trata de 13 días. Esos dos

⁴³ Es algo que Edwin Charles Krupp (1982, 12) puso en evidencia y que se puede verificar de manera sencilla con programas astronómicos como *Stellarium Web*, <https://stellarium-web.org/> [consultado el 11 de marzo de 2024].

periodos son momentos tan particulares que tienen efectos diferenciados sobre la manera de nombrar a los que nacen en esos intercisos temporales.

En el caso de los *nemontemi* y del *xiuhtzitzquilo*, los que nacían durante los *nemontemi* veían su ser permeado por la vanidad de aquellos días. Los llamaban *nemon* “vano”, *nentlacatl* “persona vana”, *nenquizqui* “el que salió en vano” si era hombre, y *nencihuatl* “mujer vana” si era mujer (Johansson 2005, 159).

En cuanto al periodo correspondiente a la atadura, se dice que los hombres se iban a llamar Molpilli, Xiuhtlapil, Xiuhtzitzqui, Xihuitl, Texiuh, Xiuhtlatlac, Quetzalxiuh, Xiuhquen, y las mujeres Xiuhnenetl, Xiuhcue, Xiuhcoçol, etcétera.⁴⁴

De esta manera, a los que nacían al final de un *año-ilhuitl* se les llamaba por un nombre formado sobre la raíz *nen-* “en vano, por demas, o sin prouecho. aduer. [67r]”, mientras que los que nacían al final de los ciclos de *años-tonalli* tenían un nombre que integra la raíz *xiuh-*, “año”, o la raíz verbal *ilpi-*, “atar”, o bien las dos. Los que se nombraban *nen-* nacían en el transcurso de los *nemontemi*. Entonces, ¿en qué espacio temporal nacían los que se llamaban *xiuhtlalpil* o algo similar? Propongo la hipótesis de que nacían en el intervalo de 13 días existentes entre dos ciclos de 18980 días.

LA LIGADURA DE LOS CICLOS

La frase de Tezozómoc —“*toxinmolpilli*, [que] hes de a setenta y tres años”—, la ligadura con el *tonalpohualli* y las oposiciones nos invitan a dejar de hacer una mezcla que consiste en juntar el *tonalpohualli* con el *cempohuallapohualli*, los *años-tonalli* con los *años-ilhuitl*.

Cuando Tezozómoc menciona una fecha más precisa en relación con la ligadura, da la del *tonalpohualli*, un día *9-acatl*.⁴⁵ No menciona ninguna

⁴⁴ *CF*, lib. VII, 12, 31, f. 20v.-21r., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=xiuhtlatlac> [consultado el 31 de mayo de 2024].

⁴⁵ Tezozómoc (2021, 181) comenta lo siguiente: “el postrero año llaman bisiesto, acabamiento de una vida o término de tiempo justificado, que llaman *yn xiuhmolpilli*, en nueve términos de signo e planeta de años (*chicnahui acatl*), el término de años de estos antiguos mexicanos”. Y menciona un poco después que “allí fue fin de años pasados que llaman ‘yn xiuhmolpillilli yn mexica’ como año bisiesto” (Tezozómoc 2021, 184).

veintena. Lo mismo se observa en Chimalpain⁴⁶ o en los *Anales de Cuauh-titlan*.⁴⁷ En las esculturas de ligaduras de ciclos, del año *2-acatl*, aparecen muy a menudo tres fechas y todas pertenecen al *tonapohualli*: el año *2-acatl* y los días *1-tecpatl* o *1-miquiztli*. Todo apunta hacia el hecho de que la ligadura se inscribe totalmente en el marco del mundo del *tonalli*.

Se debe recordar que son **únicamente** los *años-tonalli*, creados por la superposición de los ciclos de 365 días sobre los del *tonalpohualli* de 260 días, los que crean los 52 *xiuh-tonaltin* e imponen la necesidad de proceder a una atadura al momento de empezar un nuevo conjunto de 73×260 , es decir, 52 años. Por su parte, los *años-ilhuítl* pueden multiplicarse sin límite.

Desacoplar los *años-tonalli* de los *años-ilhuítl*, tal como Tezozómoc nos invita a hacer, tiene una consecuencia: en el caso necesario de hacer una corrección se puede imaginar una enmienda diferente en los dos sistemas de *xihuitl*. Así, nada impide pensar que los *años-ilhuítl* hacían una corrección cada cuatro años, como lo mencionan varias fuentes, o de la cuarta parte del día cada año,⁴⁸ o que no se hacía ninguna, como lo propuso Michel Graulich en varios de sus trabajos (1986, 1999), y que los *años-tonalli* hacían una corrección de 13 días, tal como lo indica Serna (2000, 163), sólo al final de un ciclo de 18980 días o bien repartidos en el transcurso de los 52 *años-tonalli*.

Por lo tanto, la gran diferencia es que para conciliar los ciclos de los 73 *tonalpohualli* y los 52 *años-tonalli* con la información que se encuentra en el mismo lugar a propósito de las Pléyades, es decir, en el libro VII del *Códice florentino*, tenemos la obligación de tomar en cuenta una grieta temporal de 13 días, mientras que los *años-ilhuítl* son, teóricamente, libres de correr sin ninguna obligación. La libertad es relativa porque al momento de la ligadura los *años-tonalli* y los *años-ilhuítl* tienen que encontrarse, que entrelazarse. Esto es lo que expresa, al momento de la ligadura, el encuentro en la misma frase de las dos expresiones *xiuhilpia* y *xiuhtzitziqui*. La primera que pertenece al mundo de los *años-tonalli* y la segunda a los *años-ilhuítl*.

⁴⁶ “II Acatl xihuitl, 1507 años.... ypan cemilhuíttonalli Nahui Acatl” (Chimalpain 2003, cap. VII), “año 2 ácatl, 1507 años... en un día cuatro ácatl”.

⁴⁷ “2 acatl, ipan in toxiuhmolpi, ipan cemilhuíttonalli 8 acatl tonalli” (Tena 2011, 205), “2 Acatl [1507]. Entonces se ataron nuestros años, en el día 8 Acatl”.

⁴⁸ Propuesta de Flores Gutiérrez (1995) y Mora-Echeverría (1997) mencionada por Kruell (2019, 175) y Gracida Araceli Rojas Martínez (2022, 203).

No hay duda de que la ligadura tenía lugar mientras *pasaba* una veintena, pero no existe una relación estructural entre los dos fenómenos. Los años, en cuanto sucesión de veintenas, no intervienen en el proceso de la ligadura, sólo *reciben* el evento. Por diversas fuentes (el *Códice borbónico*, Motolinía, *Códice en cruz*, etcétera) sabemos que la última ceremonia del Fuego Nuevo tuvo lugar en la veintena de Panquetzalitzli.⁴⁹

El momento de la ligadura, aunque haya pertenecido al mundo del *tonalli*, cambia de estatuto y deja de ser una fiesta particular para transformarse en una fiesta colectiva que involucraba a toda la sociedad. Y en esa ocasión los *tonalpouhque* pierden su poder, por lo que pasa entre las manos de los *tlamacazque* y *tlenamaque*, porque son ellos quienes deciden el momento de atar los ciclos. Es lo que sugiere el uso del verbo *huetzi*, “caer”, junto con la palabra *xihuitl*, “año”, en esta cita de los *Coloquios y doctrina cristiana* (Sahagún 1986, 138-140):

In tlamacazque, in tlenamacaque ... Ca iehoantin techitqujticate, techiacana, techotlatoltia iehoantin qujtepana in iuh vetzi ce xivitl, in iuh otlatoca in tonalpoallj, auh in cecempoallapoallj qujmocujtlauja, iehoantin yntenjz, incocol, y^ mamal in teutlatollj.

Ellos [los tlamacazque, tlenamacaque] nos llevan, nos guían, dicen el camino, los que ordenan como **cae el año**, como siguen su camino la cuenta de los destinos y los días y cada una de las veintenas.

De esto se ocupan, de ellos es el encargo, la encomienda, su carga: la palabra divina.

CONCLUSIÓN

El conjunto de diferencias entre el *tonalli* y el *ilhuitl* expuesto anteriormente, junto con la frase de Tezozómoc que relaciona directamente la ligadura de los años al *tonalpohualli*, muestra el aspecto primordial de la *cuenta de los destinos*. La cuenta de los 260 días con sus cualidades es el sustrato de las cuentas más grandes, los *años-tonalli* y los 73 *tonalpohualli*, el que, después de generar 52 nombres de años, resultaba imprescindible proceder a una ligadura. Todo ello se inscribe únicamente en el mundo del *tonalli*, tal como

⁴⁹ *Códice Telleriano-Remensis*, f. 32v., mencionado por Lars Kirkhusmo Pharo (2014, 323). Asociación con una ligadura de años. Eloise Quiñones Keber (1995, 334) menciona, en su comentario al *Códice Telleriano-Remensis*, la lectura posible de *hueytecu o tecu*.

se ha podido observar en lo expresado en la Piedra de la Coronación de Moctezuma II (figura 1) o en la Piedra del Sol (figura 2). Los *ilhuitl*, “días”, “fiestas”, “veintenas”, o los *años-ilhuitl* no intervienen en este proceso.

Como se mencionó, la existencia de varios calendarios de carácter artificial y pedagógico, como el *Atlas* de Durán o el *Kalendario mexicano*, muestra que a veces cohabitaban los dos mundos, el del *ilhuitl* y el del *tonalli*. A pesar de su carácter artificial, lo anterior nos revela que quienes hicieron esos calendarios tenían la capacidad intelectual de juntarlos, aunque para la realidad de la mayoría de las personas esa cohabitación no existía. Esto nos lleva a preguntar ¿quién en la sociedad tenía una clara conciencia de los dos sistemas de cuenta —*tonalpoahualli* y *cempohuallapohualli*— y cómo se podían unir imaginariamente?

Observada la importancia que tenían las cuentas del tiempo —*tonalpoahualli* y *cempohuallapohualli*—, ¿qué respuesta habría dado un nahua del siglo XVI a la pregunta: ¿qué día es hoy? ¿Quién hubiera podido contestarle a Cortés en el momento de su primera llegada a México: “hoy es el día 8-*ehecatl*, 9o. día de la veintena Quecholli del año 1-*acatl*”?⁵⁰ La respuesta habría dependido del estatus social de la persona que hubiera contestado.

Mi hipótesis es que todo el mundo habría podido responder: “hoy es el 9o. día de la veintena Quecholli” o por lo menos “hoy es en la primera mitad de Quecholli”. Eso es posible porque las veintenas se relacionan con las estaciones, los trabajos del campo y están conformadas de múltiples ritmos que las animan. Las diversas fiestas eran visibles, audibles y públicas y seguían una frecuencia en relación con el número 20 y sus divisiones. En particular, la regularidad de los mercados, cada cinco días, marcaba la marcha del tiempo. Por esas razones pienso que todos sabían cómo se llamaba la veintena en la cual se encontraban y debían tener una buena idea del número del día.

Por el contrario, conocer el *tonalli* del día 8-*ehecatl* sólo era posible para alguien que tuviera el conocimiento del flujo de la cuenta de los *tonalli*.⁵¹

⁵⁰ Fórmula tan artificial como las ejemplificadas en el *Kalendario mexicano* (León-Portilla 1994) o en el *Atlas* de Durán. Éstas se desarrollaron en el siglo XVI e inicios del XVII en las obras de autores como Chimalpain, Ixtlilxochitl o los *Anales de Tecamachalco*.

⁵¹ Es un poco como la dificultad de nosotros para conocer los días de la semana. Si sé que hoy es el martes 1o. de enero, ¿qué día es el 20 del mismo mes? Para saberlo, necesitamos la ayuda de un calendario, o bien la ayuda de un especialista. El problema es todavía más complicado cuando se trata de determinar cuál era el día de la semana de cualquier fecha histórica. Sólo con algoritmos sofisticados se puede obtener una respuesta.

Entre quienes tenían esa capacidad se encuentran los *tonalpouhque*, quienes sabían leer e interpretar los *tonalamatl*, pero no eran los únicos. Algunas corporaciones, por ejemplo, los *pochteca*, podían elegir en una lista. No se debe olvidar a los que habían acudido algún tiempo al *calmecac* y que sabían cómo nombrar los años y, finalmente, los altos religiosos —*tlamacazque*, *tle-namacaque*— que enseñaban en esta misma institución y conocían todos los aspectos de la computación temporal. Vamos a ver cada uno por separado.

En el día a día todas las personas debían vivir la realidad de los dos mundos, pero para ellas era evidente que el del *tonalli* tenía una naturaleza distinta, pues era la cara desconocida del día, es decir, tan ajena a la vida cotidiana que se necesitaba la intermediación de un especialista, un *tonalpouhqui*, para interpretarla. Los *tonalpouhque* son quienes sabían leer los *tonalamatl* y dar sentido a los datos proporcionados, conjugándolos con las preguntas y las informaciones ofrecidas por quienes los consultaban.

Algunos, como los lapidarios o los *pochteca*, debían conocer las fechas del *tonalpoahualli* para hacer sus fiestas. ¿Lo sabían ellos mismos o recurrían con regularidad a los servicios de un *tonalpouhqui*? Los *pochteca* debían tener una fecha favorable en tres ocasiones. Al momento de iniciar su viaje, al momento de regresar y al momento de organizar la fiesta después de arribar. En esta última ocasión se dice de manera expresa que ellos se acercaban a un *tonalpouhqui*.⁵² Al despedirse⁵³ y al regresar⁵⁴, la expresión en náhuatl reflexiva *motonalpouique* o *motonalpouiliaia* sugiere que ellos conocían los días favorables sin tener que contar con la ayuda de un *tonalpouhqui*. Para las despedidas podían elegir entre cuatro días posibles: *1-cohuatl*, *1-cipactli*, *1-ozomatli* o bien *7-cohuatl* y para el regreso tenían que escoger un día *1-calli* o *7-calli*.

Esto implica que siempre sabían cómo se nombraban los días o bien que hacían una consulta rápida al *tonalpouhqui* más cercano para preguntarle algo como ¿cuántos días faltan para que sea un día determinado? Se hace relevante que, en esos dos casos, tanto en la despedida como en el regreso de los comerciantes, no había ninguna interpretación, los datos objetivos

⁵² *CF*, lib. IX, 12, 56, f. 42r., <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=tonalpouhqui> [consultado el 31 de mayo de 2024].

⁵³ *CF*, lib. IX, 9, f. 8v., https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=ce_coatl [consultado el 31 de mayo de 2024].

⁵⁴ *Motonalpouiliaia* (*CF*, lib. IX, 6, 27, f. 22r), <https://cen.sup-infor.com/home/hellow?context=motonalpouiliaia> [consultado el 31 de mayo de 2024].

eran suficientes para conocer el carácter de esos días. La elección se hacía en una lista.

Por su parte, los *pipiltin*, hijos de principales, que acudían al *calmecac*, aprendían el funcionamiento del *tonalpohualli*, pero este conocimiento debió de impartirse de un modo tan general que se veían en la necesidad de consultar un especialista, un *tonalpouhqui*.⁵⁵ En el *calmecac* los estudiantes también aprendían a leer los *xiuhamatl*, “libros de los años”, de modo que quienes no pasaban por esa institución probablemente no tenían idea del nombre del año en el que se encontraban. Por ello dudo que muchos hubieran podido contestarle a Cortés que llegó en un año 1-*acatl*.

Ese tipo de saberes correspondían a los conocimientos de los *tlamatinime*.⁵⁶ Entre ellos, eran los *tlamacazque*, *tlenamacaque* los que enseñaban el funcionamiento del *tonalpohualli* a los jóvenes y quienes, cuando se cumplían los 73 *tonalpohualli* y los 52 años-*tonalli*, debían decidir el momento adecuado para las fiestas de la ligadura. Son, probablemente, los que Tezozómoc (2021, 561) llamaba “biexos guardadores de los rreportorios y acabamiento de años”.

La cita de los *Coloquios y doctrina cristiana* que menciona tanto el *tonalpohualli* como el *cempohuallapohualli* nos invita a creer que los *tlamacazque*, *tlenamacaque* hubieran podido contestar a la pregunta de Cortés sobre el día de su arribo diciendo “hoy es el día 8-*ehecatl*, 9o. día de la veintena Quecholli del año 1-*acatl*”. Ellos también sabían que la ceremonia de la ligadura, nacida del mundo del *tonalli*, marcaba la irrupción de la colectividad en este mundo esencialmente privado y que era el momento del encuentro de los dos mundos, del *tonalli* y del *ilhuitl*, que la lengua hace patente por la utilización de los dos verbos *ilpia*, “atar”, y *tzitziquia*, “asir”, en la misma frase.

Por último, Tezozómoc, al posicionarse totalmente del lado del *atar* del *tonalpohualli* y del mundo del *tonalli*,⁵⁷ nos ofrece la concepción del tiempo de un hombre de su educación y de su condición social, visión muy diferente a la difundida durante cinco siglos al hablar siempre de la ligadura que se

⁵⁵ CF, lib. I, f. 7v., https://temoa.iib.unam.mx/cf_01_i/7v [consultado el 10 de marzo de 2024].

⁵⁶ CF, lib. x, f. 21r., https://temoa.iib.unam.mx/cf_10_x/21r [consultado el 10 de marzo de 2024].

⁵⁷ Recomiendo a los que quieren prolongar esas reflexiones fuera del mundo náhuatl la lectura de las consideraciones de Michel R. Oudjik (2020, 232) y David Tavárez Bermúdez (2012, 30) y a los que quieren visualizar los mundos del *tonalli*, del *ilhuitl* y su superposición les sugiero explorar el sitio *Tonalpohua*, <https://tonalpohua.sup-infor.com/t/> [consultado el 11 de marzo de 2024].

hacía cada 52 años y mencionando sólo de manera secundaria —cuando se hacía— los 73 *tonalpohualli*.

Referencias

- Anders, Ferdinand, y Maarten Jansen, introducción y explicación. 1996. *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A, Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*. Viena: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, introducción y explicación. 1994. *El libro de Tezcatlipoca, Señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer, M/12014, Free Public Museum, Liverpool, Inglaterra*. Viena: Akademische Druck-und Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- Benavente, Toribio de [Motolinía]. 1971. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición, notas y estudio analítico de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. Serie Cultura Náhuatl. Monografías 6. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Castillo, Cristóbal del. 1991. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*. Traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete. Colección Divulgación. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Asociación de Amigos del Templo Mayor.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 2003. *Séptima relación de las Différentes histoires originales*. Introducción, paleografía, traducción, notas, índice temático y onomástico y apéndices de Josefina García Quintana. Serie Cultura Náhuatl. Fuentes 12. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Dehouve, Danièle. 2010. “La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 41: 65-89.
- Dehouve, Danièle. 2011. *L’imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*. Prefacio de Philippe Portier. Collection Sciences des Religions. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Dehouve, Danièle. 2021. “Les énigmes du *Codex Borbonicus*”. En *Le Codex Borbonicus*. Coordinación de José Contel y Sylvie Peperstraete, 11-18. París: Citadelles & Mazenod Éditions.

- Díaz, Ana. 2019. *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*. Pública Histórica 16. México: Bonilla Artigas Editores/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Dibble, Charles E. 1990. "The Boban Calendar Wheel". *Estudios de Cultura Náhuatl* 20: 173-182.
- Durán, Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. 2 tomos. Edición de Ángel María Garibay. México: Editorial Porrúa.
- Flores Gutiérrez, Daniel. 1995. "El problema del inicio del año y el origen del calendario mesoamericano. Un punto de vista astronómico". En *Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico. Coloquio Cantos de Mesoamérica*, edición de Daniel Flores Gutiérrez, 117-132. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias.
- Gemelli Carreri, Giovanni Francesco. 1727. *Voyage du tour du monde*. Tomo 6. París: Etienne Ganeau. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1511634t> [consultado el 24 de mayo de 2024].
- Graulich, Michel. 1986. "El problema del bisiestro mexicano y las *xochipaina* de Tititl y de Huey Tecuilhuitl". *Revista Española de Antropología Americana* 16: 19-33.
- Graulich, Michel. 1999. *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Johansson, Patrick. 2005. "*Cempoallapohualli*. La 'crono-logía' de las veintenas en el calendario solar náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 149-184.
- Köhler, Ulrich. 2000. "Los llamados señores de la noche, según las fuentes originales". En *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, coordinación de Constanza Vega Sosa, 507-522. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Kruell, Gabriel K. 2017. "Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 54: 136-164.
- Kruell, Gabriel K. 2019. "Revisión histórica del 'bisiestro náhuatl'. En memoria de Michel Graulich". *Trace*, núm. 75: 155-187.
- Kruell, Gabriel, notas, estudio introductorio, paleografía, traducción, apéndice calendárico e índice. 2021a. *Crónica mexicáyotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuantzin, con fragmentos de Alonso Franco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Kruell, Gabriel K. 2021b. "Deshaciendo los nudos del tiempo: tres hipótesis sobre el origen y las transformaciones del calendario mexica (1403-1507)". *Journal de la Société des Américanistes* 107 (2): 9-47. <https://doi.org/10.4000/jsa.19828>.
- Krupp, Edwin Charles. 1982. "The 'Binding of the Years', The Pleiades, and the Nadir Sun". *Archaeoastronomy* 5 (1): 9-13.

- León y Gama, Antonio. 1832. *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras: que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790*. Segunda edición. México: Imprenta del ciudadano Valdés.
- León-Portilla, Miguel, coord. académica. 1994. *Cantares mexicanos* [incluye *Kalendarario mexicano, latino y castellano*]. Primera edición facsimilar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- López Austin, Alfredo. 1979. “El *xiuhpohualli* y el *tonalpohualli* de los *Memoriales de Tepepulco*”. En *Mesoamerica. Homenaje al Dr. Paul Kirchhoff*, coordinación de Barbro Dalhgren, 41-51. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin, Alfredo, selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario. 1994. *Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos*. Etnología/Historia. Serie Antropológica 68. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mendieta, Gerónimo de. 1874. *Historia eclesiástica indiana*. Edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Antigua Librería. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmczs2p6> [consultado el 24 de mayo de 2024].
- Mikulska, Katarzyna. 2015. *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*. Toluca: El Colegio Mexiquense/Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- Molina, Alonso de. 2005. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. 2 tomos. Edición electrónica elaborada por Marc Thouvenot. <https://cen.sup-infor.com/#/home/gdn> [consultado el 24 de mayo de 2024].
- Mora-Echeverría, Jesús Ignacio. 1997. “El ajuste periódico del calendario mesoamericano: algunos comentarios desde la arqueología y la etnohistoria”. *Arqueología* 17: 139-175.
- Noriega, Raúl. 1954-5. “Claves matemático astronómicas del sistema calendárico de los antiguos mexicanos y demostración de la función astronómica del calendario de 260 días”. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 14 (1): 269-280.
- Nowotny, Karl Anton, ed. 1976. *Codex Borgia, facsimilé du Codex Borgia messicano 1 de la Bibliothéque Vaticane*. Comentario de Karl Anton Nowotny, traducción de Jacqueline de Durand-Forest y Édouard-Joseph de Durand. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
- Nowotny, Karl Anton. 2005. *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*. Edición y traducción de George A. Everett y Edward B. Sisson. Norman: University of Oklahoma Press.

- Oudjik, Michel R. 2020. "Nuevas fuentes para la interpretación del *Código Vaticano B*". En *Nuevo comentario al Código Vaticano B*. Coordinación de Katarzyna Mikulska, 229-270. Varsovia: Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/Biblioteca Apostólica Vaticana; México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1882. "Ensayo sobre los símbolos cronográficos de los mexicanos". *Anales del Museo Nacional de México* 1 (2): 323-402.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1993. *Descripción historia y exposición del Código pictórico de los antiguos náuas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de diputados de Paris*. México: Siglo XXI.
- Pharo, Lars Kirckhusmo. 2014. *The Ritual Practice of Time. Philosophy and Sociopolitics of Mesoamerican Calendars. The Early Americas: History and Culture 4*. Leiden; Boston: Brill.
- Prem, Hans. 2008. *Manual de la antigua cronología mexicana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Porrúa.
- Quiñones Keber, Eloise, ed. 1995. *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Prefacio de Emmanuel Le Roy Ladurie, ilustraciones de Michel Besson. Austin: University of Texas Press.
- Rojas Martínez, Gracida Araceli. 2022. "El calendario de 260 días y otros calendarios a la luz de la sabiduría de los ayöök de Oaxaca". *Estudios de Cultura Náhuatl* 64: 175-214.
- Sahagún, Bernardino de. 1986. *Coloquios y Doctrina cristiana*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Dirección General de Publicaciones/Fundación de Investigaciones Sociales.
- Sahagún, Bernardino de. 1989. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 2 vols. Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sahagún, Bernardino de. 1993. *Primeros memoriales*. Fotografías de Ferdinand Anders. Edición facsimilar. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros memoriales*. Paleografía del texto en náhuatl y traducción al inglés de Thelma D. Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 2020. *Códice Florentino*. Libro VII. En *Compendio Enciclopédico Náhuatl*. Traducción del náhuatl e introducción de Juan Carlos Torres López. <https://cen.sup-infor.com/#/home/temoa> [consultado el 24 de mayo de 2024].
- Sahagún, Bernardino de. 2022a. *Códice Florentino*. Libro III. En *Compendio Enciclopédico Náhuatl*. Traducción del náhuatl e introducción de Sara Lelis y Pilar

- Máynez. <https://cen.sup-infor.com/#/home/temoa> [consultado el 24 de mayo de 2024].
- Sahagún, Bernardino de. 2022b. *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Paleografía de Isis Zempoalteca Chávez. <https://cen.sup-infor.com/#/home/temoa> [consultado el 24 de mayo de 2024].
- Sahagún, Bernardino de. 2023. *Códice Florentino*. Libro iv. En *Compendio Enciclopédico Náhuatl*. Traducción del náhuatl e introducción de Pilar Máynez. <https://cen.sup-infor.com/#/home/temoa> [consultado el 24 de mayo de 2024].
- Serna, Jacinto de la. 2000. *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [Edición digital a partir de la edición de Francisco del Paso y Troncoso. Tomo 1. México: Fuente Cultural de la Librería Navarro]. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/tratado-de-las-supersticiones-idolatrías-hechicerías-y-otras-costumbres-de-las-razas-aborigenes-de-mexico--0/> [consultado el 24 de mayo de 2024].
- Soustelle, Jacques. 1979. *L'Univers des Aztèques*. Collection Savoir. París: Hermann.
- Tavárez Bermúdez, David. 2012. *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/El Colegio Mexiquense.
- TEMOA. En *Compendio Enciclopédico Náhuatl (CEN)*. <https://cen.sup-infor.com/#/home/temoa> [consultado el 24 el mayo de 2024].
- Tena, Rafael, coordinador. 1992. *El calendario mexicana y la cronografía*. Colección Científica 161. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tena, Rafael, paleografía y traducciones. 2002. *Mitos e historias de los antiguos nahuas. Historia de los mexicanos por sus pinturas, Histoire du Mechique, Leyenda de los Soles*. Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tena, Rafael, paleografía y traducción. 2004. *Anales de Tlatelolco*. Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tena, Rafael, paleografía y traducción. 2011. *Anales de Cuauhtitlan*. Cien de México. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tezozómoc, Hernando Alvarado. 2021. *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*. Coordinación de José Rubén Romero Galván; estudio codicológico y paleografía de Gonzalo Díaz Migoyo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Thouvenot, Marc. 2000. "Écritures et lectures du *xiuhtlalpilli* ou ligature des années". *Amerindia* 24: 153-182.

- Thouvenot, Marc. 2004. "Escrituras y lecturas del *xiuhtlalpilli* o ligadura de los años". *Estudios de Cultura Náhuatl* 34: 99-136.
- Thouvenot, Marc. 2015. "*Ilhuítl* (día, parte diurna, veintena) y sus divisiones". *Estudios de Cultura Náhuatl* 49: 93-160.
- Thouvenot, Marc. 2019. "El mundo del *ilhuítl*: sus ritmos y duraciones". *Trace* 75: 86-127.
- TLACHIA. En Compendio Enciclopédico Náhuatl (CEN). <https://cen.sup-infor.com/#/home/tlachia>. Consultado el 24 de mayo de 2024.
- Tudela de la Orden, José. 1980. *Códice Tudela*. Edición facsimilar. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Valadés, Diego. 1989. *Retórica cristiana*. Introducción de Esteban Julio Palomera Aquiroz; advertencia de Alfonso Castro Pallares; traducción al español de Tarsicio herrera Zapién. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Veytia, Mariano. 1994. *Los calendarios mexicanos*. Edición facsimilar. México: Miguel Ángel Porrúa.

SOBRE EL AUTOR

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

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

Edificar en comunidad

Testimonios nahuas de Atlihuetzia, Tlaxcala, en el siglo XVIII

Building in Community

Nahua Testimonies from Atlihuetzia, Tlaxcala, in the Eighteenth Century

Raul MACUIL MARTÍNEZ

<https://orcid.org/0000-0001-7275-1071>

Universidad Pedagógica Nacional (México)

Unidad 131-Hidalgo

raulmacuilmartinez@upnhidalgo.edu.mx

Resumen

En el presente trabajo se estudiarán las primeras cinco fojas de una memoria del siglo XVIII que se encuentra en el Archivo de la Fiscalía de Santa María Atlihuetzia, Tlaxcala, México. Este manuscrito fue escrito en la lengua náhuatl o mexicana, y es el registro detallado de la construcción de la iglesia dedicada a la Inmaculada Concepción. La obra demoró ocho años, ya que los trabajos se iniciaron en 1727 y se terminaron hacia 1735, cuando las autoridades eclesiásticas otorgaron el permiso para que se pudieran oficiar misas en este inmueble. La memoria es el registro detallado de la construcción de cada uno de los elementos arquitectónicos de la iglesia y, además, en ella se hace mención de quiénes intervinieron en la edificación y cuánto se pagó a los maestros canteros, doradores, herreros y carpinteros. Cada uno de ellos se encargó de alguna parte de la erección del edificio o de las esculturas religiosas que hasta ahora se encuentran en la iglesia, tanto en el interior como en el exterior.

Palabras clave: memoria, fiscales, Atlihuetzia, iglesia, lengua náhuatl.

