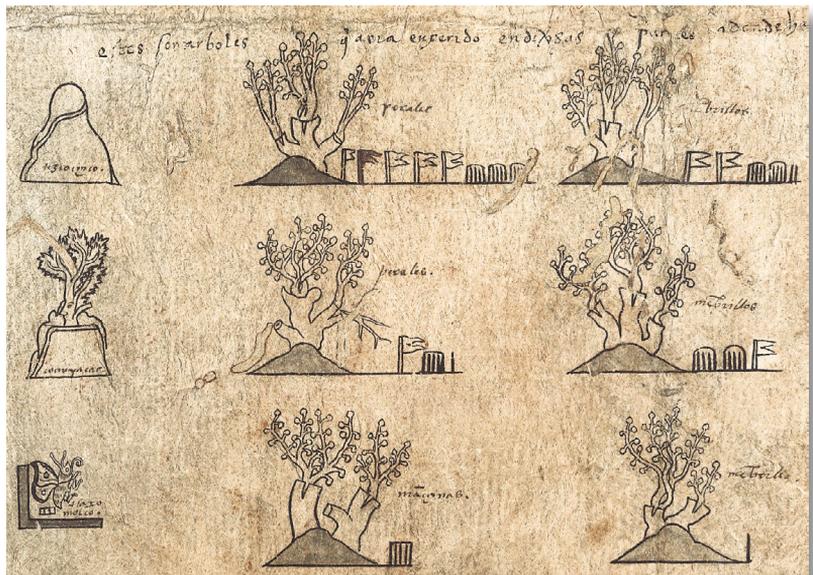


ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

70

JULIO-DICIEMBRE 2025



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 70

JULIO-DICIEMBRE 2025

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN 0071-1675 e-ISSN 3061-8002

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. Beatriz Stellino

Mtra. Hilda Leticia Domínguez Márquez

Mtra. Lorena Pilloni Martínez

Revisión de textos en inglés

Mtra. Hilda Leticia Domínguez Márquez

Composición de cubierta y diseño editorial

Mtra. Natzli Vilchis Ortega

Tratamiento de imágenes

Mtra. 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. 70, julio-diciembre 2025, 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, Alcaldía 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, ISSN 0071-1675, e-ISSN 3061-8002, otorgados 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: 30 de junio de 2025. Idea original de forro: Ónix Acevedo.

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>.

© 2025. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Algunos derechos reservados.

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.

ESTUDIOS DE CUETU RANVAHUI



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 70, JULIO-DICIEMBRE 2025

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; Ascención 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. 70, JULIO-DICIEMBRE 2025

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN 0071-1675 • E-ISSN 3061-8002

SUMARIO TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 70

Berenice Alcántara Rojas y Regina Lira Larios 7-10

EN PORTADA / ON THE COVER

Los injertos de árboles frutales europeos y sus cantidades.

Detalle del *Mapa de las tierras de Oztoticpac*

Albert Davletshin 11-12

ARTÍCULOS / ARTICLES

“¡Canten, hermanos menores míos!” La memoria tlaxcalteca
de la Conquista a través de la *performance*
en el cantar *Tlaxcaltecatoytl*

“*Sing, Younger Brothers of Mine!*” *The Tlaxcalan Memory
of the Conquest Through Performance in Tlaxcaltecatoytl Song*

Pilar Regueiro Suárez, Sara Lelis de Oliveira 13-55

Epistemicidad y género discursivo. Estudio contrastivo
de un fragmento de un *xiuhtlapōhualli* y un *tēmachtīliztla'tōlli*
*Epistemicity and Discursive Genre. A Contrastive Analysis
of a Fragment of a Xiuhtlapōhualli and a Fragment of
a Tēmachtīliztla'tōlli'*

Mauro Alberto Mendoza Posadas 56-99

L'art rhétorique des élites nahuas dans leurs lettres au roi pour la défense de la seigneurie en Nouvelle-Espagne au xvi ^e siècle <i>El arte retórico de los caciques en la defensa del señorío indígena en la Nueva España del siglo xvi</i> <i>The Rhetorical Art of Caciques in the Defence of Indigenous Lordship in 16th-Century New Spain</i> Éric Roulet	100-136
Los nombres personales jeroglíficos en el <i>Mapa de las tierras de Oztoticpac</i> y el desciframiento de la escritura náhuatl <i>Hieroglyphic Names in the Oztoticpac Lands Map and the Decipherment of Nahuatl Hieroglyphic Writing</i> Albert Davletshin	137-195
El miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca. <i>Cuitlapanton, cintanaton, centlapachton</i> <i>Fear of Tezcatlipoca's “Nocturnal Apparitions”. Cuitlapanton, Cintanaton, Centlapachton</i> Nemian Navarro	196-227

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN
DE DOCUMENTOS NAHUAS

STUDY, PALEOGRAPHY, AND TRANSLATION
OF NAHUA DOCUMENTS

K ^w awitlêwa en los <i>Primeros memoriales</i> <i>K^wawitlêwa in Primeros Memoriales</i> Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla (+), Andrea Berenice Rodríguez Figueroa.	228-283
---	---------

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

BOOK REVIEWS AND COMMENTARIES

Kevin Terraciano. <i>Codex Sierra. A Nahuatl-Mixtec Book of Accounts from Colonial Mexico</i> Marta Martín Gabaldón	284-297
--	---------

Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rosas Xelhuanzi, coords. <i>Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad</i> Jesús Bustamante García	298-311
Kelly McDonough. <i>Indigenous Science and Technology. Nahuas and the World Around Them</i> Barbara E. Mundy	312-318
Rubén G. Mendoza y Linda Hansen, eds. <i>Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. Recent Findings and New Perspectives</i> Stan Declercq	319-334
Normas editoriales	335-348
Código de ética	349-356

Volumen 70

El náhuatl posee una larga historia como lengua escrita. Primero tuvo un sistema propio, equivalente al desarrollado por otros pueblos mesoamericanos, conformado por signos combinados con imágenes, el cual se usaba para transmitir mensajes complejos y preservar todo tipo de informaciones y conocimientos. Durante el Posclásico, esta escritura cubrió la superficie de libros, edificios, atuendos y personas. Con la llegada de los europeos este sistema no desapareció, sino que comenzó a coexistir con la escritura alfabética. Fue una labor conjunta de frailes y nahuas adaptar los caracteres latinos para la representación de esta lengua. Una tecnología que no sólo fue empleada por los colonizadores, sino que fue rápidamente aprendida y apropiada por los nahuas mismos, quienes la emplearon, entre otras muchas cosas, para volver a contar y defender su propia historia.

Los cinco artículos reunidos en el volumen 70 de *Estudios de Cultura Náhuatl*, así como la traducción de una fuente documental, se dedican al análisis de textos consignados en esta lengua en sistemas de escritura distintos. Nuestros lectores notarán que en estas colaboraciones se emplean varias ortografías para el registro del náhuatl. Algunas proceden de los manuscritos novohispanos aquí estudiados; otras, en cambio, corresponden a normas desarrolladas desde una perspectiva lingüística. Los materiales analizados, las posturas disciplinarias de los autores y los objetivos de cada contribución determinan la elección de una u otra norma. No existía en el siglo xvi —época a la que se remontan los textos examinados en el volumen— ni existe hoy día una única forma de escribir el náhuatl. Si bien esta diversidad hace más complejo el trabajo editorial, permite profundizar en la historia y el pensamiento de aquellos que han hablado y escrito en esta lengua. Externamos, en este sentido, nuestro reconocimiento tanto a los autores del volumen como a todas las personas que participan en los procesos editoriales de nuestra revista.

Esta entrega abre con el artículo de Pilar Regueiro Suárez y Sara Lelis de Oliveira, “¡Canten, hermanos menores míos! La memoria tlaxcalteca de la Conquista a través de la *performance* en el cantar *Tlaxcaltecatoyotl*”, en el



que se examinan dos piezas de canto-baile, cuyo texto se conserva dentro del famoso manuscrito *Cantares mexicanos*. Las autoras exploran cómo los tlaxcaltecas construyeron su propia memoria cultural sobre los acontecimientos de la Conquista y presentan una nueva traducción de los cantos. Además, su atención está puesta en los aspectos formales y performativos de estas piezas. Este trabajo enriquece la vasta literatura académica que se ha generado en torno al análisis de los cantares.

En “Epistemicidad y género discursivo. Estudio contrastivo de un fragmento de un *xiuhtlapōhualli* y de un *tēmachtīliztla’tōlli*”, Mauro Alberto Mendoza Posadas confronta dos textos nahuas del siglo xvi, uno procedente del corpus sahuaguntino y otro de la obra del cronista chalca Domingo Chimalpain Cuauhtlehuanitzin. A partir del trabajo con escritos novohispanos en náhuatl, el autor se preocupa por el problema de los géneros discursivos y su caracterización, por lo que se aboca a la búsqueda de diferencias lingüísticas que puedan utilizarse como índices de género. Por su parte, Éric Roulet, en “El arte retórico de los caciques en la defensa del señorío indígena en la Nueva España del siglo xvi”, describe desde el punto de vista de la retórica las estrategias empleadas por nobles indígenas en su correspondencia con autoridades españolas en defensa de sus pueblos y sus intereses particulares.

Desde un enfoque diferente, Albert Davletshin se sumerge de lleno en el estudio de la escritura jeroglífica náhuatl y su continuidad en el siglo xvi a partir del análisis del Mapa de Oztoticpac, en el que se consignan, entre otros temas, los nombres de los trabajadores que cultivaban tierras pertenecientes a don Carlos Ometochtli de Texcoco. El artículo, titulado “Los nombres personales jeroglíficos en el Mapa de las tierras de Oztoticpac y el desciframiento de la escritura náhuatl”, da a conocer nuevos aspectos de este sistema de registro, así como del documento. Un fragmento de este mapa aparece en la cubierta de nuestro volumen 70, acompañado por un comentario del propio Davletshin para la sección “En portada”.

El texto “El miedo a las ‘apariciones nocturnas’ de Tezcatlipoca. *Cuitlapanton, cintanaton, centlapachton*” cierra la sección de artículos. Némian Navarro explora el caso de una aparición “fantasmal” descrita en el Libro v de la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Su objetivo es indagar en qué se fundaban los temores de los antiguos nahuas. Su trabajo subraya una vez más la importancia de la lengua y la información registrada en las fuentes del siglo xvi como una vía para conocer, al menos en parte, las emociones y el pensamiento indígenas.

En la sección “Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas” contamos con la contribución “K^wawitlêwa en los *Primeros memoriales*”, preparada por Andrea Berenice Rodríguez Figueroa y Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla (†), destacado estudioso de las lenguas yutoaztecas y entrañable maestro de náhuatl, lamentablemente fallecido en 2022. Elaborado con la intención de que apareciera en nuestra revista, este trabajo es un ejemplo de la metodología de traducción desarrollada por los autores durante varios años de esfuerzo conjunto, en la que dan particular relevancia al análisis lingüístico.

En este volumen contamos con cuatro reseñas. Tres de ellas ofrecen un panorama amplio de los más recientes aportes metodológicos al estudio de documentos escritos en lenguas amerindias. Marta Martín Gabaldón comenta el libro *Codex Sierra. A Nahuatl-Mixtec Book of Accounts from Colonial Mexico*, de Kevin Terraciano, en el que se examina uno de los textos en náhuatl más largos y tempranos —quizá el primer registro— sobre transacciones monetarias en el espacio habitado por hablantes de *ñudzahui* o mixteco y *ngiwa* o chocho, dentro de la tradición pictográfica desarrollada en Oaxaca. Para Martín Gabaldón, Terraciano es uno de los exponentes más claros de la llamada “nueva filología”, que en este caso indaga a fondo en las categorías y los conceptos nativos sobre la Mixteca. Jesús Bustamante García reseña *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, coordinado por Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rosas Xelhuantzi, y destaca que los trabajos que conforman este libro colectivo muestran el diálogo entre la tradición filológica mexicana y otras escuelas, y además resaltan el papel agentivo y político de los intelectuales y traductores indígenas que produjeron los textos cristianos estudiados.

En consonancia, Barbara E. Mundy comenta *Indigenous Science and Technology. Nahuas and the World Around Them*, obra en la que Kelly McDonough examina las “tecnologías nahuas” desde un enfoque que, por un lado, vincula pasado colonial y presente moderno, y por el otro, renombra prácticas y narrativas sobre botánica, medicina y gestión del agua, entre otras, como “ciencia”. Desde una postura crítica, y como un “acto de restitución”, intenta abrir una posible discusión entre la tradición filológica mexicana y la investigación activista que académicos estadounidenses y canadienses han desarrollado en su crítica al colonialismo. Por último, en su reseña de *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. Recent Findings and New Perspectives*, Stan Declercq comenta los aportes pluridisciplinarios al estudio de varias formas de violencia ritualizada, desde el Preclásico hasta

la actualidad, que requiere una “reevaluación fundamental”, como plantean sus editores, Rubén G. Mendoza y Linda Hansen. Haciendo eco de trabajos anteriores, Declerq repara en el proceso de descolonización de la antropología y la necesidad de apertura hacia los conceptos y prácticas indígenas, más allá de las estructuras ideológicas que han marcado la investigación de uno de los temas más clásicos en los estudios mesoamericanos.

Como siempre, esperamos que nuestros lectores se acerquen con interés a las contribuciones de este volumen.

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

Los injertos de árboles frutales europeos y sus cantidades

Detalle del Mapa de las tierras de Oztoticpac

El así denominado *Mapa de las tierras de Oztoticpac* es una hoja de 76 cm por 84 cm de papel amate que procede de la región de Texcoco y se preserva en la Biblioteca del Congreso, en Washington, D. C., Estados Unidos (Cline 1966).¹ El origen del documento se vincula a don Carlos Ometochtli, miembro de la nobleza texcocana, hijo de Nezahualpilli Acamapichtli y nieto de Nezahualcoyotl Acolmiztli, quien fue juzgado y ejecutado públicamente por delitos de idolatría y amancebamiento en 1539. Don Antonio Pimentel Tlahuiloltzin, gobernador de Texcoco entre 1540 y 1546, ordenó la elaboración de un inventario de los bienes patrimoniales de don Carlos con el propósito de proteger las propiedades que pertenecían originalmente al linaje del gobierno de Texcoco.

El *Mapa* es un manuscrito extraordinario en varios aspectos. En la sección inferior izquierda se registran cinco topónimos jeroglíficos con sus respectivos listados de los injertos de árboles frutales europeos y sus cantidades: granados, membrillos, manzanos, perales, durazneros y viñas. Este detalle se reproduce en la portada de este volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Estos listados quizá representan la primera referencia a los injertos de árboles frutales en Nueva España y hablan de su alto valor simbólico. Entre los topónimos está el lugar de un molino hidráulico.²

Aproximadamente la mitad del documento, ubicada a la derecha, evidencia terrenos registrados a través del sistema catastral texcocano de origen precolombino llamado *milcocolli* (Harvey y Williams 1980). Este sistema de representación consiste en indicar las formas geométricas de los terrenos y las dimensiones de sus lados. Otros ejemplos de *milcocolli* se encuentran en el *Códice de Santa María Asunción*, el *Códice Vergara*, el *Fragmento Ramírez* y los *Fragmentos VI y VIII de Humboldt*. El *Fragmento VIII de Humboldt* y el *Fragmento Ramírez* muestran un formato idéntico, comparten

¹ Véase <https://www.loc.gov/resource/g4414t.ct000317/>.

² Comunicación personal con Teresa Rojas Rabiela, 2022.



ciertos rasgos paleográficos y es posible que formaran parte de un solo documento. El *Fragmento vi de Humboldt* reproduce los diagramas de tres parcelas que aparecen en la sección superior izquierda del *Mapa de las tierras de Oztoticpac*, en uno de los cuales figura una casa.

Son dignos de mención los pagos que daban los arrendatarios de los terrenos y los registros de compraventa de la tierra. En otros *milcocolli*, los jeroglíficos inscritos adentro de los planos de terrenos especifican el tipo de suelo, pero en este caso indican los nombres de las personas que los labraban. Otro rasgo particular es la ausencia de glosas en caracteres latinos en muchos de los jeroglíficos, lo que hace su interpretación sumamente difícil. Howard F. Cline fue el primero en estudiar y publicar el así denominado *Mapa de las tierras de Oztoticpac*.