Abstract

The present work analyzes the first five pages of an eighteenth-century memoir, which was found in the Archive of the Fiscalía of Santa María Atlihuetzia, Tlaxcala, Mexico. This manuscript is written in the Nahuatl or Mexican language, and is the detailed record of the construction of the church dedicated to the Immaculate Conception. The edification took eight years since the works began in 1727 and was completed around 1735, when the ecclesiastical authorities granted permission for the celebration of masses in the facilities. This memoir is the detailed record of the construction of each of the architectural elements of the church, and it also registers who intervened in the work and how much was paid to master stonemasons, gilders, blacksmiths, and carpenters. Each of them was in charge of the construction of the building, as well as of the religious sculptures that are presently in the church, displayed both inside and outside the building.

Keywords: memoir, prosecutors, Atlihuetzia, church, Nahuatl language.

Recepción: 30 de mayo d 2023 | Aceptación: 7 de agosto 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/>

Introducción

Los archivos que se encuentran bajo resguardo de las fiscalías tlaxcaltecas ofrecen enormes posibilidades de investigación, ya que en ellos se han localizado hasta ahora códices coloniales, obras de teatro, testamentos, genealogías, padrones, anales, memorias de las actividades que realizaron los fiscales en sus comunidades —de esto se tratará más adelante—, etcétera.

Lo que aquí se presenta es la transcripción paleográfica, la traducción y el análisis de las cinco primeras fojas, escritas en la lengua náhuatl o mexicana, de una memoria de los fiscales del siglo XVIII, que se encuentra resguardada en el Archivo de la Fiscalía de Santa María Atlihuetzia,¹ municipio de Yauhquemehcan,² en el actual estado de Tlaxcala, México.

El expediente completo suma 31 fojas, que en su mayor parte se encuentran escritas en náhuatl. Aun cuando la memoria contiene una portada realizada hacia el año de 1866, la temporalidad del manuscrito es de 1727 a 1735. El documento se puede dividir en cuatro secciones. La primera es el registro sumario de la edificación de la iglesia consagrada a la Inmaculada Concepción Atlihuetzia, las fechas corren entre 1727 y 1735. Esta sección ocupa las primeras cinco fojas. La siguiente sección abarca una sola foja, la 6r, que hace referencia al permiso que otorgaron las autoridades religiosas en el año de 1735 para que se pudieran realizar misas en la iglesia. Este último texto se encuentra en español. La tercera sección hace referencia al pago por el trabajo en la obra de la iglesia a dos maestros, Juan Ventura, oficial de albañil, y al maestro Diego de la Cruz Hernández, quien era originario de Cuertlaxcohuapan, “lugar donde cambian de piel las víboras” (Vélez Pliego 2015, 3), hoy Puebla de Zaragoza; ésta va de los años de 1729 a 1735, y abarca de la foja 7r a la 19v, el texto se encuentra en español. La cuarta y última sección es la cuenta del pago de la compra de la cal para la iglesia; el registro es de 1727 a 1734, ocupa las fojas 20r a la 31r, y el texto está en náhuatl.

¹ Archivo de la Fiscalía de Santa María Atlihuetzia (en adelante AFA), caja 5, exp. 66, f. 31. El nombre de la comunidad se traduce como “Cae el Agua”. Éste hace referencia a una cascada que se encuentra cerca de la población.

² El municipio de Yauhquemehcan lo conforman 16 localidades entre las cuales se encuentran “Barrio de Atencingo, Chimalpa, Cuarta Sección, El Rosario Ocotoxco, Hualcaltzingo, Rancho la Soledad (El Charco), San Benito Xaltocan, San Dionisio Yauhquemehcan, San Francisco Tlacuilohcan, San José Tepoxtla, San José Tetel, San Lorenzo Tlacualoyan, Santa María Atlihuetzia, Santa Úrsula Zimatepec, Serafín Sánchez García, Tlatelpa” (Gobierno Municipal de Yauhquemehcan 2011, 21). Yauhquemecan se traduce como “lugar del traje de guerra”; los trajes que la comunidad resguarda se pueden observar durante la época de carnaval en Tlaxcala.

Por otro lado, en el Archivo de la Fiscalía de Santa María Atlihuetzia se encuentran 16 expedientes más que hacen referencia a los pagos a los maestros doradores, canteros, carpinteros, así como el registro de la compra de los materiales para los pintores y el pago para ellos. Además, se incluyen la memoria de la cooperación para el baldaquín del Santísimo Sacramento, el pago por la cal que se usará para el inmueble; también se encuentra el contrato para los escultores para que hagan dos nichos en el templo. También se localizó el registro de la compra de la cera para la virgen de los Dolores, así como el registro de la construcción de la sacristía en el año de 1764, y la fundición de una campana en Santa Ana Huiloac, “en las palomas”, realizada en el año de 1768.

El dinero que servía para el pago de todos los gastos y las cooperaciones era el producto de las colectas que realizaban los fiscales en la comunidad, así como de la venta de maíz y pulque a lo largo del año. La comunidad se involucraba de diversas formas en las actividades que se llevaban a cabo, tanto para el mantenimiento de los espacios como en la construcción de su propia iglesia. Hasta hoy en día al trabajo comunitario se le denomina *faena*, o *tequio* (trabajo).

Las fiscalías tlaxcaltecas

Este documento pertenece al género conocido como *memoria de fiscales*. Los textos arrojan datos relevantes sobre las organizaciones internas de las comunidades:

En su función, cada fiscal tenía que elaborar un registro detallado de los ingresos por concepto de producción de maíz, trigo, cebada, magueyes, ganado, limosnas, y contribuciones para el pago de tributo. Además, registraba las erogaciones por el pago a albañiles, canteros, carpinteros, pintores, escultores y doradores; por compra de cera, pólvora, y flores; por el pago a los curas, vicarios, cantores y músicos, y otros gastos diversos, como la elaboración de documentos y los viajes a Puebla o a la ciudad de México para tratar asuntos administrativos religiosos y civiles (Reyes García 2018a, 24).

Los fiscales desde la época colonial, y hasta nuestros días en el actual estado de Tlaxcala, son las autoridades comunitarias. Ellos trabajan en el cuidado y el mantenimiento, y procuran tanto la vida religiosa como la civil durante un año, y velan por el bien local. Al término del cargo, el

“fiscal” o “mayor”, como también se le denomina, adquiere el estatus de *tiachca* (hermano mayor). Éste es el reconocimiento que la comunidad otorga a quienes han culminado con todos los cargos. Los nombres de éstos cambian de comunidad en comunidad, por ejemplo:

En la actualidad, existe una pugna subterránea, y a veces explícita, entre la Iglesia oficial y la organización social tradicional que se ha llamado “ayuntamiento religioso”, compuesto por fiscal, mayor, merino, macuil, escribano, tlayecan, topil, portero y campanero a nivel de pueblo; y mayordomo, principal, tequihua y comisionados a nivel de barrio, variando el nombre y número de cargos en cada pueblo [...] (Reyes García 2018b, 198).

En el municipio de San Francisco Tetlanohcan,³ la fiscalía se encuentra organizada de la siguiente forma:

El mayordomo es el cargo más importante tanto a nivel de barrio como a nivel de pueblo. Después le siguen los encargados de las salvas (cohetes), cuyo cargo lleva el nombre precisamente de salvas. A éste le siguen en importancia los encargados de las ceras, que también así se le llama, cera. Por último, están los devotados, que es el cargo más bajo en importancia. A nivel de pueblo se encuentran los cargos de sacristán, campanero, escribano, teniente y, por último, el mayor, a quien también se le llama *tiachca* [...] (Macuil Martínez 2010, 50-51).

Cada miembro de la comunidad en alguna etapa de su vida tendrá que asumir alguno de los cargos, ya que cada año mediante asamblea comunitaria se elige a los próximos fiscales. Por ejemplo, en Santa María Atlihuahuetzia:

los mayordomos y los fiscales son ratificados por el párroco de la iglesia en la misa de Año Nuevo. En esta ceremonia, los fiscales salientes entregan a los entrantes los bastones, las llaves de la sala donde se guarda el archivo y la libreta del escribano [...] los mayordomos salientes y los entrantes intercambian imágenes religiosas del santo o la virgen que va a estar a su cargo [...] Uno de los deberes de los nuevos fiscales y sus esposas es asistir todos los domingos a misa durante el año que dura el cargo; ellos portarán durante la celebración católica el bastón de servicio porque

³ De acuerdo con el *Plan Municipal de Desarrollo 2021-2024* (Gobierno Municipal de San Francisco Tetlanohcan 2022), Tetlanohcan se traduce como “en el pedregal de las tunas”. El finado maestro Luis Reyes García traduce el término como “el lugar de la gran piedra”, comunicación personal (20 de mayo de 2000), ya que en el límite de la comunidad con las faldas de la Matlacueytl se encuentra una roca de grandes dimensiones.

simboliza el trabajo, el esfuerzo y el servicio que ofrecerán a lo largo del año. Ellos y ellas son ahora la cabeza de la comunidad, los que representan al pueblo entero ante otras fiscalías y otras comunidades (Macuil Martínez 2017, 87).

Los fiscales portan en cada ceremonia religiosa o algún acto importante los bastones; esto es un símbolo que identifica el cargo asumido. En la literatura científica a los bastones de servicio se les han llamado “varas de mando” (Medina Miranda 2005; Hernández Ramírez 2015; Alonso Gutiérrez 2019) entre otros. En la lengua náhuatl o mexicana, al bastón o vara se le denomina *topilli*. En varias comunidades hablantes de náhuatl, la palabra *topilli* o *topil* es uno de los primeros cargos en las comunidades y son comúnmente los que se encargan de llevar a cabo los requerimientos que los fiscales necesitan.

El resguardo y la custodia del templo religioso, y todo lo que hay en el interior, como por ejemplo los objetos que se utilizan en las misas, el mantenimiento del inmueble, las imágenes religiosas, los manteles, etcétera, se han mantenido a cargo de los fiscales. Además tienen a su cuidado el archivo.

Parte de la historia documental se resguarda con mucho celo en los repositorios de las fiscalías. Estos espacios hasta hoy en día han sido reservados sólo para los miembros de las comunidades y quienes forman parte de la estructura organizativa interna de cada localidad. Son conocidos como fiscales. En algunos casos se ha dado acceso a un puñado de investigadoras e investigadores que han tenido la oportunidad de ver, inventariar y estudiar la documentación que está bajo resguardo de los fiscales. Por ejemplo, el finado maestro Luis Reyes García fue uno de los primeros investigadores en acceder a este tipo de repositorios documentales. El trabajo realizado por el maestro Reyes en las fiscalías tlaxcaltecas aporta datos reveladores para la historia de la región.

Cientos de fojas escritas en náhuatl y español que proceden desde el siglo XVI y hasta hoy en día se resguardan en los archivos. La memoria documental representa el quehacer intelectual de los pueblos, ya que una gran parte de las actividades era registrada:

A la fecha, se conocen y se han catalogado 2,929 expedientes de las fiscalías de Santa María Acuitlapilco,⁴ 201 expedientes: 99 en español y 102 en náhuatl. Santa María Atlihuetzia, 1,054 expedientes: 765 en español y 289 en náhuatl. San Marcos

⁴ Se traduce como “a la orilla del agua”, en la comunidad hasta el día de hoy sobrevive una laguna.

Huexoyuca,⁵ 185 expedientes: 103 en español y 82 en náhuatl. San Felipe Ixtacuixtla,⁶ 41 expedientes en español. San Simón Tlatlahquitepec,⁷ 1,016 expedientes: 604 en español y 412 en náhuatl. Santa Inés Zacatelco,⁸ 412 expedientes: 305 en español y 107 en náhuatl. Del total de los 2,909 expedientes, 1,917 en español y 992 en náhuatl. Por su contenido, la documentación, fechada de 1543 a la actualidad, puede clasificarse en los siguientes diez rubros: 1) Testamentos [...], 2) Compra-venta de tierras y problemas de linderos [...], 3) Conflictos internos de diverso tipo [...], 4) Correspondencia [...], 5) Códices pictográficos [...], 6) Anales [...], 7) Inventarios de los templos y archivos locales [...], 8) Memorias de los fiscales [...], 9) Padrones [...], 10) Documentos religiosos [...] (Reyes García 2018a, 23-24).

Esta información se conserva y custodia en las fiscalías tlaxcaltecas. Debemos una serie de trabajos pioneros sobre el contenido de los repositorios documentales de las fiscalías a diversos autores, entre los cuales se puede mencionar a Mercedes Meade y Carmen Aguilera con el estudio del *Códice de Tepeticpac* (Aguilera 1986), además de los análisis y los inventarios que realizara el finado maestro Reyes García (1993, 2001, 2009, 2018a, 2018b).

El maestro Reyes creó escuela y, como producto de ella, sus estudiantes han continuado con la labor que dejara inconclusa. Entre estas obras pueden mencionarse los trabajos de Macuil Martínez (2010, 2012, 2016, 2021), Sánchez Mastranzo (2009), Gómez García (2017, 2019), así como los estudios de Tolteca Jaime (2014), Gómez y Mauleón (2019), entre otros.

Hay que mencionar que aún hoy en día el acceso a los archivos de las fiscalías es muy reducido, y ello ha implicado que no haya trabajos de conservación, organización e investigación. En fechas muy recientes, el gobierno del estado de Tlaxcala, a través de la Secretaría de Cultura del estado, la comunidad de San Simón Tlatlahquitepec y el Archivo General de la Nación, mediante la Oficina para la Memoria Histórica de México, han iniciado un proyecto denominado Taller para Construir las Memorias Comunitarias en Tlaxcala. Éste involucra a los custodios del archivo de los fiscales y a toda la comunidad; esto a razón de ofrecer las herramientas para que se lleven a cabo trabajos de conservación, digitalización e investigación. San Simón Tlatlahquitepec es la comunidad pionera, y pronto se verán los resultados de estos talleres.

⁵ Se traduce como “lugar de los sauces”.

⁶ Es una palabra que suele traducirse como “en las salinas” o “donde se saca sal”.

⁷ Se traduce como “cerro rojo”. El tipo de piedra que abunda en el cerro es el tezontle rojo.

⁸ Se traduce como “lugar del zacate”.

Apuntes para la historia de Santa María Atlihuetzia, siglo XVIII

La comunidad de Atlihuetzia pertenece al municipio tlaxcalteca de Yahquemehcan. Ésta es una tierra que tiene una larga historia que podemos localizar en documentos coloniales tempranos, como crónicas, anales, diarios y, sobre todo en el lienzo de Tlaxcala. Zapata y Mendoza (1995), Muñoz Camargo (1994,⁹ 1998), Benavente (1995), Alemán Ramírez (2016), Brito *et al.* (2021), García Panes (2019), Macuil Martínez (2021), entre otros.

En el territorio que ocupa Atlihuetzia se fundó en el siglo XVI el convento dedicado a Santa María de la Concepción, que a la postre sería uno de los primeros inmuebles que se erigieron en Tlaxcala “el tercer monasterio que se fundó en la provincia de Tlaxcala fue el del pueblo de Atligüetza, que se fundó después del de Topoyanco [...]” (Muñoz Camargo 1994, 100).

[...] Entonces fue gobernador don Diego de Paredes y el alcalde mayor, Alonso de Galdo. Y en ese entonces se establecieron los seráficos en Topoyanco, allá fue guardián fray Pedro de Torres, asimismo [se establecieron] en Atlihuetzian. Y en ese entonces vino a México el arzobispo don fray Alonso de Montúfar (Zapata y Mendoza 1995, 155).

El gobierno español contribuyó de forma significativa para llevar a cabo tanto la construcción de la iglesia como la del convento, en donde vivirían los religiosos de la orden de san Francisco:

En Atlihuetzia la construcción fue casi contemporánea con la de Tepeyanco. La licencia fue expedida también en 1543. En octubre de 1554 se destinaron 150 pesos para darlos a los franciscanos tomándolos de la real hacienda con el fin de terminar el trabajo empezado. Probablemente la capilla abierta y la iglesia estaban ya bastante adelantadas en 1554-1555, cuando se llevó allí el Santísimo Sacramento. [...] (Gibson 1991, 57).

La presencia de los religiosos franciscanos en Atlihuetzia duró cerca de 86 años, ya que hacia 1640, se concretó la secularización de las parroquias

⁹ “La *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala* es un borrador de 69 fojas, escrito y corregido por una misma pluma [...] El cotejo de su escritura con la de autógrafos del historiador tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo indica, aunque con el margen de error que da el que sea una letra común en su época, lo que parecía más probable: que se trata del mismo autor” (Martínez Baracs 1994, 5).

en el obispado de Tlaxcala. Los hermanos de la orden de san Francisco y los religiosos seculares¹⁰ se enfrentaron por la administración de las doctrinas tlaxcaltecas:

[...] Juan de Palafox y Mendoza en 1640, en calidad de visitador general y posteriormente como obispo de la diócesis de Puebla, que inició un combate frontal y firme contra los frailes mendicantes. El obispo dirigió todos sus esfuerzos para desposeer a los frailes de las parroquias de indios y sustituirlos por miembros del clero secular. [...] Palafox impulsó la colocación definitiva de los curas seculares en el gobierno de las parroquias de indios. [...] Las pretensiones para despojar a los frailes de las doctrinas y someterlos a la potestad episcopal se habían acentuado ya desde la década de 1580 (Rodríguez López 2018, 192).

El trasfondo de la secularización fue la administración de los diezmos, ya que este ingreso constituía una suma considerable para la Corona:

Una ordenanza del 25 de septiembre de 1612 expresa claramente, que dos novenos de los diezmos pertenecen al Rey, por lo que se explica la urgencia del Monarca de controlar este ingreso [...] En 1626 fueron repetidas las cédulas que les prohibían [a los miembros de las órdenes religiosas] tener bienes raíces en pueblos de indios. Dicha disposición no representaba una acusación moral, sino servía más bien para marcar los territorios, conventos y doctrinas que poseían como prueba de un poderío económico que se encontró fuera del control del Monarca. [...] Las cuentas demuestran que los religiosos en la provincia de Tlaxcala cobraron en dos curatos 24 mil pesos, mientras que en todos los once beneficios de esta provincia el Monarca obtuvo sólo 17 mil pesos. [...] los reales tributos no ascendían ni a la mitad de la cantidad cobrada por los religiosos [...] (Piho 1977, 83-84).

El cronista tlaxcalteca Juan Buenaventura Zapata y Mendoza documenta los acontecimientos ocurridos tras la llegada de los seculares a esta provincia en los años de 1640 y 1641:

El jueves 27 de diciembre de 1640 años, durante la noche entró el obispo aquí en Tlaxcala. Introdujo el Santísimo Sacramento a la casa del difunto don Diego Jacinto y por primera vez se establecieron los clérigos [...] fiesta de los Niños Inocentes, ya estaba colocado el Santísimo Sacramento. Colgaron dos campanas y luego hicie-

¹⁰ “Sacerdotes que dependen directamente del obispo y no viven en conventos sujetos a una regla, sino que están adscritos a una parroquia, colegiata o catedral.” (Fernández *et al.* 2015, 79). Además, véanse los análisis de Aguirre (2010), Villar (1990) y Lama y Mateo-Seco (1999), entre otros.

ron misa, enfrentándose a los sacerdotes de San Francisco [...] Y el martes, por la mañana, pelearon los clérigos con los sacerdotes de San Francisco, ahí en el hospital. Menospreciaron a los sacerdotes de San Francisco, les quitaron la misa y las visitas a las ermitas [Santopan] [...] 1641. En la Epifanía, por primera vez se hizo misa en San Nicolás. Allá nos reunimos, nadie volvió a entrar a nuestro templo de Santa María Asunción. Y los sacerdotes de San Francisco también se iban a pelear, allí en San Nicolás, con los clérigos [...] (Zapata y Mendoza 1995, 267-271).

En el caso de Atlihuahuetzia, la administración del pago de los derechos parroquiales pasó al pueblo de San Dionisio Yauhquemehcan, iglesia construida en el siglo XVII.¹¹

[...] a partir de la secularización de las doctrinas durante el pontificado de don Juan de Palafox y Mendoza, el pueblo de Atlihuahuetzia, de manera claramente planeada por el mitrado, perderá su antiguo estatus, para dar paso a la erección de la nueva parroquia (1641) en la iglesia de Yauhquemecan (ahora bajo el patronato tutelar de San Dionisio, obispo de París), pueblo anteriormente adscrito a la cabecera y doctrina de Atlihuahuetzia (Gómez y Mauleón 2019, 87).

La pérdida en la administración de las almas significó para los franciscanos la disminución considerable de sus ingresos económicos. Éstos ahora serán administrados por los seculares en gran medida:

[...] las obvenciones que un párroco podía recibir eran variadas, de diferentes montos y diversos orígenes y problemáticas. Los párrocos los definían por dos grandes categorías: los ingresos fijos y los variables o “accidentes” [...]. Otros ingresos fijos eran los *capitales* a censos o arrendamiento de bienes raíces [...]. Un ingreso más de este tipo fue la *ración semanal*, la cual consistía básicamente en una cuota de reales y/o textiles o víveres que la comunidad pagaba al cura para garantizar su manutención, independientemente del pago específico de fiestas o misas. [...] los ingresos por concepto de fiestas religiosas, conocidos comúnmente como derechos “de pie de altar”. Respecto a los ingresos variables o “accidentes”, estaban constituidos por el pago que la comunidad, las cofradías o las familias hacían por bautismos, casamientos, defunciones, misas de difuntos o responsos, y sus montos eran negociados también por los indios (Aguirre 2010, 120-121).

¹¹ Según los datos que arroja el Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles. Véase consulta pública del Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles en https://catalogonacionalmhi.inah.gob.mx/consulta_publica/detalle/75312.

Esto se tradujo en que Atlihuetzia, y los barrios que la componían,¹² Xolalpan,¹³ Chimalpa¹⁴ y Atentzingo,¹⁵ tuvieron que asistir a la nueva parroquia para realizar las actividades que antes se hacían en el convento que se encontraba en su territorio; es decir, la cura de almas y el pago de los derechos parroquiales ahora se llevaba a cabo en Yauhquemehcan. Esto se puede ver en los libros de los registros parroquiales que se conservan en San Dionisio: “libro a donde se asientan los Bautismos de los naturales de este partido de Atlihuetzian y sus pueblos. Assi mesmo están los Bautismos de los españoles, en el último cuaderno empieza desde el año de 1646”.¹⁶

El *status* como pueblo principal y sede espiritual de la jurisdicción de Atlihuetzia, se perdió, aunque no de forma definitiva:

[...] cuando acontece la secularización de la provincia que provoca un nuevo trastorno territorial, los pueblos encuentran en esta ocasión la oportunidad de independizarse y algunas doctrinas pierden importancia, tal es el caso del convento de Atlihuetzian [...] (Tolteca Jaime 2014, 100).

Atlihuetzia trató de recobrar la importancia que tuviera durante el siglo XVI y parte del XVII, ya que, hacia el año de 1727, la comunidad y sus barrios trabajaron arduamente para la erección de su parroquia, consagrada a la Inmaculada Concepción, esto se puede ver en los documentos que se encuentran bajo resguardo de los fiscales de la comunidad.

Edificar en comunidad: testimonios nahuas de Atlihuetzia, Tlaxcala, en el siglo XVIII

La memoria que se comenta a continuación corresponde a la edificación de la iglesia consagrada a la Inmaculada Concepción, en la comunidad de Atlihuetzia. Ésta arroja información de 1727 a 1735, año en que se finalizó la construcción del edificio. El expediente lo conforman 31 fojas, como ya

¹² Véase el “Padrón de los nuestros de este pueblo de Santa María Atlihuetzian de este año de 1737”, AFA, caja 1, exp. 51, año 1737, f. 6.

¹³ Se traduce como “solar”, y hace referencia al centro de la población.

¹⁴ Se traduce como “sobre el escudo”.

¹⁵ Se traduce como “a la orilla del río”.

¹⁶ Bautismos 1646-1676 en <https://www.familysearch.org/search/catalog/19544?availability=Family%20History%20Library>.

se mencionó en la introducción de este trabajo, y el texto en su mayoría está escrito en náhuatl.¹⁷

Los fiscales que en aquel momento se encontraban en funciones eran: “A. Eleazar Junco Xolocotzin (fiscal), Isidro Adolfo Fernando Hernández Vásquez (mayor) y Carlos Grande Juárez (escribano), [...] presbítero Francisco Rodríguez Lara, vicario territorial de la Inmaculada Concepción Atlihuetzia” (Macuil Martínez 2017, 8). Gracias a las facilidades otorgadas por el presbítero licenciado Jorge Iván Gómez, vicario general, fue que pude acceder también al Archivo de la Fiscalía de Santa Inés Zacatelco, Tlaxcala.

La memoria se puede dividir en cuatro secciones. Además, el expediente tiene una portada fechada en el año de 1866 y contiene la siguiente información: “Noticias muy importantes de la fundación de nuestra Madre la Santa Iglesia de este pueblo de Santa María de la Concepción Atlihuetzian. Quedan encuadrados en el año de 1866”.¹⁸

La primera sección es la información sumaria de la construcción de la iglesia, ya que se habla desde el inicio de los trabajos en la abertura de las zanjas para los cimientos, la construcción de las bóvedas, los arcos, las esculturas religiosas que se encuentran tanto en su interior como en la portada de la iglesia; además se menciona la hechura de las puertas del inmueble. Esto abarca los años de 1727 a 1735 y va de las fojas 1r a la 5v. El escribano documentó todo en la lengua náhuatl o mexicana. La siguiente sección sólo tiene una foja, la 6r, y es el permiso que otorgan las autoridades religiosas en el año de 1735 para que se puedan realizar misas en la iglesia.

La tercera sección consiste en los registros de los pagos a los maestros Juan Ventura, oficial de albañil, y a Diego de la Cruz Hernández, quien era originario “del barrio de San Matías Cuitlaxcoahuapan (Puebla)”.¹⁹ Los años registrados en este expediente van de 1729 a 1735, y abarcan de la foja 7r a la 19v; el texto se encuentra en español. Y la cuarta y última sección es la que corresponde a la cuenta del pago de la compra de la cal para la iglesia; está abarca los años de 1727 a 1734, de las fojas 20r a la 31r, y está escrita en náhuatl.

¹⁷ Tuve acceso al Archivo de la Fiscalía cuando me encontraba realizando mi tesis doctoral, defendida en el año de 2017. Los documentos que se estudiaron, y que proceden de la Fiscalía de Atlihuetzia son los *xiupoalli* de Atlihuetzia 01 y 02 (Macuil Martínez 2017, 131-184).

¹⁸ AFA, caja 5, exp. 66, 31 fs.

¹⁹ AFA, caja 5, exp. 66, f. 2r. La forma correcta de esta palabra es Cuetlaxcohuapan, nombre antiguo que recibían las tierras en donde se fundó la ciudad de Puebla de los Ángeles, la palabra se traduce como “lugar donde cambian de piel las víboras” (Vélez 2015, 3).

La memoria fue rubricada por don Tomás Antonio Chalte;²⁰ Juan Francisco, quien tenía el cargo de teniente; Bernardino de la Cruz, quien era fiscal de la iglesia; Miguel Bartolomé Juárez; Sebastián Juárez, que tenía el cargo de *tequihua*, “el que tiene el trabajo”;²¹ y Gregorio Martín Palma. El autor de la primera sección fue Gaspar Melchor Palma.²²

Cabe mencionar que los fiscales de Atlihuetzia realizaban colectas de dinero para solventar los diversos gastos que se tenían que cubrir, ya sea para el pago de algún intérprete, la cooperación para las limosnas de la fiesta del santo patrón de Tepeyanco, o bien para la hechura de una campana. Además, el dinero también era el resultado de la “venta del pulque, del maíz o la renta de alguna casa que los *tiachcame* tenían [...]” (Macuil Martínez 2017, 100). Esto permitió llevar a cabo empresas de mayor envergadura como la edificación de su iglesia, como más adelante se verá.

Los fiscales informaban a la comunidad sobre las cuentas y los gastos generados en alguna actividad, compra o cooperación. Esto se llevaba a cabo cuando era el momento de elegir a los nuevos fiscales, ya que ellos realizaban un informe del trabajo realizado, además de que entregaban los inventarios de los bienes que habían recibido y de las adquisiciones que se habían llevado a cabo.²³

Las memorias de los fiscales sintetizan el trabajo comunitario y los esfuerzos que realizaban para lograr un bien común, como es el caso de:

[...] los *tiachcame* de Santa María Atlihuetzia contrataron los servicios de un [intérprete] en el año de 1777: Decimos nosotros los hijos del varrio del Pueblo de Atlyhuatzian que rresivimos tres pesos del *tlachtomin*²⁴ del *xolalpan*, para que se pago al ynterprete D[on] Joseph de Arriola para q[u]e Conste lo firmaron los hijos del pueblo en Dicho Dia mes y año [...] (Macuil Martínez 2017, 99-100).

Por otro lado, se tiene el registro de la solicitud que realiza el guardián del convento de Tepeyanco, Tlaxcala, fray Francisco Caballero, para que se colecten limosnas para la fiesta del santo patrón:

²⁰ El apellido Chalte aún se encuentra vigente en Atlihuetzia.

²¹ Zapata y Mendoza traducen la palabra como “funcionario”, “autoridad” (Zapata y Mendoza 1995, 56).

²² El hermano de Gregorio Martín y Gaspar Melchor Palma fue Manuel Antonio Palma, quien es autor de los *Xiupoalli de Atlihuetzia 02*, estudiados por Macuil Martínez (2017, 2021).

²³ Esto sigue vigente en Atlihuetzia.

²⁴ “Puede traducirse como ‘el dinero de la vista o medición de una tierra’” (Macuil Martínez 2017, 99).

[f. 1v]

S[eño]res Fisc[al]es, M[a]yor[domo]s y Merino
Conv[en]to de Tepey[an]co Agosto 18 de 35

Mui s[eño]res mios y de todo mi aprecio llegando ya la fiesta de N[uestro] P[adre] S[an] Fran[cis]co y no contando mas q[ue] con la piadosa limosna q[ue] anualmente hacen suplico a nombre de Dios de quien recibirán el premio; se esmeren en la recolecion esperando igualmente su asistencia p[ar]a darle mas lucimiento. Dios gu[ard]e a Us[te]d[e]s m[as] a[ño]s su at[en]to y humilde capp[ita]n Fr. Fran[cis]co Cuballero Guardian [rúbrica].²⁵

Hacia el año de 1830 se registra la cooperación de los vecinos de Atlihuetzia, así como de los barrios de Atentzingo y Chimalpa, los solteros y las viudas, para el pago de la hechura de una campana:

[f. 1r]

Lysta General de este Pueblo para el Coyoltomin²⁶ Año de 1830

[f. 2r]

Lista para recoxer a dos pesos de cada persona para hacer canpana mayor de este pueblo de Santa Maria Atlihuetzia en el Año de 1830.²⁷

La organización comunitaria era indispensable para llevar a cabo las obras que los vecinos consideraban necesarias. Es así que estos registros —las memorias de los fiscales— resultan ser de sumo interés, ya que mediante la lectura de éstos podemos darnos cuenta del trabajo y la organización que se tenía en el interior de las comunidades, como es el caso de Atlihuetzia.

La construcción de la iglesia duró aproximadamente ocho años. El registro de la memoria inicia con las autoridades de la comunidad, el teniente José Martín Sánchez, el fiscal Nicolás Vicente y el escribano Miguel Bartolomé. El día 17 de febrero de 1727 se realizaron las zanjas para la construcción de los cimientos de la iglesia, cuyas medidas oscilan en 41 varas²⁸ y dos tercias de largo; de ancho tiene diez varas y de profundidad tres

²⁵ AFA, Sección Miscelánea, caja 1, exp. 40, f. 78.

²⁶ La palabra *coyoltomin* se traduce como “dinero de la campana”.

²⁷ AFA, caja 4, exp. 46, f. 4.

²⁸ La vara es la “unidad de medida de longitud. Equivale a 0.838 metros” (Montañé Martí 1998) en https://www.colson.edu.mx/testamentos/Diccionario_montane.aspx#VVV.

varas. La obra de cimentación terminó el primero de marzo del mismo año; acto seguido el cura don Ildefonso de la Torre Girón²⁹ rodeó el espacio donde se encontraban los cimientos de la iglesia y llevó a la virgen Platotzin.³⁰

La memoria nos informa “*yehualoliz niman omotocac in tesoro*” es decir “rodeará y después se enterró el tesoro”.³¹ Esto último ha causado inquietud en la comunidad de Atlihuetzia, porque en la pared que da acceso a la sacristía se encuentra labrado el escudo de León y Castilla, enmarcado por un “frontón cuello de cisne” (Ching 2015, 16), y en la parte inferior podemos leer la siguiente inscripción:

Axcan pan xihuitli de 022 sabado ic ce tonali marzo yn nomotocac in tesoro ipan chichnahui ora.

Hoy en el año de 22, sábado primer día de marzo enterré el tesoro a las nueve horas.³²

La palabra *tesoro* ha despertado curiosidad entre los miembros de la comunidad; por fortuna se ha mantenido el respeto por el espacio, y no hay signos de alguna excavación para localizar el “tesoro” (véase figura 1).

La inscripción hace referencia al año 22, aunque en el archivo de la fiscalía de Atlihuetzia se encuentra el registro del inicio de la construcción de la sacristía fechado hacia el año de 1764:

Axcan Martes ypan Caxtolonse tonali de octubre yn xihuitl de mil y setesientos y sesenta y quatro [...] ohual mohuiCac yn S[eño]r Cura D[o]n Antonio Bonfil ypan yn altepetzin yn senquisCa Sihuaipili S[an]ta M[ari]a Nuestra S[eño]ra de la limpia Consepision Atlihuetzian [...] oquimotamachihuilti yn S[eño]r Cora yn San Christia

²⁹ Cura beneficiado, vicario y juez eclesiástico del partido de San Dionicio Yauhquemecan. Los curas beneficiados eran “Miembros del clero secular, sacerdote de una parroquia, nombrado y pagado por el Real Patronato” (Fernández, *et al.* 2015, 103).

³⁰ Es posible que la virgen de Platotzin haga referencia a la virgen de Guadalupe, ya que tenemos noticia del año de 1725 en el sentido de que un cacique pasó a recoger las limosnas con un plato: “Siguiendo de inmemorial costumbre, fervora devoción devota y de vida cristiandad de los naturales de los Pueblos de la Provincia pasa el diputado cacique de todo arreglo y buena conducta, con el plato de la Santísima Virgen María de Guadalupe a recoger la limosna que el católico celo de sus naturales siempre han manifestado en lo que voluntariamente quisieren dar para la función que se celebra esta nuestra ciudad el día doce de diciembre [...]”, AFA, caja 1, exp. 44, f. 1.

³¹ AFA, caja 5, exp. 66, f. 2r. La transcripción y la traducción son mías.

³² La transcripción y la traducción son mías.



Figura 1. Acceso a la sacristía de la iglesia de la Inmaculada Concepción Atlhuetzia. Foto: Valeria Ramírez Corona

yhuan yn maestro aluañil fransisco Pedro Juares auh yn S[eño]r Cura D[o]n Antonio Bonfil [...] llehuatzin omopehualti omotlaxquili

[f. 1r] Hoy martes a 16 días de octubre de mil setecientos y sesenta y cuatro [...] midió el señor cura don Antonio Bonfil al pueblo de la siempre virgen Santa María Nuestra Señora de la Limpia Concepción Atlhuetzia [...] midió el señor cura la sacristía y el maestro albañil Francisco Pedro Juárez, y el señor cura don Antonio Bonfil [...] iniciaron el asentamiento.³³

Cuando se iniciaban los trabajos de construcción de una iglesia, las autoridades religiosas enterraban dinero en los cimientos. Esto mismo ocurrió cuando comenzaron los trabajos de cimentación de la Basílica de Nuestra Señora de Ocotlán (“entre los ocotes”), Tlaxcala:

Ahora lunes 13 del mes de enero, asimismo del año de 1687, comenzaron el cimiento de la casa de nuestra amada madre Santa María de Ocotlan. Enterraron dinero para comenzar el cimiento. Entonces ahí cuidaba nuestro padre clérigo llamado Juan de Escobar. Allí cuidaba, él bendijo el dinero y la zanja al iniciarse el

³³ AFA, caja 2, exp. 215, f. 1.

cimiento. Fueron los curas y el *tlahtoani*, todo el cabildo, el gobernador y los alcaldes y todo el *altepetl*, los castellanos, las señoras, los indios y los niños; todas las diferentes personas llevaron piedras. Se hizo en grande cuando se comenzó su amada casa (Zapata y Mendoza 1995, 633).

A estos actos rituales asistían tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles, tal cual lo apunta Zapata y Mendoza. Un acontecimiento similar fue el que ocurrió en España, cuando se iniciaron los trabajos de construcción del Colegio Real del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús, en Salamanca. Los actos rituales dieron inicio cuando se colocó la primera piedra, y además se pusieron monedas de oro y plata, así como otros objetos que protegerían el edificio. A esto bien se le puede llamar “el tesoro”:

[...] Colegio Real del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús en Salamanca [...] El 12 de noviembre de 1617 el obispo Francisco de Mendoza celebró misa pontifical en la catedral, con acompañamiento de música, de motetes y letras; en procesión solemne cantando antifonas de la dedicación de la iglesia se dirigieron obispo, clero, nobles y pueblo al lugar donde estaba la cruz de madera donde debía ponerse la piedra; el obispo celebró la ceremonia marcada por el pontifical y entregó al arquitecto la piedra, que tenía un hueco en medio donde se colocó una caja de plomo con monedas de oro y plata y una lámina en la que se pedía la protección del Espíritu Santo, se nombraba a los dos reales fundadores, al obispo, al papa Pablo V y la fecha [...] (Arciniega García 2013, 446-447).

Las comunidades solicitaban la intervención divina mediante súplicas e invocaciones que realizaban los religiosos, para que desde los cimientos y hasta lo más alto de las iglesias (bóvedas, campanario, portadas) quedaran bajo la protección divina:

El acto de bendición y colocación de la primera piedra es una constante súplica de intercesión a Dios, la Virgen, la advocación de la iglesia, los santos en general cuya letanía se pronuncia, etc., y pide que el lugar se mantenga purificado y se acabe la obra para gloria de Dios [...]. La ceremonia de bendición y colocación de la primera piedra, hace constante referencia a Cristo como piedra, fundamento, piedra angular (Arciniega García 2013, 453).

Los símbolos de protección se podían colocar en los cimientos, y en otros espacios del inmueble, tal es el caso de las cajas de plomo que fueron localizadas en el tambor de la linternilla de la cúpula central de la Catedral metropolitana de la ciudad de México en el año de 2022:

Como parte de estos trabajos en la Catedral Metropolitana en la ciudad de México, el 30 de diciembre de 2022, [...] se desprendió una baldosa de barro que cubría un nicho orientado al norte, donde se encontró una pequeña caja rectangular de plomo con una inscripción en latín. [...] se determinó seguir buscando, lo que permitió localizar un total de 23 cajas de plomo, con inscripciones religiosas que contienen distintas pinturas, cruces de madera y palma, así como distintos fragmentos que posiblemente conformaban medallones de barro y cera [...] en la hipótesis de los investigadores y teólogos de Catedral, estas cajas contienen imágenes de santos protectores que tienden un manto de protección al recinto catedralicio de nuestra ciudad [...] (Secretaría de Cultura 2023).

Los actos rituales de protección en las iglesias se acompañaban del rocío de agua bendita, así como de la colocación en los cimientos y las bóvedas de elementos que se consideraban que protegerían a la estructura de algún desastre. Esto de cierta forma sigue vigente hoy en día en las comunidades tlaxcaltecas, ya que cuando se termina de construir una casa o algún espacio que servirá de habitación de alguna familia, ésta busca a padrinos para que lleven a un sacerdote católico y éste bendiga el hogar; se riega agua bendita por todas las habitaciones, y se pide que el mal que pudiera estar presente se quede afuera de las paredes de la casa.

En este mismo orden de ideas, en las comunidades tlaxcaltecas contemporáneas se puede ver que en las bardas perimetrales de las casas habitación se pintan cruces de cal, y tal práctica es para proteger de nueva cuenta el espacio de todo mal que pudiera asechar. Esto es similar a lo que ocurrió en la bendición de los cimientos de la iglesia de Atlihuahuetzia, ya que “Nuestra amada virgen Platotzin rodeó el cimiento, la llevó el señor cura don Ildefonso de la Torre Girón, rodeó y después se enterró el tesoro”.³⁴

Hay que apuntar que los tres *tlaxilacalli*,³⁵ “barrios”, que formaban parte de Atlihuahuetzia, Xolalpan, Atentzinco y Chimalpan, aportaron *tenextli*, “cal”,³⁶ para los cimientos de la iglesia:

*Ypan 5 febrero ocalac tenextli eey carga yn çeçen tlaxilacalli yc opeuhqui yn simiento
Ypan 19 tonali marso oticcalaquique 9 carga yhuan çe tercio tenextli tlaxilacalli Aten-
tzinco oquimotemaquili in Joseph de Loayza se media tenextli ytlamanaltzin oquichih*

³⁴ AFA, caja 5, exp. 66, f. 1.

³⁵ Sobre el *tlaxilacalli*, véase los estudios de Reyes *et al.* (1996), Lockhart (1999) y más recientemente Megged (2021), entre otros.

³⁶ La memoria no arroja datos sobre la procedencia de la cal, solamente se menciona el pago por la cantidad del producto.

En 5 de febrero ingresaron 3 cargas de cal, de cada uno de los *tlaxilacalli*, inició el cimientto.

El 19 día [de] marzo ingresaron 9 cargas y un tercio de cal, del *tlaxilacalli* de Atenztinco, dio José de Loayza una media [carga de] cal, se hizo la ofrenda.³⁷

Los maestros que estuvieron a cargo de la edificación del templo fueron en un primer momento Juan Ventura, oficial de albañil, hacia el año de 1729,³⁸ y para el año de 1730, el “maestro Lucas Hernández, originario de San Luis Huamantla”.³⁹ No se hace mención alguna del porqué Juan Ventura ya no trabajó en la obra.

Gaspar Melchor Palma es el escribano de la primera sección de la memoria, y hace el registro de los nombres de los maestros que intervinieron en la edificación en diferentes momentos. Éstos suman 16, entre albañiles, canteros, herreros y doradores principalmente. Varios de ellos provenían de la ciudad de Puebla de los Ángeles, como, por ejemplo, los maestros *texinque*, “canteros”, Bonifacio y Silguero Diego Baltazar Pérez y el maestro albañil Diego de la Cruz.

Además de la información proporcionada en la primera sección de la memoria, sabemos que en la construcción intervinieron otros maestros, por ejemplo, los *texinque* que provenían de Belén,⁴⁰ Chimalpa,⁴¹ y San Bernabé, hoy conocido como Amaxac de Guerrero.⁴²

Axan ypa[n] xihuitl de 1727. Onicçeli yn tomin yh[ua]n niman onipeuh niqi[n]tlaxtlahuitiuh yn texinque Ypan 13 tonali Julio oniq[ui]n tlaxtlahui Belen texinque 3 p[eso] s tequitique Ce samana yxpan fiscal yh[ua]n merino.

[...] Ypan 24 tonali Agosto otequitiq[ue] Chimalpa Belen texinque 3 tonali oniq[ui]n tlaxtlahui çe p[eso]a yh[ua]n 4 tomin ixpan fiscal teniente yh[ua]n merino [...] ypan 14 tonali sept[iembr]e onictlaxtlahui texiqui san ber[na]be 1 tomin otequitic Chimalpan 5 tonali yxpan fiscal teniente yh[ua]n merino [...]

Ahora en el año de 1727, recibí el dinero y después comencé a pagar a los canteros, el 13 de julio, pagué 3 pesos por el trabajo [de los] canteros [de] Belén de la primera semana, ante el fiscal y el merino. [...] el 24 de agosto, pagué [a los] canteros

³⁷ AFA, caja 2, exp. 68, 2 f.

³⁸ AFA, caja 5, exp. 66, f. 7r.

³⁹ AFA, caja 5, exp. 66, f. 2r.

⁴⁰ Pertenece al municipio de Apetatitlan de Antonio Carbajal en el actual estado de Tlaxcala. El nombre oficial es Belén Atzitzimitlan.

⁴¹ Conformar una de las comunidades del municipio de Yauhquemehcan.

⁴² Amaxac de Guerrero es uno de los 60 municipios que conforman el actual estado de Tlaxcala. La iglesia está consagrada a san Bernabé Apóstol. Amaxac se traduce como “donde se divide el agua”.

de Chimalpa, Belén tres días, se pagó un peso y 4 tomines, ante el fiscal teniente y merino [...]. El 14 de septiembre pagué al cantero [de] San Bernabé 1 tomin, [por el] trabajo [de los de] Chimalpa, [a] 5 días, ante el fiscal, teniente y merino [...].⁴³

En el año de 1730 el maestro don Diego de la Cruz Hernández, originario del barrio de San Matías que se encuentra en la ciudad de Puebla, se encargó de la construcción del arco del presbiterio.⁴⁴

Hacia 1731, el escribano hace mención de los rumbos hacia donde se orientan las bóvedas que se terminaron; es decir, el maestro don Diego de la Cruz terminó la bóveda del presbiterio, así como la del crucero que “va hacia” Zacatlán, “entre el zacate”, y el arco del crucero que “va hacia” Tlaxcala. Asimismo se finalizó la obra de la bóveda del crucero que “va hacia” Tlayapan, “en la punta”. Al menos Zacatlán y Tlaxcala se encuentran hacia el oeste y este, con respecto a la posición geográfica de la iglesia. No se localizó la ubicación de Tlayapan.

En el año de 1732 las obras que se concluyeron fueron los arcos, la bóveda del crucero, es decir, se terminó la nave principal de la iglesia. En 1733 se finalizó la construcción del arco del coro, así como la bóveda de media naranja. La escultura de la imagen de santa María de la Limpia Concepción fue obra del maestro Francisco Valero, y los siete pueblos que se encuentran alrededor de Atlhuetzia cooperaron para la hechura de la imagen, el encargado de la colecta del dinero fue Diego Santiago, originario de Ocotoxco, “lugar del gato montés”.⁴⁵

El 22 de noviembre de 1733 se concluyó el arco de la portada de la iglesia, y los elementos más representativos como los cuatro basamentos, los pedestales y los dos ángeles que sostienen el Sol y la Luna respectivamente (véase la figura 2).

El maestro Diego Baltazar Pérez Silguero, originario de Puebla, cobró la cantidad de 147 pesos. Las columnas fueron obra del albañil don Diego de la Cruz Hernández, y este mismo maestro terminó la bóveda del coro. Las esculturas que conforman el “santo Egipto”⁴⁶ fueron elaboradas por el maestro don Francisco Balero en Tlaxcala, a un coste de 8 pesos.

⁴³ AFA, caja 2, exp. 124, f. 1r-v.

⁴⁴ “[...] Para la liturgia, es la zona más importante del templo, donde se encuentra el altar mayor y la devoción principal a quien está dedicada la iglesia, solía estar separada del resto de la construcción mediante el arco triunfal. [...]” (Fernández *et al.* 2015, 208).

⁴⁵ El nombre oficial es El Rosario Ocotoxco, comunidad de Yauhquemehcan.

⁴⁶ Es posible que el escribano haga referencia a las imágenes que componen la escena “Huida a Egipto”.



Figura 2. Detalle de la portada de la iglesia de Santa María Atlhuetzia.
Foto: Valeria Ramírez Corona

Finalmente, el 20 de marzo de 1734 se concluyó la edificación de la iglesia en las vísperas de la virgen de la Encarnación. La fecha se encuentra labrada en el marco de la ventana del coro.

En ese mismo año se inició el trabajo de hechura de las puertas de la iglesia, las escaleras y los barrotes del coro. El trabajo lo realizaron Cristóbal de Santiago y su hermano Juan Diego, quienes vivían en San Agustín Tlaxco, “lugar del juego de pelota”. El costo fue de 32 pesos y 4 tomines. La puerta la hizo el carpintero Lorenzo Alanos, quien vivía en Tlaxcala, y el costo fue de 12 pesos. En este mismo año (1734) se finalizó la portada de la iglesia, y la ventana del coro. Esto fue obra del maestro cantero Juan de los Santos.

La linternilla de la bóveda se colocó en el año de 1734; la Santa Cruz fue elaborada por el maestro herrero Juan Rodríguez, quien la hizo en Tlaxcala por 91 pesos. El maestro dorador Sebastián Fabián Huehuero se encargó de colocar el color y el oro a la cruz por 12 pesos y dos tomines; además él fue el encargado de colocar los colores a los ángeles que se encuentran en la media naranja. El costo ascendió a cinco pesos.

La imagen de la virgen de Guadalupe se realizó en Puebla a un costo de ocho pesos; por otra parte, el maestro cantero Diego Baltazar Pérez Silguero se encargó de elaborar los cuatro arcángeles que se encuentran en las pechinas, y cada uno de ellos costó 4 pesos y 4 tomines. El maestro Sebastián Huehuero “vistió” de colores a los arcángeles. El maestro Sebastián Fabián elaboró las cornisas, por lo que cobró 13 pesos. Don Diego de la Cruz Hernández se encargó de colocar “el oro y plata y todo el color”.⁴⁷

En el año de 1735, el maestro dorador Diego Martín Tetzpan elaboró los cuatro frontales, por la cantidad de 4 pesos y 4 tomines; de estos cuatro frontales hasta hoy en día sobreviven dos de ellos, que por cierto se encuentran en mal estado de conservación. El maestro Diego Baltazar Pérez Silguero realizó las esculturas en bulto, así como los nichos de los santos que se encuentran en la portada de la iglesia. Se le pagó al maestro 34 pesos y 4 tomines. Finalmente, el día 9 de diciembre de 1735 se terminó la portada de la iglesia, y “todos los santos vinieron acá, al curato y, Santiago, y el señor san Andrés, y el señor san Bernardino, y san Bartolomé, señor san Martín, y san Simón, todos vinieron [...]. La bendijo el señor cura don Ildefonso de la Torre Girón”.⁴⁸ Se bendijo la iglesia, y se realizó una procesión y una misa, “el sermón [lo dio] el señor cura de Santa Cruz”.⁴⁹

Una vez concluida la edificación total de la iglesia, el bachiller don Ildefonso de la Torre Girón⁵⁰ informó al doctor don Gaspar Antonio Méndez de Cisneros, quien era prebendado de la iglesia y juez provisor, vicario general y gobernador del obispado de los Ángeles, por el ilustrísimo señor don Benito Crespo, de la orden de Santiago, obispo, que se había terminado la fábrica de la iglesia, y que se solicitaba licencia para celebrar el sacrificio de la misa:

vista y atendida su representación tuvimos por bien expedir la presente. Por tanto, damos licencia a dicho cura, o a cualquiera de sus vicarios para que bendiga dicha iglesia, y estándolo, para que en ella se pueda celebrar y celebre el santo sacrificio de la misa, todos los días del año, excepto los prohibidos [...]. Dada en el palacio episcopal de la provincia de los Ángeles, a veinte y cuatro de noviembre de mil setecientos treinta y cinco años.⁵¹

⁴⁷ AFA, caja 5, exp. 66, f. 4v.

⁴⁸ AFA, caja 5, exp. 66, f. 5v.

⁴⁹ AFA, caja 5, exp. 66, f. 5v.

⁵⁰ Éste era cura, vicario y juez eclesiástico del pueblo y partido de San Dionicio Atlihuetzia.

⁵¹ AFA, caja 5, exp. 66, f. 6r.

Esto representó el término del trabajo de la obra comunitaria; es decir, gracias al esfuerzo y la cooperación de la comunidad, Atlihuetzia tenía ahora su propia iglesia, y de esta forma regresó de nueva cuenta el corazón espiritual de la comunidad. Esto se tradujo en una cierta independencia en la cura de almas de Yauhquemehcan, y por supuesto, el cura ahora administraba los derechos parroquiales en Atlihuetzia, y los fiscales se encargaban de las compras de los elementos necesarios para la iglesia. Esto último se constata en la compra de palios, la hechura de campanas, la compra de cera, etcétera.

A manera de conclusión

Los fiscales encargados de la obra de la construcción de la iglesia realizaron el registro cuidadoso de los gastos empleados para la paga de los maestros canteros, doradores, herreros, carpinteros, etcétera.

Podemos observar que en la provincia tlaxcalteca había comunidades que se especializaban en ciertos oficios; tal es el caso de Belén, hoy llamado Belén Atzitzimititlan, cuyos habitantes aportaron su trabajo en la cantería; los carpinteros que labraron las puertas de la iglesia, como las escaleras y los barrotes del coro, provenían de Tlaxco, zona serrana de Tlaxcala; además de los maestros procedentes de la ciudad de Puebla, quienes se dedicaron a la construcción de la iglesia.

La documentación consultada no hace mención sobre la ubicación de la cantera que fue explotada para la iglesia y las minas de la cal. Tampoco se menciona en qué lugar se compraron los clavos, los goznes, y todos los elementos de herrería que servirían para la elaboración de las puertas de la iglesia.

A pesar de ello, el registro que se conserva es de suma importancia porque nos permite observar el nivel de detalle que el fiscal iba realizando cada vez que se terminaba alguna sección de la iglesia, y a la reunión de los pueblos y sus santos patronos. Cuando se llevó a cabo la bendición del inmueble, asistieron: “Santiago, y el señor san Andrés, y el señor san Bernardino, y san Bartolomé, señor san Martín, y san Simón, todos vinieron”; es decir, se congregaron los pueblos que conformaban la región donde se encuentra Atlihuetzia.

Por otro lado, cuando se obtiene el permiso para celebrar misa en la iglesia en el año de 1735, Atlihuetzia recobra su corazón espiritual, ya que

debido a la secularización se trasladó la vida religiosa a Yauhquemehcan. Con la bendición de la iglesia, la comunidad pudo recuperar su estatus y por su puesto la vida religiosa.

Criterios de transcripción

En la transcripción paleográfica se respetaron las singularidades de los documentos. Se conservó el uso de la cedilla (ç) y las características ortográficas del náhuatl colonial. Entre corchetes cuadrados se añadió el número de folio del manuscrito, además se desataron las abreviaturas que se encuentran presentes en el texto, como, por ejemplo: Coņcep[ci]on, m[a]r[ti]n, ess[criba]no, m[aest]ro, d[o]n, ixq[ui]ch, yh[ua]n, oq[ui]nchiuh, por mencionar algunos casos.

En los casos necesarios se agregaron notas aclaratorias entre corchetes con la finalidad de informar al lector sobre las particularidades del texto. Entre diagonales se anotaron las tachaduras que se encuentran en el original. Entre diagonales y tres puntos suspensivos se indica que el texto se encuentra roto o que la lectura es difícil de realizar. En notas a pie de página se comenta cuando una frase o letra se ubica sobre el renglón, al centro de la foja.

Por otro lado, es conveniente mencionar sobre las particularidades del náhuatl que se encuentran en este documento:

El sistema fonético del castellano difiere del náhuatl: en éste no existen sonidos b, d, f, g, j, r, y, v, mientras que en el castellano no existen tl, tz, vocales largas, ni saltillos. Por lo tanto, el escribano nahua se encontraba con cierta dificultad al adaptar el alfabeto español al lenguaje náhuatl (Sullivan 1987, 26).

Por ejemplo, para escribir Huamantla, el escribano la asienta de la siguiente forma “Guanmantlah”, colocando una “h” al final. O bien, albañil se escribe “Alvañir”; “estazo”, que quiere decir destajo; “escripites”, en lugar de escribanos, o cuando se hace mención de la “hechuca del santo Egipto” a veces se escribe como “Egyto”, y el asno que acompaña a la imagen se asienta como “axnotzin” con el sufijo reverencial *tzin*. En algunas ocasiones el escribano utiliza el sufijo plural *tin*, pero no funciona como tal; por ejemplo, “arcotin”. En el texto sólo se hace referencia a un arco, no a varios, y hay veces que el plural sí funciona como tal, “gosnestin”, que son un tipo específico de clavos.

Además tenemos en algunos casos ejemplos de nahuatlización⁵² de algunas palabras como son “oquientregaron”, “oquisonbrearon”. Esto nos habla de los contactos lingüísticos, los usos y las adaptaciones que los pueblos realizaron frente al mundo hispánico.

Por otro lado, Sullivan menciona que una de las características del náhuatl de Tlaxcala es “*nochi*: adj. Usado en Tlaxcala por *mochi*, todo” (Sullivan 1987, 41); esto mismo se encuentra en este manuscrito en repetidas ocasiones. Aunado a lo anterior, el escribano para hacer mención de *xihuitl*, “año”, incorpora el sufijo *tli*, como *xihuitli*; el mismo caso lo encontramos con la palabra *mahuizo*, se le agrega el sufijo *tli*, *mahuisotli*, que aquí se tradujo como admiración.

Hace falta un estudio profundo sobre las características del “dialecto tlaxcalteco del náhuatl [...]” (Sullivan 1987, 40). Ello ayudará en gran medida a los interesados a tener un panorama más claro sobre los cambios, los usos, adaptaciones y las incorporaciones que ha tenido el náhuatl escrito en Tlaxcala durante la época colonial.

Criterios de traducción

La traducción busca ser lo más apegada al original, pero no es literal. En las notas a pie de página se comentan los datos que se asientan, y los nombres y topónimos se ponen con mayúscula inicial por ser nombres propios, y no se acentúan porque son diferentes al español, además de que no se traducen. En notas a pie de página se proponen las posibles traducciones de las palabras, por ejemplo: *ytlacatian* que se traduce como “su nacimiento”, y por el contexto hace referencia al inicio; *chane* se traduce como “habitante”, y aquí como “originario de”; *omotlapo* se traduce como “abrir”, pero hace referencia a un acto de inauguración. En el cuerpo del texto no se traducen; esto es para hacer más fluida la lectura del manuscrito. En la traducción y en notas al pie de página se comentan las palabras que hacen referencia a términos arquitectónicos, por ejemplo: arco del presbiterio o arco triunfal, cornisa, media naranja, moldura, etcétera.

⁵² Sobre este tema, véase Alcántara Rojas (2008).

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

[f. 1]⁵³

1o.

Noticias muy importantes de la fundación de nuestra Madre la Santa Yglecia de este Pueblo de Santa María de la Concepcion Atlihuetzian.

Quedan encuadernados en el Año de 1866.

[f. 1]

1o.

Noticias muy importantes de la fundación de nuestra Madre la Santa Iglesia de este Pueblo de Santa María de la Concepción Atlihuetzian.

Quedan encuadernados en el Año de 1866.

[f. 2r]

MEMORIA

Yca yn iteopan chantzin in tlahtol Çihuapilli *Santa Maria la linpia Conçep[ci]on* Atlihuetzian *Paroquia*, momachiotia ytlacatian

1727 *Teniente* Joseph m[a]r[ti]n Sanches *fiscal*, Nicolas Visente *ess [criba]no* Mig[ue]l Bart[olo]me Axcan *lunes* yc caxtolomome tonali mani metztli *Febrero* Xihuitli de *mil setesientos y veinte y siete*. Axcan

[f. 2r]

MEMORIA

En la iglesia, casa de la palabra de la virgen Santa María la Limpia Concepción parroquia [de] Atlihuetzia,⁵⁴ se hizo su signo del inicio.⁵⁵

1727 *Teniente* José Martín Sánchez, *fiscal* Nicolás Vicente, *escribano* Miguel Bartolomé. Hoy *lunes* a 17 días del mes de febrero del año de 1727. Ahora en este día se dio inicio a abrir el

⁵³ AFA, caja 5, exp. 66, f. 31. Paleografía y traducción de Raul Macuil Martínez.

⁵⁴ La fiesta patronal se celebra el 8 de diciembre.

⁵⁵ Aunque la palabra en náhuatl es *ytlacatian*, que se traduce como “su nacimiento”, por el contexto hace referencia al inicio.

ypan inin tonali opeuhqui motlapohua in *simiento* in quenami omotomachiu in quenin yesque yni hueyaquiliz yuan yn ipatlahualiz.

Auh ini hueyaquiliz quipia ompohuali yuan se vara yuan ome *tersia* yn ipatlahualiz quipia matlactli *vara* ynic huecatlan in *Simiento* yei *vara* yn quac otlanqui omochihuac niman oteochiu ypan se tonali *marzo sabbado* ypan chiuhnahui ora ynic in *Simiento* omotlaiehualolni in tlaço Çihuapilli Platotzin oquimohuquilitian in *Señor Cura D[o]n Yldefonso* de la torre Giron, omtla /.../ tia yehualoliz niman omotocac in *tesoro*.