Albert DAVLETSKIN

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

- Códice de Santa María Asunción*. México: Biblioteca Nacional de México.
- Códice Vergara*. París: Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39.
- Fragmento Humboldt vi*. Berlín: Staatsbibliothek Stiftung Preussischer Kulturbesitz (Handschriftenabteilung, Manuscripta Americana 1).
- Fragmento Humboldt viii*. Berlín: Staatsbibliothek Stiftung Preussischer Kulturbesitz (Handschriftenabteilung, Manuscripta Americana 1).
- Fragmento Ramírez*. México: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, AH Col. Antig. 213, José Fernando Ramírez, *Opúsculos históricos*, MS, vol. 25: 499-500.
- Mapa de las tierras de Oztoticpac*. Washington, D. C.: Library of Congress, Division of Geography and Maps, núm. 27.

Referencias

- Cline, Howard F. 1966. "The Oztoticpac Lands Map of Texcoco 1540". *The Quarterly Journal of the Library of Congress* 23, núm. 2: 76-115.
- Harvey, Herbert R. y Barbara J. Williams. 1980. "Aztec Arithmetic: Positional Notation and Area Calculation". *Science* 210, núm. 4469: 499-505. <https://doi.org/10.1126/science.210.4469.499> .

“¡Canten, hermanos menores míos!”
La memoria tlaxcalteca de la Conquista a través de la performance
en el cantar *Tlaxcaltecyotl*

“Sing, Younger Brothers of Mine!”
The Tlaxcalan Memory of the Conquest Through Performance
in Tlaxcaltecyotl Song

Pilar REGUEIRO SUÁREZ

<https://orcid.org/0000-0002-2562-1298>

Tulane University (Estados Unidos)

Middle American Research Institute

mregueirosuarez@tulane.edu

Sara LELIS DE OLIVEIRA

<http://orcid.org/0000-0001-9471-7018>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Escuela Nacional de Estudios Superiores León

Unidad de Extensión San Miguel de Allende

sleliso@enes.unam.mx

Resumen

A lo largo del siglo XVI, los tlaxcaltecas crearon un nutrido corpus de documentos legales, ceremonias y pinturas en los que ensalzaron su papel como conquistadores aliados ya cristianizados, y con el que afianzaron una memoria colectiva vinculada a su destacada participación en la conquista de México-Tenochtitlan. Un ejemplo de dicho corpus se encuentra en los *Cantares mexicanos* (ca. 1597), cancionero novohispano en náhuatl clásico conservado en la Biblioteca Nacional de México. Se trata de los dos cantares titulados *Tlaxcaltecyotl*, que narran episodios asociados a la guerra contra Tenochtitlan desde el punto de vista tlaxcalteca. Dadas las características performativas y el formato de ambos cantos, el presente artículo tiene como objetivo analizar los aspectos históricos y escénicos de uno de ellos, dispuesto en los folios 54r y 55v del manuscrito, para comprender sus diferentes intencionalidades como dispositivo de la memoria cultural tlaxcalteca relacionada con el fin del Imperio mexicana, en el que también se insertaron otros actores de la élite nahua del siglo XVI. Para dicho análisis, se considera una nueva traducción al español.

Palabras clave: *Cantares mexicanos*; *Tlaxcaltecyotl*; conquista de Tenochtitlan; nobleza nahua; memoria cultural.

Abstract

Throughout the 16th century, the Tlaxcaltecs produced a rich corpus of legal documents, ceremonies, and paintings in which they exalted their role as Christianized allied conquerors and reinforced a collective memory tied to their prominent participation in the conquest of

Recepción: 1 de mayo de 2024 | Aceptación: 13 de agosto de 2024



© 2025 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>

Mexico-Tenochtitlan. An example of this corpus can be found in Cantares Mexicanos (c. 1597), a colonial songbook in classical Nahuatl preserved in the National Library of Mexico. It includes two songs titled Tlaxcaltecatoytl which recount episodes related to the war against Tenochtitlan from the Tlaxcaltec perspective. Given the performative nature and format of these songs, this article aims to analyze the historical and theatrical aspects of one of them, displayed on folios 54r and 55v of the manuscript, in order to understand its multiple intentions as a device of Tlaxcaltec cultural memory related to the fall of the Mexica Empire —an event in which other members of the 16th- century Nahua elite also played a role. For this analysis, a new Spanish translation is considered.

Keywords: Cantares Mexicanos; Tlaxcaltecatoytl; conquest of Tenochtitlan; Nahua nobility; cultural memory.

INTRODUCCIÓN

La participación de los tlaxcaltecas en la conquista de Mexico-Tenochtitlan fue de vital relevancia para el ejército que lideró Hernán Cortés, principalmente por el número de soldados, armas, información, estrategia militar y bastimentos que aportaron en la guerra. Durante buena parte del siglo XVI, la élite tlaxcalteca afianzó sus privilegios en el régimen colonial y construyó una memoria cultural a través de documentos legales, ceremonias y pinturas que ensalzaron su papel como conquistadores aliados ya cristianizados (Brito *et al.* 2021; Bueno Bravo 2010; 2015, 21; Gibson 1952, 22-23; Martínez Baracs 1993, 195; Navarrete Linares 2019, 37). Un ejemplo de ese corpus se encuentra en los *Cantares mexicanos* (ca. 1597), cancionero novohispano en náhuatl clásico conservado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (ff. 1r-85r). Se trata de los dos cantares titulados *Tlaxcaltecatoytl* que narran, en cinco actos denominados *huehuetl* (del náhuatl, “tambor de membrana”),¹ episodios acerca de la caída de Tenochtitlan desde el punto de vista tlaxcalteca.

Los *Cantares mexicanos* son el primero de los trece opúsculos novohispanos que componen el volumen con la signatura MS 1628 bis.² Su confección en la lengua de los nahuas, depurada y transliterada a las letras latinas,

¹ Los *Cantares* cuentan con diversos *cuicatl*, cuyos apartados se titulan “primer *huehuetl*”, “segundo *huehuetl*”, y así sucesivamente. No sabemos a ciencia cierta el motivo de dicha denominación, pero nuestra hipótesis reside en el carácter rítmico y melódico que el *huehuetl* aportaba a las *performances*, con el cual probablemente se iniciaba el cantar en sus diversas secciones.

² También denominado *Cantares mexicanos* debido al título del primer fascículo.

sumada a sus contenidos de tenor católico, demuestran uno de los resultados del proceso de catequización musical puesto en práctica en la Nueva España desde la llegada de fray Pedro de Gante (ca. 1480-1572). El misionero belga, mientras no conocía la lengua nativa lo suficiente para catequizar a los naturales mediante la predicación de las Sagradas Escrituras, empleó la estrategia medieval de la música para mover sus emociones, y con un canto llano —del cual hasta hoy no se tiene noticia— logró atraer al entorno eclesiástico a los macehuales, quienes resistían a la nueva religión (Torre Villar 1974, 57-58).³ Los *Cantares*, en efecto, conservan una cantidad considerable de *melahuac cuicatl* (del náhuatl, “canto llano”) con letras referentes a la tradición cristiana traducidas a la lengua indígena, y es probable que este género de cantar sea producto de dicho método inicial de evangelización (Horcasitas 1974, 52-54; Poledrelli 2016, 143-144).

Las composiciones de los *Cantares*, por otro lado, son bastante heterogéneas e incluyen asimismo aquéllas con otro estilo musical, como los *teponazcuicatl* (del náhuatl, “cantos al son del *teponaztli*”),⁴ y aquéllas que tratan de asuntos casi exclusivamente profanos. No resultan del todo claros los motivos para la incorporación de estos cantares seculares en un cancionero que serviría como instrumento catequético,⁵ pero podría suponerse que el desconocido supervisor del manuscrito anhelaba obtener registros diversos de las manifestaciones dancístico-sonoras en la época colonial, puesto que éstas, de todos modos, no serían consideradas para integrar el repertorio de la Iglesia. Entre ellas se encuentran, por ejemplo, cantos de origen otomí; cantares sobre algunos acontecimientos históricos prehispánicos; composiciones de origen cuexteca, huexotzinca, matlatzinca y chalca, y algunos relativos a la caída de Mexico-Tenochtitlan (León-Portilla 2019, 255-298).

Nos interesa precisamente esta última categoría, a la que se integran dos cantares titulados *Tlaxcaltecatoytl*, vocablo compuesto por el gentilicio *tlaxcaltecatl* y el sufijo abstracto *-yo(tl)*. En estas composiciones, que traducimos como “*Performance* tlaxcalteca de la Conquista”, encontramos otra

³ Los pipiles, en cambio, internalizaron rápidamente las prácticas mélicas del Occidente debido a la estructura de la enseñanza en el *calmecac* (del náhuatl, “centro educativo de la nobleza”) (Torre Villar 1974, 57).

⁴ Idiófono de percusión mesoamericano. Se trata de un tronco ahuecado que contiene dos lengüetas; cada una emite por lo menos una nota distinta, cuyas alturas e intervalos varían según la construcción del instrumento (Martí 1968, 29).

⁵ También sirvió como soporte para identificar los contenidos considerados idolátricos (“Primer concilio mexicano” 2004, 82).

versión de la caída de Mexico-Tenochtitlan, en la cual los tlaxcaltecas reproducen su participación en la culminación de este suceso histórico a través de la música, la danza y la escenificación en un espacio colectivo de acción. La narración de los hechos, de forma dramatizada, revela diferentes intenciones por parte de sus creadores. Esta *performance*, más allá de su relevancia artística, probablemente propició la crítica sociopolítica de una porción de la población indígena, a la vez que reafirmó las jerarquías sociales y contribuyó a los esfuerzos de la Corona española para reconocer la ayuda tlaxcalteca prestada durante la guerra.

En el presente artículo tenemos por objetivo analizar los aspectos históricos y performativos de la primera versión del cantar *Tlaxcaltecatoytl* —dispuesta en los folios 54r y 55v de los *Cantares*—⁶ para comprender sus diferentes intencionalidades como dispositivo de la memoria cultural tlaxcalteca ligada a la conquista de Tenochtitlan, en el que también se insertaron otros actores de la élite nahua del siglo xvi, como huexotzincas y tenochcas. Para cumplir nuestro cometido, hemos dividido la investigación en cuatro apartados. En el primero, presentamos la paleografía y la traducción del náhuatl al español de este *Tlaxcaltecatoytl*,⁷ a cargo de Sara Lelis de Oliveira. En el segundo, revisamos puntualmente los aspectos históricos y los personajes que el canto trae a colación. En el tercero, comentamos los aspectos escénicos del canto *Tlaxcaltecatoytl* y cómo se relacionan con la reivindicación histórica por parte de los tlaxcaltecas. Finalmente, en la última sección, ofrecemos una discusión acerca de los posibles significados e implicaciones vinculadas con la memoria tlaxcalteca en la conformación de la sociedad novohispana del siglo xvi.

**“PERFORMANCE TLAXCALTECA DE LA CONQUISTA”:
PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL (FF. 54R-55V)**

Antes de presentar la paleografía y la traducción al español del canto, es prudente expresar que su inclusión en este trabajo, además de su ubicación en el primer apartado, se justifica por dos razones: la primera, porque traducir constituye el meollo de todas las investigaciones con base en los

⁶ La segunda versión se encuentra entre los folios 83r y 85r del cancionero.

⁷ Se trata de una retraducción o segunda traducción (Berman 2013, 137), ya que hasta el presente contamos con por lo menos una versión en español, la de León-Portilla (2011).

documentos novohispanos en náhuatl clásico o colonial; la segunda, porque la presente versión en español se deriva de una primera en portugués, lengua materna de la traductora, así como de un proyecto de traducción de todo el cancionero con énfasis en sus aspectos performáticos.⁸

Como se ha observado, la labor de traductoras y traductores ha aportado de forma notable a la producción de nuevos conocimientos sobre los periodos prehispánico y colonial desde las décadas de 1940 y 1950, época en la cual se concluyó que las lenguas originarias proporcionarían perspectivas inéditas sobre los pueblos de México (Florescano 1990, 32). En el caso de las traducciones del náhuatl al español mexicano, las investigaciones fueron considerablemente enriquecidas con las informaciones obtenidas mediante estos textos, con lo cual se abrió el espacio para una mayor profundización y revisión de datos históricos y antropológicos ofrecidos por las fuentes en castellano (Lelis y Máynez 2023, 4). Por ejemplo, la revista *Estudios de Cultura Náhuatl*, con su sección de paleografía y traducción, ha sido un importante vehículo para impulsar trabajos y traducciones inéditas, recalcando el vínculo (y la dependencia) entre la traducción y las pesquisas realizadas a partir de este corpus.

Respecto a la retraducción del náhuatl al español, consideramos que esta versión, por derivarse del portugués, contribuye a dar a conocer formas de expresión provenientes del portugués brasileño que el castellano no contempla.⁹ Siguiendo al pensador francés de la traducción Antoine Berman, en su obra *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo* (2013, 138), una segunda traducción implica siempre un nuevo proyecto de traducción, el cual resulta de cierta madurez propiciada por el tiempo. Esto

⁸ La traducción al español de este canto se relaciona con el proyecto de traducción de los 92 cantos de los *Cantares mexicanos* al portugués brasileño, llevado a cabo por Sara Lelis de Oliveira. Hasta el momento se han publicado 41 cantares, de los cuales 24 pueden consultarse en *Cantos de la Triple Alianza* (2023).

⁹ La traducción al portugués brasileño se justifica por el hecho de que los idiomas se expresan de maneras diferentes, recortando la realidad de acuerdo con sus límites de lenguaje. El resultado, por lo tanto, es el reconocimiento de que cada lengua se construye de manera única e individual, de ahí que las visiones del mundo se encuentren delimitadas por el lenguaje mismo (Oyarzún 1999, 162). Por esta razón, la traducción a cualquier idioma será siempre provechosa, pues complementa las lagunas que las otras lenguas, *per se*, son incapaces de alcanzar, al mismo tiempo que contribuyen con otros aspectos. A esto se suma el hecho de que en Brasil hace más de 15 años que existe un importante grupo de estudiosos de la cultura náhuatl, que ha venido creciendo, por lo que la difusión de textos nahuas en portugués también es una forma de acercar a nuevos investigadores, hablantes de esa lengua, al corpus documental en náhuatl del siglo XVI.

significa que cada traductora o traductor emprende su propia reflexión de traducción de acuerdo con su época y, sobre todo, su ética. Siendo así, por nuestra parte, luego de la traducción de Miguel León-Portilla publicada en 2011 junto a otros colaboradores, aclaramos que nuestras decisiones de traducción se fundamentan en una conciencia histórica a favor de los tlaxcaltecas. Es decir, pretendemos difundir en una lengua diferente al español esta voz que se calló durante muchos años y todavía no obtiene la merecida atención, lo cual se manifiesta en los elementos performáticos del cantar.

Lo anterior no significa, en absoluto, la tergiversación del texto en náhuatl, sino la potencialización de los sentidos de las palabras mediante el énfasis en el complejo sonoro y dancístico perdido/empobrecido tras la transliteración de la composición. La propia traducción del título, “*Performance* tlaxcalteca de la Conquista”, demuestra con exactitud nuestra interpretación del canto, la cual consiste en tornar patente, o más bien hacer presente, la experiencia tlaxcalteca de la caída de Tenochtitlan. No se trata de un acto para observarse, sino de una acción colectiva con el afán de inculcar y construir otra concepción sobre el episodio que funda la llamada Nueva España. Al menos creemos que ésta puede ser una hipótesis plausible para la puesta en escena de dicha *performance* en el siglo XVI, dado el contexto turbulento de la época.

Elegimos la primera versión del *Tlaxcaltecatoytl* porque ésta consta de 30 estrofas, mientras que la segunda consta de 29,¹⁰ aunque esto no las diferencia de un modo significativo. Hay momentos en que la segunda versión se para las coplas que en la primera están unificadas; lo contrario también ocurre. Estructuralmente, éstas serían las diferencias entre las dos versiones. En términos de contenido, en cambio, consisten en: a) la ortografía empleada en ambos cantos, cuya discusión requeriría un trabajo con enfoque estrictamente lingüístico; b) la tercera estrofa de la primera versión del canto tiene el topónimo “Aztahuacan” escrito al margen del manuscrito; c) la estrofa 12 de la segunda versión del canto (segundo *huehuetl*) introduce un verso (el primero) que no consta en la primera versión, a saber, “*xamellaquaauacan tiCoaiuitl in tItzpotonqui tlenoço anyezque ma oc ye cuele onnetotilo in tla xicui-cacan anincahuan*”, y d) la estrofa 16 de la segunda versión del canto cuenta con otro topónimo que no figura en la primera versión, “Tlachtepec”.

¹⁰ La paleografía y la traducción inédita al portugués de la segunda versión del canto también es de la autoría de Sara Lelis de Oliveira y se publicó en 2021.

En todo caso, aunque sólo se presenta la traducción de la primera versión, en este trabajo consideramos ambas para el estudio que aquí desarrollamos, pues esto evidencia que el acto performativo propicia varias versiones de una misma obra en el sentido de que ésta es *abierto*, según lo postuló Umberto Eco (1984, 33), sin que las múltiples interpretaciones alteren su “goce” o su esencia.

*Tlaxcaltecatoytl*¹¹

*Performance tlaxcalteca de la Conquista*¹²

[54f] Otacico ye nican Tenochtitlan
i[n] ximochicahuacan antlaxcalteca
ye huexotzinca quen concaquiz
teuctlo¹³ Xicotencatl¹⁴ i[n] Nelpiloni
ya ximochicahuan netla ya.

[54f] ¡Ya hemos llegado hasta acá, a
Tenochtitlan!
¡Esfuércense, tlaxcaltecas [y] hue-
xotzincas!
¿Cómo Nelpiloni escuchará al señor
Xicotencatl?
¡Esfuércense, vamos!

Hualtzatzia in t[i]achcauh in Quauh-
tencoztli zan conilhuia a in Capitani
ya o tonan ye Malintzin i[n] xacalte-
coz¹⁵ Acachinanco otacico huel xi-
mochicahuacan netla ya.

Cuauhtencoztli, el hermano mayor,
le grita al Capitán, le dice a nuestra
madre Malintzin:¹⁶
ya hemos llegado a la orilla de los
jacales, a Acachinanco.
¡Vamos, esfuércense, vamos!

¹¹ La paleografía es de Lelis de Oliveira y se llevó a cabo con base en la versión digital del manuscrito que pone a disposición la Biblioteca Nacional de México. La ortografía se normalizó según los criterios de Marc Thouvenot (2011), mientras que los antropónimos y topónimos se transcribieron con mayúsculas. Las demás cuestiones de transcripción se aclaran en nota.

¹² Traducción de Lelis de Oliveira. Véanse también la traducción al español de León-Portilla (2011, 793-813) y la versión en inglés de John Bierhorst (Cantares Mexicanos. *Songs of the Azecs* 1985, 318-323).

¹³ Variante de *teuctli* que podría indicar alguna alteración estilística en la palabra.

¹⁴ Léase también “Xicotencatl”.

¹⁵ Léase *xacaltenco*.

¹⁶ La traducción de “*tonan ye Malintzin*” presenta dos posibilidades. La primera, “nuestra madre Malintzin”, en la que el vocablo *nantli* se aglutina con el prefijo posesivo de primera persona plural *to-*. La segunda es la lectura de *tonan*, en el manuscrito *tonā*, como “doña”.

Tla oc toconchiacan inacal Capitan
aya huel ye oqui hualaci in iquach-
pan in tepepolli Aztahuacan¹⁷ zan ye
ixpan aya ye ixpolihui o in mace-
hualtin mexicame hue[l] ximochica-
huacan netla ya.

Todavía estamos esperando al ber-
gantín del Capitán;
su estandarte ya ha llegado al mon-
tecito de Aztahuacan, *aya*.
Ya se decidaron los macehuales
mexicas.
¡Vamos, esfuércense, vamos!

Xiquinpalehuican totecuiyohuan a
ayahue tepoztlahuiceque quixixinia
atl on yan tepetl quixixinia mexica-
yotl ximochicahuacan netla ya.

¡Ayuden a nuestros señores, *a ayahue!*
Los hombres con armas e insignias
de metal destruyen al pueblo, des-
truyen a la mexicanidad.
¡Esfuércense, vamos!

Xictzotzona in mohuehueuh xihue-
huetzca ic Ixtlilxochitle¹⁸ xomittotia
o in cuauhquiahuac Mexico nican
mocuezalizchimal o cuecuyahua-
yan temalacatitlan i xomochicahua-
can netla ya.

¡Toca tu tambor!
¡Por eso, Ixtlilxochitl, ríete!
Baila en la Puerta del Águila,
aquí en Mexico.
Tu escudo de plumas rojas está en el
lugar que brilla, en el local de la pie-
dra del sacrificio.
¡Esfuércense, vamos!

Yaopapaquinitzin tlahuiznenequi-
tzin ayyahue in cuachic aya Ixtli[l]
xochitle¹⁹ xonmittotia in cuauh-
quiahuac Mexico nican y mocueza-
lizchimal o cuecuyayan temalaca-
titlan in ximochicahuacan netle ya.

El alegre y honrado guerrero, el con-
quistador, desea el grandioso ama-
necer, *ayyahue*.
Baila en la Puerta del Águila, aquí en
Mexico.

En este mismo canto, por ejemplo, vemos que Dios se escribe como *Tiox*. Lo único que in-
validaría esta segunda opción es la inserción de *ye* entre *tonan* y *Malintzin*, partícula que no
se acostumbra introducir en el caso de los antropónimos.

¹⁷ Vocablo escrito al margen derecho del manuscrito.

¹⁸ Léase “Ixtlilxochitlé”.

¹⁹ Léase “Ixtlilxochitlé”.

Tu escudo de plumas rojas está en el lugar que brilla, en el local de la piedra del sacrificio.

¡Esfuércense, vamos!

In oc hualmomantithui ahua[n] to-machuan eyayyano²⁰ in cuachic aya Anahuacatzin in otomitl teuctli Tehuetzquiti hue[1] ximochicahuacan netle ya.

Mientras, nuestros sobrinos se extienden sobre las aguas, *ayayyahue*: el conquistador Anahuacatzin, *aya*, el señor otomí Tehuetzquiti.

¡Vamos, esfuércense, vamos!

O cuel achica cemilhuitl o yeehuaya in tlachinolxochitl motlatol tiQuauh-temoctzin aya moteocuitlayacaxochiuh tlatlahuizcallehuatimani ya in mochcaxochiuh quetzaltica cue[cue] yahuatimani otitlamahuizo Huitziltepetl ximochicahuacan netle ya.

Por poco tiempo, sólo un día, la flor de guerra es tu palabra, *yeehuaya*.

Eres Cuauhtemoctzin, *aya*, tu nariguera florida es de oro y plata. La aurora se está rompiendo, tus flores de algodón con plumas de quetzal están brillando.

Te maravillas en el Huitziltepetl.

¡Esfuércense, vamos!

Quehuelzo tehuatzin tetoca ye'mopan o mantiaz tauh totepeuh yeh mach oc timoxicoz cequi mopatiuh yetiuh oo moteocuitlayehuatza ya mochcaxochiuh quetzaltica cue-yahuatimani otitlamahuizo Huitziltepetl²¹ ximochicahuacan netla ya.

¡Qué bien te califica la gente!

¡Nuestro imperio crecerá junto a ti!

¿Acaso aún tendrás envidia? *Oo*.

Se cubre con un precioso atavío de piel;

tus flores de algodón con plumas de quetzal están brillando.

Te maravillas en el Huitziltepetl.

¡Esfuércense, vamos!

²⁰ Léase *ayayyahue*.

²¹ El topónimo presenta la añadidura “huitzilopo[...].co”, léase *huitzilopochco*, al margen derecho del manuscrito.

Ic ontetl huehuetl

Tla huel xiquimottacan²² a yehuantin chimaltica mittotia, a, otonnexeque in Tehuetzquiti in Tecoztlin tlehnozo anyezque²³ mayecuele ma on netotilo in tla xicuica[can] anicahuan,²⁴

Ma cecen otlipan ximochicahuacan tiCohuaihuil in tiltzpotonqui tle'no-co²⁵ anyezque ma oc yecuele ma on netotilo in tla xicuicacan annicahuan.

[54v] Onel ticyacauhque tla xi[c] caqui ye nocuic in tauh totepeuh in Tenochtitlan o Mexico nican in huel nelli, a, niqittohua niqueehua²⁶ yeehua ye tonacizqui a in niz ta²⁷ nanauhca[n] in Tlatelolco ma zan tlapic ye mochiuh tlaxcalteca aya in tla xicui-cacan annicahuan.

Zan nicyaittac nicmahuizo ye oncan Nanahuacalteuctli chimaltica i[n] expalatica yequene quihualtoya ya in tlaxcalteca aya caxtillantlaca atitlan

Segundo tambor

Véanlo bien: ¿quiénes son aquellos bailando con escudos?

Se parecen a los otomíes, a Tehuetzquiti [y] Tecoztlin.

¿Cómo, acaso, irán?

¡Bailen, vamos!

¡Canten, ustedes son nuestros hermanos menores!

Que a cada camino se esfuercen tú, Cohuaihuil, tú, Itzpotonqui.

¡Bailen, vamos!

¡Canten, ustedes son nuestros hermanos menores!

[54v] Oye mi canto, pues ya hemos abandonado nuestro imperio de Tenochtitlan aquí en Mexico.

En verdad lo digo, lo entono, ya lo canto.

Ya llegaremos a Tlatelolco desde los cuatro rincones del mundo.

¡Que esto no ocurra en balde, tlaxcaltecas, *aya!*

¡Canten, hermanos menores!

Lo vi allá, admiré a nuestro señor Anahuacatl.

Los tlaxcaltecas [y] los hombres de Castilla lo siguen con escudos, con

²² Léase *xiquimittacan*.

²³ Léase *anyazque*.

²⁴ Léase punto y aparte.

²⁵ Léase *tle[h]nozo*.

²⁶ Léase *niqueehua*.

²⁷ Léase *ya*.

quincahuato ya tacito ya ma zan tlapic ommochiuh tlaxcalteca aya in tla xicuicacan anicahuan.

espadas, aya; fueron a dejarlos junto a las aguas.

Ya llegamos.

¡Que esto no ocurra en balde, tlaxcaltecas, aya!

¡Canten, hermanos menores!

Ic yey huehuetl

Tla oc xonmitoti o toOquizteuctli titlatohua ya xictzotzona in teocuitlahuehuetl xiuhtlemliahuayo concauhtehuaque' in teteuctin tlatoque auh ooya yehuatl ye xiquimona-huilti in nepapan tlaca tonahuac onoque tlaxcalteca in meetlo ye huexotzinca i meetla.

Tercer tambor

Que nuestro señor Oquiztli siga bailando.

Tú dices: “¡toca el precioso tambor ahora mismo!”.

Las llamas de fuego turquesa abandonaron a los señores, a los tlatoanis, y así alegramos a varios hombres junto a nosotros:

¡sí, a los tlaxcatelcas [y] los huexotzincas que están acostados!

Tel huel ic a ye o[n]nez Mexico ye nican Cuitlachihihuitl aya in tla'tohuani ihuan ilteuctli Tepixohuatzine anqui mochtin ye [o]micuiloque ye in chimaltitech oo nepapa[n] tlaca tonahuac onoque tlaxcalteca in meetlo huexotzinca in meetla.

Pero por ello, Cuitlachihihuitl, aya, el tlatoani y señor, ya se apareció aquí. Oh, Tepixohuatzin, de forma que todos los hombres se alisten junto a los escudos, oo;

¡sí, junto a nosotros están acostados diversos tlaxcaltecas [y] huexotzincas!

Mochimalihtotico nican ayan in tlatohuani in Apopóca²⁸ Mexico anqui nican chimalaztaxochihuaque huanpatzacque in teuctli o amixpan o tlaxcalteca i meetlo ye huexotzinca. in meetla

El tlatoani Alpopoca vino al baile del escudo aquí en Mexico;

de forma que aquellos con los escudos de flores blancas están rayados.

¡Sí, el señor se encuentra ante ustedes, tlaxcaltecas [y] huexotzincas!

²⁸ Léase “Alpopoca”.

Auh azo nelli ye ic onacic quimon, ya, cuili inin tepoztopilli ixpayolme anqui nican chimalaztaxochihuaque huahuapatzaque in teuctli o amixpan²⁹ o tlaxcalteca in meetlo ye huezotzinca in meetlo.

Hualchimallaaza ya yehuan Motelchiuhtzin in Teucilhuitl i tel huelic[a] onnetza in oncacique in intlequiquizo in tepehuanime conittoa in Atoch ma onnetotilo tlaxcalteca in meetlo ye huexotzinca in meetla.

Ye xixinia ye cuauhtenamitl a ocelotenamitl in Teucilhuitl tel huel ye onnetza in a cacique in intlequiquizo in tepehuanime quittoa in Atoch ma onnetotilo tlaxcalteca in meetlo huexotzinca in meetla.

Ic nahui huehuetl

In huel ximotzomoco ma xonmicallita zan titlacatecatl a in Temilotzin **[55f]** in ye oquizaco in imacal caxtilteca chinanpan, neca³⁰ yaoyahua lolo in tenochcatl aya yaoyahualolo in tlattelolcatl a.

Pero, tal vez, por eso realmente los alcanzó, tomó las lanzas de metal de los españoles; de forma que aquéllos con los escudos de flores blancas están rayados. ¡Sí, el señor se encuentra ante ustedes, tlaxcaltecas [y] huexotzincas!

El escudo de Motelchiuhtzin sobreviene a la Fiesta de los Señores. En efecto, llegaron los artilleros de los conquistadores, [ellos] aparecieron. Dice Atoch: “¡sí, que bailen los tlaxcaltecas [y] los huexotzincas!”.

Ya destruyen el muro de los guerreros en la Fiesta de los Señores. En efecto, llegaron los artilleros de los conquistadores, [ellos] aparecieron. Dice Atoch: “¡sí, que bailen los tlaxcaltecas [y] los huexotzincas!”.

Cuarto tambor

Batalla mucho, guerra, eres el general Temilotzin **[55f]**. Los españoles salen de sus barcos, los chinampanecas son cercados por los enemigos de guerra. Los tenochcas, aya, [y] los tlattelolcas son cercados por los enemigos de guerra...

²⁹ Léase *anixpan*.

³⁰ Léase *chinanpanneca*.

In oc tlatzatzacuato a in tlacochcalcatl in Coyohuehuétzin a ye on oquizaco in acolihua o in Tepeyacac o in huey otli ipan³¹ yaoyahualolo in Tenochcatl a yaoyahualolo in Tlatelolcatl a.

Mientras Coyohuehuetzin fue a apri- sionar al jefe del arsenal, los acol- huas ya habían salido.

En el gran camino del Tepeyacac son cercados por los enemigos de guerra. Los tenochcas [y] los tlattelolcas son cercados por los enemigos de guerra...

In ye huel patiohua i[n] in Tenoch- titlan i ye ixpolihui o ye ipilhuan in ye zan yehuan Tiox³² chalchiuhCa- pitan yehuan Guzma[n] Mexico ni- can yaoyahualolo in Tenochcatl a yaoyahualolo Tlatelolcatl a.

En efecto, Tenochtitlan paga el pre- cio: desaparecen los hijos de él, de Dios.

El querido Capitán [Hernán Cortés] [y] él, [Hernando de] Guzmán, son cercados por los enemigos de guerra aquí en Mexico.

Los tenochcas [y] los tlattelolcas son cercados por los enemigos de guerra...

I xiuhhualcapoztica tla'tlahtlatzini a ayahuitl moteca i no conanque ya in Quauhtemoctzin ayahue cém atl on- manti a in mexicana in tepilhuan aya

Vinieron con el valioso arcabuz, se dispersa la neblina.

También ya arrestaron a Cuauhte- moctzin, *ayahue*.

yaoyahualolo in tenochcatl in tlate- lolcatl a.

Los mexicas, los nobles, se extien- den sobre las aguas, *aya*.

Los tenochcas, *aya*, [y] los tlattelol- cas son cercados por los enemigos de guerra...

³¹ Léase *otlipan*.

³² Léase “Dios”.

[55v] *Ic macuilli huehuetl*

Ma xiquilnamiquican tlaxcalteca to-
machhuan in iuhqui ticchihueque Co-
yonacazco neizoquihuiloc in mexica
ye cihua ye tepepenalo in tlacahua-
que ayahue.

A ic pachiuhtia iyollo ay Ximachoc-
tzin Chimalpapaquinitzin, a, yahue
in iuhqui oticchihueque Coyonacazco
neizoquihuiloc in mexica ye cihua
ye tepepenalo in tlacahuaque ayahue.

Ye onetzacualoc Acachinanco Te-
huexolotzin ayahue conicihuitia inin
Tlamemeltzin in Xicotencatl in Cax-
tañeta ye ma ihui netlè ye ya ma ihui
netle ye ya ma ihui netle.

I xihualpainaca[n] ticcahuane in ti-
Nelpilonitzin oyahue concihuitia
inin Tlememeltzin in Xicotencatl in
Caxtañeta ye ma ihui netle ya ye ma
ihui netle.

In chiucnahuilhuitica onteaxitilo in
Coyohuacan in Quauhtemoctzin in
Coanacoch Ttlepanquetzatzin ye
necuilolo in anteteuctin ayyo.