Auh in notenqui yn *Simiento* sen nochi yPan matlactla se tonali ma /.../ *Maestro* ytocha Lucas hernandechane San Luiz guanmantlah

1730 *Lunes* yPan senpohualli ychiuhcnahui tonali *Mayo* xihuitli de *mil se-*

cimiento,⁵⁶ de qué manera será [de] largo y ancho.

Y esto tendrá de largo cuarenta y una varas y dos tercias, de ancho tiene diez varas, de profundidad del cimiento tiene tres varas, y entonces se hizo y se terminó, después se rezó el sábado primero de marzo a las 8 horas. Nuestra amada virgen Platotzin rodeó el cimiento, la llevó el señor cura don Ildefonso de la Torre Girón,⁵⁷ rodeó /.../ y después se enterró el tesoro.⁵⁸

Y lo rellenó todo el cimiento a los 11 días del mes de [marzo, el] Maestro llamado Lucas Hernández, que es originario de San Luis Huamantla.⁵⁹

1730. *Lunes* 28 días del mes de mayo del año de mil setecientos y treinta,

⁵⁶ La forma que tiene la iglesia se le conoce como planta de cruz latina. “[...] toda iglesia, y sobre todo aquella que requiere una insigne especie de estructura, de preferencia deberá edificarse en tal forma que sea a semejanza de cruz [...]” (Borromeo 1985, 7).

⁵⁷ Además, era cura beneficiado, vicario, y juez eclesiástico del partido de San Dionicio Yahquemehcan.

⁵⁸ En la portada de la sacristía se encuentra labrado el escudo de León y Castilla, y debajo de éste hay una inscripción labrada en la pared que dice: “*Axcan pan xihuitli de 022 sabbado ic ce tonali marzo yn nomotocac in tesoro ipan chicnahui ora*”, “Hoy en el año de 22, sábado primer día de marzo se enterró mi tesoro a las nueve horas”. La transcripción y la traducción son mías.

⁵⁹ Hoy conforma uno de los 60 municipios que componen el estado de Tlaxcala.

tesientos y treinta omotzauh yn Arco ytech presbiterio ypan tlaço Pasqua del espíritu Santo in Maestro D[on] Diego de la Cruz hernandez chane: Cuitlaxcoahuapan Barrio de San Mathias in arco yc oquixin m[aest]ro cantero Juan Andres yca senpohuali pesos yca estajo yn cornisas, ypan ycac in arco omoxinque yca matlatlactlamome pesos y ocapalyxti noyuhqui yca estajo oquinchiuh in nomoteneuh m[aest]ro cantero.

Martes ytlamian metztl de oct[ubr]e xihuitl tlapac teneua omotzauh yn arco ytech in Crusero yecancopa san no yuhqui estajo oquixin yn m[aest]ro cantero Diego Matheo ycan se

se cerró el arco del presbiterio,⁶⁰ en la amada Pascua del Espíritu Santo,⁶¹ el maestro don Diego de la Cruz Hernández, originario⁶² del barrio de San Matías en Cuetlaxcohuapan⁶³ [Puebla]. El arco lo labró, el maestro cantero⁶⁴ Juan Andrés, lo levantó por 20 pesos, por destajo, levantó la cornisa,⁶⁵ labró el arco por 12 pesos, así por destajo lo hizo el maestro cantero y lo ordenó.

Martes a fin del mes de octubre del año, se dijo que se cerró hacia adelante el arco del crucero, así lo labró por destajo el maestro cantero Diego Matheo por 20 pesos. Y el

⁶⁰ El arco del presbiterio o arco triunfal: “El que da acceso del presbiterio a la nave principal [...]” (Fernández *et al.* 2015, 39). El presbiterio, para la liturgia, es la zona más importante del templo, donde se encuentra el altar mayor y la devoción principal a quien está dedicada la iglesia; solía estar separada del resto de la construcción mediante el arco triunfal. Esta zona se llamó así porque antiguamente sólo era ocupada por los presbíteros (Fernández *et. al* 2015, 208).

⁶¹ “A esta celebración se le conoce también como Pentecostés: En el calendario del año litúrgico, después de la fiesta de la Ascensión, a los cincuenta días de la Resurrección de Jesús, celebramos la fiesta de Pentecostés [...] Después de la Ascensión de Jesús, se encontraban reunidos los apóstoles con la Madre de Jesús. Era el día de la fiesta de Pentecostés. Tenían miedo de salir a predicar. Repentinamente, se escuchó un fuerte viento y pequeñas lenguas de fuego se posaron sobre cada uno de ellos. Quedaron llenos del Espíritu Santo y empezaron a hablar en lenguas desconocidas [...]” (“Pentecostés” 2017).

⁶² La palabra en náhuatl es *chane* que se traduce como “habitante” y por el contexto se traduce como “originario de”.

⁶³ Cuetlaxcohuapan, nombre antiguo que recibían las tierras en donde se fundó la ciudad de Puebla de los Ángeles. La palabra se traduce como “lugar donde cambian de piel las víboras” (Vélez 2015, 3).

⁶⁴ Resulta un poco extraño que el escribano prefiriera usar la palabra cantero en lugar de *texinqui*, en la lengua náhuatl o mexicana, que se traduce como “trabajo en piedra”.

⁶⁵ La cornisa es una saliente continua moldurada que corona una pared u otra construcción, o la divide horizontalmente a efectos compositivos (Ching 2015, 16).

pohualli pesos. Auh in *m[ae]st[ro] /.../* maestro /.../ Diego de la Cruz Hernández. /.../ San yc yehuatl S[a]n Diego de la Cruz Hernandez.

[f. 2v]

1731

[Texto tachado: Axcan *Lunes* yc se puali mani metztli de *Abril* Xihuitli 1731]

Ypan tonali *Viernes* yc matlactla mey tlapoohua metztli de *Abril* Xihuitli De *mil setesientos y treinta* y un omotzauc in Boveda ytech in *presbiterio* san ye iehhuean *[maest]ro D[o]n* Diego.

Domingo se[n]pohualli yuan ome tonali de *Abril* omotzauc in *arco* tlaixpan ytech in *crucero* san no ixq[ui]ch yc⁶⁶ omoxin yca senpohualli pesos yca estajo oquichih *M[ae]st[ro] Cantero* Bonifasio, ychan cuitlaxcohuapan.

Lunes yc Çenpohualli yuan matlactli tonali mani metztli de *Abril* xihuitli tla/.../tenehui omotzauc in *Boveda* ytech in *cruzero* yc sacatlan-copa san no yehuatl oquitzauc yn *M[ae]st[ro] D[o]n* Diego.

[f. 2v]

1731

[Texto tachado: Hoy lunes a 20 del mes de abril de 1731]

En el día viernes 13, que se cuenta el mes de abril del año de 1731, cerró la bóveda del presbiterio el maestro don Diego.

Domingo 22 días de abril, se cerró el arco frente al crucero, todo se labró por 20 pesos, y lo hizo por destajo el maestro cantero Bonifacio, originario de Cuetlaxcohuapan.

Lunes 30 días del mes de abril, /.../ se cerró la bóveda en el crucero, hacia el rumbo de Zacatlán,⁶⁷ lo cerró el maestro don Diego.

⁶⁶ Sobre el renglón.

⁶⁷ Zacatlán es uno de los 217 municipios que componen el actual estado de Puebla.

Viernes yc senpohualli yhuan ome tonali mani metztli de *Junio* xihuitl Tlacpac tenahui omotzauh in *arco* ytech in *crucero* yc tlaxcalan-copa, oquitzauc *m[aest]ro* Diego.

Viernes a 22 días del mes de junio del año arriba mencionado. Se cerró el arco en el crucero que va hacia Tlaxcala;⁶⁸ lo cerró el maestro Diego.

Juebes yc sempohuali yhuan chicom tonali mani metztli de *sept[iembr]e* xihuitl Tlacpac tenahui omotzauh in *Boveda* ytech in *crucero* yc tlaiapancopa san no yehuatl *D[o]n* Diego oquitzauc

Jueves a 27 días del mes de septiembre, del año arriba mencionado, se cerró la bóveda del crucero que va hacia Tlayapan,⁶⁹ lo cerró don Diego.

Año de 1732

Martes yc se tonali tlapohua metztli de *Abril* xihuitl de mani *Setesientos y treinta y dos* omotzauh in *arco* yc ometipan tlaixpan oquitzauc *m[aest]ro D[o]n* Diego

Año de 1732

Martes a primer día del mes de abril, del año de 1732, se cerró el arco el maestro don Diego por dos partes.

Sabado yc Çenpohualli yhuan chiquaçen tonali mani metztli de *Jo/.../Xihuitli* Tlacpac tenahui omotzauh in *arco* tlaixpan yc yeitipan san no yehuatli *D[o]n* Diego oquiyzauc

Sábado a 21 días del mes de julio, del año arriba mencionado, cerró el arco por tres partes el maestro don Diego.

Sabado yc chiquasen tonali mani metztli de *Sept[iembr]e* xihuitl Tlacpac omoteneuh, omotzauh yn *Boveda* ytech *crusero* yc tlaixp[a]n san ye ehhuatl *m[aest]ro D[o]n* Diego ymac omotzauh

Sábado a 6 días del mes de septiembre del año arriba mencionado, se cerró la bóveda en el crucero, lo cerró por mano el maestro don Diego.

⁶⁸ El nombre oficial de la capital tlaxcalteca es Tlaxcala de Xicohtencatl.

⁶⁹ No fue posible ubicar este sitio.

Domingo yc senpohualli yhuan yei tonali mani metztli de *sept[iemb]re xi/.../* tli Tlacpac teneuhtoc, omotzauh *Boveda* tlaixpan yc ie ometipan q[ui]tzauh *m[aest]ro D[o]n Diego*

Domingo a 23 días del mes de septiembre del año arriba mencionado, se cerró la bóveda, ya por dos lugares la cerró el maestro don Diego.

Año de 1733

Viernes yc ciuhnahui tonali mani metztli de *Henero* xihuitli mil Setesientos y treinta y tres omotzauh yn arco tepiton ytech in coro

Año de 1733

Viernes 9 días del mes de enero del año de 1733, se cerró el arco pequeño en el coro.

[f. 3r]

tzauh san ye moyehuatl *m[aest]ro D[o]n Diego* de la Cruz hernandes

[f. 3r]

Lo cerró el maestro don Diego de la Cruz Hernández.

*Arco*⁷⁰ *Viernes*, Çenpohualli yei tonali mani metztli de *henero* Xihuitli tlaixpan tenehui, omotzauh in *arco* tlaixpan yc ye nahuitipan San no yuhqui oquitzauh in *m[aest]ro D[o]n Diego* de la Cruz hernandes

Arco. *Viernes* a 23 días del mes de enero del año que se tiene, se cerró el arco en frente, ya por las cuatro partes; lo cerró el maestro don Diego de la Cruz Hernández.

Boveda.⁷¹ *Domingo* yc chicome tonali mani metztli de *Junio* Xihuitli tlaixpan teneuhtoc, omotzauh in *Voveda* tlaixpan yc yehyeitipan oquitzauh *m[aest]ro D[o]n Diego* de la Cruz hernandes

Bóveda.⁷² *Domingo* a 7 días del mes de junio del año que se cuenta, se cerró la bóveda por tres partes, la cerró el maestro don Diego de la Cruz Hernández.

⁷⁰ Texto al margen izquierdo.

⁷¹ Texto al margen izquierdo.

⁷² Estructura arqueada de piedra, ladrillo u hormigón armado que forma el techo o la cubierta de un espacio parcial o totalmente cerrado (Ching 2015, 28).

Naranja.⁷³ Omoteneuh tlaixpan omotzauh in *media naranja*, ymac omotzauh *D[o]n Diego hernandez*.

Juebes yc çen pohualli tonalli⁷⁵ mani metztli de *Novi[embr]e* Xihuitl tlaixpan omoteneuh Con[ce]p[ci]on.⁷⁶ omocalaquitziño in tlahtohca Çihuapili *Santa maria la limpia Conçepsion* yancuicatzintli oquimochihuili *m[aest]ro Fran[cis]co de vallero*, tlaixcalan ycan cuey Altepetl, oquimochihuili, yquac *Mayordomo*, in Diego de Santiago ocotochco.

Portada⁷⁹ *Axcan Domingo* yc Çenpohualli yhuan ome tonali mani metztli de *Nov[iemb]re* xihuitl tlaixpan teneuhtoc omotzauh in *arco ytech* in *portada* oquichiuh in *m[aest]ro Silgero Diego Bartasar* Perez ychan Cuitlaxcohuapan auh ynic oquichiuh yca Chiconpohualli [texto tachado] yhuan chicome *pesos* san yehuatli in nahui *Basamentos* yhuan in nahui *pedrestales* yhuan in ome *Angeles medio relieves*, cate ycpac in *arco* se quipixtica tonali ymac niman in noc se quipixtica

Naranja.⁷⁴ Se dijo que se cerró la media naranja, la cerró por mano de don Diego Hernández.

Jueves a 20 días del mes de noviembre del año mencionado.

Concepción. Entró la señora virgen Santa María La Limpia Concepción, nuevamente la hizo el maestro Francisco de Vallero. Los siete pueblos de Tlaxcala la hicieron,⁷⁷ por el mayordomo Diego Santiago de Ocotochco.⁷⁸

Portada. Hoy domingo, a 22 días del mes de noviembre del año que se cuenta, se cerró el arco de la portada. Lo hizo el maestro Diego Baltazar Pérez Silguero, originario de Cuetlaxcohuapan y se hizo por 147 pesos. Cuatro basamentos, y cuatro pedestales y dos ángeles medio relieves están en el arco, uno que tiene sol en su mano, y el otro que tiene la luna en su mano, se hizo por 147 pesos. Y las columnas se hicieron en el día, las hizo el maestro albañil don Diego de la Cruz Hernández.

⁷³ Texto al margen izquierdo.

⁷⁴ Media naranja: La bóveda semiesférica, o media naranja, es uno de los temas que ocupan especialmente la cantería renacentista [...] (García Jara 2016, 996).

⁷⁵ Texto sobre el renglón.

⁷⁶ Texto al margen.

⁷⁷ Es decir, los siete pueblos cooperaron para la hechura de la imagen religiosa.

⁷⁸ Es una comunidad que forma parte del municipio de Yahquemehcan.

⁷⁹ Texto al margen izquierdo.

y mac metztli san huel ytech inon
tlantica omochiuh yca in moteneuh
Chiconpahuali yhuan Chicome *pesos*
Auh in *colunas* se can omochiuh yca
tonali oquichiuh *m[aest]ro Alvañir*
D[o]n Diego de la Cruz hernandez.

Viernes yc matlactla se tonali mani
metztli de *Diez[iembr]e* xihuitl ome
teneuh omotzauh *bóveda coro*
oquitzauc *m[aest]ro D[o]n* Diego
de la Cruz hernandez

Viernes a 10 días del mes de diciem-
bre del año que se cuenta, se cerró
la bóveda del coro, la cerró el maes-
tro don Diego de la Cruz Hernández.

[f. 3v]

S[an]to Egipto. Jueves yc caxtolomo-
me tonali mani metztli de *Diz[iem-
br]e* Xihuitli tlacuitlapan omoteneuh
omocalaquitziño in *Santo Egipto*,
oquimochihuilique tlaxcalan y chi-
uhcnahui *pesos* yca nochi yni ax-
notzin oquimochihui *m[aest]ro*
fran[cis]co ballero yquac *teniente*
D[o]n Tho[ma]s Antt[oni]o Chalte,
nochtin in altepetl oquichihuilique
in *Santo Egipto*.

[f. 3v]

Santo Egipto.⁸⁰ Jueves 17 días del
mes de diciembre del año atrás men-
cionado, entró el Santo Egipto, todo
lo hicieron en Tlaxcala por 8 pesos,
el asno lo hizo el maestro Francisco
Ballero. El teniente don Tomás An-
tonio Chalte [y] todos los pueblos
hicieron [cooperación para] el San-
to Egipto.

Año de 1734

Axcan *Miercoles* yc Çenpohualli
yhuan mani tonali mani metztli de
marzo xihuitli de *mil setesientos* y

Año de 1734

Hoy miércoles, a 20 días del mes de
marzo del año de 1734, en víspe-
ras de nuestra amada virgen de la

⁸⁰ Es posible que el escribano haga referencia a las imágenes que componen la escena “Huida a Egipto” con la virgen María, José y el Niño Dios, así como un asno que llevaba a María: “Después que ellos partieron, un Ángel del Señor apareció en sueños a José, diciéndole: ‘Levántate, toma al niño y a su madre, y huye a Egipto, y estate allí hasta que yo te avise; porque Herodes ha de buscar al niño para matarle’” (Mateo 2: 13).

treinta y quatro axcan vísperas tlaço Çihuapilli de la encarnación ypan inintonali omoteneuh otlamico yn teopantli san yc çen omotzauh in voueda, san huel no ypan in tlen metztli opeuh ypan otlamico oyecauh yehuatli quitlami M[aest]ro D[o]n Diego de la Cruz hernandez

*tablas*⁸² *Axcan Martes yc nahui tonali mani metztli de Mayo Xihuitli Tlacpac tenehui oquihualhuicaque in tablas yca yezqui puerta ytech parroquia yca nochi quisialeras huan varotes Auh ynic oquixique yca Çenpohualli yhuan caxtolomome p[es]os yhuan nahui tomin niman ynic oquicahuaco oquihual tlaque matlaclamey pesos yhuan nahui tomin yn noquixinque yehuantin Xptobal de Santiago yhuan ynin hermano Juan Diego Chaneque ypan Altepetl San Aug[usti]n tlachco.*

*Carpintero*⁸⁴ *San niman ypan Xihuitl omochichih in puertas oquichih maestro Lorenzo alanoz chane tlaxcalan oquichih yca estazo yca caxtolomey pesos.*

Encarnación,⁸¹ y en el día mencionado, se terminó la iglesia, sólo se cerró la bóveda, sólo en este mes de inicio. El término por el maestro don Diego de la Cruz Hernández.

Tablas. Hoy martes a 4 días del mes de mayo del año arriba mencionado. Trajeron las tablas están para la puerta de la parroquia, todas las escaleras y barrotes, y fueron labradas por 32 pesos y 4 tomines, después vino a dejar 12 pesos y 4 tomines, la labraron Cristóbal de Santiago y su hermano Juan Diego, que viven allá en el pueblo de San Agustín Tlachco.⁸³

Carpintero.⁸⁵ Después en el año hizo las puertas el maestro Lorenzo Alanos, que vive en Tlaxcala, lo hizo por destajo por 12 pesos.

⁸¹ La fiesta a la virgen de la Encarnación se celebra el 25 de marzo. “Sábete que has de concebir en tu seno y darás a luz un hijo, a quién pondrás por nombre Jesús” (Lucas 1: 31).

⁸² Texto al margen.

⁸³ Es posible que se haga referencia a San Agustín Tlaxco, que conforma uno de los 60 municipios que componen el estado de Tlaxcala.

⁸⁴ Texto al margen.

⁸⁵ En la lengua náhuatl o mexicana la palabra que se utiliza es *cuauhxinqui* (carpintero), pero el escribano prefirió usar el término en español.

*clavos*⁸⁶ Auh yn *clavos gosnes cantoneras* yhuan *quisialeres tehuelos* yhuan *c[r]uzeta* yhuan *ome mascarones* yca *ome perilla* in *camac* yhuan *nahui abrasaderas* *tlatlaco tepostli* yhuan in *noctatlaco* de *laton* in *florones* yc *asen nochi* in *quexquich nican* *tenehui* yc *omononotz* in *Maestro herero* Juan Rodríguez yca *macuill pohuali* yhuan *Caxtolomome pesos* ynic *oquichiuh* sen *nochi*

Clavos. Y los clavos goznes⁸⁷ cantoneras,⁸⁸ y quicialeras⁸⁹ tejuelo,⁹⁰ y cruceta y dos mascarones, y dos perillas de boca,⁹¹ y 4 abrazaderas de en medio con fierro y florones de latón en medio, todo lo que aquí se necesita lo mencionó el maestro herrero Juan Rodríguez, lo hizo todo por 112 pesos.

Axcan sabado yc 8 tonali mani *metztli de Mayo* Xihuitl *Tlacpac* *tenehui* *oquientregaro* in *cantero* J[ua]n de los Santos in *iportada* yo *Coro* *ventana* *oqui*

Ahora, sábado, 8 días del mes de mayo, del año que arriba se menciona, entregó la portada y la ventana del coro, el cantero Juan de los Santos

⁸⁶ Texto al margen.

⁸⁷ “El gozne es un herraje articulado con el que se fijan las hojas de las puertas y ventanas al quicial para que al abrirlas o cerrarlas giren sobre aquél. Se compone de dos piezas de metal, el gozne (hembra) y el pernio (macho); el pernio va introducido en el quicio y tiene una espiga o eje sobre el que gira el extremo del gozne o anillo [...] también se aplican los goznes a las tapas de cajas, y baúles y otros objetos que necesitan; tiene un movimiento giratorio [...]” (Prieto Gil de San Vicente 2010, 173). En el *Códice Sierra-Tezupán*, se hace mención de los clavos goznes “*chicome peso omomacac goznez yua[n] clavos* [...]”, “siete pesos se compraron goznes, y clavos [...]” (*Códice Sierra-Tezupán* 1550, f. 11). La transcripción y la traducción son mías.

⁸⁸ “Pieza que se pone en las esquinas de las tapas de los libros o de las carpetas, de los muebles o de otros objetos para protegerlos, adornarlos o fijarlos a una base” (Real Academia de la Lengua Española 2022).

⁸⁹ Esta palabra quiere decir “piedras cuadradas que sobresalen del cerco de la puerta, con un agujero o caja redonda. Se colocan dos en un eje para que puedan entrar en ellas los quicios”. Un quicio es “madero al cual están sujetos con pernios o bisagras las hojas de una puerta o ventana, cuyos extremos entran en la quicialera” (*Vocabulario arquitectónico ilustrado* 1980, 380).

⁹⁰ “Soporte inferior que descansa sobre un balín para hacer girar una puerta abatible” (*Memorias de Restauración...* 2016, 50).

⁹¹ Los mascarones y las perillas de boca son elementos que constituyen al aldabón y al jalador. “Aldabón. Usamos este nombre para las piezas de hierro, bronce, madera o piedra que se colocan en las puertas y que están compuestas de dos elementos: una cabeza o sujetador y la argolla que cuelga del mismo, ambos en representaciones desde las más simples hasta las más complejas [...]”. “Jalador. Son piezas de metal que sirven para cerrar las puertas o portones. Como los llamadores, éstas en su mayoría cumplen no sólo una función utilitaria sino también decorativa” (Hostnig 2010, 6-12).

[f. 4r]

Piramires.⁹² Chiuh yca estajo yca caxtolomome pesos auh⁹³ chane ompa panotlan.

Axcan *Miercoles* yc caxtolon çe tonalli mani metztli *de junio* Xihuitl tlaixpan tenehui omanatoh yn *Piramires* Cuixtlacohuapan omotlali que ytech in *linternilla* ycpac in *media naranja* oquichihuah que yca chiuhnahui *pesos*.

S[anti]s[ima] Cruz.⁹⁶ Ypan 20 tonalli mani Metztli *de julio* xihuitl tlaixpan omoteneuh omatzinoto in Santísima Cruz ynahuac M[ae]st[ro] herero Juan Rodríguez ompa Tlaxcalan oquimochihuili yca napohualli yhuan Caxtolonse *pesos* ynic Etecatzintli quipia Chiquasen *arova* yhuan caxtolonmey *Libra* yhuatzin in metztica ytech *media naranja linternilla*.

[f. 4r]

Pirámides.⁹⁴ Lo hizo por destajo por 17 pesos, allá en Panotla.

Hoy miércoles, a 16 días del mes de junio, del año arriba mencionado, se tomaron las pirámides [de] Cuixtlacohuapan, se colocó la linternilla,⁹⁵ sobre la media naranja, lo hizo por 6 pesos.

Santísima Cruz. A 20 días del mes de julio del año antes mencionado, tomó la Santísima Cruz el maestro herrero Juan Rodríguez, la hizo allá en Tlaxcala, lo hizo por 91 pesos, el, *Etecatzintli*,⁹⁷ tiene 6 arrobas y 13 libras, durante el mes se colocó la linternilla en la media naranja

⁹² Texto al margen izquierdo.

⁹³ Sobre el renglón izquierdo.

⁹⁴ Es posible que se haga referencia a un capitel: “Piedra labrada que lleva un conjunto de molduras y ornamentos que corona el fuste de una columna, de una pilastra o de un pilar, que recibe y expresa su función estructural de concentrar la carga del entablamento sobre —el apoyo aislado, del cual forma parte. [...] existe una variedad infinita de tipos de capiteles, algunos de los cuales son característicos de estilos determinados. [...]” Capitel bizantino: “[...] desde el reinado de Constantino en el siglo IV, la arquitectura bizantina abandonó los moldes clásicos y prefirió formas nuevas. Hubo capiteles cúbicos adornados con palmas ligeras; después, fueron pirámides truncadas e invertidas, adornadas con elementos geométricos” (*Vocabulario arquitectónico ilustrado* 1980, 116).

⁹⁵ “Linterna: Torre pequeña más alta que ancha y con ventanas, que sirve para iluminar, puesta como remate en algunos edificios y sobre las medias naranjas de las iglesias.” (Escuela Taller Ribera Alta, 47).

⁹⁶ Texto al margen izquierdo.

⁹⁷ Esta palabra resulta difícil de traducir.

dorador.⁹⁸ Ynic omodoraro in santissima Cruz yca matlactlamome pesos yh[ua]n ome *tomín* yc asen nochi in tlapalli yh[ua]n in *Oro fino* yh[ua]n in tlaxtlahuil in *dorador* sebastian favian huehuero yc sen nochi mochihua yn ipatiuh macuil pohuali yhuan chicuey pesos yhuan ometomin.

Angeles.¹⁰⁰ *M[aest]ro dorador* Se Vastian Favian ynic oquinmo¹⁰¹ chipa huili in *angeles* ytech in *anillo media naranja* yca macuilli pesos. Auh in aquin oquinmochihui yehuatli *m[aest]ro alvañir D[o]n* Diego de la cruz ernandez

S[an]ta Guadalupe. Yhuan in tlaso Çihuapili de *Guadalupe* mehuilitica yca mac in *año [sic]* oquimochihuique cuitlaxcoapan yca chihcnahui pesos.

Tirantes.¹⁰³ Sebastian fabian huehuero maestro dorador omononotz oquinchiuh in *tirantes medias naranjas*¹⁰⁴ oquisonbrearon yca in tlapalli nepanpa auh tlapaltomin

Dorador.⁹⁹ Se doró la Santísima Cruz por 12 pesos y dos tomines, todo el color y el oro fino y se le pagó al dorador Sebastián Fabián Huehuero, el costo de todo es 108 pesos y dos tomines.

Ángeles.¹⁰² Maestro dorador Sebastián Fabián, que por siempre los ángeles estén en el anillo de la media naranja, por cinco pesos. Y quien realizó esto fue el maestro albañil don Diego de la Cruz Hernández.

Santa Guadalupe. Y la amada virgen de Guadalupe, mediante su mano se realizó allá en Cuertlaxcohuapan por 8 pesos.

Tirantes.¹⁰⁵ Se llamó [a] Sebastián Fabián Huehuero, maestro dorador, para que hiciera los tirantes de las medias naranjas; se sombreó con

⁹⁸ Texto al margen izquierdo.

⁹⁹ La palabra en náhuatl o mexicano es *Tlateocuitlauiani* (Molina 1992, 2: 47).

¹⁰⁰ Texto al margen izquierdo

¹⁰¹ Sobre el renglón: *mo*.

¹⁰² Se trata de unas pequeñas esculturas que se encuentran en el tambor de la bóveda.

¹⁰³ Texto al margen izquierdo.

¹⁰⁴ Texto sobre el renglón.

¹⁰⁵ Madero horizontal de una armadura de tejado que se coloca para impedir la separación de los pares. Madero, varilla, cadena que une dos piezas que tienden a separarse. El tirante de una armadura, une la parte inferior de sus pares e impide que se rompan los muros [...] (*Vocabulario arquitectónico ilustrado* 1980, 438).

oquimotemaquil *teniente D[o]n* Thomas Antonio Chalte, yn itlaxtlahuil in *dorador yei pesos yhuan* chicome *tomin*.

*Archangeles*¹⁰⁷ Axcan yc yei tonali tlapohua metztli de *oct[ubr]e* xihuitl tlaixpan tenhui yquac omononotz in *m[aest]ro Cantero* Diego Bartasar perez Silgero ynic quintequiz in nahui *Archangeles* ytech in nauhcan pechinas, oquinchih yca *estajo* yn sesen yca nanahui *peso* yhuan nahui *tomin*.

*Archangeles*¹¹⁰ Axcan yc senpohualli yhuan nahui tonali mani metztli de *oct[ubr]e* xihuitl tlaixpan tenhui yquac omononotz *m[aest]ro dorador* sebastian huehuero yca quintlapal-tlaquentiz in *archangeles* nauhcan ytech *pechinas...*

[f. 4v]

Cornisas.¹¹¹ Axcan yc caxtolomome tonali mani metztli de *Diz[iembr]e*

colores y *tlapaltomin*¹⁰⁶ lo cambió el teniente don Tomás Antonio Chalte; el pago al dorador fue de 3 pesos y 7 tomines.

Arcángeles.¹⁰⁸ Hoy a 3 días del mes que se cuenta de octubre del año mencionado, entonces se le llamó al maestro cantero Diego Baltazar Pérez Silguero para que cortase cuatro arcángeles en las cuatro pechinas,¹⁰⁹ las hizo por destajo y cada una costó 4 pesos y 4 tomines.

Arcángeles. Ahora a 24 días del mes de octubre del año arriba mencionado, entonces se llamó al maestro dorador Sebastián Huehuero, [él] vistió de colores a los arcángeles que están en las cuatro pechinas.

[f. 4v]

Cornisas.¹¹² Ahora a 17 días del mes de diciembre del año de 1734, se

¹⁰⁶ Literalmente quiere decir: dinero de colores, se hace referencia al dinero que se le pagó al maestro dorador para que “sombrea de colores las medias naranjas”.

¹⁰⁷ Texto al margen izquierdo.

¹⁰⁸ Los arcángeles se llaman: Miguel, Gabriel, Rafael y Uriel.