[55v] *Quinto tambor*

Recuerden, sobrinos tlaxcaltecas
nuestros, cómo lo hicimos en Coyo-
nacazco:

los semblantes de las mujeres mexi-
cas fueron enlodados,
[y] fueron elegidas por los señores
sus dueños, *ayahue*.

El corazón de Ximachoctzin, Chi-
malpapaquinitzin, jamás está satis-
fecho.

[Recuerden] cómo lo hicimos en
Coyonacazco:
los semblantes de las mujeres mexi-
cas fueron enlodados,
[y] fueron elegidas por los señores
sus dueños, *ayahue*.

En Acachinanco, Tehuexolotzin fue
detenido, *ayahue*.

Lo apuran Tlememeltzin, Xicoten-
catl [y] Castañeda.
¡Vamos! ¡Vamos! ¡Vamos!

¡Corran deprisa, hermanos menores
nuestros! ¡Tú, Nelpilonitzin, *oyahue*!
Lo apuran Tlememeltzin, Xicoten-
catl [y] Castañeda.
¡Vamos! ¡Vamos! ¡Vamos!

Cuauhtemoctzin, Cohuanacoch y
Tlepepanquequetzatzin fueron traí-
dos a Coyoacan.

A los nueve días los señores fueron
pintados, ¡ayyo!

Quimonellacua ya, a, in Tlacotzin ye quimonilhui a o ahua tomachuane ximochihuacan aya teocuitlatepoz-mecatlica ya onilpiloque in ayahue ye necuilolo in anteteuctin ayyo.

Tlacotzin anima a los hermanos menores diciéndoles: “¡esfuércense!”
Aya.

Ustedes, los señores, fueron sujetos con corrientes de plata, *ayahue*, fueron pintados, ¡*ayyo!*

I in quihualittohua o in tlatoni o in Quauhtemoctzin a, ahua nomatzine can tonanaloc tontzitzquiloc ac inahuaac timotlati a Genelal Capitan ahua ye nella toya Ixapeltzin a ahua ya nomachticatzine ayaya nella aye necuilolo in teteuctin ayyo.

El soberano Cuauhtemoctzin dice: “¡Oh, sobrino mío! ¿Fuiste aprisionado, fuiste capturado?

¿Junto a quién te sientas? ¿Al Capitán general? *Ahuaye.*

A la dignísima Doña Isabel, *ahuaya*, mi querida sobrina, *ayaya*.

¡En verdad fueron pintados los señores, *ayyo!*”

[55v] Nel ahontimalihuiz in tetlacauhyotl a ayahue oncozcanhuhuih in quetzalnenelihuih in Coyohuacan i ahua nomatzine³³ can [ton]analoc tontzitzquiloc ac inahua aya timotlatia in genelal Capitan ahua ye nella toya Ixapeltzin ayahue ye necuilolo ya teteucti[n] ayyo ye necuilolo ya teteuctin ayyo.

[55v] En verdad, el abandono de todo y todos se disipará, *ayahue*; las joyas y las plumas se mezclaron en Coyoacan.

“¡Oh, sobrino mío! ¿Fuiste aprisionado, fuiste capturado?

¿Junto a quién te sientas? ¿Al Capitán general? *Ahuaye.*

A la dignísima Doña Isabel, *ahuaye*, mi querida sobrina, *ayahue*.

¡En verdad fueron pintados los señores, *ayyo!*”

³³ Léase *nomatziné*.

ASPECTOS HISTÓRICOS DEL CANTO *Tlaxcaltecatoytl*

A diferencia del *Lienzo de Tlaxcala* —la famosa probanza de méritos y servicios que narra la participación tlaxcalteca en las conquistas de diversas zonas de Mesoamérica (Aleman Ramírez 2016; Brito *et al.* 2021; Bueno Bravo 2010; *Lienzo de Tlaxcala* 1979;³⁴ *Lienzo de Tlaxcala* 1983;³⁵ Navarrete, Jaramillo y Cossich 2021a)—, el cantar *Tlaxcaltecatoytl* sólo se refiere al enfrentamiento militar llevado a cabo durante el cerco de Tenochtitlan, la caída de Tlatelolco y el aprehensión del tlatoani Cuauhtemoc.

El cantar se divide en cinco *huehuetl* o tambores, a manera de actos, en los que diferentes sucesos y personajes son aludidos entre música, danza, diálogos y otros elementos escénicos. Aunque ninguno de estos actos presenta un título que nos indique su contenido, sus estrofas finalizan con frases que se repiten y manifiestan la esencia temática de cada uno de los cinco episodios. A causa de ello, hemos decidido retomarlas a manera de epítetos para el análisis histórico de cada *huehuetl* que presentamos a continuación: *Ximochicahuacan netla ya* / ¡Esfuércense, vamos! (primer *huehuetl*); *In tla xicuicacan anicahuan* / ¡Canten, hermanos menores míos! (segundo *huehuetl*); *Ma onnetotilo tlaxcalteca in meetlo ye huexotzinca in meetla* / ¡Sí, bailen, huexotzincas [y] tlaxcaltecas! (tercer *huehuetl*); *Yaoyahualolo in Tenochcatl a yaoyahualolo Tlatelolcatl* / Los tenochcas [y] los tlatelolcas son cercados por los enemigos de guerra (cuarto *huehuetl*), y *Ye necuilolo ya teteuctin* / ¡Los señores fueron pintados! (quinto *huehuetl*).

Primer huehuetl: Ximochicahuacan netla ya / ¡Esfuércense, vamos!

El primer *huehuetl* es un llamado a la guerra e introduce a los personajes principales de la *performance*, los cuales también desempeñan papeles esenciales en el nivel político y militar de la caída de Tenochtitlan. Primero se manifiestan los líderes tlaxcaltecas y huexotzincas: Xicotencatl, Cuauhtecoztli y Nelpiloni (véase el cuadro 1). Con la entrada de Hernán Cortés a Tlaxcala en septiembre de 1519, y después de librar varios enfrentamientos durante días, los líderes de los principales señoríos de

³⁴ Explicación de las láminas y texto de Alfredo Chavero.

³⁵ Edición de Josefina García Quintana, Carlos Martínez Marín y Mario de la Torre.

Tlaxcala establecieron la alianza con los españoles.³⁶ Xicotencatl, señor de Tizatlan, fue quien mantuvo una mayor participación en las negociaciones y el que aportó una considerable cantidad de soldados para la guerra (Brito Guadarrama 2016, 97; Muñoz Camargo 1892, 186). Es probable que por esta razón sea el único en aparecer en el primer *huehuatl* del *cuicatl* para evidenciar dicha alianza, tema principal de esta sección.

Al igual que Tlaxcala, Huexotzinco fue un señorío independiente de la Triple Alianza que sumó fuerzas junto a tlaxcaltecas y cholultecas para enfrentar a los mexicas antes de la llegada de los europeos (Brito Guadarrama 2021, 523; Contreras Martínez 2016, 32; Muñoz Camargo 1892, 125). Si bien los huexotzincas se incorporaron a la coalición hispano-tlaxcalteca, las fuentes históricas pocas veces muestran su contribución en la guerra. No es el caso de este cantar, en el que aparecen fungiendo como conquistadores a través de figuras emblemáticas como Cuauhtecoztli y Nelpiloni.³⁷ El primero fue señor de Huexotzinco que desempeñó un papel similar al de Xicotencatl, mientras que Nelpiloni fue un importante guerrero al mando del ejército huexotzinca, el cual osciló entre 8000 y 10000 soldados durante la guerra contra Tenochtitlan (Alva Ixtlilxochitl 1891, 2: 435; Brito Guadarrama 2021, 525; Cortés 2016, 191; García Granados 1995, 1: 87; 2: 16).

Los siguientes personajes son Cortés y Malintzin, referidos pocas veces a lo largo de todo el cantar. Cortés hace su aparición en el primer y el quinto *huehuatl*, y nunca es mencionado por su nombre, sino como “capitán”. Por su parte, Malintzin se presenta por única ocasión en esta sección y es denominada como *tonan ye Malintzin*, “nuestra madre Malintzin”, referencia que podría vincularla con la Virgen en su rol de madre.³⁸ Federico Navarrete Linares (2007) ha realizado un significativo análisis de la asociación de Malintzin con la Virgen a través de fuentes tlaxcaltecas del siglo xvi, principalmente el *Lienzo de Tlaxcala* (Brito et al. 2021) y la *Descripción de la ciudad y provincias de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo (1981). En ese trabajo, Navarrete Linares señala que Malintzin representó un modelo de conversión a la religión

³⁶ En el momento del contacto con los españoles pudieron ser 24 señoríos (García Cook 2016, 28).

³⁷ Por otra parte, los *Cantares mexicanos* (ca. 1597) cuentan con una versión de la Conquista desde la perspectiva huexotzinca. Se titula *Huexotzincayotl* (ff. 6v-7r).

³⁸ Conforme a lo que comentamos en la nota 16, ésta es una de las posibles interpretaciones para “*tonan ye Malintzin*”. La otra, un poco menos probable, pero no imposible, sería “doña Malintzin”.

católica, al ser una de las primeras personas bautizadas, y en el papel simbólico del *altepetl* fungió como aliada e intermediaria política durante la guerra.

Para reforzar el vínculo, el autor alude a la representación del *altepetl* como montaña sagrada en la lámina principal del *Lienzo de Tlaxcala*, en cuyo interior se encuentra la Virgen. De esta forma, considera que Malintzin, como representante del *altepetl*, fue relacionada con la Virgen y la idea se reforzó durante la época colonial “por la importancia del culto a esta última en dicha provincia desde los primeros años posteriores a la conquista” (Navarrete Linares 2007, 304). Esta conjunción no sólo se observa en la documentación indígena ya referida, sino también en el paisaje tlaxcalteca en el que el volcán Matlalcueye —nombre de una deidad femenina del agua— cambió su nombre a La Malinche (Navarrete Linares 2007, 305).

Otro personaje destacado es Ixtlilxochitl, señor de Texcoco e hijo de Nezahualpilli. Poco antes de la llegada de los españoles, este *teuctli* mantuvo enfrentamientos contra los mexicas por el descontento en la elección de Cacamatzin como gobernante, lo cual lo motivó a aliarse con los tlaxcaltecas y, posteriormente, con Hernán Cortés (Alva Ixtlilxochitl 1891, 2: 351-353; Torquemada 1723, 221-222). Por último, se hace referencia a los mexicas y sus aliados, con Cuauhtemoc como la figura más sobresaliente del cantar (véase el cuadro 1). Le siguen Anahuacatzin, gobernante de Azcapotzalco (García Granados 1995, 1: 50), y Tehuetzquiti, hijo del tlatoani tenochca Tizocic y mejor conocido por su nombre cristiano, don Diego de San Francisco.

Sabemos que, tras la caída de Tenochtitlan en 1521, Cortés llevó consigo a varios líderes nahuas a su expedición a las Hibueras en 1524, entre ellos a Tehuetzquiti (Castañeda de la Paz 2013, 468). A su regreso —por temor a un “posible” levantamiento indígena— eliminó a los principales gobernantes de la Triple Alianza y nombró en su lugar a otros señores, que si bien pertenecían a la élite tenochca, en la lógica de la sucesión colateral eran ilegítimos. Diego de San Francisco Tehuetzquiti fue uno de esos *cuauhtlahtoque* —término para referirse a estos líderes menores— que gobernó Tenochtitlan entre 1541 y 1554; pero no fue nombrado por Cortés, sino por el virrey Antonio de Mendoza (Castañeda de la Paz 2013, 474). La referencia a Diego de San Francisco Tehuetzquiti en el cantar *Tlaxcaltecatoytl* nos permite inferir, al menos, que este canto tuvo que haber sido compuesto a partir de la segunda mitad del siglo xvi.³⁹

³⁹ Para 1538 ya se hacían grandes fiestas en Tlaxcala, donde había un espacio específico para las representaciones del teatro indígena prehispánico (*Autos y coloquios del siglo xvi*

Segundo huehuetl: In tla xicuicacan anicahuan / ¡Canten,
hermanos menores míos!

El segundo *huehuetl* nos traslada al momento de la guerra y la caída del centro cósmico tenochca. Se trata de un baile con escudos —“*Tla huel xiquimottacan a yehuantin chimaltica mittotia*” (“Véanlo bien: ¿quiénes son aquellos bailando con escudos?”)—, que refuerza la representación de los guerreros durante la batalla. Aquí se menciona de nuevo la élite tenochca y tlatelolca durante y después de la Conquista, a la cual el canto tlaxcalteca se refiere como “hermanos menores”.⁴⁰

Los gobernantes Diego de San Francisco Tehuetzquiti y Anahuacatzin aparecen otra vez, este último probablemente referido como Anahuacatl. Otro señor, de nombre Tecoztzin, es incluido junto a Tehuetzquiti; sin embargo, no queda clara su identidad. Quizá puede referirse a Tecuanitzin, capitán de Quiahuiztlan que dio una hija, Huitznahuacihuatzin, para sellar la alianza tlaxcalteca (Alva Ixtlilxochitl 1891, 2: 370, 434; Cossich Vielman 2021, 11). Este personaje también figura en la lámina 33 (Y) del *Lienzo de Tlaxcala*, librando una batalla en Acatzinco (Sánchez y González 2021, 104-105), y fue compositor de versos y cantos acerca de las guerras tlaxcaltecas pretéritas (Muñoz Camargo 1892, 68; Torquemada 1723, 268). Por último, se agregan dos dirigentes tlatelolcas: Cohuahuítl e Itzpotonqui (*Relato de la Conquista* 2006, 31).⁴¹

Tlatelolco resulta ser de suma importancia en esta parte del canto porque representa el *axis mundi* del Imperio mexica antes de su caída. En particular, queremos discutir aquí la frase “*ye tonacizqui a in niz ya nanauhca[n] in Tlatelolco*” (“Ya llegaremos a Tlatelolco desde los cuatro rincones del mundo”), que se refiere a la idea del quincunce como representación mesoamericana del cosmos, en el que Tlatelolco es el centro, y a los conquistadores que

1989, ix). Fray Toribio de Benavente, *Motolinía* (ca. 1490-1569), en sus *Memoriales*, anotó varias fiestas prehispánicas y coloniales que se realizaban en la región hacia esta década del siglo XVI (Motolinía 1996, 209, 213, 469).

⁴⁰ El apodo “hermano menor” no se refería al parentesco, sino a la relación de igualdad o dependencia entre los nobles (Madajczak 2014, 251).

⁴¹ Respecto de estos dos líderes tlatelolcas, hay que recordar que la estrofa 12 de la segunda versión del canto (segundo *huehuetl*) introduce un verso (el primero) que no consta en la primera versión, a saber: “*xamellaquauacan tiCoaiuitl in Itzpotonqui tlenoço anyezque ma oc ye cuele onnetotilo in tla xicuicacan anincahuan*” (“Deja el manantial, tú, Cohuahuítl, tú, Itzpotonqui. ¿Acaso cómo pueden irse? ¡Espero que bailen! ¡Canten, mis hermanos menores míos!”).

llegan a él desde los cuatro rumbos cósmicos. Esta referencia en el *cuicatl* nos remite a la lámina 42 (R) del *Lienzo de Tlaxcala*, en la que se representó el asedio a la ciudad. La composición muestra la figura sagrada del quincunce en su plano horizontal. Al centro se encuentra la isla con un basamento piramidal que funge como *axis mundi*, rodeado de cuatro canoas con guerreros. En las cuatro esquinas se hallan los conquistadores atacando y cercando la ciudad desde puntos estratégicos: en la esquina superior derecha Xochimilco, a la izquierda Tecpatepec (Tepeyac), en la esquina inferior derecha Coyoacán y a la izquierda Tlacopan (véase la figura 1).

Como han apuntado Gordon Brotherston (1992, 93), Diana Magaloni (2003, 28-29) y Federico Navarrete Linares, Antonio Jaramillo Arango y Margarita Cossich Vielman (2021b, 38), se trata de la representación de una guerra cósmica que culmina con la destrucción del centro del mundo, pero al ser el quincunce un cosmograma espacio-temporal (López Austin 2004, 7; López y López 2009, 93-94), también se alude a la alteración del tiempo y, por ende, al cambio a un nuevo periodo. De esta manera, la referencia a Tlatelolco y los cuatro rumbos en el cantar *Tlaxcaltecatoytl* estaría en sintonía con la representación iconográfica de este pasaje en el *Lienzo de Tlaxcala*, ya que ambos marcan esa transición con un poderoso simbolismo mesoamericano.

*Tercer huehuetl: Ma onnetotilo tlaxcalteca in meetlo ye huexotzinca
in meetla / ¡Sí, bailen, huexotzincas [y] tlaxcaltecas!*

El tercer *huehuetl* se refiere a los días del cerco de la ciudad; la marca temporal se halla en la referencia a la veintena Huey Tecuilhuitl —“La Fiesta de los Señores”—, cuya celebración ocurría en julio y se dedicaba a la diosa Xilonen (Broda 2004, 247; Durán 1880, 2: 286). El cerco de la ciudad comenzó a finales de abril; es decir, durante la veintena Tóxcatl, y culminó en Miccailhuitontli, el 13 de agosto de 1521. Este lapso se registra en la foja 89v del *Códice Vaticano A 3738* (1996), en el que se aprecia la contienda ocurrida a lo largo de cinco veintenas, las cuales aparecen en la parte inferior izquierda con sus signos correspondientes, Huey Tecuilhuitl es la penúltima (véase la figura 2).

El canto transmite los últimos ánimos de los tenochcas y los tlatelolcas en la defensa de la ciudad y llama al baile a importantes guerreros y a otros *cuauhtlahtoque*: Oquitztl y Motelchiuhtzin. El primero fue sobrino de

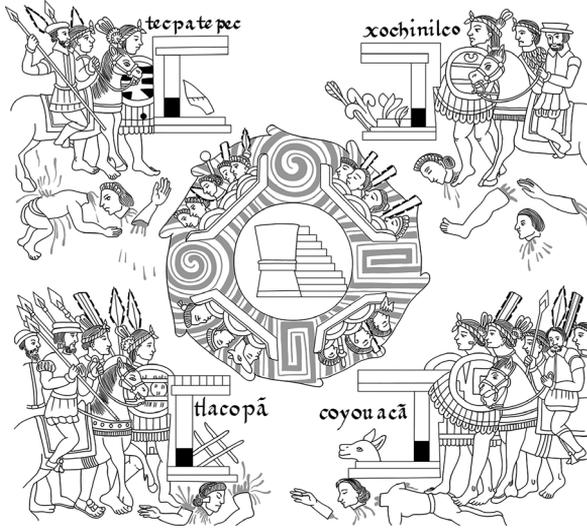


Figura 1. Lamina 42 (R) del Lienzo de Tlaxcala.
Dibujo de Camilo Moncada. Cortesía del Proyecto “Reconstrucción Histórica Digital del Lienzo de Tlaxcala”, UNAM



Figura 2. Cerco de Tenochtitlan registrado en la foja 89v
del Códice Vaticano A 3738 (1996)

Motecuhzoma, fungió como gobernante de Azcapotzalco y fue a las Hibueras junto a Andrés de Tapia Motelchiutzin (Alvarado Tezozómoc 2011, 394; Castañeda de la Paz 2013, 467). Este último fue impuesto por Cortés como gobernante de Tenochtitlan y desempeñó el cargo entre 1526 y 1530. Cabe destacar que, a diferencia de los otros *cuauhtlahtoque*, Motelchiutzin presenta un estatus menor al resto, pues es denominado como “gobernante interino”, y en representaciones iconográficas como la de la lámina 1 de la *Généalogie des princes d’Azcapozalco* no lleva el *xiuhhuitzolli* para indicar su calidad de tlatoani (Mundy 2015, 83; Humboldt 1810). En este sentido, resulta interesante que el cantar *Tlaxcaltecatoytl* se refiera en repetidas ocasiones a la élite que era considerada ilegítima, pero que respondió a los intereses políticos de los españoles, y quizá tlaxcaltecas, en la reestructuración de México.

*Cuarto huehuetl: Yaoyahualolo in Tenochcatl a yaoyahualolo
Tlatelolcatl / Los tenochcas [y] los tlatelolcas son cercados
por los enemigos de guerra*

El cerco en Tlatelolco se intensifica en el cuarto *huehuetl*, el cual refiere la guerra anfibia suscitada en los últimos momentos del Imperio mexica. Además de los miles de guerreros indígenas combatiendo en las riberas del lago, Cortés dispuso doce bergantines para realizar el ataque por agua y más tarde sumó 3 000 canoas que, por su tamaño, fueron sumamente útiles para navegar por los canales de la ciudad (Bueno Bravo 2005, 218; 2015, 36; Cortés 2016, 213). El canto alude a la resistencia tenochca y tlatelolca a través de los guerreros más representativos, tales como Temilotzin y Coyohuehuetzin. A decir de fray Juan de Torquemada, Temilotzin...

desde encima del Templo, esforzaba grandemente a los suyos; y otro, que se llamó Coyohuehuetzin, el cual armado en figura y semejanza de tigre, llevaba consigo muchos soldados, unos armados como águilas, otros como tigres, otros como leones, y hacían gran daño en los contrarios, dando voces y esforzando a los demás para que peleasen sin miedo, ni descanso y sin volver atrás (Torquemada 1723, 565).

Luego el canto nos traslada a la calzada de Tepeyac, quizá porque fue la última en ser bloqueada por los conquistadores y desde la cual los mexicas recibieron refuerzos finales. Este camino conectaba la parte norte

de Tlatelolco con el sur de la Sierra de Guadalupe y fue tomado por Gonzalo de Sandoval —junto a la calzada de Tenayuca— para cortar así toda la comunicación de mexicas y tlatelolcas con tierra firme, pues para ese entonces las calzadas de Iztapalapa, Coyoacán, Tlacopan y el acueducto de Chapultepec ya se encontraban completamente obstruidos (Martínez Baracs 2000, 92). Entre junio y julio de 1521, Sandoval y soldados tlaxcaltecas, huexotzincas, cholultecas y chalcas encabezaron varios ataques desde este punto hacia Tlatelolco para conseguir la rendición de Cuauhtemoc (Cortés 2016, 191; Martínez Baracs 2000, 94). Finalmente, el 13 de agosto de 1521, el tlatoani fue apresado junto con otros nobles —según las fuentes hispanas— por Gonzalo de Sandoval y García Holguín (Cervantes de Salazar 1914, 739-740; Díaz del Castillo 1985, 841-845).

*Quinto huehuatl: Ye necuilolo ya teteuctin / ¡Los señores
fueron pintados!*

El desenlace de la *performance* ocurre en el quinto *huehuatl*. Aquí, la guerra ha cesado y nos sitúa en Coyoacán, lugar en el que Cortés se aposentó y adonde llevaron a Cuauhtemoc y al resto de los prisioneros (Díaz del Castillo 1985, 844). En el canto se habla de las mujeres mexicas que fueron escogidas por “sus dueños”, haciendo alusión a los capitanes españoles. A decir de Bernal Díaz del Castillo, cuando presentaron a Cuauhtemoc ante Cortés, este último mandó traer a la esposa del tlatoani y al resto de las mujeres que estaban con ellos.

Sabemos que una de las estrategias políticas para sellar las alianzas durante la guerra de conquista consistió en casar a las mujeres principales indígenas con los capitanes europeos; así sucedió con las mujeres tlaxcaltecas, tales como Luisa Tecuelhuetzin, Tolquequetzaltzin, Zicuetzin, Zaucancozcatl y Huitznahuacihuatzin, entre otras, quienes desposaron a Pedro de Alvarado, Gonzalo de Sandoval, Juan Velázquez de León, Cristóbal de Olid y Alonso de Ávila, respectivamente (Cossich Vielman 2021, 24; Regueiro y Cossich 2021, 269). En este sentido, es probable que las señoras mexicas mencionadas en el canto tuvieran el mismo fin, una vez consumada la toma de la ciudad, para afianzar las alianzas y los botines de los conquistadores (Menegus y Castañeda 2021, 12).

La única mujer mexica en ser aludida por su nombre en este *huehuatl* es Tecuichpo, mejor conocida como Isabel Moctezuma, hija del tlatoani

Motecuhzoma Xocoyotzin. Doña Isabel fue entregada a Cortés tras la muerte de su padre y fue casada con varios conquistadores: Alonso de Grado, en 1526; Pedro Gallego de Andrade, en 1527, y Juan Cano Saavedra, en 1531 (Carrasco 1991, 106; Menegus y Castañeda 2021, 12-13). Resulta interesante resaltar que el canto culmina con un breve diálogo entre Cuauhtemoc e Isabel, en el que el tlatoani se refiere a ella como “mi sobrina” y le expresa su aflicción por verla prisionera junto al resto de los señores mexicas.

Por último, constatamos los grupos contrapuestos en la guerra y el cantar mismo. Por un lado, los líderes tlaxcaltecas, ahora encabezados por Tlahuexolotzin —señor de Tepeticpac—, Tlememeltzin y Castañeda. Este último, según León-Portilla (2011, 195), podría tratarse del hijo de Aquiyahualcatecuhtli, señor principal de Tlaxcala. Asimismo, el bando huexotzinca se menciona a través de Nelpiloni, guerrero que aparece en el primer *huehuetl*. En el grupo contrario se encuentra Cohuanacoch, gobernante de Texcoco y hermano de Ixtlilxochitl (Alva Ixtlilxochitl 1891, 2: 350), personaje referido también en el primer *huehuetl*. Le siguen Tlepepanquequetzatzin, señor de Tlacopan, y Tlacotzin, gobernante de Tenochtitlan nombrado por Cortés (Mundy 2015, 81).

Tlacotzin —conocido por su nombre cristiano como Juan Velázquez Tlacotzin— fungió como *cihuacoatl*⁴² durante el gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin y mantuvo un papel activo en las negociaciones tras la caída de la ciudad, así como en su reconstrucción (Mundy 2015, 80). Al igual que Motelchiuhtzin y Tehuetzquti, Tlacotzin formó parte de la expedición a las Hibueras y murió en el viaje de regreso, por lo que nunca pudo ejercer el cargo de gobernante de Tenochtitlan (Castañeda de la Paz 2011; 2013, 468; Pérez-Rocha y Tena 2000, 39). La mención de Tlacotzin podría tener una función simbólica en esta parte del canto, pues es el líder que funge como intermediario en la transición al nuevo orden, por lo que no sólo constituye una realidad distinta, sino que la legitima. En ese mismo tenor metafórico, la aparición de Cohuanacoch, Tlepepanquequetzatzin y el propio Tlacotzin podría aludir a la Triple Alianza al representar a Tetzaco, Tlacopan y México —sus lugares de procedencia— dentro de la nueva realidad política, mensaje que resulta revelador y conveniente para cerrar con la *performance* en vías de validar a la élite tlaxcalteca, huexotzinca y tenochca durante el siglo xvi.

⁴² Cargo asociado a tareas judiciales y políticas (Hernández Aparicio 2021).

ASPECTOS PERFORMATIVOS DEL CANTO
TLAXCALTECAYOTL

El abordaje de los aspectos performativos de cada uno de los cinco actos o *huehuetl* del canto *Tlaxcaltecatoytl* requiere, antes, una explicación sobre el empleo del término *performance* en la traducción del título en náhuatl como “*Performance* tlaxcalteca de la Conquista”. Lo anterior, por ende, direcciona el análisis de la composición desde esta óptica. La primera razón es lingüística y la segunda se basa en los estudios del área de la *performance* (*Performance Studies*), los cuales, en este trabajo, se encuentran teóricamente anclados en las concepciones de Richard Schechner (2011), Rodrigo Díaz Cruz (2017) y Diana Taylor (2011).

Desde el punto de vista lingüístico, traducimos *Tlaxcaltecatoytl* por “*Performance* tlaxcalteca”, teniendo en cuenta que el sufijo náhuatl *-yo(tl)* indica un sustantivo abstracto, según expone Horacio Carochi (1579-1662) en el *Arte de la lengua mexicana* (Carochi y Paredes 1979). De acuerdo con el gramático jesuita, *-yo(tl)* denota “la cosa, que significa el nombre, de que se derivan [...]; significa también cosa perteneciente al nombre, de que se forman [...]. Significa también el uso, costumbre o ritos de naciones, pueblos, estado, y nobleza” (1979, 139). Nos enfocamos en esta última acepción, de la cual desprendemos que el gentilicio *tlaxcalteca* determina las costumbres de este pueblo para la ejecución de la pieza, a saber: la música y los instrumentos musicales, la danza, la indumentaria, la pintura facial y corporal, los ornamentos, el escenario, el timbre vocal y todo aquello que se utiliza en la recreación de un evento pretérito.

Esta acepción del sufijo náhuatl, a su vez, coincide precisamente con las técnicas que constituyen la práctica performativa, entendida aquí de acuerdo con el concepto de “conducta restaurada” de Schechner:

De hecho, la conducta restaurada es la característica principal del *performance*; los practicantes de todas estas artes, ritos y procedimientos curativos asumen que algunas conductas —secuencias organizadas de sucesos, acciones programadas, textos conocidos, movimientos pautados— existen independientemente de los actores que las realizan. Debido a ello las secuencias de conducta pueden ser almacenadas, transmitidas, manipuladas y transformadas; los actores entran en contacto con ellas, las recobran, recuerdan o, incluso, las inventan y luego vuelven a comportarse según los parámetros, ya siendo absorbidos (al representar el papel, al entrar en *trance*) o ya coexistiendo con ellas (Schechner 2011, 36).

Esta concepción, empleada en el ámbito de nuestro corpus, nos permite entender que la manifestación del proceso de la Conquista se asumió con otro rostro en la época colonial. Por un lado, recuerda el episodio, necesariamente, según los intereses de la época y de los tlaxcaltecas, porque la visión del mundo y los individuos participantes eran diferentes a los de 30 años atrás. Por el otro, se organiza con otro “repertorio” (Taylor 2011, 14), pues reproduce patrones de movimiento, sonoridad, baile, canto y atuendos, entre otros aspectos que únicamente recuerdan la historia de una comunidad, transmitiendo otros tipos de conocimiento.

Dicho esto, la composición *Tlaxcaltecatoytl* consiste en una *performance* en la medida en que los sujetos participantes desempeñan roles no vividos como tales en el suceso histórico, pero las intenciones de reivindicación de este pasado, sumadas a la parafernalia⁴³ y el complejo sonoro, reconstruyen la memoria colectiva de los tlaxcaltecas en función de sus intereses políticos, aspecto que discutiremos en el siguiente apartado. Respecto de lo primero, no se debe ignorar la posibilidad de manipulación en estas ocasiones —negativa o positivamente, conforme a los juicios de valor—, dependiendo de la carga simbólica que los individuos emplean en las representaciones. Respecto de lo segundo, aclaramos que tomamos en cuenta la hipótesis de que esta *performance* realmente se puso en escena en la época colonial, por lo que abordaremos el simbolismo que podría inferirse de varios objetos y participantes del cantar. Analicemos, entonces, cada uno de los *huehuetl* del “*Performance* tlaxcalteca de la Conquista”, considerando que el registro escrito, por naturaleza, limita el conocimiento de lo que pudo haber sido la puesta en escena (Johansson K. 2014, 32). Siendo así, nos enfocaremos exclusivamente en los elementos que conserva el propio texto, debido a la carencia de datos sobre las danzas coloniales de los tlaxcaltecas, y por entender que los *Cantares* constituyen una fuente historiográfica autónoma.

Primer huehuetl: Ximochicahuacan netla ya / ¡Esfuércense, vamos!

En las 92 composiciones de los *Cantares mexicanos*, resulta bastante frecuente que las primeras estrofas de los cantos se ocupen de una invitación

⁴³ Cabe aclarar que en el cantar *Tlaxcaltecatoytl* no se menciona el uso de máscaras. Por otro lado, éstas no pueden descartarse pues conferirían a los participantes otra identidad y, consecuentemente, otro comportamiento.

dirigida a los sujetos participantes. En este *Tlaxcaltecatoytl* el procedimiento se repite, ya que el convite se da a conocer en forma de aliento y acicate a aquellos que se encuentran en la guerra contra Tenochtitlan, revelando así una forma de demostración de poder colectivo entre los aliados tlaxcaltecas y huexotzincas. Esto recuerda a las celebraciones con cantos y bailes que la nobleza llevaba a cabo en el periodo prehispánico para exaltar sus victorias, según lo anotó fray Toribio de Benavente *Motolinía* en sus *Memoriales* (1996, 544), aunque para las fechas de representación de la *performance* su referente divino era el dios cristiano.

En esta ocasión, el escenario es el *altepetl* del Imperio mexica, donde los guerreros transitan también por el embarcadero de Acachinanco y el cerro de Aztahuacan,⁴⁴ en Iztapalapa —en ambos sitios se ubicaban fortalezas mexicas—, y el Templo Mayor constituye otro espacio de actuación, pues se menciona a Ixtlilxochitl en la Puerta del Águila, por lo que estos espacios del pueblo enemigo enaltecen la altivez de los protagonistas que entonan el canto en la *performance* de la Conquista.