¹⁰⁹ Sistema constructivo que permite superponer dos estructuras de diferente trazado geométrico, como el de una cúpula octagonal o circular sobre una base cuadrada formada por cuatro arcos torales. Consiste en disponer en los ángulos de asentamiento triángulos o trapecios curvilíneos formados por el anillo de la cúpula y los dos arcos torales. [...] (Toajas Roger 2012, 279).

¹¹⁰ Texto al margen izquierdo.

¹¹¹ Texto al margen izquierdo.

¹¹² “Moldura o conjunto de ellas que rematan un elemento, un vano o un cuerpo arquitectónico, y cuya función originaria, cuando está en el exterior, es la de evitar que el agua de lluvia incida directamente sobre el muro o se deslice por el mismo [...]” (Toajas Roger 2012, 133).

xihuitli *mil setesientos y treinta y quatro* omonotz in sebastian fabian ynic quichihuas yn *cornisa* omononotz yca *estajo* yca matlatlamey *pesos* san huel yehuatli yntlan Auh *oro* yhuan in *plata* yhuan nochi in tlapalli oquimoquixti *m[aest]ro D[o]n* Diego de la Cruz hernandes ytlamanaltzin oquichiuh yquac *tenie[ilegible] D[o]n* thomas Antonio Chalte.

llamó a Sebastián Fiabán, para que hiciera las cornisas; lo hizo por destajo por 13 pesos. El oro y la plata y todo el color los puso el maestro don Diego de la Cruz Hernández y la ofrenda lo hizo el teniente don Tomás Antonio Chalte.

Año de 1735

Ytla tenyo *cornisa*.¹¹³ Axcan yc Çenpohualli yhuan matlactli tonali mani metztli de *henero* Xihuitli *mil setesientos y treinta y cinco* yquac omononotz *m[aest]ro dorador* Sebastian Fabian yca quichihuas yn itlatenyo in *cornisa* omononotz yca *estajo* yca nahui *pesos* san huel ye ini tlatlan¹¹⁴ yquac *teniente* yhuan de Santiago valeriano *fiscal D[o]n* Juan Pasq[ua]l Cortes.

Año de 1735

En la cornisa. Hoy a 30 días del mes de enero del año de 1735 años, entonces se le habló al maestro dorador Sebastián Fabián, que hizo la orilla de la cornisa; la hizo por destajo por 4 pesos, entonces pagó el teniente y de Santiago Valeriano, *fiscal*, don Juan Pascual Cortés.

Doctores.¹¹⁵ Axcan yc chiquasen tonali mani metztli de *febrero* xihuitl nican, tlacpac tenhui yquac omonotzt *D[o]n* Diego Bartasar peres Silguero yca quichihuas in nahui

Doctores.¹¹⁶ Hoy a seis días del mes de febrero del año acá arriba mencionado, se llamó a don Diego Baltazar Pérez Silguero, para que hiciera a los cuatro doctores, que están en

¹¹³ Texto al margen izquierdo.

¹¹⁴ Bien puede hacer referencia a la palabra *tlaxtlahui*, “pagar”.

¹¹⁵ Texto al margen izquierdo.

¹¹⁶ Se refiere a los cuatro doctores de la Iglesia: san Agustín, san Gerónimo, san Ambrosio y san Gregorio Magno. “Doctor de la Iglesia” es un título otorgado por el papa o un concilio ecuménico a ciertos santos en razón de su erudición y en reconocimiento como eminentes maestros de la fe para los fieles de todos los tiempos” (Ordovàs s/f).

Doctores ytech in oc can Crusero yehuantzitzin San Agustin San Ambrosio san Gregorio San geronimo oquinchiuh yca estajo yca Eey pesos un se çen yca nochi in nahuixtin yc oquinchiuh/.../ yca matlactlamome pesos.

*Fronteras.*¹¹⁸ *Axcan lunes yc matlactlan nahui tonali mani metztli de marzo xihuitl Tlacpac tenehui omonotz m[aest]ro dorador Diego m[a]r[ti]n tetzpan yca quichihuas yn nahui Fronteras yca quidoraros yca oro yhuan yca plata yhuan quitlapalhuiz auh omonotz yca estajo yca nanahui pesos yhuan nanahui tomin sesen frontera san huel ye in tlaxtlahui maestro.*

*Santos.*¹²⁰ *Axcan viernes yc senpo hualli yhuan macuilli tonali mani metztli marzo xihuitl Tlacpac tenehui yquac omonotz maestro cantero D[o]n Diego Bartasar Peres Silguero yca quinchihuaz in santos canterian teopan*

el crucero; ellos [son] san Agustín, san Ambrosio, san Gregorio, san Gerónimo;¹¹⁷ se hizo por destajo, por tres pesos cada uno, y por todos los cuatro tomó /.../ 12 pesos.

*Fronteras.*¹¹⁹ Hoy lunes a 14 días del mes de marzo del año arriba mencionado, se llamó al maestro dorador Diego Martín Tetzpan, para que hiciera las cuatro fronteras y las dorara con oro y plata, y que las pinte, y se le llamó por destajo, 4 pesos y 4 tomines cada frontera, sólo esto se le pagó al maestro.

*Santos.*¹²¹ Hoy viernes, a 30 días del mes de marzo del año arriba mencionado, entonces se llamó al maestro cantero don Diego Baltazar Pérez Silguero para que hiciera los santos de cantera de la iglesia.

¹¹⁷ Éstas son esculturas en bulto de mediano tamaño.

¹¹⁸ Texto al margen izquierdo.

¹¹⁹ “Se refiere a los frontales o *ANTIPEDIUM*. Paramento que cubre y decora los altares por su frente y costados, cuyo antecedente se halla en los sarcófagos esculpidos. [...] En la Nueva España se adaptaron al frente del altos bastidores con telas de seda o lienzos pintados que se cambiaban según el color litúrgico de la fiesta y en algunos templos también se utilizaron los hechos de plata [...]” (Fernández et al. 2015, 133).

¹²⁰ Texto al margen izquierdo.

¹²¹ Los santos se encuentran en la portada de la iglesia, y los que se han podido identificar son: san Pablo con sus atributos, una espada y un libro, y san Pedro, quien porta las llaves del cielo.

[f. 5r]

Ytech in nichos tlaço Çihuapilli
 Conçepcion yhuan ini tlaço Co-
 netzin *Santo Jesus* yhuan *S[eño]r* San
 Joachin yhuan *S[eñor]a* Santo Anna
 yhuan *S[eño]r* San Pedro yhuan *S[e-
 ño]r* San Pablo auh omononotz yca
estajo quinchihuas yca mamacuilli
pesos yhuan Chichiquasen *tomin* se
 çen *santos* yc oquinmochihuillique
 yc sen nochi yc asen pohualli yhuan
 matlactlanahui *pesos* yhuan nahui
tomin.

Doctores escripites.¹²² *Axcan jueves*
 yc Caxtolo nahui tonali mani metztli
 de *Mayo* xihuitli tlaixpan tenehui
 omononotz *M[aest]ro dorador* se-
 bastian favian yca quintlapaltla-
 quentiz yn nahui *Doctores* yhuan in
 nahui *escripites* yc monanamicticate
arcotin yca sen nochtin yca macuilli
pesos omononotz yca *estajo*.

varandilla.¹²³ *Axcan Lunes* yc chi-
 cuey tonali mani metztli de *Agosto*
 xihuitli tlaixpan tenehui oquientre-
 garo Juan Reyes yn *varandilla coro*
 yca *estajo* oquichiuh yca matlactla-
 mome *pesos*.

Puertas.¹²⁴ Ypan chiuhnahui tonali
 /.../ oquientregaro *m[aest]ro fran*
 [cis]co pozo ome *puertas* oq[ui]

[f. 5r]

De los nichos de la amada virgen de
 la Concepción y su amado hijo santo
 Jesús y el señor san Joaquín y la se-
 ñora santa Ana y el señor san Pedro,
 y se dijo por destajo para que lo hi-
 ciera, de cinco pesos y seis tomines
 cada uno; se hicieron todos a 34 pe-
 sos y 4 tomines.

Doctores escribanos. Hoy jueves a
 19 días del mes de mayo del año arri-
 ba mencionado, se llamó al maestro
 dorador Sebastián Fabián que vistió
 de colores a los cuatro Doctores, y
 cuatro escribanos. Están en el arco,
 y todos se hicieron por cinco pesos
 llamado de destajo.

Barandilla. Hoy lunes, a ocho días
 del mes de agosto del año que se
 cuenta, se entregó a Juan Reyes la
 barandilla del coro, se hizo por des-
 tajo por 12 pesos.

Puertas. 9 días /.../ se entregó al
 maestro Francisco Pozo, dos puertas
 que las hizo él en el /.../ frente a la

¹²² Texto al margen izquierdo.

¹²³ Texto al margen izquierdo.

¹²⁴ Texto al margen izquierdo.

nchiuh yn se yehuatl yn itech /.../ tlaixpan in nocse yehuatl *sachristia* oquinchiuh yca *estajo* yca omepe /.../ yhuan chiquaçen niman omo-chichihuato *gosnestin* yca se *pesos* yhuan nahui *tomin* /.../ *rostin* omo-cuito cuitlaxcoapan ome *docena* yca chiquasen *tomin*.

Puertas.¹²⁵ Axcan yc 24 tonali *sep [tiembr]e* oquientregaro oc ome *puertas* fran[cis]co poso oq[ui] nchiuh yca *estajo* yca yei *pesos* yehuantin yn itech *campanario* yc tleco yhuan in *coro* yc calaquí *puerta gosnes* omocouh se *docena* yhuan tlaco yca oometomin *Clavos* omocouh macuilli *docena* yhuan tlaco yca ome *pesos* yhuan ome *tomin*.

Portada.¹²⁷ Axcan *viernes* yc chiuhc-nahui tonali mani metztli de *Diz[iembr]e* xihuitli tlaixpan tenehui otlanqui in *portada* omocuicuc yca tenextli omotequech nnicu *lunas* oquichiuh *m[aest]ro Alvañir D[o]n Diego* de la cruz ernandes yh[ua]n in Nican *ofisiales*.

sacristía; lo hizo por destajo por dos pesos /.../ y seis; después se hicieron los [clavos], goznes por dos pesos y cuatro tomines /.../ rostin; se tomó de Cuetlaxcoapan, dos docenas por seis tomines.

Puerta.¹²⁶ Hoy, 24 días de septiembre, entregó dos puertas Francisco Pozo, quien las hizo por destajo, por tres pesos; la subida al campanario y al coro, entra [la] puerta; [de] goznes se compró una docena y media por dos tomines, de clavos se compraron cinco docenas y media por dos pesos y dos tomines.

Portada. Hoy viernes, a 9 días del mes de diciembre del año de que se tiene arriba, se terminó la portada, se tomó cal [y] se puso en el cuello de [la] lunas; lo hizo el maestro albañil don Diego de la Cruz Hernández y los oficiales aquí.

¹²⁵ Texto al margen izquierdo.

¹²⁶ “La puerta de la entrada a la iglesia está formada por dos hojas, en las que se han insertado una puerta más pequeña llamada postigo, para el acceso de las personas, puesto que las puertas grandes eran demasiado pesadas para el uso cotidiano y sólo se empleaban durante los días de fiesta para la salida y entrada de las andas de las procesiones religiosas y para otros acontecimientos especiales. Estas puertas de postigo pueden estar en ambas hojas o sólo en una de ellas [...]” (Hostnig 2010, 4).

¹²⁷ Texto al margen izquierdo.

Axcan *Domin* uc matlactlase tonali mani metztli de *Diz[iembr]e* xihuitli tlaixpan teneuhtoc yquac omoteochiuh teopantli mic mahuisotli mochi yh[ua]n nochtin ohuالمohuicaque in *Santos* Nican se *curato* yhuan san

Y hoy domingo, a 11 días del mes de diciembre del año arriba mencionado, entonces se hizo la iglesia, mucha admiración [causó] y todos los santos vinieron acá,¹²⁸ al curato, y

[f. 5v]

tiago yhuan *señor* San Andres yhuan *S[eño]r* San Be[rnardi]no yhuan san B[artolo]me *señor* San Martin yhuan San Simon nochtin ohuالمohuicaque mic mahuistiliztli omochiuh yehuatzin oquimoteochihuili in *señor cura D[on]* Ildefonso de la torre giron yhuan opeuhqui teopan calte[n]co tlateochihua oc otzauhcticatca *puerta* ayemo aquin ocalaquia teopan niman oquiyehualaque nochi in teopantli oquiahhuechique niman ocala teopan san yehuan nochtin in teopancatzitzintin yhuan in *Padrino* otlahuechique nochi yn itectepan niman ohualaque *sachristia* teosoltzinco omochichihuaco yca omoxititzino in *Santisimo Sacramento* yhuan in tlaço çihuapilli omochiuh

[f. 5v]

Santiago, y el señor san Andrés, y el señor san Bernardino, y san Bartolomé, señor san Martín y san Simón, todos vinieron,¹²⁹ y ellos hicieron muchas honras. La bendijo el señor cura don Ildefonso de la Torre Giron, comenzó por bendecir la ventana de la iglesia, cerró la puerta, aún no entraban a la iglesia; después, alrededor de toda la iglesia, recorrió, y después entró a la iglesia, todos ellos las de las iglesias,¹³⁰ y el padrino, todos salieron de la iglesia, después entraron a la sacristía *teosoltzinco* se hizo y se prepararon para sacar al Santísimo Sacramento y a la amada Virgen; se hizo procesión, vino a la iglesia después; entonces se inauguró¹³¹ la iglesia, se cerró para

¹²⁸ Es decir, llegaron todos los pueblos, ya que los santos son los representantes de sus respectivas comunidades.

¹²⁹ Se hace referencia a las comunidades que se encuentran cercanas a la iglesia de Atlihueztia; los santos que se están mencionando son los patrones de cada pueblo.

¹³⁰ Los pueblos vecinos entraron a la iglesia junto con su santo patrón.

¹³¹ Aunque la palabra nahua *omotlapo* se traduce como abrir, por el contexto del documento hace referencia a un acto de inauguración.

ocachtotipan *provision* omohualo in
teopantli niman yquac ynon omol-
tlapo in teopantli oc otzauh/.../ya
ocalac in *prosesion* yhuan opeuhqui
in *missa* oquimochihua yn omatzin-
co *señor* cura yhuan oquimochihuilo
sermon *señor* cura S[anta] Cruz

Don Thomas Antt[oni]o Chalte
[rúbrica] Ju[a]n Fran[cis]co Tenien-
te [rúbrica]
Ber[nardi]no de la cruz Fiscal de la
Santa Yg[lesi]a Miguel Bar[tol]o]me
Juarez [rúbrica]
Sebastian Juarez tequihua Greg[ori]
o M[a]r[ti]n Palma [rúbrica] Nehuatl
onichiuh ynin memoria notoca Gas-
par Melchor Palma [rúbrica]

que saliera la procesión, y comenzó
la misa, que la hizo por mano del
señor cura e hizo el sermón el señor
cura de Santa Cruz.¹³²

Don Tomás Antonio Chalte [rúbrica]
Juan Francisco, teniente [rúbrica]
Bernardino de la Cruz, fiscal de la
Santa Iglesia.
Miguel Bar[tol]o]me Juárez [rúbrica]
Sebastián Juárez, *tequihua*¹³³
Gregorio Martín Palma [rúbrica]
Yo hice la memoria y me llamo Gas-
par Melchor Palma [rúbrica]

¹³² Es uno de los 60 municipios que conforman el actual estado de Tlaxcala.

¹³³ Era uno de los cargos dentro de la estructura organizativa de la fiscalía de Santa María Atlhuetzia.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo de la Fiscalía de Santa María Atlihuetzia (AFA), Tlaxcala, México.
FamilysSearch. Catálogo. Registros parroquiales, 1641-1944. Iglesia católica. San Dionicio (San Dionicio Yahquemehcan, Tlaxcala), <https://www.familysearch.org/search/catalog/19544?availability=Family%20History%20Library> [consultado en mayo de 2023].

Referencias

- Aguilera, Carmen. 1986. *Lienzos y códice de Tepeticpac* estudio iconográfico e histórico de Carmen Aguilera. México: Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.
- Aguirre, Rodolfo. 2010. "Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743". En *La Iglesia en la Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*, coordinación de Francisco Javier Cervantes Bello, 115-140. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Alcántara Rojas, Berenice. 2008. "Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia Christiana de fray Bernardino de Sahagún". Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alemán Ramírez, Guadalupe. 2016. *Lienzo de Tlaxcala: códice histórico colonial del siglo XVI. Copia de 1773 de Juan Manuel Yllanes del Huerto, su historia y su contexto.* Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Alonso Gutiérrez, Milvet Rebeca. 2019. "Entrega del bastón de mando. Simbología indígena y política en dos ceremonias". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 40 (160): 178-193. <https://doi.org/10.24901/rehs.v40i160.632>
- Arciniega García, Luis. 2013. "La ceremonia de la primera piedra en España: símbolo y memoria". En *Las artes y la arquitectura del poder*, edición de Víctor Mínguez, 445-477. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.
- Benavente, Toribio de [Motolinía]. 1995. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, edición de Edmundo O'Gorman. México: Porrúa.
- Borromeo, Carlos. 1985. *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Brito Guadarrama, Baltazar, Itzel González Pérez, Rosalba Sánchez Flores, Pilar Regueiro Suárez, Juan Manuel Pérez Zevallos. 2021. *El lienzo de Tlaxcala*. México: Tezontle/Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles* [en línea] https://catalogo-nacionalmhi.inah.gob.mx/consulta_publica/detalle/75312 [consultado en agosto de 2023].
- Ching, Francis D. K. 2015. *Diccionario visual de arquitectura*, 2a. ed. traducción Carlos Sáenz de Valicourt y Marta Rojals. Barcelona: Gustavo Gili. https://editorialgg.com/media/catalog/product/9/7/9788425227868_inside.pdf [consultado el 22 de julio de 2024].
- Códice Sierra-Tezupán*. 1550. <https://repositorioinstitucional.buap.mx/handle/20.500.12371/4435#:~:text=El%20C%C3%B3dice%20Sierra%2DTezupán%20es,a%C3%B1os%20de%201550%20y%201564> [consultado el 24 de julio de 2024].
- Escuela Taller Ribera Alta del Ebro III. 2020. *Diccionario visual de arquitectura. Estableciendo un lenguaje común para todos*. Zaragoza: Escuela Taller Ribera Alta del Ebro III. <https://arquitecturarialebro.com/wp-content/uploads/DICCIONARIO-WEB.pdf> [consultado el 24 de julio de 2024].
- Fernández López, Juana Inés, Jorge René González M., María del Consuelo Maquívar M., José Abel Ramos Soriano y Lourdes Villafuerte García. 2015. *Vocabulario eclesiástico novohispano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- García Jara, Francisco. 2016. “La estereotomía de la cúpula semiesférica por hiladas horizontales. Del dibujo en los tratados al diseño infográfico”. En *Dibujar, construir, soñar. Investigaciones en torno a la expresión gráfica aplicada a la edificación*, edición de Francisco Felip Miralles, Jaume Gual Ortí, Manuel Cabeza González y Carlos García-García, 995-1011. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- García Panes, Diego. 2019. *Diario particular del camino que sigue un virrey de México. Desde su llegada a Veracruz hasta su entrada pública en la capital*. Tlaxcala: Ayuntamiento de Tlaxcala.
- Gibson, Charles. 1991. *Tlaxcala en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gobierno Municipal de San Francisco Tetlanohcan. 2022. *Plan Municipal de Desarrollo 2021-2024*. Tlaxcala: Gobierno Municipal de San Francisco Tetlanohcan.
- Gobierno Municipal de Yauhquemehcan. 2011. *Plan Municipal de Desarrollo 2011-2013*. Tlaxcala: Gobierno Municipal de Yauhquemehcan.
- Gómez García, Lidia E. 2017. “Mantenimiento del culto divino. Los archivos de los fiscales de Santa Inés Zacatelco (siglos XVI-XVIII)”. En *Zacatelco. Patrimonio y*

- memoria*, coordinado por Agustín René Solano Andrade, Israel León O’Farrill, 235-267. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Gómez García, Lidia E. 2019. *Los anales nahuas de la ciudad de Puebla de los Ángeles, siglo XVI y XVIII. Escribiendo historia indígena como aliados del rey católico de España*. Puebla: H. Ayuntamiento de Puebla/United Nations Educational Scientific and Cultural Organization/Rutgers.
- Gómez García, Lidia E., y Mauleón Rodríguez, Gustavo. 2019. “Los mapas de Atlihuetzia y la territorialización del culto divino: los barrios de músicos y cantores en las Repúblicas de Naturales”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 40 (160): 73-101. Michoacán: El Colegio de Michoacán. <https://doi.org/10.24901/rehs.v40i160.666>.
- Hernández Ramírez, Olga. 2015. “La vara de mando, símbolo sagrado para los pueblos originarios de Oaxaca”. *Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades* 32: 185-193. <https://doi.org/10.33064/32crscsh556>.
- Hostnig, Rainer. 2010. “Los herrajes de foja y fundición artística en las portones y puertas del Cusco colonial y republicano”. *Boletín de Lima* 160: 1-21.
- Lama, Enrique de la, y Lucas F. Mateo-Seco, 1999. “Sobre la espiritualidad del sacerdote secular”. *Scripta Theologica* 31 (1): 159-180.
- Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Macuil Martínez, Raul. 2010. *La pasión de Tlatlahquitepec. Obra de teatro tlaxcalteca en náhuatl del siglo XVI*. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.
- Macuil Martínez, Raul. 2012. “La memoria histórica de San Simón Tlatlahquitepec en un lienzo del siglo XVIII”. En *La memoria histórica de los pueblos subordinados*, coordinación de David Charles Wright Carr, Luis Enrique Ferro Vidal y Ricardo Contreras Soto, 42-65. <http://www.eumed.net/libros-gratis/2011f/1119/indice.htm> [consultado el 22 de julio de 2024].
- Macuil Martínez, Raul. 2016. “La pasión de Atlihuetzia en lengua nauatl, siglos XVII y XVIII”. *Indiana* 33 (1): 223-249.
- Macuil Martínez, Raul. 2017. *Los tlamatque, guardianes del patrimonio. Dinámicas interculturales en la sociedad nawa (México)*. Leiden: Leiden University Press.
- Macuil Martínez, Raul. 2021. “El códice de San Damián Tlacocalpan, Tlaxcala, México”. *Trace, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos* 80: 263-295. <http://dx.doi.org/10.22134/trace.80.2021.774>.
- Martínez Baracs, Andrea. 1994. “La Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala”. En Muñoz Camargo, *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala*, 5-26.

- Medina Miranda, Héctor. 2005. “‘Aún no hablan’. Varas de mando y fundación de comunidades huicholas en Durango”. *Dimensión Antropológica*, año 12 (34): 87-106.
- Megged, Amos. 2021. “The Institution of the *Teccalli* in the Pre-Columbian and Colonial *Altepetl* of Tlaxcallan/Tlaxcala: A Re-Evaluation”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 61: 121-159.
- Memorias de Restauración. Taller de Restauración FAHHO. Capilla del Calvario, Santiago Yosondúa*. 2016. Año. 1, núm. 7.
- Molina, Alonso de. 1992. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla, 3a. ed. México: Porrúa.
- Montañé Martí, Julio César. 1998. “Diccionario para la lectura de textos coloniales en México”. *Cuaderno del Archivo Histórico de Sonora* 9. http://www.colson.edu.mx/testamentos/Diccionario_montane.aspx#VVV [consultado el 22 de julio de 2024].
- Muñoz Camargo, Diego. 1994. *Suma y epílogo de toda la descripción de Tlaxcala*, edición de Andrea Marínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Muñoz Camargo, Diego. 1998. *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, edición de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Ordovàs, Javier. s/f. “Los 36 Doctores de la Iglesia por orden cronológico”. <https://es.catholic.net/op/articulos/73057/cat/729/los-36-doctores-de-la-iglesia-por-orden-cronologico.html#modal> [consultado: abril de 2023].
- “Pentecostés”. 2017. En *Pastoral Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*. Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. <https://www.pucv.cl/uuaa/pastoral-estudiantes/agenda/pentecostes> [consultado el 24 de julio de 2024].
- Piho, Virve. 1977. “La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España”. *Journal de la Société des Américanistes* 64: 81-88. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1977_num_64_1_2145 [consultado el 22 de julio de 2024].
- Prieto Gil de San Vicente, Mikel. 2010. “Muestrario de bisagras de Albiztur”. *Kobie. Antropología Cultural* 14: 171-187. https://www.bizkaia.eus/fitxategiak/04/ondarea/Kobie/PDF/5/Kobie14_11-M.Prieto.pdf?hash=a11fd9c4a-0529ffa867635cf61ee8 [consultado el 22 de julio de 2024].
- Real Academia la Lengua Española. 2022. *Diccionario de la lengua española*, 23a. ed. Madrid: Espasa.

- Reyes García, Luis. 1993. *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Reyes García, Luis. 2001. *Documentos históricos de Cuahuixmatlac Atetecochco*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala/Instituto Tlaxcalteca de la Cultura/Comisión para Escribir la Historia de Cuahuixmatlac.
- Reyes García, Luis. 2009. “Anales tlaxcaltecas: manuscritos históricos en náhuatl durante la época colonial”. *Tlahcuilo. Boletín del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala* 7 (8-9): 90-104.
- Reyes García, Luis. 2018a. *Obras escogidas de Luis Reyes García*, t. II. *Archivos de las Fiscalías de Tlaxcala*, coordinación de Teresa Rojas Rabiela, Juan Manuel Pérez Zevallos e Hildeberto Martínez Martínez. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Reyes García, Luis. 2018b. “Producción literaria tlaxcalteca en los archivos coloniales de los fiscales”. En Luis Reyes García, *In tlahtolli, in amoxtli. La palabra, el libro. Conferencias y estudios inéditos sobre fuentes e historia nauas*, edición de Guillermo Goñi y Guilhem Olivier, 207-216. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Reyes García, Luis, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia Ríos, Constantino Medina Lima y Gregorio Guerrero Díaz. 1996. *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Archivo General de la Nación, México.
- Rodríguez López, Emmanuel. 2018. *Emular fe y ostentar jerarquía. Los pipiltin en las cofradías de naturales en la provincia de Tlaxcala frente a las reformas episcopales 1640-1810*. Tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sánchez Mastranzo, Nazario A. 2009. “Los códices de Tlaxcala”. *Tlahcuilo. Boletín del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala* 8 (9): 15-38.
- Secretaría de Cultura. 2023. “La Secretaría de Cultura federal anuncia importante hallazgo en la Catedral Metropolitana de la ciudad de México”. <https://www.gob.mx/cultura/prensa/la-secretaria-de-cultura-federal-anuncia-importante-hallazgo-en-la-catedral-metropolitana-de-la-ciudad-de-mexico> [consultado el 23 de julio de 2024].
- Sullivan, Thelma D. 1987. *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Toajas Roger, María Ángeles, dir. 2012. *Glosario visual de técnicas artísticas —arquitectura, pintura, artes gráficas, artes suntuarias, escultura. De la Antigüedad a la Edad Moderna*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- Tolteca Jaime, Aline. 2014. "Territorio y política en Tlaxcala, siglos XVI-XVIII. Los archivos de la fiscalía de Atlihuetzian". Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Vélez Pliego, Francisco M. 2015. "El paisaje cultural del valle de Cuertlaxcoapan". *Revista del Centro Histórico de la Ciudad de Puebla* año 1 (1): 3-9.
- Villar, José R. 1990. "Clero secular, clero diocesano, clero religioso, clero extradiocesano. Anotaciones terminológicas". *11 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 305-314. Pamplona: Universidad de Navarra. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/4914> [consultado el 29 de julio de 2024].
- Vocabulario arquitectónico ilustrado*. 1980. México: Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas.
- Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura. 1995. *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, edición de Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

SOBRE EL AUTOR

Raul Macuil Martínez es historiador y doctor en arqueología por la Universidad de Leiden, Países Bajos. Es investigador y docente de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 131-Hidalgo. Sus principales líneas de investigación son la producción intelectual de los pueblos indígenas en los estados de Tlaxcala e Hidalgo, así como la memoria documental de los pueblos nahuas de las dos mencionadas entidades. Actualmente desarrolla el proyecto "Documentos coloniales en lenguas indígenas en los archivos históricos y judicial del estado de Hidalgo", así como el proyecto "Memoria histórica de las fiscalías tlaxcaltecas siglos XVI-XVIII". Entre sus publicaciones recientes se cuentan el libro *Producción intelectual de los pueblos tlaxcaltecas* (México: Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 2021), en coautoría *Arte popular en Hidalgo: ancestralidad y continuidad cultural* (México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, 2021) y el capítulo "The Tlamatque and Codex Mendoza", en *Mesoamerican Manuscripts* (Leiden: Brill, 2019).

Patrick Saurin. 2021. *La fin du monde aztèque. Entre dieux morts et violence monothéiste*, presentación de Daniel Dubuisson. Grenoble: Jérôme Millon. 359 pp.

Mario Alberto SÁNCHEZ AGUILERA

<https://orcid.org/0000-0001-8097-1912>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

albertosancheza@filos.unam.mx

El fin del México prehispánico es un tema que ha sido abordado desde diversas perspectivas —la guerra de conquista, las epidemias, la evangelización, entre muchas más— y disciplinas —la historia, la antropología, la biología, etcétera—. En *La fin du monde aztèque*, Patrick Saurin se acerca a esta materia desde la teoría de los *actos de habla*, tomando como campo de análisis los *Colloquios y doctrina christiana* de fray Bernardino de Sahagún. Existen varias posturas sobre este libro. Algunos autores consideran que es una obra doctrinal producto de la inventiva de Sahagún y un grupo de intelectuales nahuas, y que las pláticas contenidas en él nunca tuvieron lugar; mientras que otros ven en los *Colloquios* el registro puntual de un hecho histórico que tuvo lugar en el año de 1524, cuando, recién llegado a la Nueva España, un grupo de doce franciscanos entabló una serie de conversaciones con algunos sacerdotes y miembros de la élite indígena, a fin de exhortarlos a convertirse voluntariamente al cristianismo.