De esta capa del texto se podría inferir una atmósfera sonora de guerra, que se manifiesta por medio de los gritos y los retumbos del tambor de membrana (*huehuetl*), el único instrumento nahua presente en esta primera sección. Aunque su timbre resultaría imposible de rescatarse, menos aún sus ritmos y melodías, los estudios organológicos lo caracterizan por sus sonidos reverberantes y graves, que podrían causar alegría o tristeza (Castañeda y Mendoza 1991). Motolinía (1996, 538), por su parte, observa que el *huehuetl* prehispánico producía el intervalo de quinta justa y orientaba el ritmo del canto y, por ende, del baile.

La asociación del sonido de los atabales mexicas con ciertas emociones, en particular la tristeza, no sólo se manifiesta en la retórica afectiva⁴⁵ de las fuentes indígenas, sino también en las crónicas hispanas. Un ejemplo claro es el que se registra en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cuando los instrumentos sonoros mexicas se vinculan a la tristeza mediante una hipérbole que enfatiza esa característica: “el más maldito sonido y más triste que se podía inventar” (Díaz del Castillo 1985, 339). Si bien esta impresión es totalmente subjetiva, en el contexto bélico es reve-

⁴⁴ El topónimo “Aztahuacan” de la tercera estrofa de la primera versión del canto está escrito al margen del manuscrito.

⁴⁵ Entendemos por retórica afectiva el recurso expresivo que tiene la intención de conmover, persuadir y convencer por medio de la enunciación de emociones y la creación de atmósferas sensoriales para tal finalidad (Añón 2022, 194).

ladora, pues sabemos que los tambores estimularon el sentimiento colectivo para alentar a los guerreros en batalla y, al mismo tiempo, atemorizar a los enemigos (Valls Gorina 1984, 25-26). Su referencia en el *Tlaxcaltecatoytl* seguramente fue útil para representar la guerra todavía en la época colonial.

Por otro lado, al tocarse el tambor en esta composición se manifiesta cierta celebración por la avanzada contra los mexicas. En la quinta estrofa se expresa: “¡Toca tu tambor! ¡Por ello, Ixtlilxochitl, sonríe! Baila en la Puerta del Águila, en Mexico, aquí”, lo cual comprueba que los instrumentos percutores eran igualmente responsables de provocar emoción y contento entre los participantes (Martí 1968, 23), además de desempeñar ciertas funciones mnemónicas en los espectadores. Sumado a ello, componen la escena musical las armas y las insignias de metal con las cuales “destruyen la mexicanidad”, para citar el verso, cuyos sonidos metálicos complementan la musicalidad marcial. El canto no se entrevé claramente entre las estrofas, sino que parece tratarse más bien de un monólogo del cantor, un recitativo, para motivar a los otros personajes.

En este primer momento, el baile aparece sólo a partir de la referencia a Ixtlilxochitl. No significa, desde luego, que los demás sujetos estuvieran inmóviles. Al contrario, otros gestos pueden desprenderse del empleo repetitivo del verbo “esforzarse” y de otros como “extenderse” y “maravillarse”, de lo que se infiere que en estas ocasiones los personajes los interpretan tirándose sobre las aguas, en el caso del primero, y demostrando admiración con la expresión facial, en el segundo.

La indumentaria se menciona con más detalles exclusivamente en el primer *huehuetl* del canto. Además de las armas e insignias, de procedencia española, se encuentran los escudos adornados con plumas rojas, la nariquera florida hecha de oro y plata de Cuauhtemoc, así como su precioso atavío de piel. Las flores y las plumas de los pájaros también adornan el ambiente teatral.

Segundo huehuetl: In tla xicuicacan anicahuan / ¡Cantén, hermanos menores míos!

En el segundo *huehuetl* el escenario sigue siendo Mexico-Tenochtitlan, donde se hace muy presente la danza, sumada a los gestos y el canto. El tono del cantor sigue alegre, y a éste le contestarían en forma de coro los personajes que representaban los hermanos menores: “¡Cantén, hermanos menores!”

es la petición del guía, además de “¡Bailen, vamos!”. Sus atavíos son los de guerra, como los escudos y las espadas. La sonoridad, por lo tanto, se mantiene metálica, probablemente concertada con los sones del tambor de membrana (Martí 1968, 25).

*Tercer huehuetl: Ma onnetotilo tlaxcalteca in meetlo ye huexotzinca
in meetla / ¡Que bailen los huexotzincas [y] tlaxcaltecas!*

El acto tres del *Tlaxcaltecatoytl* suple la escasez de datos de la sección anterior. En él, sigue el baile de los tlaxcaltecas y huexotzincas al son del *huehuetl* y el vestuario metálico de guerra de los españoles. En efecto, el tambor en esta ocasión pudo haber sido el de oro (en náhuatl, *teocuitlahuehuetl*), que Samuel Martí rescata de los *Anales de Chimalpahin* (1968, 25), lo cual agregaría timbres similares. Los escudos, en cambio, ahora están adornados con flores, accesorio que modifica el timbre del arma debido al roce con el material.

Por su parte, la danza y las expresiones gestuales son un aspecto intenso en la ocasión. Mientras unos personajes están bailando, otros están acostados o llegando al escenario y disponiéndose al lado de los escudos. El contacto entre los individuos es frecuente, según la letra del canto. De igual forma, un nuevo elemento surge en este tercer *huehuetl*: la pintura corporal de los sacrificados, que consistía en todo el cuerpo pintado de blanco con rayas rojas, tal y como se aprecia en el *Códice Durán* (1990), donde se representa de esta forma a Camaxtle, dios de los tlaxcaltecas y huexotzincas (véase la figura 3).

*Cuarto huehuetl: Yaoyahualolo in Tenochcatl a yaoyahualolo
Tlatelolcatl / Los tenochcas [y] los tlatelolcas son cercados
por los enemigos de guerra*

La intensidad de la actuación de los personajes se mantiene en el cuarto acto del canto. Ahora, la interacción entre los personajes ocurre mediante un cerco de guerra, donde se imagina que los participantes se disponen en una ronda. Otros gestos son los de batalla, entrevistados en los verbos guerrear, aprisionar, desaparecer, golpear y arrestar. El entorno bélico, en esta ocasión, se caracteriza asimismo con un efecto de neblina que pudo reproducirse fácilmente con recursos naturales como el copal, tal y como



Figura 3. Lámina 6 del *Códice Durán* (1990), Tratado II, cap. 7

ocurría en los antiguos rituales. La sonoridad, se supone, continúa siendo aquella de la manipulación y contacto de las armas de guerra.

*Quinto huehuetl: Ye necuilolo ya teteuctin / ¡Los señores
fueron pintados!*

El quinto y último *huehuetl* del *Tlaxcaltecatoytl* no difiere del anterior. La musicalidad, acompañada del tambor de membrana, queda a cargo de los objetos empleados para conquistar a los enemigos. La pintura corporal, por su parte, figuraría ahora en los semblantes enlodados de las mujeres mexicas, las cuales probablemente también eran interpretadas por hombres con vestimentas femeninas de la nobleza nahua (Durán 1880, 1: 186-187). Por

fin, los gestos se manifiestan con los verbos correr, aprisionar, pintar (en relación con el sacrificio) y capturar, por ejemplo. La composición llega al final con una escena en la que posiblemente el escenario quedara vacío, y en el que objetos de la riqueza nahua, como las joyas y plumas, se disparan.

En suma, es cierto que los elementos escénicos de la *performance* tlaxcalteca con la participación huexotzinca trascienden la letra del canto. Aun así, con estos pocos vestigios podemos entenderla, en su plenitud, como una vía que posibilitó la manifestación de una memoria conocida por tradición oral, la cual, a su vez, fue escenificada años después de la Conquista por aquellos que quisieron afianzarla a partir de la interpretación de esta experiencia. En este sentido, valiéndonos en este instante del término “representación”, se trata de una práctica en la que algunos individuos toman el lugar de otros, de su propio pueblo, para recobrar la existencia de una situación que no vivieron, pero que integra su historia. La actuación, como afirman Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (1996, 24), constituye un metalinguaje o metatópico en el que se relocalizan múltiples significaciones y se le atribuye al episodio histórico un nuevo punto de vista.

Desde luego, revivirlo en la *performance* implica necesariamente su transformación, tal como lo señala Díaz Cruz: “todo acto de sustitución, *al parecer* de las representaciones, debe ser entendido como modificación. Sin embargo, las representaciones no se agotan ni se limitan a la mera sustitución transformadora. Aluden en realidad a procesos más hondos: tienen implicaciones *epistemológicas*” (2017, 57).⁴⁶ En el caso de la *performance* tlaxcalteca, la actuación tiene como trasfondo hacer presente un pasado con fines sociales y políticos; no representa la realidad. El complejo sonoro y la parafernalia de esta puesta en escena, consecuentemente, constituyen algunas estrategias simbólicas para llevar a cabo su reclamo. Sin embargo, no podemos recuperarla del todo, ya que estas *performances* no fueron registradas a detalle como lo fueron las prehispánicas. Por otra parte, justo ésta es la razón por la cual se debe traducir y retraducir esta composición tlaxcalteca de los *Cantares*. En primer lugar, porque este cancionero da a conocer datos nuevos de diversos órdenes. En segundo lugar, porque en el fondo el lenguaje no sólo reside en las estructuras lingüísticas de dos idiomas diferentes, sino también en los cuerpos atrapados por la escritura alfabética, los cuales podrían rescatarse mediante la interpretación y la imaginación.

⁴⁶ Las cursivas son del original.

LAS ÉLITES NAHUAS, LA MEMORIA
Y EL *TLAXCALTECAYOTL*

El cantar *Tlaxcaltecatoytl*, como se ha indicado antes, integra un nutrido corpus de documentación legal, códices e historias visuales relacionadas con la conquista de Mexico-Tenochtitlan desde una perspectiva tlaxcalteca. Aunque parece ser sólo una *performance* en la que se refuerza el protagonismo militar tlaxcalteca y huexotzinca, lo cierto es que la composición contiene significados e implicaciones más complejos, que responden a los procesos históricos en los que se vio inserta la nobleza nahua en la segunda mitad del siglo xvi.

A partir de las referencias a los *cuauhtlahtoque* mexicas en varias ocasiones, en particular a Diego de San Francisco Tehuetzquiti (1541-1554), es posible suponer que la confección del cantar ocurrió durante su gobierno o poco después, aun cuando el registro en papel de los *Cantares* se hiciera a finales del siglo xvi (Alcántara Rojas 2010, 383). Esta propuesta se refuerza tras la comparación con otros documentos tlaxcaltecas del mismo tenor —en especial, el *Lienzo de Tlaxcala*, elaborado en 1552 (Brito *et al.* 2021)— que fueron resultado de las constantes pugnas de la nobleza indígena por conservar y renegociar sus prerrogativas señoriales.

Para comprender mejor el proceso, debemos recordar que Cortés no se hizo esperar para emprender la reorganización política después de la guerra contra Tenochtitlan; tampoco tardaron en comenzar las negociaciones entre las autoridades españolas y la élite indígena. Si bien los descendientes de los señores principales adquirieron beneficios por parte de la Corona por la ayuda prestada durante la Conquista —tales como la exención del pago de tributos y de prestación de servicios personales, el uso de escudo de armas y los títulos honoríficos e hidalguía, entre otros—, la transformación de los intereses políticos y la baja demográfica causada por las enfermedades ocasionaron que sus mercedes se vieran afectadas paulatinamente (Crewe 2019; Villella 2016).

La estrategia de la nobleza indígena consistió en elaborar documentos que respondían al marco jurídico español para reclamar sus privilegios. De manera simultánea, esta documentación se imbricó con las tradiciones escriturarias mesoamericanas y coexistió con otros dispositivos de la memoria, como poemas, cantos y dramatizaciones (Alcántara Rojas 2010, 381; Chuchiak 2010, 94; Navarrete Linares 2019, 37-40). El vínculo de este corpus con la Conquista no es casualidad, pues forma parte de la retórica

indígena para demandar derechos señoriales, la cual consistía en incluir genealogías para mostrar los lazos con los antiguos gobernantes, su cooperación en la cristianización, su papel como caciques y, por supuesto, su participación como prestadores de servicios en la conquista de Tenochtitlan y en otras expediciones del mismo tenor (Pérez-Rocha y Tena 2000, 16-17; Villella 2016, 48-51).

Lo anterior se vio reforzado con el apoyo de la Segunda Audiencia —encabezada por Sebastián Ramírez de Fuenleal—, la cual atendió asuntos indígenas y evidenció los abusos cometidos por los encomenderos (Pérez-Rocha y Tena 2000, 16). Esta política fue retomada por el virrey Antonio de Mendoza a partir de 1535, quien fomentó el empoderamiento de los linajes indígenas del Centro de México con la finalidad de disminuir el poder de los encomenderos (Villella 2016, 41). Sin embargo, la producción documental de la élite indígena alcanzó su máximo apogeo a mediados del siglo xvi, en buena medida fortalecida por la emisión de una real cédula en 1557, que instaba a restituir los derechos y los cacicazgos de la nobleza nativa (Pérez-Rocha y Tena 2000, 16). En este contexto se inserta el cantar *Tlaxcaltecatoytl*, el cual forma parte de las estrategias de la élite tlaxcalteca para consolidar su poder durante la segunda mitad del siglo xvi. Su estructura y despliegue comunicativo, asimismo, lo convierten en un producto del proceso de institucionalización de la memoria de las élites nahuas, no sólo tlaxcaltecas.

Jan Assmann (2011, 27) considera que la memoria funciona por medio de la reconstrucción de acontecimientos del pasado que, para una comunidad, es relevante rememorar y resignificar bajo las circunstancias de su presente. Existen dos tipos de memoria: la comunicativa y la cultural. La primera remite a eventos del pasado reciente, mientras que la segunda evoca momentos lejanos en el tiempo, en ocasiones de carácter mítico (2011, 36-37). En particular, la memoria cultural se vale de estrategias mnemotécnicas para recordar, por lo cual recurre a rituales y ceremonias que, por su carácter performativo, incluyen un sinfín de simbolismos que dan identidad al grupo espectador (Mixer y Henry 2017, 4).

De acuerdo con Navarrete Linares (2019, 43), las historias tlaxcaltecas relacionadas con la conquista de Tenochtitlan combinan ambos tipos de memoria, ya que a través de las narraciones visuales de la guerra se establecía cercanía con las personas que la recordaban y la habían vivido (memoria comunicativa), mientras que mediante figuras sagradas, discursos públicos o ceremonias conmemorativas —como el cantar que aquí nos atañe— se institucionalizaba la memoria cultural y se creaban identidades

complejas dentro de la sociedad colonial. En este sentido, es posible observar que el cantar *Tlaxcaltecyotl* se aleja de la retórica vinculada al reclamo de prerrogativas señoriales y, en su lugar, pone especial énfasis en los personajes, aun cuando no todos participaron directamente en la guerra, pero cuya presencia se convierte en una de las principales intenciones comunicativas de la *performance*.

Entre la diversidad de personajes destacan líderes políticos y de guerra tlaxcaltecas, huexotzincas, tenochcas, texcocanos, tlatelolcas y tepanecas (véase el cuadro 1). Justamente, la referencia constante a personajes que no son tlaxcaltecas y huexotzincas causa particular interés, pues el tratamiento que se les otorga a los *cuauhtlahtoque* —Juan Velázquez Tlacotzin, Andrés de Tapia Motelchuihtzin y Diego de San Francisco Tehuetzquiti— insinúa que el propósito también fue reforzar su posición dominante en el siglo xvi, quizá porque fueron considerados ilegítimos (Castañeda de la Paz 2011). En caso de estar en lo cierto, el formato de *performance* que presenta este cantar es sumamente efectivo, pues mediante el canto, la música y el baile se manifiesta públicamente el nuevo orden social y se dramatizan las relaciones de poder, la jerarquía y la autoridad de las élites nahuas ante una audiencia que pudo formar parte de esa memoria cultural, pero que también pudo desafiarla (Connerton 1989, 43; Kertzner 1988, 174, 180; Mixer y Henry 2017, 5; Scott 2008, 66).

El cantar *Tlaxcaltecyotl*, bajo esta premisa, estaría dirigido a un público indígena, pues omite elementos vinculados a la cristianización, la participación en otras conquistas, el apoyo a soldados españoles o el pago de tributos, temas que se presentan en las pobranzas de méritos y servicios de indios conquistadores, y que serían de interés para la Corona al momento de reasignar privilegios. Más bien, el cantar retoma los últimos sucesos de la guerra y refuerza los lazos que cada uno de los personajes mantiene con dicho momento para dar soporte a la organización indígena colonial, además de que se encuentra en idioma náhuatl y recurre a estructuras retóricas e ideológicas mesoamericanas, elementos que perfilan la audiencia a la que pudo haberse dirigido.