A partir de los *Colloquios*, Patrick Saurin formula cinco preguntas clave que abordará a lo largo de los nueve capítulos de su libro: 1) ¿por qué es mejor un dios único que muchos dioses?; 2) ¿se pueden identificar relaciones de poder en las conversaciones entre españoles e indígenas?; 3) ¿los *Colloquios* y el *Requerimiento* pueden considerarse textos performativos?; 4) ¿qué se puede decir de la conversión y la colonización, luego de tomar en cuenta otras controversias religiosas y el psicoanálisis?; y 5) ¿qué se puede aprender de la confrontación entre el pensamiento náhuatl y la filosofía de Aristóteles? El libro abre con una reflexión sobre “el descubrimiento de un mundo ya existente” y lleva al lector a reflexionar sobre la propuesta de Serge Gruzinski (2006) en cuanto a los procesos de *mundialización*



que tuvieron lugar durante las expediciones y los *descubrimientos* de los europeos en el resto del mundo.

El segundo capítulo proporciona al lector un nutrido estado de la cuestión referente a la autenticidad del texto de los *Colloquios*, su valor histórico y su autoría. Recorre los principales trabajos sobre dicha obra y expone las diversas posturas de los estudiosos. La bibliografía consultada para esta parte es muy completa. En los siguientes dos capítulos se presenta la transcripción paleográfica, tanto del texto en náhuatl como de la traducción de fray Bernardino al castellano (capítulo III), así como la traducción de ambas versiones al francés (capítulo IV). El libro también contiene una bella reproducción fotográfica de los 13 capítulos que lograron sobrevivir hasta ahora del texto de los *Colloquios y doctrina christiana*, resguardados en el Archivo Secreto del Vaticano. Tanto la transcripción paleográfica como la traducción están precedidas de una amplia nota en la que el autor explica y justifica sus parámetros, estrategias y decisiones de traducción.

El aparato crítico que acompaña ambas transcripciones paleográficas destaca por advertir las diferencias con las ediciones anteriores (Póu y Marti 1924; Nuttal 1927; Lehmann 1949; Durán y García 1979; Klor de Alva 1980; León-Portilla 1986; Duverger 1987). Las notas de la traducción del texto castellano al francés solamente aclaran las diferencias entre las decisiones de traducción de Saurin y las de Duverger. Por su lado, las de la traducción del texto náhuatl al francés destacan las diferencias con las demás traducciones existentes del texto náhuatl.

A partir de los postulados de la traductología, particularmente los de Friedrich Schleiermacher, el autor elige ponerse del lado del texto fuente y decide llevar al lector hasta el mundo de los indígenas: “Me suis attaché à conduire le lecteur dans le monde nahuatl, plutôt que de placer les chefs et les prêtres mexicains dans notre propre monde et risquer de dénaturer leurs propos en les reformulant selon notre propre mode d’expression” (p. 141).¹ Así, intenta enviar al lector al pasado, poniendo atención en la diferencia lingüística y cultural del texto fuente, aquello a lo que en *translation studies* se conoce como *extranjerización*. Tal es, siguiendo los postulados de Antoine Berman (2005), la ética de nuestro traductor. En consecuencia, Saurin decide conservar la extrañeza del texto y, en algunos casos,

¹ “Me he esforzado por llevar al lector al mundo náhuatl, en lugar de situar a los jefes y sacerdotes mexicanos en nuestro propio mundo y arriesgarme a distorsionar sus palabras al reformularlas en nuestra propia forma de expresión” (traducción de las editoras).

la literalidad, como el lector bien puede atestiguarlo en el caso de los difrasismos. En lugar de traducir el binomio por el significado al que refiere, decide registrarlo en francés de manera literal y, en una nota, explicar el significado y la función de dicha frase dentro del texto. Por ejemplo: *in atl in tepetl* aparece como “l’eau, la montagne” (“el agua, la montaña”), y en una nota se explica por qué este binomio refiere a un poblado. También conserva varias palabras en náhuatl, aquellas que refieren a aspectos emblemáticos de la cultura indígena, y en notas explica el ámbito religioso, social o político al que éstas aluden. Sin embargo, hacen falta algunas marcas tipográficas o notas aclaratorias para advertir ciertos aspectos del texto fuente. A menos que se tenga la transcripción paleográfica a la vista —lo cual no resulta factible, porque está en un capítulo aparte—, el lector no puede advertir en qué casos de la traducción una palabra refiere a un préstamo en castellano en el texto fuente. Siguiendo la lógica de la nota de traducción, donde se aclara que los referentes culturales nahuas, como *tzitzimime* y *coleletin*, por ejemplo, aparecen en cursivas, asimismo, palabras como *papa* o *santo padre* deberían aparecer en cursivas, pues son referentes culturales europeos que en el texto náhuatl se integraron como préstamos.

En el capítulo 5, el autor analiza los diálogos presentes en el libro de los *Colloquios*, a partir de la traducción al francés que proporcionó en el capítulo anterior. El autor expone los pormenores de estos diálogos en su justa medida. En primer lugar, advierte que han llegado hasta nosotros después de un proceso de censura ejercida por Sahagún y sus colaboradores y, en segundo, que cuando dichos encuentros tuvieron lugar, solamente debió de haber estado presente un grupo muy reducido de personas que, de ambos lados, representaba al resto de la población: los frailes por todos los españoles y los nobles indígenas por todos los nativos. Según Saurin, en los *Colloquios* se hacen presentes dos tipos de lenguaje: el de los frailes, fluido y directo, y el de los indígenas como un ensamble de palabras llenas de difrasismos con un sentido no fijo:

La phrase de l’espagnol, langue latine, construit son sens en suivant un processus de linéarité conforté peut-être par le mouvement rectiligne de l’écriture alphabétique sur la page. Le nahuatl des dignitaires de Mexico semble davantage attaché à un dispositif de juxtapositions qui n’est pas sans évoquer l’écriture pictographique qu’ils utilisaient (p. 195).²

² “La frase en español, una lengua latina, construye su sentido siguiendo un proceso de linealidad, quizá reforzado por el movimiento rectilíneo de la escritura alfabética en la pági-

En el capítulo 6, Saurin desarrolla su análisis del discurso inmerso en el libro de los *Colloquios*, desde cómo funcionan los paralelismos y difrasismos, hasta quiénes y en qué sentido los usan. Evidencia, en primer lugar, el claro desequilibrio en el uso de la palabra, pues de los 30 capítulos que el libro tuvo originalmente, sólo en cinco de ellos se consignó la voz de los dignatarios y sacerdotes indígenas. Además, las mínimas oportunidades que tuvieron los indígenas de ejercer la palabra se encuentran entre los “macroturnos” de los frailes. Este mismo desequilibrio también aparece en el nivel léxico, pues el sufijo honorífico *-tzin* solamente se encuentra ligado a las figuras religiosas y políticas europeas. En este apartado hay dos tablas; en una proporciona los difrasismos que aparecen en los *Colloquios*, con su significado y el número de veces de su aparición. En la otra identifica quiénes los usan (franciscanos, nobles indígenas y sacerdotes indígenas). Es este capítulo donde el autor también aprovecha para acentuar lo que él llama “le parti pris” o “toma de partido” por parte de los estudiosos, y lanza una dura crítica a los trabajos de José María Póu y Marti (1924), Zelia Nuttal (1927), Ángel María Garibay (1953), Walter Lehmann (1949), Miguel León-Portilla (1986), Christian Duverger (1987), Ana de Zaballa Beascoecha (1990) y Danièle Dehouve (2000), que a pesar de sus diversos enfoques, parecen, de acuerdo con Saurin, tomar partido a favor de los españoles, al destacar el heroísmo de los conquistadores o la entrega de los franciscanos y sus habilidades en la lengua náhuatl. Esto, según el autor, es minimizar el genocidio y la destrucción que implicó la conquista. Estos juicios de valor por parte del autor —los cuales abundan a lo largo del libro— vienen acompañados en muchas ocasiones de citas de otros autores usadas de un modo un tanto tendencioso: “Pour paraphraser Benjamin, ces historiens endossent les habits des franciscains, s’épanchent longuement sur leurs oeuvres et font peu de cas des vaincus” (p. 237).³

El capítulo 7 se enfoca en analizar y comparar los *Colloquios* con el *Requerimiento*, un texto elaborado por el jurista Juan López de Palacios Rubio en 1513, donde, en términos legales, se les pedía a los indígenas que depusieran las armas, y aceptaran el cristianismo y las instituciones europeas

na. El náhuatl de los dignatarios de la ciudad de México parece más apegado a un dispositivo de yuxtaposiciones que recuerda la escritura pictográfica que utilizaban” (traducción de las editoras).

³ “Parafraseando a Benjamin, estos historiadores se ponen la ropa de los franciscanos, hablan ampliamente de sus obras y prestan poca atención a los vencidos” (traducción de las editoras).

como forma de vida, un documento que ya en otro momento había analizado Andrew Laird (2005) y cuyo trabajo, por cierto, se encuentra ausente en la bibliografía del libro *La fin du monde aztèque*. A partir de la teoría de los actos de habla de John L. Austin, los dos textos son sometidos a escrutinio, si bien el autor pareciera prestar mucha más atención a la teoría austiniana que al texto de los *Colloquios*. El autor nos dice que tanto para los indígenas que fueron coaccionados por medio de los discursos de los doce franciscanos como para los que se sometieron a la lectura del requerimiento, la fuerza de estos actos de habla no residió en los textos en sí —en su formalismo, en su carácter convencional o en la sinceridad que les falta—, sino en el equilibrio de poder dentro del cual encajaban: la derrota consumada de los indios ahora sometidos a los españoles. Es decir, se trata de textos sumamente violentos, inmersos en un desequilibrio epistemológico, donde los españoles, ya sean frailes o conquistadores, propician un supuesto diálogo en sus propios términos —lingüísticos, legales y religiosos—, donde la consigna principal es la conversión/aceptación o el castigo.

El siguiente capítulo (8) pone en la balanza encuentros similares al de los *Colloquios* en diversas latitudes: el caso de la *Crónica de Guinea* de Gomes Eanes de Zurara, los jesuitas y los capuchinos en Brasil, los jesuitas y su diálogo con los budistas, sintoístas y confusionistas en Japón y los diálogos que tuvieron lugar en el sur de China y el Tibet. Dedicó un apartado a la llamada *controversia de Valladolid* entre Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas. El último capítulo resulta bastante extraño y pareciera no seguir el hilo conductor del resto del libro. Sin mayor justificación, el autor decide comparar la *phronesis* aristotélica y la ética levinasiana con la *tlamatiliztli* o “sabiduría” de los mexicas. Esto lo hace enfocándose particularmente en el difrasismo náhuatl *in ixtli in yollotl*, “el rostro, el corazón”, y contrastándolo con la teoría de Emmanuel Levinas sobre el rostro del hombre.

Un gran desacierto de este libro, y que se relaciona directamente con su objeto de estudio, es que las hipótesis y las conjeturas a las que llega el autor están basadas en un supuesto. A pesar de no pronunciarse explícitamente respecto a la historicidad de los *Colloquios*, Saurin parece estar convencido de que en el año de 1524 tuvieron lugar estas pláticas entre doce frailes y los miembros de la élite indígena. Supone que el original de las pláticas que encontró Sahagún estaba escrito en castellano y que la versión náhuatl se debe al propio fraile. Admite la intervención de este fraile y de letrados nahuas en la confección de la versión de los *Colloquios* que hoy conocemos;

sin embargo, el lector advertirá que los discursos de los *Colloquios* son tratados como si efectivamente hubieran salido de las bocas de los evangelizadores y los sacerdotes indígenas: “Les rencontres se sont étalées dans le temps, ce qui laissait aux frères un temps suffisant pour préparer leurs interventions” (p. 41), “les franciscains ont adressé aux dignitaires indiens au moins deux injonctions particulières”, “c’est une menace sous condition que les franciscains profèrent au chapitre huit”, “auparavant, les frères avaient légitimé le recours à cette violence” (p. 253).⁴ En esta parte del libro ya no es Sahagún ni sus colaboradores nahuas quienes hablan y ninguno de esos diálogos obedece a la supuesta *edición* llevada a cabo por este grupo.

La postura del autor con respecto a este tema lo lleva a emitir algunos juicios que difícilmente podrían sostenerse, como atribuir la redacción de la copia “en castellano” que llegó a manos de Sahagún —copia que, por cierto, nunca se ha encontrado— a fray Toribio de Benavente: “Rappelons que Sahagún n’arrive au Mexique qu’en 1529. Par ailleurs, dans la mesure où le franciscain sous-entend que les écrits retrouvés étaient en espagnol, je pense que l’on peut en attribuer la paternité à Motolinía qui avait participé aux rencontres de 1524” (p. 41).⁵ O poner nombre a quienes, en el caso de que así haya sido, sirvieron como intérpretes durante los encuentros entre frailes e indígenas: “Il ne faut pas par ailleurs sous-estimer le travail des interprètes indiens dans la préparation des rencontres, le déroulement des échanges et leur retranscription. Pedro de Gante, Malintzin et Gerónimo de Aguilar pourraient également avoir apporté leur concours” (p. 48).⁶ Incluso hasta sugerir que las traducciones de la Sagrada Escritura pronunciadas por los frailes durante los encuentros ya estaban traducidas al náhuatl y las habían tomado de escritos previos:

⁴ “Los encuentros se escalonaron en el tiempo, lo que dio a los frailes tiempo suficiente para preparar sus intervenciones”; “los franciscanos dirigieron al menos dos requerimientos particulares a los dignatarios indígenas”; “es una amenaza condicional que los franciscanos profieren en el capítulo ocho”; “previamente, los frailes habían legitimado el uso de esta violencia” (traducción de las editoras).

⁵ “Hay que recordar que Sahagún no llegó a México sino hasta 1529. Por otra parte, debido a que el franciscano da a entender que los escritos encontrados estaban en castellano, creo que podemos atribuir su autoría a Motolinía, quien había participado en las reuniones de 1524” (traducción de las editoras).

⁶ “Por otra parte, no hay que subestimar la labor de los intérpretes indígenas en la preparación de los encuentros, el desarrollo de los intercambios y su transcripción. Pedro de Gante, Malintzin y Gerónimo de Aguilar pudieron haber contribuido también” (traducción de las editoras).

[...] les interventions des franciscains présentent un contenu stéréotypé puisqu'elles sont constituées pour une bonne part de passages des Écritures. On peut raisonnablement penser que ces textes traduits en nahuatl, utiles au travail d'évangélisation, étaient déjà à disposition des franciscains qui ont pu les utiliser lors des discussions (p. 47).⁷

De ser así, habría que hacerse varias preguntas: ¿por qué Motolinía nunca menciona en sus obras haber presenciado tan importante hecho para la empresa evangelizadora? ¿o por qué no hay siquiera un grado mínimo de intertextualidad entre los *Colloquios* y las crónicas de fray Toribio de Benavente Motolinía, si él fue el autor de ambos escritos? De haber estado presentes Pedro de Gante, Gerónimo de Aguilar o Malintzin, ¿por qué Gante nunca lo menciona en sus diversas cartas, o por qué Bernal Díaz o ningún otro cronista dicen nada al respecto? Para el año de 1524, cuando los franciscanos estaban recién llegados y ni siquiera había gramáticas ni vocabularios del náhuatl, ¿era plausible que ya existieran traducciones de la Sagrada Escritura a esta lengua?

Y es que aunque el libro *La fin du monde aztèque*, como bien lo menciona el autor en varias ocasiones, pretende rescatar la memoria olvidada de los antiguos mexicanos: “Le présent ouvrage inscrit modestement dans ce sillon son dessein de contribuer au sauvetage de la mémoire oubliée et confisquée des anciens Mexicains” (p. 22)⁸ y hacer oír las voces de los mexicas: “Au départ, il s'agissait pour moi de faire entendre les voix des Mexicas” (p. 330),⁹ los *Colloquios* están muy lejos de ser la fuente idónea para este ejercicio. El contexto histórico en el que se elaboraron estas pláticas —40 años después del supuesto acontecimiento— y los artífices de los diálogos —un fraile y varios letrados indígenas nacidos y criados como buenos cristianos— sitúan al libro de los *Colloquios* exactamente en el lado opuesto al que supone el autor. El género del coloquio tenía como principal característica, en el siglo XVI, la ficción. Se trata de un diálogo que tiene lugar en circunstancias idóneas en pro de un desenlace perfecto, donde a partir del razonamiento entre las partes involucradas termina imperando

⁷ “[...] los discursos de los franciscanos presentan un contenido estereotipado, ya que consisten en gran parte en pasajes de las Escrituras. Es razonable pensar que estos textos traducidos al náhuatl, útiles para la labor de evangelización, ya estaban a disposición de los franciscanos que pudieron utilizarlos durante los debates” (traducción de las editoras).

⁸ “Este libro es un modesto intento de contribuir al rescate de la memoria olvidada y confiscada de los antiguos mexicanos” (traducción de las editoras).

⁹ “Al principio, quería hacer oír las voces de los mexicas” (traducción de las editoras).

la verdad o el punto de vista del grupo en el poder. En este sentido, los *Colloquios* de Sahagún, y aquí habría que subrayar este último punto, son producto, precisamente, del diálogo entre un fraile y varios intelectuales nahuas que, inventándose un pasado ideal para la empresa evangelizadora franciscana, muestran a sus contemporáneos cómo sus antepasados terminaron “convenciéndose”, a partir de las “buenas razones” de los frailes, de que el cristianismo y el dios único eran superiores a su antiguo sistema de creencias. Y es este punto en el que el libro *La fin du monde aztèque* toma lo ficticio como real y pone en boca de los primeros doce franciscanos y de los antiguos sacerdotes y miembros de la élite las palabras salidas de la inventiva de fray Bernardino y su grupo de colaboradores nahuas.

En suma, *La fin du monde aztèque. Entre dieux morts et violence monothéiste* es un libro que oscila entre la monografía y el ensayo. Presenta una traducción de gran calidad del texto náhuatl al francés y expone análisis bastante eruditos que rescatan teorías contemporáneas de la lingüística y el análisis del discurso, al aplicarlas para dar cuenta de cómo, a través de un diálogo entre dos entes desconocidos, intraducibles y poco fiables entre sí, el mundo de una de las partes fue avasallado por medio de la palabra. A su vez, afloran en la obra innumerables juicios de valor, sentencias virulentas en contra de los evangelizadores y conquistadores, que en no pocas ocasiones se extienden hasta la persona de aquellos estudiosos que se han acercado antes al libro de los *Colloquios*. Por momentos, el libro pareciera ser un texto de protesta, un manifiesto abierto en contra de los evangelizadores y sus métodos, y en contra de todo aquél que en la historiografía haya osado dar cuenta de ellos.

Referencias

- Berman, Antoine. 2005. *La traducción como experiencia de lo/del extranjero*. Traducción de Claudia Ángel y Martha Pulido. Medellín: Universidad de Antioquía.
- Dehouve, Danièle. 2000. “Un dialogue de sourds. Les Colloques de Sahagún”. En *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, edición de Aurore Monod Becquelin y Philippe Erikson, 199-234. Nanterre: Société d’ethnologie.
- Durán, Juan Guillermo, y Rubén Darío García. 1979. “Los ‘coloquios’ de los ‘doce apóstoles’ de México. Los primeros albores de la predicación evangélica en el Nuevo Mundo”. *Teología* 34: 131-185.

- Duverger, Christian. 1987. *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*. París: Seuil.
- Garibay K., Ángel María. 1953. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa.
- Gruzinski, Serge. 2006. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. París: Points Histoire.
- Klor de Alva, Jorge. 1980. "The Aztec-Spanish Dialogues of 1524". *Alcheringa Ethnopoetics* 4 (2): 51-193.
- Laird, Andrew. 2015. "The teaching of latin to the native nobility in Mexico in the mid-1500s. Contexts, methods, and results". En *Learning latin and greek from antiquity to the present*, edición de Elizabeth P. Archibald, William Brockliss y Jonathan Gnoza, 118-135. Cambridge: Cambridge University.
- Lehmann, Walter. 1949. *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko, 1524*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- León-Portilla, Miguel. 1986. *Coloquios y doctrina cristiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Nuttall, Zelia. 1927. "El libro perdido de las pláticas o Coloquios de los Doce primeros misioneros de México". *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 1: 101-152.
- Póu y Marti, José María. 1924. "El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México". En *Miscellanea Francesco Ehrle, Scritti di Soria e Paleografia, Vol. 3, Per la storia ecclesiastica e civile dell'età di mezzo*, 281-333. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana.
- Zaballa Beascochea, Ana de. 1990. *Transculturación y misión en Nueva España*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Hernando Alvarado Tezozómoc. *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*. 2021. Coordinación de José Rubén Romero Galván. Estudio codicológico y paleografía de Gonzalo Díaz-Migoyo. Estudios de José Rubén Romero Galván, Patricia Escandón, Clementina Battcock, Rocío Cortés, Sylvie Peperstraete, Gabriel K. Kruell y Gonzalo Díaz Migoyo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes 14). 721 pp.

Yukitaka INOUE OKUBO

<https://orcid.org/0000-0002-9434-4562>

Universidad Senshu (Japón)

takaio@isc.senshu-u.ac.jp

Hernando Alvarado Tezozómoc, también llamado Hernando de Alvarado Tezozómoc, es conocido como uno de los más destacados descendientes de la casa dinástica de Mexico-Tenochtitlan y autor de crónicas escritas tanto en náhuatl como en castellano hacia finales del siglo XVI y principios del XVII. Nacido el quinto hijo de Diego Huanitzin (*tlatoani* y juez gobernador del pueblo tenochca) posiblemente entre 1538 y 1541, Hernando era también bisnieto de Axayácatl por línea paterna y nieto de Motecuhzoma Xocóyotl por parte de su madre, Francisca de Moctezuma. La *Crónica mexicana* es su obra más conocida y una de las fuentes más importantes para el estudio de la historia del Estado mexica. Ésta se compone de 110 capítulos (numerados del 1 al 112 en el Manuscrito Kraus 117) en los que se narra como tema central el glorioso pasado de los mexicas de Tenochtitlan, desde su origen, pasando por su llegada a la cuenca de México y el florecimiento de su altépetl, hasta la venida de los españoles de Hernán Cortés. Así, la *Crónica mexicana* no sólo trata amplia y detalladamente el surgimiento y la expansión del dominio de los mexicas tras su victoria contra Azcapotzalco, y sus guerras y conquistas en distintas ciudades y regiones, sino también los aspectos tanto seculares como religiosos de los mexicas de Mexico-Tenochtitlan.

Según Romero Galván, el contenido de la *Crónica* puede dividirse en tres grandes partes (pp. 23-24). La primera, a la que corresponden los pri-



meros tres capítulos, relata el tema de la migración de los mexicas, guiados por su deidad tutelar Huitzilopochtli. La segunda, que abarca del capítulo 4 al 11, trata el inicio de la vida del pueblo mexica en Tenochtitlan. Fue un periodo en que el grupo era pobre todavía por encontrarse bajo la opresión de los tepanecas de Azcapotzalco. La tercera parte se compone del resto de los capítulos y aparentemente es la más larga e importante de esta *Crónica*. A lo largo de los capítulos correspondientes a esta parte, la obra describe extensa y detalladamente la expansión política y militar de los tenochcas para conformar el vasto imperio que encontrarían los españoles en 1519. Algunos de los sucesos destacados de la época de esplendor mexica narrados en esta parte son la guerra contra Chalco bajo el reinado de Motecuhzoma Iluicamina (capítulos 23-28); la guerra contra Tlatelolco en el tiempo de Axayácatl (capítulos 44-48); la conquista de Soconusco bajo el mando de Ahuítzotl (capítulos 80-81); y la incursión hacia la costa mixteca y el istmo de Tehuantepec en tiempos de Motecuhzoma Xocóyotl (capítulos 90-93). Además, en el relato de esta *Crónica* se aprecia de forma notable el énfasis y la relevancia dados a la figura de Tlaacáel, quien ostentó por largo tiempo el cargo de *cihuacóatl*, en los reinados de Itzcóatl, Motecuhzoma Ilhuicamina, Axayácatl, Tízoc y Ahuítzotl.

Desde hace mucho tiempo la edición más leída y consultada de esta crónica ha sido la de la Porrúa (Alvarado Tezozómoc 1980). En realidad, se trata de la reedición de una versión primeramente publicada en 1878. En dicha publicación la *Crónica mexicana* se encuentra acompañada del llamado *Códice Ramírez*, un manuscrito anónimo del siglo xvi titulado “Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias”.¹ Esta edición de la *Crónica mexicana* está basada esencialmente en la copia manuscrita del siglo xviii que resguarda el Archivo General de la Nación.²

La versión publicada en esta ocasión por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la coordinación de José Rubén Romero Galván, es diferente de la que acabamos

¹ Actualmente sabemos que se trata de una copia de la relación o “Manuscrito Tovar”, que redactó el jesuita Juan de Tovar y que utilizó José de Acosta para escribir su *Historia natural y moral de las Indias* (Tovar 2001, 46-47).

² Existen distintas copias de la *Crónica mexicana* de los siglos xviii y xix. Battcock y Escandón (2018, 2-9) discuten los detalles de la derivación y los paraderos de las copias manuscritas. Tres de las copias de la *Crónica mexicana* pueden consultarse en la web (<https://www.senshu-u.ac.jp/research/mexicana/>), a través de la plataforma del Proyecto Crónica Mexicana (PCM), dirigido por Clementina Battcock, Berenise Bravo Rubio y Yukitaka Inoue Okubo.

de mencionar. Como puede verse en el título de la publicación, está basada en el Manuscrito Kraus 117, es decir, el manuscrito número 117 de la Hans P. Kraus Collection of Spanish American Manuscripts, que se conserva en la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos (Library of Congress, Washington, D. C.). Las letras de este manuscrito no son de la mano de Alvarado Tezozómoc; sin embargo, se trata de la versión más antigua de la *Crónica mexicana* que conocemos hasta el día de hoy. Una edición basada en este manuscrito fue publicada primeramente en España en 1997 (Alvarado Tezozómoc 1997) y luego reeditada en 2001 (Alvarado Tezozómoc 2001).

El libro reseñado también está basado en el Manuscrito Kraus 117 de la *Crónica mexicana*, y es la primera publicación de esta versión en México. La gran novedad de esta publicación es que contiene nuevos estudios en los que contribuyeron siete investigadores especialistas en el tema.

En esta nueva publicación de la *Crónica mexicana* se incluyen cinco estudios. El primero, titulado “Hernando Alvarado Tezozómoc, sus circunstancias y su *Crónica mexicana*”, es de José Rubén Romero Galván (pp. 15-39). Este investigador y autor de una obra clave sobre el estudio de este mismo tema (Romero Galván 2003) resume y argumenta sobre lo que podemos llegar a saber de la vida, la obra y las circunstancias sociales en las cuales vivió Hernando Alvarado Tezozómoc. Es en definitiva una introducción indispensable de lectura obligatoria para quienes quieran acercarse a este hombre de ascendencia real mexicana y a su *Crónica*.

El segundo estudio se llama “Los estudios sobre la *Crónica mexicana*” (pp. 41-59). Es un texto de Clementina Battcock y Patricia Escandón. Las dos investigadoras hacen una revisión bastante amplia de los estudios que se han hecho sobre la *Crónica mexicana*. Comenzando con Manuel Orozco y Berra del siglo XIX, resumen el desarrollo del estudio sobre la *Crónica mexicana* y las posturas de los investigadores principales que han escrito y discutido sobre ella a lo largo del siglo XX y más recientemente en el siglo XXI. El estudio tiene como anexo algunos cuadros bastante útiles para captar los datos sobre el tema tratado en este texto.

El tercer estudio es de Rocío Cortés, titulado “El manuscrito 117 de la *Crónica mexicana*. Sus folios extraviados” (pp. 61-76). Como hemos mencionado, conocemos 110 capítulos de la *Crónica mexicana* pero los capítulos están numerados hasta el 112, sin encontrarse los capítulos cuarto y quinto. Esta investigadora intenta descifrar el enigma acerca del número o la numeración de los capítulos de la obra de Alvarado Tezozómoc. Al retomar las discusiones que se han hecho con anterioridad y hacer una comparación

con otras fuentes relacionadas, sostiene que ya había folios extraviados en el Manuscrito Kraus 117 desde antes de que se produjeran las sucesivas copias posteriores, tanto la de Lorenzo Boturini Benaduci, como la de Mariano Fernández de Echeverría y Veytia.

Sigue el cuarto estudio de Sylvie Peperstraete y Gabriel K. Kruell, cuyo título es “Relaciones de la *Crónica mexicana* con otras historias de tradición indígena” (pp. 77-104). Los dos especialistas de las obras de Alvarado Tezozómoc desarrollan a su vez en profundidad la cuestión de la afinidad de la *Crónica mexicana* con otras fuentes del siglo xvi. Así, resumen la discusión sobre la relación de la *Crónica mexicana* con el *Códice Ramírez*, la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, de Diego Durán, la *Historia natural y moral de las Indias*, del jesuita José de Acosta, y el *Manuscrito Tovar*.³ En esta discusión, que comenzó a finales del siglo xix, ha sido importante la propuesta hecha por Robert H. Barlow, en 1945, sobre la *Crónica X*. Por lo tanto, los dos autores de este estudio hacen una comparación detallada de la *Crónica mexicana* con la *Historia de las Indias de Nueva España* de Durán (dos obras que se han considerado más cercanas a la hipotética *Crónica X*), en la cual se señalan las diferentes maneras y actitudes entre Alvarado Tezozómoc y Durán al redactar cada una de sus obras. Asimismo, Peperstraete y Kruell discuten la relación entre la *Crónica mexicana* y la *Crónica mexicáyotl*, obra que ha sido atribuida a Alvarado Tezozómoc pero que en realidad fue compuesta por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, quien incluyó ciertos textos escritos originales de Alvarado Tezozómoc.⁴

Finalmente, el quinto estudio es el de Gonzalo Díaz Migoyo, titulado “El manuscrito Kraus 117 de la *Crónica mexicana* de Hernando de Alvarado Tezozómoc” (pp. 105-155). En él, Díaz Migoyo da una descripción completa del manuscrito (aspectos materiales, acotaciones, tachaduras, datación, etcétera) y rastrea hasta donde es posible la trayectoria de este manuscrito elaborado a finales del siglo xvi o principios del xvii, cuyo verdadero paradero se desconocía desde 1755 pero que reapareció a mediados del siglo xx. Los datos detallados referentes a aspectos materiales, así como de la historia del manuscrito que nos ofrece Díaz Migoyo son de suma importancia o, en

³ Todas estas obras se encuentran publicadas. Véanse las referencias bibliográficas del libro reseñado y la bibliografía de esta reseña (Acosta 2008; Alvarado Tezozómoc 1980; Durán 1995; Tovar 2001).

⁴ La nueva edición de la *Crónica mexicáyotl* también fue publicada en 2021, con estudio, paleografía y traducción española de Gabriel K. Kruell (Alvarado Tezozómoc 2021).

otras palabras, verdaderamente esenciales para ir profundizando en la lectura y el análisis de la *Crónica mexicana*.

Además de estos cinco estudios, también es de notar que la nueva edición tiene una sección titulada “Glosario de términos nahuas de la *Crónica mexicana*” (pp. 623-723). Originalmente, en la edición española de 1997, se incluyó un glosario preparado por Germán Vázquez Chamorro (Alvarado Tezozómoc 1997, 467-549). Este mismo glosario ha sido revisado, ampliado y actualizado esta vez por Gabriel K. Kruell. Se trata de un glosario realmente extenso con más de 2000 entradas de los términos en lengua náhuatl que aparecen a lo largo del texto de la *Crónica mexicana*. A pesar de estar redactada en español, abundan en la *Crónica mexicana* los términos nahuas por lo que es indispensable una guía de vocablos nahuas que ayuden a su lectura.

Como quedó dicho, el libro reseñado presenta la versión más antigua que conocemos hoy en día de la *Crónica mexicana*. Como consecuencia de ello, la lectura de la *Crónica mexicana* en esta edición, obviamente, conllevará ciertas dificultades de comprensión e interpretación para los lectores que estén acostumbrados a la edición de Orozco y Berra, ya que en esta última la ortografía está modernizada e incluso se encuentran modificadas varias frases. El texto del manuscrito Kraus 117, en cambio, tiene un número mayor de oraciones gramaticalmente incorrectas y frases que a veces parecen imposibles de descifrar. Por todo ello se advierte que la lectura del texto de la *Crónica* basado en el manuscrito Kraus 117 no es tarea fácil. Esta característica de la nueva edición de la *Crónica mexicana*, por supuesto, no se debe de ninguna manera a los editores, sino que es así precisamente porque se trata de la versión más antigua y cercana al texto original. Por lo tanto, las posibles dificultades de lectura de nuestra crónica en esta edición no deben considerarse como un obstáculo o defecto sino como una ventaja, dado que ahora gozaremos de un más fácil acceso al texto más cercano a la versión original de Alvarado Tezozómoc.

Aunque la lengua de cuna de nuestro cronista era muy probablemente el náhuatl⁵ y la información original de la que se valió sería también en dicho idioma, la *Crónica mexicana* está narrada en castellano. Esto nos induce a

⁵ Por la escasez de los datos se sabe muy poco de la vida de Hernando Alvarado Tezozómoc. No sabemos con certeza ni la fecha de su natalicio ni el año de su fallecimiento. Romero Galván afirma que nuestro autor “sin duda conocía perfectamente el náhuatl, la lengua de sus padres, en la modalidad que era propia de la nobleza” (Romero Galván 2003, 89). También sabemos que fue intérprete de la Real Audiencia, por lo que manejaba tanto el náhuatl como el castellano.

pensar que las frases gramaticalmente erróneas y el uso de palabras a veces al parecer impropias son muestras de cómo la narración de la *Crónica* fue originariamente ideada en náhuatl. Desde luego, traspasar y expresar en castellano los conceptos y los valores propios de la cultura autóctona, que eran obviamente desconocidos por los españoles, le habría costado a su autor arduo trabajo. Además, siendo una obra escrita en español, esto es, dirigida a su público contemporáneo que leía en este idioma,⁶ son abundantes los vocablos castellanos que nuestro autor debió escoger *in extremis* para explicar o traducir distintos conceptos propiamente prehispánicos. Así, encontramos, por ejemplo, los siguientes términos españoles: *abusión, imperio, senado, república, esclavo y embajada*. Se trata de una serie de términos castellanos aplicados por Alvarado Tezozómoc en la *Crónica mexicana* para expresar cosas que no coincidirían exactamente con lo que significaban estos mismos términos para los españoles del siglo xvi.

En conclusión, la *Crónica mexicana* no sólo nos proporciona información sobre acontecimientos prehispánicos —como guerras y rituales—, sino que además es una fuente abundante de información en materia de conceptos religiosos, políticos, culturales y también lingüísticos del mundo anterior a la conquista española. En este respecto, el texto de la *Crónica mexicana* puede convertirse, desde luego, en objeto de estudios historiográficos de la época novohispana y su análisis ayuda a aclarar aspectos de la sociedad del tiempo en el que se redactó dicha obra. En consecuencia, cabe decir que es una edición imprescindible para los estudiantes e investigadores que se ocupen de temas tanto del periodo mexicana como de la época novohispana.

Referencias

Acosta, Josef de. 2008. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

⁶ En la *Crónica mexicana* encontramos varias explicaciones complementarias, dirigidas a los lectores de su época. Algunos de tales ejemplos son: “[...] las tierras y montes que oy abitan en Chichimecas, que es por Sancta Barbola, Minas de Sant Andrés Chalchihuites y Guadalajara, Xuchipila, hasta Mechuacan [...]” (p. 178); “[...] las costas de la Mar del Oriente de Chalchihucuecan, que agora es San Juan de Lúa y la Bera Cruz, hasta llegar a Cuetlaxtlan” (p. 285); “[...] las casas rreales, adonde agora es la Rreal Audiencia [...]” (p. 380); “[...] todas quantas calidades y géneros de rrosa [...] que abrá bisto en esta Nueva España el discreto lector” (p. 381); y “[...] Acachinango, que agoras y está allí una albarrada y allí una hermita de Santistewan [...]” (p. 485).

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1980. *Crónica mexicana, precedida del Códice Ramírez*. 3a. edición. Edición de Manuel Orozco y Berra. México: Porrúa.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de. 1997. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Historia 16.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de. 2001. *Crónica mexicana*. Editado por Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de. 2021. *Crónica mexicáyotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin con fragmentos de Alonso Franco*. Edición, notas, estudio introductorio, paleografía, traducción, apéndice calendárico e índice de Gabriel K. Kruell. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Battcock, Clementina, y Patricia Escandón. 2018. "La *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado. Sus manuscritos y estudios." *Textos Híbridos. Revista de Estudios sobre la Crónica Latinoamericana* 6: 1-19.
- 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.
- 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.
- Tovar, Juan de. 2001. *Historia y creencia de los indios de México*. Edición de José J. Fuente del Pilar. Madrid: Miraguano.

Bernardino de Sahagún. 2022. *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana. Ms 1485, Ayer Collection, The Newberry Library*. Edición, transcripción, traducción, estudio introductorio y notas de Mario Alberto Sánchez Aguilera. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. 693 pp.

Danièle DEHOUE

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

Centre National de la Recherche Scientifique (Francia)

Université Paris Nanterre / École Pratique des Hautes Études (EPHE PSL)

daniele.dehouve@gmail.com

El fraile franciscano Bernardino de Sahagún, quien llegó a la recién conquistada ciudad de México en 1529, dejó tras de sí una obra enciclopédica y polifacética que ha ocupado a generaciones de estudiosos. Incluye su *Historia general de las cosas de Nueva España* (Sahagún 1950-1982; 2002) y los manuscritos vinculados a ella, entre ellos el *Códice florentino*, así como dos obras de evangelización, la *Psalmodia christiana* y la *Postilla* (Sahagún 1583; 1993). Pero, hasta ahora, los sermones escritos por el ilustre franciscano habían permanecido en la sombra y no habían sido objeto de una publicación exhaustiva. Ya está hecho y es digno de elogio el enorme esfuerzo de Mario Alberto Sánchez Aguilera en la transcripción y la traducción de los 64 sermones de Sahagún contenidos en el Ms. 1485 de la Colección Ayer de la Newberry Library de Chicago. Este trabajo se complementa con la publicación, a la que Mario A. Sánchez contribuyó, del Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México (BNM),¹ que contiene 49 sermones atribuidos a Sahagún y 34 a Alonso de Escalona. Los primeros 15 sermones del Ms. 1485 de la Colección Ayer son los mismos que figuran al inicio del Ms. 1482 de la BNM. Por tanto, disponemos ahora de un conjunto

¹ En el marco del Proyecto “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México” del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la dirección de Berenice Alcántara. <https://sermonesenmexicano.unam.mx/> [consultado: 3 de abril de 2024].



de fuentes inéditas para el estudio de la evangelización de las poblaciones del Nuevo Mundo en el siglo xvi.

La edición crítica de Mario A. Sánchez es de una calidad excepcional. A pesar de una caligrafía a menudo difícil de descifrar, el autor ha conseguido transcribir el texto original indicando al mismo tiempo las borraduras y anotaciones de distintas manos que lo acompañan. Detalla sus propias estrategias de traducción cuidadosamente pensadas para transmitir mejor la naturaleza híbrida del texto, el cual mezcla tres lenguas —latín, náhuatl y castellano— y utiliza numerosos neologismos en náhuatl. La disposición en dos columnas, con el náhuatl por un lado y la traducción al español por el otro, junto con numerosas notas, facilita la consulta del documento.

El texto va precedido de una extensa introducción de 186 páginas. Para empezar, Mario A. Sánchez presenta el Ms. 1485 de la Colección Ayer, un volumen de 200 páginas sin foliación que contiene 57 sermones *de temporal* —es decir, para los domingos y fiestas del calendario litúrgico destinado a conmemorar los hechos relacionados con el nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo— y siete *de santoral* —María y principales santos de la Iglesia— que constituye sólo la parte inicial de otro sermonario (Sahagún 1540). Este manuscrito, así como la parte del Ms. 1482 de la BNM atribuida a Sahagún, ha sido estudiado por un pequeño grupo de investigadores bajo el término de *el Sermonario o los Sermonarios de fray Bernardino de Sahagún*. Mario A. Sánchez expone las hipótesis de estos investigadores en detalle, empezando por las de Charles Dibble en los años setenta, de Georges Baudot, Louise M. Burkhart y Jesús Bustamente en los ochenta y noventa, y concluye con algunos trabajos parciales más recientes, todos los cuales se preguntan por la fecha en que se escribieron estos sermones. Mario A. Sánchez ha conseguido datar los sermones de Sahagún y aclarar las circunstancias en que fueron escritos. Resulta que estos textos figuran como los primeros escritos por Sahagún a su llegada a Nueva España, puesto que fueron compuestos en 1540 (p. 3), y se incluyen al comienzo de la cronología de la elaboración de las obras de fray Bernardino, en particular sus obras de evangelización, resumida al final en un cuadro recapitulativo (p. 70).

La fecha de 1540 es esencial porque nos permite imaginar al joven fraile no como el maestro de obra de la enciclopédica *Historia general* exponiendo la vida y la historia de las poblaciones recién conquistadas que solemos ver en él, sino como un estudiante recién graduado de la Universidad de Salamanca que se pone a la tarea de escribir sermones en náhuatl para cada dominica del año. Durante sus once primeros años en el país, fray

Bernardino aprendió el náhuatl y entre la fundación del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, en el año de 1536, y 1540 impartió clases de latinidad a los naturales. “Su primera estancia como maestro en este colegio fue crucial para la elaboración de sus obras, durante este periodo debió haber establecido una relación suficientemente cercana con los estudiantes más aventajados y debió haber conformado un pequeño equipo de trabajo enfocado, en aquella primera época, en la composición del sermonario” (p. 63). Fueron estos indios *latinos*, como se les llamaba, los que, según el propio Sahagún, permitieron escribir “sermones [...] en la lengua indiana que puedan parecer y sean limpios de toda herejía” (p. 63).

En efecto, en aquella época, un sermón distaba mucho de ser una plática informal basada en un texto del Evangelio. Era un ejercicio altamente codificado que heredaba muchos siglos de artes de predicar. Esto queda patente en la estructura del sermón sahanguntino, tal y como la esboza Mario A. Sánchez. Adaptando la *dispositio* general acostumbrada en la época, los sermones de Sahagún exponen un *thema* (o *tema*), que es un breve extracto en latín de un versículo del Evangelio o Epístola correspondiente a la perícopa (es decir, lectura) del día. Le sigue una *exortatio*, es decir, una frase indicando el tópico central del sermón, que continúa con una amonestación contenida en el exordio. Contrario a la costumbre, Sahagún no anota la *divisio*, la que indicaba en los sermones europeos las diferentes partes del sermón, sino que introduce directamente la primera, la segunda y la tercera parte.

Dentro de esta *dispositio*, la predicación incorpora elementos retóricos. La *comparatio*, reconocible porque comienza con frases formulaicas en náhuatl (por ejemplo, *ca iuh ca*, “es así”), establece una analogía entre una enseñanza de la Escritura y una situación cotidiana conocida del auditorio. De este modo, la educación de los fieles por la Iglesia se compara a la de los hijos por los padres. Las *pruebas* remiten a unas confirmaciones encontradas en la sagrada Escritura. El *exemplum*, *relato breve edificante*, que proviene de fuentes muy diversas en el Viejo Mundo, en los sermones sahanguntinos procede casi exclusivamente de la Sagrada Escritura. Esto demuestra lo esencial que fue el papel de los *latinos* que pudieron traducir la Biblia directamente del latín al náhuatl.

Además, Sahagún introduce a su auditorio en algunos de los aspectos más complejos de la exégesis bíblica. En efecto, al lado de su significado literal —siguiendo palabra por palabra la narración de un hecho—, la Escritura contenía significados ocultos llamados *sentidos místicos* que se dividían en tres variantes: la alegórica, la tropológica y la anagógica. Así, en el sermón

para la fiesta de la Resurrección, el predicador debía explicar a los oyentes el significado de la misa de Pascua que había tenido lugar un día anterior y el de los objetos y los actos que habían contemplado. “*Iz catqui in inezca*”, “aquí está su significado” (p. 125-126) es el término nahua que introduce los sentidos místicos —aquí más específicamente el sentido alegórico, que se refiere a las interpretaciones que revelan la presencia de Cristo—: el fuego nuevo significa que a la muerte de Cristo vino una gran luz que abrió la inteligencia de los apóstoles. La gran candela consagrada encendida era la representación (*ixiptla*) de Cristo, la cera su cuerpo, la mecha su ánima y la llama su espiritualidad, etcétera.

Desde hace tiempo, los investigadores han observado en la literatura de evangelización la presencia de recursos estilísticos que se consideran típicos de la retórica indígena. En primer lugar, cabe mencionar los paralelismos definidos como la “repetición de un ítem lingüístico o de una estructura en un punto subsecuente en el texto, de manera que las dos partes del sintagma se encuentran alineadas” (Montes de Oca 2013, 28). Mario A. Sánchez añade que las secuencias paralelas abundan en los fragmentos escritos en segunda persona, particularmente en las amonestaciones, las pruebas, las comparaciones y las moralejas de los ejemplos. Lo que más llama la atención es la organización paralela de porciones muy largas del texto que contienen hasta veinte líneas ordenadas en secuencias pequeñas o más amplias que se replican u oponen unas a otras, y que por su extensión no pueden citarse aquí (véase, por ejemplo, p. 117). Sin duda, estas fórmulas fueron obra de los *latinos* encargados de traducir el español al náhuatl, quienes espontáneamente desarrollaron estas complejas estructuras. En este sentido, Mercedes Montes de Oca tiene ciertamente razón al señalar que en náhuatl el paralelismo “es la guía para establecer el aspecto performativo en las diversas acciones o secuencias” de un texto (Montes de Oca 2014, 201).

Los difrasismos —“yuxtaposición de dos términos que se asocian para construir una unidad de significado que puede ser o no distinta del que enuncia cada lexema” (Montes de Oca 2013, 39)— son también frecuentes en los sermones de Sahagún. Pero aquí no se trata sólo de presentar un texto de forma performativa y elegante, sino de traducir unos conceptos de la doctrina. La mayoría de los difrasismos fueron elaborados por medio de una resemantización —es decir, refuncionalización o desplazamiento semántico de una palabra ya existente en la lengua— y al añadir un tercer significado en castellano o en latín. Lo muestra este ejemplo: *in qualtiuani yectiuani in gracia*, “lo que es digno de virtud, lo que es digno de rectitud:

la gracia” (p. 123). Otros difrasismos resultan de un neologismo, por ejemplo, *in temachtilli in tenonotzaliztli*, “la enseñanza, la amonestación” (p. 123). Esto sugiere que el recurso a los difrasismos no es de la misma naturaleza que el uso del paralelismo. Mientras que éste responde a una auténtica necesidad de organizar las ideas presentadas, los difrasismos son el resultado de un empeño por ayudar a los fieles en la comprensión de nuevos conceptos. Este último aspecto es el que más se ha estudiado (Montes de Oca 2009, 121).² Es probable que haya sido el resultado de numerosos intercambios activos entre los frailes y los *latinos* para expresar las nociones católicas “libres de herejía” que Sahagún mencionaba arriba.

Teniendo en cuenta todo esto, ¿qué lugar debemos otorgar a los *huehuetlahtolli*? Según los principales comentaristas de los sermones de Sahagún (Dibble 1974; Baudot 1982; Bustamante 1990), estos discursos morales, cuyo nombre significa “antigua palabra”, proceden de la tradición prehispánica y habrían sido incorporados a los sermones tal cual. A su parecer, estos fragmentos de discurso son reconocibles por su estilo didáctico, que hace uso de numerosos paralelismos y difrasismos. Mario A. Sánchez demuestra que en realidad los textos en los que los estudiosos habían reconocido la presencia de *huehuetlahtolli* prehispánicos fueron el resultado de una *interferencia* con el Libro de los Proverbios: “Algunos recursos retóricos indígenas, particularmente los paralelismos y difrasismos, fueron insertados en los exordios siempre que éstos se asemejaran (en cuanto al estilo) al de las amonestaciones salomónicas, mas no con el afán de recuperar un tipo de discurso de tradición prehispánica” (p. 135).³ Esto no es sorprendente, ya que los reyes justos y devotos como David y Salomón proporcionaron los modelos europeos para la educación de la nobleza, y fueron adoptados para su uso con la nobleza mexicana, como lo demuestra este ejemplo de un texto latino procedente de los proverbios salomónicos (Proverbios 3,1-2) traducido al náhuatl en los sermones:

*Fili mi, ne obliviscaris legis meae
et praecepta mea cor tuum custodiat.*

Hijo mío, no te olvides de mis enseñanzas
y conserva mis preceptos en tu corazón (p. 137)

² En lo que se refiere a los difrasismos en los sermones de los siglos xvii y xviii, véase Dehouve (2010).

³ Véase también Mario Alberto Sánchez Aguilera (2022).

*Notlaçopiltzine, vel xicmoyolloti
vel mitic xictlali yn nimitzilhuiznequi*

Querido hijo mío, ponlo en tu corazón,
pon en tu interior esto que te quiero decir (p. 137).

En lo personal me parece importante reconsiderar la naturaleza de los llamados *huehuetlahtolli*, especialmente porque presenté hace diez años una propuesta que, en su momento, pudo parecer iconoclasta, pero que hoy se reúne con otros trabajos para conformar un *dossier* cada vez mayor sobre las influencias bíblicas en dichos discursos nahuas (Dehouve 2014; Sánchez Aguilera 2022, 199).

Mario A. Sánchez concluye:

La presencia de diversos elementos retóricos europeos (*comparatio, exemplum, pruebas*), combinados con algunos elementos indígenas como los difrasismos y paralelismos, que en varias ocasiones se insertaron en función del texto bíblico, nos permite afirmar que los sermones de este volumen fueron elaborados sobre la base del sermón europeo en un proceso en el que se retomaron algunos elementos retóricos indígenas, siempre que fueran pertinentes. En este sentido, considero que suponer que los discursos de “tradición prehispánica”, conocidos como *huehuetlahtolli*, fueron el punto de partida para construir el aparato retórico de estos sermones, debe repensarse y abordarse tomando como punto de partida los aspectos más significativos del género del sermón europeo y los textos que sirvieron de fuentes directas a la literatura de evangelización (p. 138).

Esta tesis, muy claramente expresada, ofrece una nueva manera de apreciar la presencia nahua en las obras de evangelización. Si hasta ahora se pensaba que el estilo nahua se comunicaba a los textos de evangelización por una especie de impregnación directa, espontánea y pasiva —como por ósmosis—, ahora podemos visualizar un proceso más complejo. El dominio de las artes de la predicación y de los textos bíblicos por los franciscanos tuvo que combinarse con los conocimientos lingüísticos de los indios *latinos* para crear lo que comúnmente se denomina el náhuatl de evangelización. Tal enfoque permite atribuir a los franciscanos lo que les pertenece —el respeto por la tradición milenaria de la predicación europea— y devolver a los indios *latinos* el lugar que les corresponde, fruto de su participación consciente, voluntaria y activa en la creación de una literatura híbrida.

Las vías abiertas por Mario A. Sánchez no se detienen aquí. El autor llama nuestra atención hacia la presencia, discreta pero efectiva, del mundo

indígena en los sermones sahaduntinos. Así, la predicación abunda en comentarios críticos acerca de las prácticas nativas —como los ritos funerarios, las prácticas matrimoniales y sexuales, el sacrificio humano y los seres sobrenaturales— que quedan por estudiar. Los sermones también se prestan a los estudios de intertextualidad. Será necesario relacionar las obras de evangelización de Sahagún entre sí y con las producciones enciclopédicas del fraile, y también comprender cómo circulaban los textos entre los mismos frailes de las distintas órdenes mendicantes. Mario A. Sánchez muestra el camino al detallar varios ejemplos.

Por último, se volverá posible integrar los sermones novohispanos en una historia general del sermón. Numerosos trabajos en el Viejo Mundo tratan de la aparición en Europa del *sermón temático*, también conocido como *método moderno*, entre 1170 y 1231, para luego hablar de un giro hacia el comentario lineal de la Escritura bajo la influencia del humanismo y de la Reforma a partir de la segunda mitad del siglo xv. ¿A qué influencias estuvieron sometidos los sermones de Sahagún? ¿Se singularizó la predicación de nuestro franciscano con referencia a la de otros correligionarios suyos y de las demás órdenes mendicantes de la época? ¿Y cuáles fueron las principales evoluciones de los sermones en los siglos siguientes?

No cabe duda de que la obra de Mario A. Sánchez abre el camino a una renovación de los estudios sobre la evangelización del Nuevo Mundo, tanto a través del texto de Sahagún que ahora se pone a disposición de los investigadores, como de las propuestas y marcos analíticos que ofrece su estudio introductorio.

Referencias

- Baudot, Georges. 1982. "Los *huehuetlatolli* en la cristianización de México. Dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún." *Estudios de Cultura Náhuatl* 15: 125-145.
- Bustamente, Jesús. 1990. *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- Dehouve, Danièle. 2010. *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Dehouve, Danièle. 2014. "La parole des anciens ou *huehuetlahtolli*, une trouvaille franciscaine." En *Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés dans les Amériques*

- (*xvii-xix*e siglos), edición de Pierre Ragon, 47-60. Nanterre: Les Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Dibble, Charles E. 1974. "The Nahuatlization of Christianity." En *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, edición de Munro Edmonson, 225-233. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Montes de Oca, Mercedes. 2009. "Los difrasismos en la literatura de evangelización." En *Ensayos sobre literatura y culturas de la Nueva España*, edición de Mariana Masera y Enrique Flores, 89-112. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montes de Oca, Mercedes. 2013. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos xvi y xvii*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Montes de Oca, Mercedes. 2014. "El paralelismo y la construcción de las escenas en un texto náhuatl". En *Mapas del cielo y la tierra. Espacio y territorio en la palabra oral*. Edición de Mariana Masera, 201-225. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1540. "Siguense unos sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana". Library of Congress. <https://www.loc.gov/item/2021668112/> [consultado: 3 de abril de 2024].
- Sahagún, Bernardino de. 1583. *Psalmodia christiana y Sermonario de los Sanctos del año en lengua mexicana*. México: Pedro Ocharte.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain*, 13 vols. Traducción y edición de Arthur J. D. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe; Salt Lake city: University of Utah, School of American Research.
- Sahagún, Bernardino de. 1993. *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*. Edición y traducción de Arthur J. O. Anderson. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sahagún, Bernardino de. 2002. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto. 2022. "¿Huehuetlahtolli del Viejo Mundo? Los Proverbios de Salomón en los sermones sahuaguntinos." En *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, coordinación de Berenice Alcántara, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rosas Xelhuantzi, 195-223. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Andrea B. Rodríguez Figueroa. 2021. *Los jardines nahuas prehispánicos. Una introducción desde la perspectiva de la arquitectura de paisaje*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura. 177 pp.

Pedro Sergio URQUIJO TORRES

<https://orcid.org/0000-0001-9626-0322>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental

psurquijo@ciga.unam.mx

Desde los estudios pioneros de Francisco del Paso y Troncoso (1988 [1886]) y de Zelia Nuttal (1920; 1924), hace ya más de un siglo, los jardines prehispánicos han llamado la atención de diferentes especialistas en los campos de la arqueología, la historia y la etnología, principalmente. Sobre todo desde finales de la centuria pasada y en las primeras décadas del nuevo milenio, en el marco actual de las emergencias ambientales, el reencantamiento por las naturalezas del pasado ha generado un creciente interés por el estudio de los jardines históricos indígenas. Más aún, el tema ha sido objeto de atención por parte de investigadoras e investigadores provenientes de las ciencias biológicas, quienes han contribuido a profundizar en la materia. Basta echar un vistazo al estado de la investigación para reconocer los diversos trabajos y los diferentes enfoques interdisciplinarios de los últimos tiempos en ámbitos como la etnobotánica, la etnoecología y el manejo tradicional o ancestral de la naturaleza. Ello ha contribuido, sin duda, a la ampliación de perspectivas de análisis y al enriquecimiento del debate académico.

Sin embargo, muchas de las aproximaciones a los jardines prehispánicos han extrapolado categorías y funciones que corresponden a contextos diferentes; por ejemplo, los elementos constitutivos de los jardines medievales o renacentistas. Asimismo, se han presentado narrativas académicas e historiográficas en términos de un cientificismo contemporáneo que no necesariamente corresponden con los contextos y las cosmovisiones prehispánicas. Si bien es cierto que estas posturas se formulan a partir de un posicionamiento de reivindicación histórica del pasado indígena, se incurre



en el problema de exaltar los conocimientos o sabidurías de las diferentes y complejas sociedades prehispánicas únicamente en la medida de sus paralelismos con los sistemas clasificatorios de la botánica contemporánea, con el discurso ecologista o con la emergencia indígena de finales del siglo xx y principios del xxi (Bengoa 2007; Rodríguez Figueroa, Urquijo Torres, Rodríguez Soriano 2022).

La pregunta respecto a si en las sociedades indígenas del pasado, específicamente en el centro de México, se presentaron posibles semejanzas que pudieran asociarse o tipificarse con la noción de *jardín* en términos de la tradición occidental es el punto de partida del libro *Los jardines nahuas prehispánicos. Una introducción desde la perspectiva de la arquitectura de paisaje*. Como el título lo indica, el abordaje se plantea, inicialmente, desde la perspectiva de la arquitectura paisajística. No obstante, más allá del análisis de la espacialidad y la estructura material, la autora del libro, Andrea B. Rodríguez Figueroa, se inmiscuye en la lingüística del jardín prehispánico mediante el estudio de dos fuentes trabajadas en su lengua original (náhuatl clásico): el *Códice Florentino* y los *Primeros memoriales*. La investigación de Andrea Rodríguez Figueroa, arquitecta paisajista y doctora en estudios mesoamericanos, es una aproximación histórica más allá del espacio arquitectónico y ornamental de los jardines de los pobladores del centro de México al momento del contacto con los conquistadores.

La obra se estructura a partir de una introducción, ocho capítulos y unas consideraciones finales a manera de conclusión. El primer capítulo remite al contexto de los jardines nahuas en la cuenca de México, en los siglos xv y xvi, correspondientes al Posclásico tardío mesoamericano. Este primer apartado le permite a la autora establecer una posición respecto a sus interpretaciones. Es, a nuestra consideración, un capítulo clave para la comprensión de los jardines de los antiguos nahuas mediante una postura novedosa, pues cuestiona la lectura científicista e historiográfica contemporánea respecto de los manejos de las naturalezas del pasado. Los otros siete capítulos remiten a una parte o elemento fundamental en la constitución de los jardines prehispánicos: el agua y el manejo hidráulico, la arquitectura, la fauna, la flora, la funcionabilidad, el mantenimiento y el emplazamiento. En concreto, Andrea Rodríguez se enfoca en las áreas culturales acolhua, mexica-tlatelolca y tepaneca, previamente definidas por Pedro Carrasco (1996). Como señala la autora, ello no significa que no haya otras áreas culturales en la cuenca con sus propias expresiones paisajísticas, pero sus jardines son directa o indirectamente tributarios de los primeros en

distintos momentos, como fueron los casos de Xochimilco, Chalco, Iztapalapa o Culhuacan.

Para la autora, una sustancial diferencia entre el jardín nahua y el europeo de tradición medieval-renacentista es que el agua es el principal atributo de aquél, el que brinda sentido y razón de ser, sea terrestre —ríos, manantiales, lagunas— o atmosférica —lluvias—. No son entonces las flores o la vegetación el atributo nuclear, como sí lo son en la concepción edénica o de vergel en el jardín occidental. Por tanto, el establecimiento de jardines nahuas conlleva una asociación cosmológica con Tlaloc y los *tloaque*, es decir, con los cerros y el manejo sagrado y práctico del líquido vital. En esa medida, los jardines se asocian al poder de la clase gobernante (*pipiltin*), encabezada por los tlatonís, pues su complejidad y simbolismo requiere necesariamente de mantenimientos cotidianos, obtenidos a merced del sistema tributario. De ahí también que estos espacios estén asociados en las fuentes históricas con los gobernantes que los fundan: Tezozómoc, Moctezuma Ilhuicamina, Nezahualcóyotl o Totoquihuztli.

El historiador novohispano Fernando de Alva Ixtlixóchitl, descendiente de la nobleza texcocana, llama a los jardines como *huey tecpan*, “gran palacio”, en una asociación con la clase gobernante. El *huey tecpan* involucra el manejo del agua, los bosques, la fauna y la flora, así como estructuras arquitectónicas para descanso y disfrute del *tlatoní* y su familia. Las construcciones en el *huey tecpan* suelen ser de dos niveles, ya que, a consideración de Andrea Rodríguez, los puntos de observación del paisaje abiertos y en posiciones elevadas son importantes.