CONSIDERACIONES FINALES

El cancionero novohispano *Cantares mexicanos* (ca. 1597), resguardado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, conserva dos versiones de una composición en náhuatl clásico que resulta de gran

Cuadro 1
LISTA DE PERSONAJES DEL CANTO *TLAXCALTECAYOTL*

<i>Personaje</i>	<i>Huehuetl</i>	<i>Número de menciones</i>
Alpopoca	Tercero	1
Anahuacatzin	Primero y segundo	2
Atoch	Tercero	1
Capitán (Hernán Cortés)	Primero y quinto	3
Castañeda	Quinto	2
Chimalpaquinitzin	Quinto	1
Cohuaihuitl	Segundo	2
Cohuanacoch	Quinto	1
Coyohuehuetzin	Cuarto	1
Cuauhtecoztli	Primero	1
Cuauhtemoctzin	Primero, cuarto y quinto	4
Cuitlachihihuitl	Tercero	1
Guzmán	Cuarto	1
Isabel	Quinto	1
Itzpotonqui	Segundo	2
Ixtlilxochitl	Primero	1
Malintzin	Primero	1
Motelchihuetzin	Tercero	1
Nelpiloni	Primero y quinto	2
Oquiztli	Tercero	1
Tecoatzin	Segundo	1
Tehuetzquiti	Primero y segundo	2
Tehuexolotzin	Quinto	1
Temilotzin	Cuarto	2
Tepixohuatzin	Tercero	1
Tlacotzin	Quinto	1
Tlememeltzin	Quinto	2
Tlepepanquequetzatzin	Quinto	1
Xicotencatl	Primero y quinto	3
Ximachoctzin	Quinto	1

FUENTE: Elaboración de Pilar Regueiro Suárez y Sara Lelis de Oliveira.

importancia para las investigaciones sobre la otra faz de la llamada conquista de Mexico-Tenochtitlan y Tlatelolco en 1521. Los cantares titulados *Tlaxcaltecatoytl* —dispuestos entre los folios 54r-55v y 83r-85v de dicho manuscrito— fueron recopilados de la tradición oral y narran la participación de dos pueblos nahuas aliados al ejército de Hernán Cortés desde la voz y el cuerpo de los tlaxcaltecas. En el contexto de la segunda mitad del siglo XVI, se deduce que esta manifestación político-artística se sumó a las reivindicaciones de la nobleza tlaxcalteca y huexotzinca para afianzar privilegios y construir una memoria cultural ligada a este episodio histórico.

En el presente trabajo le otorgamos la debida relevancia al canto *Tlaxcaltecatoytl* mediante la retraducción al español de su primera versión (ff. 54r-55v) y, consecuentemente, del análisis de los aspectos históricos y performativos, para propiciar una difusión cada vez más amplia de la visión de los tlaxcaltecas. Con la traducción se revive la interpretación de aquellos que recibieron la versión de sus antepasados sobre la Conquista, por lo tanto, se reflexiona también sobre las intenciones de la puesta en escena. El resultado, como vimos, consistió en traer a colación el vínculo entre el contenido y la forma, es decir, entre la historia y la *performance*, al considerar que sólo las ejecuciones sonora y corporal serían capaces de recrudecer esta demanda histórica.

A su vez, pensamos que mediante el *Tlaxcaltecatoytl* —además de su evidente relación con la participación tlaxcalteca y huexotzinca en la guerra— otras élites nahuas consolidaron la memoria cultural ligada a sus antepasados que participaron en la Conquista para legitimarse y justificar modelos de dominación. En caso de haberse ejecutado este cantar ante una audiencia indígena, a partir de estas ideas, no sólo constituiría un dispositivo de la memoria, sino también un ritual político que justificó la existencia de ciertos grupos de poder en el centro de México a mediados del siglo XVI.

REFERENCIAS

- Alcántara Rojas, Berenice. 2010. “El canto-baile nahua del siglo XVI. Espacio de evangelización y subversión”. En *El ritual en el mundo maya. De lo privado a lo público*. Edición de Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva, 377-393. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas/Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

- Alemán Ramírez, Guadalupe, ed. 2016. *Lienzo de Tlaxcala. Códice histórico colonial del siglo XVI. Copia de 1773 de Juan Manuel Yllanes del Huerto, su historia y su contexto*. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Secretaría de Educación Pública.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. 1891. *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Publicación y anotaciones de Alfredo Chavero. 2 tomos. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando. 2011. *Crónica mexicana*. Edición de Manuel Orozco y Berra. Barcelona: Linkgua.
- Añón, Valeria. 2022. “Pasiones bélicas. Violencia y afectos en crónicas de la conquista de México”. *Colonial Latin American Review* 31, núm. 2: 191-210. <https://doi.org/10.1080/10609164.2022.2069395>.
- Assmann, Jan. 2011. *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Autos y coloquios del siglo XVI*. 1989. Prólogo y notas de José Rojas Garcidueñas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berman, Antoine. 2013. *A tradução e a letra ou o albergue do longínquo*. Traducción de Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan y Andréia Guerini. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução.
- Brito Guadarrama, Baltazar. 2016. “El Pacto”. En *Lienzo de Tlaxcala. Códice histórico colonial del siglo XVI. Copia de 1773 de Juan Manuel Yllanes del Huerto, su historia y su contexto*. Edición de Guadalupe Alemán Ramírez, 97-107. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Secretaría de Educación Pública.
- Brito Guadarrama, Baltazar. 2021. “Huexotzinco. El otro conquistador”. En *Guerra, política, instituciones y derecho prehispánico en Mesoamérica*. Coordinación de Luis René Guerrero Galván, Laura Rodríguez Cano, Alonso Guerrero Galván y Eduardo Corona Sánchez, 521-528. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Anáhuac.
- Brito Guadarrama, Baltazar, Itzel González Pérez, Rosalba Sánchez Flores, Pilar Regueiro Suárez y Juan Manuel Pérez Zevallos. 2021. *El Lienzo de Tlaxcala*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Broda, Johanna. 2004. “Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana. Una perspectiva histórica y comparativa”. En *Imagen de la muerte. Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*. Compilación de Nanda Leonardini, David Rodríguez Quispe y Virgilio Freddy Cabanillas Delgadillo, 245-338. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Brotherston, Gordon. 1992. *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature*. Nueva York: Cambridge University Press.

- Bueno Bravo, Isabel. 2005. "La guerra naval en el valle de México". *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 199-223.
- Bueno Bravo, Isabel. 2010. "El Lienzo de Tlaxcala y su lenguaje interno". *Anales del Museo de América* 18: 56-77.
- Bueno Bravo, Isabel. 2015. "Los aliados de Cortés en la conquista de México". *Revista de Historia Militar* 118: 13-42.
- Cantares mexicanos*. ca. 1597. En Fondo Reservado MS 1628 bis. México: Biblioteca Nacional de México, ff. 1r-85r.
- Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*. 1985. Traducción del náhuatl, introducción y comentarios de John Bierhorst. Stanford: Stanford University Press.
- Cantos de la Triple Alianza. [Cantares mexicanos, f. 16v a f. 26v]. Edición bilingüe (náhuatl-portugués)*. 2023. Introducción, paleografía y traducción de Sara Lelis y Pilar Máynez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán.
- Carochi, Horacio e Ignacio Paredes. 1979. *Arte de la lengua mexicana [Gramática náhuatl]*. Edición facsimilar de la imprenta en México en 1759. México: Editorial Innovación.
- Carrasco, Pedro. 1991. "Matrimonios hispano-indios en el primer siglo de la Colonia". En *Cincuenta años de historia en México*. Vol. 1. Coordinación de Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño Grijalva, 103-117. México: El Colegio de México.
- Castañeda, Daniel y Vicente T. Mendoza. 1991. *Instrumental precortesiano. Instrumentos de percusión*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castañeda de la Paz, María. 2011. "Historia de una casa real. Origen y ocaso del linaje gobernante en México-Tenochtitlan". En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*: 1-22. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60624>.
- Castañeda de la Paz, María. 2013. "La probanza de don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin". En *Tlalocan* 19: 465-493. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2013.230>.
- Cervantes de Salazar, Francisco. 1914. *Crónica de la Nueva España*. Madrid: The Hispanic Society of America.
- Chuchiak, John F. 2010. "Writing as Resistance. Maya Graphic Pluralism and Indigenous Elite Strategies for Survival in Colonial Yucatan, 1550-1750". *Ethnohistory* 57, núm. 1: 87-116. <https://doi.org/10.1215/00141801-2009-055>.
- Códice Durán*. 1990. Coordinación de María Elena Sañudo Villarreal y Salvador Leal. México: Arrendadora Internacional.
- Códice Vaticano A 3738*. 1996. Coordinación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. México: Fondo de Cultura Económica.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Contreras Martínez, José Eduardo. 2016. “Historia de la nación tlaxcalteca”. En *Lienzo de Tlaxcala. Códice histórico colonial del siglo xvi. Copia de 1773 de Juan Manuel Yllanes del Huerto, su historia y su contexto*. Edición de Guadalupe Alemán Ramírez, 29-32. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Secretaría de Educación Pública.
- Cortés, Hernán. 2016. *Cartas de relación*. Barcelona: Linkgua.
- Cossich Vielman, Margarita. 2021. *Princesas tlaxcaltecas, su palabra y su guerra*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Centro de Enseñanza para Extranjeros (Material de lectura 6).
- Crewe, Ryan Dominic. 2019. “Bautizando el colonialismo. Las políticas de conversión en México después de la Conquista”. *Historia Mexicana* 48, núm. 3: 943-1000. <https://doi.org/10.24201/hm.v68i3.3809>.
- Díaz Cruz, Rodrigo. 2017. “Poder y efectos de presencia. Representación científica y performance”. En *Dilemas de la representación. Presencias, performance, poder*. Coordinación de Adriana Guzmán, Rodrigo Díaz Cruz y Anne W. Johnson, 57-87. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia/Juan Pablos Editor.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1985. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición de Miguel León-Portilla. Madrid: Historia 16.
- Durán, Diego. 1880. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de la tierra firme*. 2 tomos. México: Imprenta de Ignacio Escalante.
- Eco, Umberto. 1984. *Obra abierta*. México: Planeta.
- Florescano, Enrique. 1990. “La nueva imagen del México antiguo”. *Vuelta* 173: 32-38.
- García Cook, Ángel. 2016. “Tlaxcala. Síntesis de su desarrollo cultural”. En *Lienzo de Tlaxcala. Códice histórico colonial del siglo xvi. Copia de 1773 de Juan Manuel Yllanes del Huerto, su historia y su contexto*. Edición de Guadalupe Alemán Ramírez, 23-28. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Secretaría de Educación Pública.
- García Granados, Rafael. 1995. *Diccionario biográfico de historia antigua de Méjico*. 3 tomos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Gibson, Charles. 1952. *Tlaxcala in the Sixteenth Century*. Stanford: Stanford University Press.
- Hernández Aparicio, Pablo. 2021. “El papel del cihuacóatl en la administración jurídica de México-Tenochtitlán”. En *Guerra, política, instituciones y derecho prehispánico en Mesoamérica*. Coordinación de Luis René Guerrero Galván,

- Laura Rodríguez Cano, Alonso Guerrero Galván y Eduardo Corona Sánchez, 49-63. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Anáhuac.
- Horcasitas, Fernando. 1974. *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. Prólogo de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Humboldt, Alexander von. 1810. *XII. Généalogie des princes d'Azcapozalco, 51. (et) Pièce de procès en écriture hiéroglyphique, 55*. París: F. Schoell.
- Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli, coords. 1996. *Las danzas de conquista. I. México contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica/Tezontle.
- Johansson K., Patrick. 2014. "Cantares nahuas prehispánicos textos y 'con-textos'". *Revista Inclusiones. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, núm. 2: 29-58.
- Kertzer, David I. 1988. *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Lelis de Oliveira, Sara. 2021. "Tlaxcaltequidade dos *Cantares mexicanos*: paleografía e tradução". *Rónai. Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios* 9, núm. 2: 178-206. <https://doi.org/10.34019/2318-3446.2021.v9.3536>.
- Lelis de Oliveira, Sara, y Pilar Máynez. 2023. "Una propuesta traductológica para manuscritos novohispanos en náhuatl clásico". *Translatio* 25: 1-22.
- León-Portilla, Miguel, ed. 2011. *Cantares mexicanos*. Paleografía, traducción y notas de Miguel León-Portilla, Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda y Salvador Reyes Equiguas. Tomo 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor.
- León-Portilla, Miguel. 2019. *Teatro náhuatl. Prehispánico, colonial y moderno*. México: El Colegio Nacional.
- Lienzo de Tlaxcala*. 1979. Explicación de las láminas y texto de Alfredo Chavero. México: Innovación.
- Lienzo de Tlaxcala*. 1983. Edición de Josefina García Quintana, Carlos Martínez Marín y Mario de la Torre. México: Cartón y Papel.
- López Austin, Alfredo. 2004. "Ícono y mito. Su convergencia". *Ciencias* 74: 4-15.
- López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Madajczak, Julia. 2014. "Nahuatl Kinship Terminology as Reflected in Colonial Written Sources from Central Mexico: A System of Classification". Tesis de doctorado. Universidad de Varsovia.

- Magaloni, Diana. 2003. “Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 82: 5-45.
- Martí, Samuel. 1968. *Instrumentos musicales precortesianos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Martínez Baracs, Andrea. 1993. “Colonizaciones tlaxcaltecas”. *Historia Mexicana* 43, núm. 2: 195-250.
- Martínez Baracs, Rodrigo. 2000. “Tepeyac en la conquista de México. Problemas historiográficos”. En *Tepeyac. Estudios históricos*. Coordinación de Carmen Aguilera e Ismael Arturo Montero García, 55-118. México: Universidad del Tepeyac.
- Menegus Bornemann, Margarita, y María Castañeda de la Paz. 2021. *Isabel Moctezuma, familia y encomienda*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Centro de Enseñanza para Extranjeros (Material de lectura 2).
- Mixer, David W., y Edward R. Henry. 2017. “Introduction to Webs of Memory, Frames of Power. Collective Remembering in the Archaeological Record”. *Journal of Archaeological Method and Theory* 24: 1-9. <https://doi.org/10.1007/s10816-017-9323-5>.
- Motolinía [Toribio de Benavente]. 1996. *Memoriales*. Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer. México: El Colegio de México.
- Mundy, Barbara E. 2015. *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*. Texas: University of Texas Press.
- Muñoz Camargo, Diego. 1892. *Historia de Tlaxcala*. Edición de Alfredo Chavero. México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento.
- Muñoz Camargo, Diego. 1981. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las indias y del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Navarrete Linares, Federico. 2007. “La Malinche, la Virgen y la montaña. El juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas”. *História (São Paulo)* 26, núm. 2: 288-310. <https://doi.org/10.1590/s0101-90742007000200015>.
- Navarrete Linares, Federico. 2019. “Las historias tlaxcaltecas de la conquista y la construcción de una memoria cultural”. *Iberoamericana* 71, núm. 19: 35-50. <https://doi.org/10.18441/ibam.19.2019.71>.
- Navarrete Linares, Federico, Antonio Jaramillo Arango y Margarita Cossich Vielman. 2021a. “El Lienzo de Tlaxcala. Sus públicos y sus versiones”. *Arqueología Mexicana* 169: 30-37.