Una postura contrastante a la de Fernando de Alva Ixtlixóchitl corresponde a los lingüistas y cronistas europeos. Por ejemplo, Alonso de Molina e Ignacio Carochi registran en sus vocabularios la palabra *xochitla*, “abundancia de flores”, para referirse a estos espacios. De acuerdo con la autora, la mirada europea de los cronistas interpreta y clasifica el paisaje de acuerdo con sus propios criterios; de ahí que sus consideraciones remitan a lugares agradables olfativa y visualmente atractivos, en los que la flora es el eje constitutivo. Para ella, a partir del análisis de las fuentes, el uso de la palabra nahua *xochitla* remite efectivamente a la abundancia florística en un lugar determinado, pero no necesariamente a un jardín; por ejemplo, en un mercado o en una chinampa. En el mismo sentido, la distinción entre jardines, huertos o vergeles —que puede también encontrarse en los vocabularios de los siglos XVI y XVII— corresponde más a la interpretación europea de tradición medieval renacentista que a las

funciones del jardín *huey tecpan* nahua, donde todas éstas podían quedar enmarcadas.

Al ser, entonces, el agua el atributo constitutivo del *huey tecpan*, hay tres sentidos que se desprenden de su función nuclear. Primero, al relacionarse intrínsecamente con Tlaloc y los *tloque*, la mayoría de los jardines se emplaza en posiciones elevadas o en la cercanía de los cerros. Los jardines establecidos en las planicies se asocian a cuerpos de agua: manantiales, ríos y lagos. Segundo, los *huey tecpan* dependen del control del agua terrestre o de Chalchiuhtli Icue, lo que involucra un complejo sistema de control y manejo hidráulico. Tercero, las estructuras arquitectónicas de dos niveles de los *huey tecpan* permiten que la nobleza cuente con vistas abiertas hacia sus paisajes.

La investigación de Andrea B. Rodríguez Figueroa es, en general, cuidada en sus planteamientos y argumentaciones. No obstante, hay algunos aspectos de fondo que, desde nuestro punto de vista, deben explicarse con mayor detalle. En primer lugar, una obra en la que las formas de escritura e interpretación del náhuatl clásico de las fuentes primarias es fundamental para la interpretación de los términos asociados al jardín o *huey tecpan* requiere necesariamente de mayor explicación respecto al procedimiento metodológico. El libro señala únicamente, en un párrafo en la página 29, que la interpretación se hace en colaboración con el destacado lingüista Leopoldo Valiñas, y que el criterio de escritura de palabras se basa en otro libro de la autora y del mismo Valiñas (2019). En este sentido, nos parece que lo más adecuado es explicar puntualmente el procedimiento y no solamente recomendar un trabajo previo. Ello hubiera dado un justo valor a la obra que ahora reseñamos.

En segundo lugar, la autora brinda un dato contundente en la página 59: se identifican 32 jardines en la cuenca de México, de los cuales 17 están emplazados en pequeñas elevaciones (¿a qué altura?) y los quince restantes están en la planicie lacustre, ya sea en la cercanía de cuerpos de agua o en chinampas. Además, señala que la existencia de otros *huey tecpan* o jardines fuera de los límites de la cuenca de México; el caso más notable es el de Oaxtepec, en el actual estado de Morelos. Sin embargo, la autora no indica el topónimo de todos estos jardines, ni su ubicación ni su temporalidad. Tampoco aporta la referencia o referencias, lo que permitiría a la persona lectora reconocerlos. Como éste es el tema central del libro —jardines prehispánicos nahuas del centro de México—, la información puntual al respecto nos parece fundamental.

En tercer lugar, llama la atención que la autora no haya considerado en el estado de la investigación referentes en el tema del manejo de jardines históricos indígenas. Si bien es cierto que el punto de partida de Andrea Rodríguez Figueroa es el ámbito de la arquitectura de paisaje, la apertura hacia esos otros campos que también se han interesado en las expresiones paisajísticas de los antiguos nahuas hubiera brindado más elementos para la discusión y la solidez de su propia propuesta. Nos referimos, por ejemplo, a la ausencia notable de los trabajos de Robert West y Pedro Armillas (1950) sobre los jardines flotantes, de Jeffrey Parsons (2005) sobre el manejo acuático-paisajístico en el México central o de Teresa Rojas Rabiela (1993; 1998; 2009) sobre los manejos hidráulicos en pequeña escala. También hubiera sido importante reconocer la opinión de la autora con respecto a pares académicos que en la actualidad han abordado el tema de los jardines prehispánicos nahuas; en particular nos referimos a las investigaciones de Susan Toby Evans (2005; 2016).

No obstante las observaciones anteriores —seguramente explicables— el libro *Los jardines nahuas prehispánicos* es una mirada paisajística diferente al entorno en el centro de México, en los siglos xv y xvi, que anima nuevas y provocadoras preguntas. Por tanto, también invita al necesario debate historiográfico, a argumentar en torno a perspectivas y posibilidades diferentes. Sobre todo, la obra de Andrea B. Rodríguez Figueroa permite reconocer esos espacios, nombrados como *huey tecpan*, a partir de su propio contexto, en un valioso esfuerzo por evitar las lecturas ahistóricas enmarcadas en el cientificismo y el ecologismo contemporáneos.

Referencias

- Bengoa, José. 2007. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, Pedro. 1996. *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Nuttall, Zelia. 1920. “Los jardines del antiguo México”. *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate* 37:193-213.
- Nuttall, Zelia. 1924. “Los aficionados a las flores y los jardines del México antiguo”. *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate* 43: 593-608.

- Parsons, Jeffrey R. 2005. *The Aquatic Component of Aztec Subsistence. Hunters, Fishers, and Collectors in an Urbanized Society*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1988 [1886]. *La botánica entre los nahuas y otros estudios*. Edición de Pilar Máynez. México: Secretaría de Educación Pública.
- Rodríguez Figueroa, Andrea B., y Leopoldo Valiñas Coalla. 2019. *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros memoriales. Las casas: másêwalkalli y pilkalli*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Arquitectura.
- Rodríguez Figueroa, Andrea B., Pedro Urquijo Torres, y Roberto Rodríguez Soriano. 2022. “¿Jardines ‘botánicos’ prehispánicos? Naturaleza como discurso histórico en los casos de Tetzcotzingo y Oaxtepec, México”. *Ciencia Nueva. Revista de Historia y Política*, 6 (2): 74-96. <https://doi.org/10.22517/25392662.24991>
- Rojas Rabiela, Teresa. 1993. “Evolución histórica del repertorio de plantas cultivadas en las chinampas de la cuenca de México”. En *Agricultura chinampera. Compilación histórica*, edición de Teresa Rojas Rabiela, 203-251. México: Universidad Autónoma Chapingo.
- Rojas Rabiela, Teresa. 1998. *La cosecha del agua en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rojas Rabiela, Teresa. 2009. “El agua en la antigua Mesoamérica. Usos y tecnologías”. En *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico*, coordinación de Teresa Rojas Rabiela, José Luis Martínez y Daniel Murillo Licea, 9-27. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Toby Evans, Susan. 2005. “Green Evolution. Landscape Design and Culture Change”. *Anales de Antropología* 39 (1): 99-110.
- Toby Evans, Susan. 2016. “Aztec Palaces and Gardens, Intertwined Evolution”. En *The Oxford Handbook of the Aztecs*, edición de Deborah L. Nichols y Enrique Rodríguez-Alegría, 229-246. Oxford: Oxford University Press.
- West, Robert, y Pedro Armillas. 1950. “Las chinampas de México. Poesía y realidad en los jardines flotantes”. *Cuadernos Americanos* 9 (2): 165-182.

Frances F. Berdan and Michael E. Smith. 2021. *Everyday Life in the Aztec World*. Cambridge: Cambridge University Press. 259 pp.

Rebecca DUFENDACH

<https://orcid.org/0009-0005-8941-4852>

Loyola University Maryland (Estados Unidos)

radufendach@loyola.edu

In their recent volume, the authors Frances F. Berdan and Michael E. Smith successfully pull the everyday lives of Aztecs out of abstraction and invite them to gather around the *tenamaztli* hearth. Relying on archaeological, image-based, and alphabetic evidence, the authors compose narratives of Aztec lives according to profession and then weave them together by elaborating on major life events such as births, marriages, and death ceremonies. Berdan and Smith precisely explain citing the historical record and then eloquently dramatize in fictional characters the daily and the special events in the lives of Nahuas before the arrival of Europeans. Following in the footsteps of Jacques Soustelle (1961), Pilar Gonzalbo Aizpuru and Pablo Escalante Gonzalbo (2004), and Manuel Aguilar-Moreno (2007), the authors provide a holistic sense of and how Aztecs spent their days. This general interest book uses ethnohistorical sources, anthropological evidence, and the excavated record to examine the everyday of six lives and four major life events from Aztec society.

Based on their life-long study of Aztec culture, Berdan and Smith constructed these six fictional characters as entry points into broader elements of daily life in that society before the Spanish-led invasion. The book has an inventive structure: the first part explores people's lives according to their societal role and the second portion weaves these individual accounts into an interconnected narrative anchored by four major life-cycle events.

The exploration of intersecting lives, or the ways Nahua society functioned is a particular strength of this work. The authors choose occupations from all strata of society, and even include geographic variability as many of the characters are from locales outside of Tenochtitlan. The first person introduced is the *tlatoani*, or leader of Tenochtitlan, a character firmly based on evidence depicting the life of the eighth Mexica ruler Ahuitzotl. The



ruler is presented as a crafty politician whose successful conquests enriched the people of Tenochtitlan, but his singular failure of the aqueduct was so expertly handled that it resulted in an overwhelming positive surviving collective memory. The rest of the *macehualli* or regular people are summoned from a *mélange* of sources revealing the lives of the elites from the priest, the featherworker, and the merchant followed by that of the commoner roles of the farmer and the slave. Illuminating a particularly fascinating role, the section on the feather artisan features visual sources of the most beautiful pieces of the genre. The merchant description expounds his duties of connecting the capital city through networks of trade; it reveals, as well, the diplomatic and economic functions these men and women performed. Each character receives a name in Nahuatl with a summary based on historical texts followed by lively fictionalized quotidian scenes. The struggles faced by the priest, to choose a particular service by following strict training and to provide for the most spectacular displays of devotion, successfully humanize the role often depicted as oblivious to anything but their cosmovision. The imaginative rendering of the farmer's ruminations also exemplifies this strength. Smith and Berdan write that the farmer they name as *Icnoyotl* reflects on his possible yearnings by stating, "while the gods presented good people like himself with a hard life of rain, dirt, weeds, and rocks stuck here in the village, some of those lucky city-dwellers got to head off to adventures in Huaxacac [Oaxaca], the western [Pacific] coast, or even distant Xoconochco" (p. 106). The authors base these vignettes on life-cycle events that consist of a birth and naming ceremony, outings to the market, formal judgement at the palace, and military ventures.

This book exists squarely in the center of the sources paradox that afflicts any work attempting to understand Indigenous lives before contact with the Spaniards. It is forced to extrapolate cultural significance from abundant archaeological evidence but also heavily benefiting from colonial alphabetic and visual texts while somewhat-regretfully acknowledging their hybridity. Such incongruities are worsened by the chronological elision in the narratives that begin with pre-contact life, then the consequences faced during encounters with the Spaniards, that are followed by a contemporary reference. One such elision appears in the descriptions of the evolving nature of the location of Ahuitzotl's palace that concludes with the following: "Today the space is occupied by the National Lottery" (p. 33). Another example comes from the chapter on the enslaved person that marshals evidence from excavation sites located in Copilco and Morelos, texts from

late sixteenth century manuscripts, and photographs of a modern Nahua weaver (p. 132-135). While such identifications can be useful to understand amazing societal continuities and certainly speak to their long-standing expertise, they can add to the temporal dislocation.

Everyday Life in the Aztec World is an eminently accessible volume and an excellent guide for anyone new to the study of the Nahuas. As an entry-level guide to everyday in an ancient and oft-considered inaccessible world, it brings together an extensive source base to illuminate the struggles and joys of being a Nahua person on the eve of contact across the Atlantic. Although the violent and disruptive nature of the Spanish-led invasion is impossible to ignore, Berdan and Smith carefully unearth the lives of people before and after the infamous moment of contact.

References

- Aguilar-Moreno, Manuel. 2007. *Handbook to Life in the Aztec World*. Oxford: Oxford University Press.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, and Pablo Escalante Gonzalbo, eds. 2004. *Historia de la vida cotidiana en México*, v. 1. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Soustelle, Jacques. 1961. *Daily Life of the Aztecs: On the Eve of the Spanish Conquest*. Stanford: Stanford University Press.

SECCIONES DE ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Artículos

En esta sección, *Estudios de Cultura Náhuatl* publica trabajos científicos inéditos, producto de investigación original en torno a la cultura y a la lengua de los pueblos nahuas de ayer y hoy. Los textos incluidos en esta sección se someten al arbitraje de académicos pares, en modalidad de doble ciego, y siguen las perspectivas de la historia, la historiografía, la lingüística, la filología, la arqueología y la etnología, entre otras disciplinas sociales y humanísticas, sin dejar de lado enfoques inter y multidisciplinarios, así como acercamientos que, desde otras disciplinas distintas a las arriba mencionadas, resulten en extremo relevantes para el estudio de la cultura y la lengua de los pueblos nahuas.

Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas

La revista publica, en esta sección, traducciones y estudios críticos sobre documentos históricos en lengua náhuatl, producto de investigación original. Los trabajos aquí contenidos se someten al arbitraje de pares en modalidad de doble ciego. El estudio y la traducción de documentos puede partir y/o combinar los enfoques de la historia, la lingüística, la antropología lingüística, la filología, la crítica literaria y la traductología, entre otros.

Reseñas y comentarios bibliográficos

Se incluyen, en esta sección, valoraciones de los libros más importantes que han aparecido en fechas recientes dentro del campo de estudio que abarca la revista. Las reseñas comprenden una descripción y valoración crítica de las obras; los comentarios son reflexiones en torno a uno o varios libros que no sólo los reseñan, sino también ofrecen una discusión más amplia de las temáticas y problemáticas abordadas en la o las obras analizadas.

NORMAS PARA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Artículos

- Los artículos de investigación pueden estar redactados en español, inglés o francés; y
- Deben enviarse en archivo de Word con una extensión de 10 000 a 13 000 palabras, incluyendo texto, notas y bibliografía, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.

Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas

- Las contribuciones incluirán el texto original en lengua náhuatl, con su respectiva traducción y estudio crítico redactados en español; y
- Se enviarán en archivo Word con una extensión de 10 000 a 13 000 palabras, incluyendo textos, notas y bibliografía, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.

Nota: En caso de proyectos de mayor extensión, se recomienda contactar a la editora para exponer las particularidades del caso.

Tanto los artículos como los estudios, paleografías y traducciones de documentos nahuas deben incluir:

- 1) Título del trabajo en el mismo idioma que el texto completo, que describa adecuadamente y de forma concisa el contenido, sin exceder de 20 palabras (incluyendo el subtítulo, si lo hubiera);
- 2) Traducción al español o al inglés del título del trabajo (en función del idioma original);
- 3) Síntesis curricular del autor o de los autores, redactada en español en un máximo de 120 palabras (para cada autor, cuando sean varios). Debe incluir institución de adscripción actual y país, grado académico, líneas de investigación, últimos trabajos publicados, ORCID y correo electrónico profesional;
- 3) Resumen del texto en español (máximo 200 palabras), en el que se sugiere incluir el objetivo, la hipótesis (si aplica), metodología y fuentes utilizadas, originalidad o valor de la investigación, limita-

- ciones o implicaciones del estudio, así como los principales hallazgos o conclusiones del trabajo;
- 4) Traducción al inglés del resumen en español (máximo 200 palabras);
 - 5) De 5 a 8 palabras clave en español y en inglés; y
 - 6) Se debe anexar, además, el Formato de declaración de originalidad firmado por el(los) autor(es).

Ilustraciones, tablas y gráficas

- Si el trabajo contiene ilustraciones, tablas o gráficas, éstas se enviarán, para el proceso de evaluación, en un solo archivo de Word (diferente del archivo que incluya el texto), con un peso máximo de 10 MB, que incluya también los respectivos listados de ilustraciones, tablas y gráficas;
- El listado de ilustraciones debe incluir la siguiente información para cada ilustración:
 - a. Título o breve descripción de la imagen u obra,
 - b. Si aplica, autor o cultura creadora de la obra,
 - c. Si aplica, fecha o periodo de creación de la obra,
 - d. Si aplica, soporte y características físicas (materiales, dimensiones, etcétera),
 - e. Si aplica, lugar donde se encuentra actualmente la obra
 - f. Para fotografías etnográficas, lugar y fecha de la toma fotográfica,
 - g. Autor de la imagen que se publica en *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 - h. Si aplica, dueño institucional o individual de la obra reproducida (© ...); o indicar que la obra es de dominio público y su fuente de obtención;
- De ser aceptado el trabajo, las ilustraciones deberán remitirse en archivos separados, en formato TIFF o JPG, con resolución de 300 dpi y con un tamaño mínimo de 15 cm de ancho;
- De ser aceptado el trabajo, si contiene gráficas éstas deben enviarse en archivo Excel o en el software en el que hayan sido generadas para que puedan ser correctamente editadas;
- Es responsabilidad del autor incluir ilustraciones que sean de dominio público o tramitar los derechos de reproducción de éstas, para su publicación en acceso abierto.

Reseñas y comentarios bibliográficos

- Las reseñas y los comentarios bibliográficos pueden estar redactados en español, inglés o francés;
- Deben enviarse en archivo de Word, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio; y
- Las reseñas deben tener una extensión de 2 500 a 4 000 palabras. Para los comentarios bibliográficos que requieran de mayor extensión, favor de contactar a las editoras a nahuatl@unam.mx.

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 Borjia. 1993. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: ADEVA, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5a. ed. París: Presses Universitaires de France.

Libro, varios autores (todos los apellidos se incluyen; no se usa “et al.” en la bibliografía):

Houston, Stephen, Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine, y Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness. A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Libro coordinado o editado:

López Luján, Leonardo, y Ximena Chávez, ed. 2019. *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. 2 vols. México: El Colegio Nacional.

Capítulo en libro:

Taube, Karl. 2001. “The Breath of Life. The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest.” En *The Road to Aztlan. Art from a Mythic Homeland*, edición de Virginia M. Fields y Victor Zamudio-Taylor, 102-23. Los Ángeles: Los Angeles County Museum of Art.

Trabajos de un mismo autor, publicados en el mismo año (se referencia, en primer lugar, el trabajo citado primero en el cuerpo del texto):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Obras traducidas y mención del editor de las fuentes:

Sahagún, Bernardino de. 1950-82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducido con notas e ilustraciones por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, edición de José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Tesis y trabajos universitarios:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano. El paisaje ritual en *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 Nahuatl Documents

- The contributions will include the original Nahuatl text, with its respective translation and critical study written in Spanish; and
- They must be sent in a Word document file, be of 10,000 to 13,000 words in length, including text, footnotes, and bibliography, double-spaced in Times New Roman at 12 points.

Note: In the case of projects that exceed the word limit, contact the editor to discuss the particulars of the case.

Both articles and works for the section “Study, Paleography, and Translation of Nahuatl Documents” must include:

- 1) Title of the work in the same language as the complete text, which aptly and concisely describes the content, without exceeding 20 words (including the subtitle, if relevant);
- 2) Translation into Spanish and English of the work’s title (depending on the original language);
- 3) Brief resumé of the author(s) in Spanish not exceeding 120 words (for each author, when more than one). It should include current institutional affiliation and country, academic degree, lines of research, recent publications, ORCID, and professional e-mail;
- 3) Summary of the text in Spanish (maximum 200 words), ideally including the objective, hypothesis (if applicable), methodology, and sources used, originality or value of the research, limitations or implications of the study, and the work’s major discoveries or conclusions;

- 4) English translation of the Spanish summary (maximum 200 words);
- 5) Five to eight keywords in Spanish and in English; and
- 6) Attachment of the Declaration of originality form signed by the author(s).

Illustrations, Tables, and Charts

- If the work contains illustrations, tables, or charts, these will be sent for the evaluation process in a single Word file (separate from the text) that weighs less than 10 MB, which also includes the respective list of illustrations, tables, and charts;
- The list of illustrations must include the following information for each illustration:
 - i. Title or brief description of the image or work,
 - j. If applicable, artist or culture that created the work,
 - k. If applicable, date or period of work,
 - l. If applicable, media and physical characteristics (materials, dimensions, etc.),
 - m. If applicable, place where the work is currently located,
 - n. For ethnographic photos, place and date of photographic image,
 - o. Maker of the image published in *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 - p. If applicable, institution or individual holding copyright to the reproduced image (© . . .); or indicate that the work is in the public domain and its source;
- If the work is accepted, the illustrations must be sent in separate TIFF or JPG files with a 300-DPI resolution and a minimum size of 15x15 cm;
- If the work is accepted, if it contains charts, they must be sent in an Excel file or in the software used to generate them so they can be properly edited;
- It is the author's responsibility to include illustrations that are in the public domain or to secure the copyright to reproduce the images in an open-access publication.

Book Reviews and Commentaries

- The book reviews and commentaries can be written in Spanish, English, or French;
- They must be sent in a Word document file, doubled-spaced in Times New Roman at 12 points; and
- Reviews must be between 2,500 to 6,000 words; commentaries from 6,000 to 10,000 words.

Reference System:

1) In the body of the text and in the footnotes:

- *Estudios de Cultura Náhuatl* uses the abbreviated reference system, where footnotes are reserved for adding strictly necessary complementary information;
- Only references to documents are described in footnotes, indicating the archive and collection of the source, and its classification; the detailed information will be given in the final bibliography, in a section on documents. An example for citing a document in a footnote:

¹. AGN, *Tierras*, exp. 124, f. 1r-15v.

- References to published works are included in the body of the text in parentheses following the Chicago Manual of Style (Chicago style author-year), indicating the author's last name, year of publication, and if necessary, the pages cited, as in the following examples:

Work by a single author (or edited book):

a. León-Portilla (1968, 132-133); 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. 1557–82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Translated with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edited by José Rubén Romero and Rosa Camelo. 2 vols. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

University theses, dissertations and works:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. "Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *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 tomando en consideración los temas de especialidad de la revista, la relevancia y actualidad de las contribuciones, el cumplimiento de los requisitos para la presentación de originales y el resultado del arbitraje por pares.
- Recurren a un programa antiplagio, entre otros mecanismos, para asegurarse de que los trabajos propuestos para su publicación en la revista sean inéditos y originales. No se aceptará ningún trabajo en el que se detecte plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso.
- Se comprometen a garantizar la imparcialidad y confidencialidad en el proceso de arbitraje por pares, el cual se lleva cabo en la modalidad de doble ciego.
- Los editores obtienen las opiniones de especialistas de la mayor idoneidad posible. Para el arbitraje por pares acuden a dos académicos de reconocido prestigio, pertenecientes a instituciones nacionales o internacionales. En caso de discrepancia en las evaluaciones, los editores solicitan un tercer dictamen.
- Buscan evitar o, en su caso, solucionar los conflictos de intereses, que puedan suscitarse en el proceso de evaluación de los trabajos recibidos.
- Mantienen informados a los autores de las decisiones referentes al proceso editorial de sus trabajos.
- Se comprometen a mantener la confidencialidad sobre los trabajos recibidos, así como de los nombres de autores y evaluadores. En ningún caso divulgarán indebidamente algún trabajo recibido, ni lo utilizarán sin contar con el permiso expreso y por escrito del autor. Sólo tienen acceso a los trabajos recibidos el equipo editorial y los dictaminadores.
- Se comprometen a publicar correcciones, clarificaciones, retractaciones y disculpas cuando esto sea necesario.

De los autores

- El envío de un trabajo conlleva la aceptación de las políticas de la revista y del presente código de ética.
- Los autores garantizarán que sus trabajos son resultado de una investigación original e inédita; asimismo, que los datos en ellos utilizados han sido obtenidos de manera ética. En consecuencia, cualquier trabajo que incurra en plagio, autoplagio, publicación duplicada (que describe esencialmente la misma investigación con cambios menores que en otro(s) trabajo(s) publicado(s) o en proceso de publicación), manipulación de citas, atribución incorrecta de autoría, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso no será considerado para su publicación.
- Citarán la autoría y procedencia de todas las ilustraciones, tablas y gráficas incluidas en sus trabajos y deben contar con los permisos correspondientes para su reproducción.
- Garantizarán por escrito que sus trabajos no han sido previamente publicados ni se encuentran en proceso para aparecer en otra publicación.
- Harán del conocimiento de los editores cualquier conflicto de interés o situación de otra naturaleza que pudiera influir en los resultados de la evaluación de sus trabajos.
- Para la publicación de sus trabajos, los autores seguirán estrictamente las normas para la presentación de originales definidas por la revista.
- Atenderán las solicitudes de correcciones y/o inclusión de materiales adicionales que les señalen los editores, en los plazos estipulados.
- Cuando reciban la notificación de que sus trabajos serán publicados, deberán otorgar a la revista los derechos de publicación correspondientes.
- Podrán reeditar sus trabajos después de haber sido publicados en la revista, pero siempre deberán estipular que la versión original fue publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl*, especificando el año y el volumen.
- Los autores que envíen trabajos para su posible publicación en la revista se comprometen a apegarse al presente código de ética.

De los dictaminadores

- Los dictaminadores son especialistas calificados en las temáticas abordadas en los trabajos presentados para su posible publicación. Sus opiniones contribuyen a que los editores tomen decisiones acerca de la pertinencia de la publicación de los trabajos recibidos.
- Informan a los editores si existe algún conflicto de interés en relación con el texto que se les solicite evaluar.
- Han de realizar su labor con imparcialidad y rigor académico, expresar sus comentarios en un marco de respeto y ser constructivos en sus señalamientos.
- Elaboran dictámenes razonados, tomando en consideración, entre otros, los siguientes aspectos:
 - Carácter inédito y calidad científica de la investigación;
 - Relevancia temática para la revista y originalidad del trabajo;
 - Calidad y consistencia en su argumentación;
 - Claridad y coherencia en su estructura y redacción; y
 - Uso de fuentes y bibliografía pertinentes y actualizadas.
- Notifican a los editores, en caso de tener certeza o sospecha, de que el trabajo revisado incurre en plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o cualquier otra práctica no ética.
- Respetarán los plazos establecidos por la revista para enviar sus evaluaciones.
- Se comprometen a no divulgar ni a utilizar para ningún fin los trabajos que reciban para evaluar o la información contenida en ellos.
- Han de apegarse al presente código de ética.

CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promotes the dissemination of recent, high caliber analysis through open access to the journal's content. It upholds the principles of responsibility, honesty, transparency, impartiality, and confidentiality in order to maintain good editorial practices and it is governed by the UNAM Code of Ethics (Código de Ética de la UNAM). It also subscribes to the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE).

Below is a description of the relevant parties and their responsibilities:

The Editorial Board

- The Editorial Board is an organization that works and makes decisions as a group, composed of leading scholars from Mexican and international institutions who are chosen based on enquiries among peers.
- One of the main functions is to ensure the proper functioning of the journal and the performance of its editors. The Editorial Board also contributes to giving the journal greater visibility and prestige in national and international circles.
- Its members advise the journal's editors, help resolve possible controversies, participate in offering assessments, and occasionally in doing reviews, when the materials to evaluate are directly related to their field of expertise.
- Its members are committed to adhering to the present code of ethics and pledge to uphold it.

The Editors

- The editors are scholars who are members of the Instituto de Investigaciones Históricas of the UNAM, committed to directing the journal following the present code of ethics and seeking the highest academic standards.
- They manage the reception, evaluation, and, when appropriate, the publication of the work submitted to the journal.

- They are ultimately responsible in deciding which works are relevant in the journal. This is determined by taking into consideration the journal's specialized subject matter, the relevance and timeliness of the contributions, whether the manuscripts fulfill the requirements for the presentation of original work and the result of the peer review process.
- They employ antiplagiarism software, among other mechanisms, to ensure that the work proposed for publication in the journal be original, unpublished material. Any work in which plagiarism, self-plagiarism, duplicated publication, deliberate omission of references, or the use of material (data, images, etc.) without the proper permission is detected will not be accepted.
- 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 68

JULIO-DICIEMBRE 2024

EN PORTADA

**ELIAS ISRAEL
MORADO HERNÁNDEZ** *Sancta Mariae*

ARTÍCULOS

- GABRIELA MILANEZI** La germinación del ser humano y la concepción del maíz.
Repensando la noción nahua de persona
- OLIVIA LEAL SORCIA** La construcción de lo colectivo entre los chilas, nahuas de la Sierra Norte
de Guerrero
- AGNIESZKA BRYLAK** *Homo ridens* en los textos doctrinales franciscanos en náhuatl
del periodo colonial temprano
- ELIAS ISRAEL
MORADO HERNÁNDEZ** *Codex valdensis*. Encuadre histórico y estudio de sus aspectos materiales
y simbólicos
- MARC THOUVENOT** Tezozómoc y el mundo del *tonalli*

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

RAUL MACUIL MARTÍNEZ Edificar en comunidad. Testimonios nahuas de Atlhuetzia, Tlaxcala, en el siglo
XVIII

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- MARIO ALBERTO
SÁNCHEZ AGUILERA** Patrick Saurin. *La fin du monde aztèque. Entre dieux morts et violence monothéiste*
- YUKITAKA INOUE OKUBO** *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*, de Hernando Alvarado Tezozómoc,
coordinación de José Rubén Romero Galván
- DANIÈLE DEHOUE** *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana. Ms. 1485,*
Ayer Collection, The Newberry Library, de Bernardino de Sahagún, edición
de Mario Alberto Sánchez Aguilera
- MARC THOUVENOT** Ana Díaz. *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas
del centro de México*
- PEDRO SERGIO URQUIJO TORRES** Andrea B. Rodríguez Figueroa. *Los jardines nahuas prehispánicos.*
Una introducción desde la perspectiva de la arquitectura de paisaje
- REBECCA DUFENDACH** Frances F. Berdan y Michael E. Smith. *Everyday Life in the Aztec World*

Portada: *Sancta Mariae*, ff. 119v.-120r. *Codex valdensis* (ca. 1540-1640), Seminario
Conciliar de México, Biblioteca P. Héctor Rogel. Fotografía: Elias Israel Morado
Hernández (2013)



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

historicas.unam.mx
ISSN 0071-1675