- Navarrete Linares, Federico, Antonio Jaramillo Arango y Margarita Cossich Vielman. 2021b. "Cómo se destruye un centro cósmico". *Arqueología Mexicana* 169: 38-41.
- Oyarzún, Pablo. 1999. "Sobre el concepto benjaminiano de traducción (1990)". En *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, 161-195. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Artes, Departamento de Teorías de las Artes.
- Pérez-Rocha, Emma, y Rafael Tena. 2000. *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Poledrelli, Sara. 2016. "La tradizione drammatico-performativa della cultura náhuatl nel teatro di evangelizzazione francescano". *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani* 8, núm. 2: 141-160. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/6650>.
- "Primer concilio mexicano". 2004. En *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. Coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Regueiro Suárez, Pilar, y Margarita Cossich Vielman. 2021. "La participación de las mujeres indígenas y españolas en la Conquista". En *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*. Edición de Martín Ríos Saloma, 259-291. Madrid: Sílex Ultramar.
- Relato de la Conquista*. 2006. Versión directa del náhuatl de Ángel María Garibay. Presentación de Eduardo Matos Moctezuma. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez Flores, Rosalba, e Itzel González Pérez. 2021. "La conquista de Tenochtitlan". En *El Lienzo de Tlaxcala*, 121-138. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schechner, Richard. 2011. "Restauración de la conducta". En *Estudios avanzados de performance*. Edición de Diana Taylor y Marcela Fuentes, 31-49. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, James C. 2008. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Heaven: Yale University Press.
- Taylor, Diana. 2011. "Introducción. Performance, teoría y práctica". En *Estudios avanzados de performance*. Edición de Diana Taylor y Marcela Fuentes, 7-31. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thouvenot, Marc. 2011. "La normalización gráfica del Códice Florentino". En *Segundo coloquio. El universo de Sahagún, pasado y presente, 2008*. Coordinación de Pilar Máñez y José Rubén Romero Galván, 159-176. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torquemada, Juan de. 1723. *Primera-[tercera] parte de los veinte i vn libros rituales i monarchia indiana, con el origen y guerras, de los Indios Occidentales, de sus poblaciones descubrimiento, conquista, conuersion, y otras cosas maravillosas de la mesma tierra distribuydos en tres tomos*. Madrid: N. Rodríguez Franco.

- Torre Villar, Ernesto de la. 1974. “Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América”. *Estudios de Historia Novohispana* 5: 1-81. <https://doi.org/10.24201/hm.v68i3.3809>.
- Valls Gorina, Manuel. 1984. *Aproximación a la música. Reflexiones en torno al hecho musical*. Madrid: Salvat Editores.
- Villella, Peter B. 2016. *Indigenous Elites and Creole Identity in Colonial Mexico, 1500-1800*. Nueva York: Cambridge University Press.

SOBRE LAS AUTORAS

Pilar Regueiro Suárez es licenciada en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, maestra y doctora en Estudios Mesoamericanos por la misma universidad. Sus líneas de investigación son la organización sociopolítica maya prehispánica y la participación indígena en las conquistas del siglo xvi. Es autora de diversos artículos y capítulos publicados en libros y revistas académicas, así como coautora de los libros *Manual práctico de la lengua mexicana. Siglo xviii* (2016) y *Lienzo de Tlaxcala* (2022), y coordinadora de *La conquista de Tenochtitlan y las otras conquistas* (2022). Actualmente realiza una estancia posdoctoral en Tulane University, enfocada en la traducción y el estudio de las crónicas del linaje Pech vinculadas con la conquista de Yucatán (1527-1547).

Sara Lelis de Oliveira es licenciada en Traducción, maestra en Estudios de Traducción y doctora en Literatura por la Universidade de Brasília (UnB). Realizó una estancia doctoral en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y estancias posdoctorales en la UnB y en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, de la UNAM. Es investigadora nivel I en el Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras. Sus áreas de interés son la traducción de manuscritos novohispanos del náhuatl al portugués y español, y la (re)creación de la música de los *Cantares mexicanos*. Es autora de numerosos artículos, así como de traducciones inéditas de los *Cantares* al portugués, y coautora de los libros *Códice florentino, Libro Tercero. Paleografía y traducción del náhuatl al español* (2023) y *Cantos de la Triple Alianza* (2023).

Epistemicidad y género discursivo Estudio contrastivo de un fragmento de un *xiuhtlapōhualli* y un *tēmachtīliztla'tōlli*

Epistemicity and Discursive Genre *A Contrastive Analysis of a Fragment of a Xiuhtlapōhualli* *and a Fragment of a Tēmachtīliztla'tōlli'*

Mauro Alberto MENDOZA POSADAS

<https://orcid.org/0000-0001-7205-9886>

Investigador independiente (México)

amauros87@gmail.com

Resumen

Con el fin de observar si existe alguna diferencia lingüística que pueda emplearse como índice genérico, en el presente trabajo se hace una comparación entre dos textos nahuas coloniales de contenido religioso: la “Primera relación”, de Domingo Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, y los *Coloquios y doctrina cristiana*, del círculo sahaquntino. La investigación se centra en el dominio epistémico (modalidad y evidencialidad) desde una perspectiva onomaseológica para hacer la comparación con base en la definición de epistemicidad de Kasper Boye. Al reconocer las técnicas empleadas para la expresión de estos significados en los documentos estudiados, se contribuye a la caracterización lingüística de los géneros discursivos elaborados por las comunidades nahuas durante el primer siglo del periodo colonial.

Palabras clave: náhuatl colonial; epistemicidad; géneros discursivos; semántica; lingüística de texto.

Abstract

In order to determine whether there are linguistic differences that could serve as generic markers, this study compares two colonial Nahuatl texts of religious content: Domingo Chimalpain Cuauhtlehuanitzin's "Primera relación", and the Coloquios y doctrina cristiana, written by the Sahagún circle. The research focuses on the epistemic domain (modality and evidentiality) from an onomaseological perspective, using Kasper Boye's definition of epistemicity as the basis for comparison. By identifying the techniques employed to express these meanings in the studied documents, this work contributes to the linguistic characterization of the discursive genres developed by Nahua communities during the first century of colonial Mexico.

Keywords: Colonial Nahuatl; epistemicity; discursive genres; semantics; text linguistics.

Recepción: 24 de noviembre de 2023 | Aceptación: 11 de octubre de 2024



© 2025 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

INTRODUCCIÓN

Me parece importante reconocer, como ha hecho ya la lingüística moderna, que en la interacción verbal no sólo se requiere del conocimiento y aplicación de la estructura gramatical de una lengua determinada, sino que, además, los interlocutores identifican y utilizan estructuras más amplias que ordenan tanto el flujo informativo como el material formal de la lengua. Ciertamente, la postura de Mijaíl Bajtín (1982),¹ quien nombra a estas estructuras “géneros discursivos”, ha sido muy influyente a este respecto.

La exacta naturaleza de los géneros discursivos, en tanto entidades lingüísticas, genera poco acuerdo en la lingüística contemporánea, pero sin duda éstos median entre 1) el sistema gramatical de una lengua determinada; 2) el entramado social en el que las interacciones discursivas tienen lugar, y 3) las interacciones discursivas puntuales en las que los géneros se concretan por medio del material lingüístico; todo ello fue reconocido desde principios del siglo xx por Valentín Volóshinov (2014). En tanto entidades ligadas a la estructura social, los géneros tienen una naturaleza histórica sometida a las condiciones sociales en las que se producen, se recrean y se modifican. En la medida en que estas condiciones también son cambiantes, se modificarán las características de cada género, y surgirán y desaparecerán géneros discursivos específicos, pues cada esfera de la praxis humana está relacionada, a la vez, con formas discursivas puntuales; de esta forma la modificación de las primeras implica la modificación o desaparición de las segundas.

De esta manera, podemos asumir que los géneros se convierten en signos complejos que por sí mismos vehiculan sentidos sociales que requieren marcos interpretativos determinados (Calsamiglia y Tusón 1999). A su vez, estos requerimientos motivan la creación de una taxonomía *folk* de la interacción discursiva dentro de comunidades de habla concretas que no necesariamente comparten una misma técnica lingüística; esto es, pueden ser comunidades supraidiomáticas. Por lo tanto, desde una perspectiva *emic*, podemos reconocer que el género discursivo es “una categoría asignada con base en criterios externos, tales como la audiencia a la que se dirige, el

¹ El autor comenta que “un hablante no sólo dispone de las formas obligatorias de la lengua nacional (el léxico y la gramática), sino que cuenta también con las formas obligatorias discursivas, que son tan necesarias para una intercomprensión como las formas lingüísticas” (Bajtín 1982, 270).

propósito comunicativo y el tipo de actividad; esto es, se refiere a un agrupamiento de textos reconocido culturalmente basado en propiedades distintas de rasgos léxicos o gramaticales (co-)ocurrentes” (Lee 2001, 38).²

Además, como entidades mediadoras entre lo social y la estructura lingüística, los géneros se asocian a determinadas variedades dentro de la cadena variacional de una lengua histórica determinada (Koch y Oesterreicher 2007).³ Esta asociación suele etiquetarse bajo la categoría de registro (Biber y Conrad 2009), que puede definirse como “la materialización de una configuración convencionalizada y funcional de lo verbal atada a determinadas situaciones sociales en términos amplios; esto es, se trata de la variación lingüística relacionada con el uso” (Lee 2001, 46),⁴ y se relaciona a su vez con las necesidades comunicativas que cada género procura resolver dentro de una comunidad de habla.

Me parece necesario mencionar que, a pesar de la fuerte asociación entre el género y el registro, uno y otro no necesariamente empatan. De esta manera, por ejemplo, una configuración lingüística particular, que podríamos llamar “registro legal”, se concreta en diferentes géneros (actas, testamentos, denuncias, etcétera). En cada uno, el registro comparte características como un tipo de léxico y los significados que algunos de esos términos vehiculan,⁵ pero se diferencian entre sí en algún aspecto, como los tipos de fórmulas jurídicas empleados en cada uno, sus finalidades, los tópicos que tocan, etcétera. Tanto las similitudes como las diferencias entre géneros son consecuencia de las características tradicionales de cada uno en términos discursivos (Octavio de Toledo y Huerta 2018). Cabe destacar que la asociación entre registros (es decir, entre configuraciones lingüísticas particulares) y géneros discursivos es altamente significativa en términos históricos y puede servir como índice genérico; es decir, en la medida

² “A category assigned on the basis of external criteria such as intended audience, purpose, and activity type, that is, it refers to a conventional, culturally recognised grouping of texts based on properties other than lexical or grammatical (co-)occurrence features”.

³ Aunque la referencia a estos autores entraña un marco particular de análisis, conocido como tradiciones discursivas, no me interesa acercarme a estas obras desde esta perspectiva. Para una propuesta de análisis desde esta escuela particular, véase Mauro Alberto Mendoza Posadas (2023b).

⁴ “The instantiation of a conventionalized, functional configuration of language tied to certain broad societal situations, that is, variety according to use”.

⁵ Por ejemplo, que en el registro legal *piya* cobre los sentidos de “tener”, mientras que en el registro histórico mantenga el sentido de “guardar”. Para un análisis de los usos de *piya* en testamentos y en el *xiuhltlapōhualli*, véase Mendoza Posadas (2023b).

en que un género presupone una forma lingüística, las diferencias contrastivas con otras ayudan a identificar géneros determinados dentro de una comunidad histórica concreta.

Ésta es la hipótesis que defiendo en este artículo, pues considero que esta premisa puede ser útil en el reconocimiento de géneros de comunidades pretéritas, como la nahua del centro de México a comienzos del periodo colonial. A la vez, me parece que esta premisa es útil para entender la manera en que la lengua es funcional en la praxis social y su papel en las tensiones entre los grupos que componen una formación social particular (Hanks 2010, 93-117).⁶

Mi interés es detectar la existencia de una característica lingüística que diferencia dos géneros concretos desde una perspectiva del registro dentro del náhuatl colonial: el *xiuhtlapōhualli* o anales históricos, y otro al que me referiré como *tēmachtiliztla'tōlli*, término que creo prudente traducir como “discurso didáctico”,⁷ y que se emplea sólo para etiquetar un documento de los que tenemos conocimiento, los *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, al que me referiré como *Coloquios* (Sahagún 1986).⁸ A la vez, pretendo demostrar que estas diferencias de carácter lingüístico vinculan las maneras en las que se construye el conocimiento transmitido en ambos géneros, lo cual se relaciona con las necesidades sociales a las que responde cada uno y a la *auctoritas* atribuida a sus productores.

Para lograr este cometido, compararé exclusivamente la expresión lingüística de un dominio semántico que, como se verá más adelante, es crucial en ambos géneros. En consonancia con Kasper Boye (2012), llamaré epistemicidad a este dominio. Con el fin de controlar mejor el material lingüístico, centraré mi comparación en dos textos con similitudes temáti-

⁶ Además, considero que una posición como la que defiendo en este artículo puede ayudar a la comprensión cabal de la organización discursiva de una comunidad en sus propios términos y en consideración de lo que es relevante para ella. En el caso específico de las comunidades nahuas del siglo XVI, esto puede ayudarnos a superar clasificaciones genéricas conformadas sobre las presuposiciones del investigador, como en la propuesta de Miguel León-Portilla (1983).

⁷ Literalmente, puede traducirse como “discurso de enseñanza a la gente” (*tē-machtī-liz-tla-'tō-l-li*, OBJ.INESP.HUM-enseñar-NMLZ-OBJ.INESP.NO.HUM-decir-NMLZ-ABS).

⁸ Tal vez la carencia de otros textos de este tipo se relaciona con la postura ortodoxa, proveniente de Tomás de Aquino, de evitar establecer una *disputatio* con infieles e inductos (Vega 2016).

cas y temporales: rastrearé las expresiones epistémicas empleadas por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuāniztīn en la llamada “Primera relación” (Chimalpain 2003) y las compararé con las empleadas en los *Coloquios*. Intentaré demostrar que, aunque en ambos es fundamental la expresión del dominio epistemicidad (que recubre los valores tradicionalmente llamados modales epistémicos y evidenciales), la manera en que ésta se expresa lingüísticamente es distinta.

Cabe mencionar que el análisis se sustenta en un procedimiento cualitativo antes que cuantitativo como consecuencia de la propia naturaleza de los datos. Por un lado, no contamos con *corpora* anotados para la lengua náhuatl colonial que permitan llevar a cabo una búsqueda de ítems en un amplio mundo textual,⁹ mientras que, por el otro, considero que la valoración adecuada de los datos requiere un proceso de contextualización mucho más propio de la tradición filológica (Schrott 2017).

Así, este artículo se organiza de la siguiente manera: después de esta introducción, haré un breve comentario en torno a las características de ambos géneros con el fin de apuntar la importancia de la expresión de los valores epistémicos en cada uno. En el siguiente apartado expondré el tratamiento del dominio semántico *epistemicidad* y explicaré brevemente los elementos que he etiquetado en cada texto para ilustrar qué clases de palabras se emplean en la expresión epistémica en el náhuatl colonial. Enseguida desarrollaré el análisis contrastivo entre ambos géneros para, finalmente, concluir.

EL XIUHTLAPŌHUALLI Y EL TĒMACHTĪLIZTLA'TŌLLI EN EL SIGLO XVI

He mencionado que, en ambos textos, la expresión de aquello que llamo epistemicidad es crucial. Reservaré la exposición puntual sobre cómo entiendo este dominio en términos semánticos para el próximo apartado. Baste por ahora mencionar que estos sentidos se relacionan con la expresión del conocimiento del locutor organizado alrededor de tres condiciones: 1) la creencia del locutor en torno a la verdad de una proposición; 2) la justificación

⁹ Douglas Biber y Edward Finegan (1989), por ejemplo, emplean un procedimiento cuantitativo en el estudio de la expresión de lo que llaman *epistemic stance* en un grupo de documentos en inglés. Sus resultados, más que definir géneros con base en criterios *emic*, establecen tipos textuales (Isenberg, 1987) que habría que considerar en categorías *etic*, es decir, parten de los intereses de la investigación y de los criterios propios de la disciplina lingüística.

para que el locutor crea en esa proposición, y 3) la comprobación en el mundo de la verdad de esa proposición (Villoro 2002; Boye 2012).¹⁰ Cuando estas tres dimensiones se cumplen (es decir, el locutor cree que *p*, tiene razones para creer en *p* y *p* es verdad), se dirá de este locutor que sabe que *p*. Mientras que la comprobación de esta proposición en el mundo es un procedimiento que no se expresa lingüísticamente, la creencia y la justificación pueden verbalizarse. El primero de estos dominios semánticos suele llamarse modalidad epistémica y el segundo recibe el nombre de evidencialidad; en ellos centraré mi investigación.

Ahora bien, tanto en el *xiuhtlapōhualli* como en el *tēmachtīliztla'tōlli* la expresión de esta creencia y de su justificación son importantes en la medida que ambos tipos de texto buscan establecer una verdad particular en torno a dos ámbitos sociales: la historia y la religión. Por un lado, el *xiuhtlapōhualli*, en la segunda mitad del siglo XVI, pretende fijar una única narración de carácter histórico que parte de los fundamentos historiográficos renacentistas, a la par que busca relacionar el conocimiento histórico de los grupos nahuas sobre sí mismos con la cronología cristiana; por el otro, el *tēmachtīliztla'tōlli* se emplea como un texto didáctico para fundamentar los principios de la fe católica entre los nahuas. Con el fin de entender a cabalidad estas características, me detendré brevemente en estos textos.

El xiuhtlapōhualli y la “Primera relación”

Como he mencionado, con el nombre *xiuhtlapōhualli* designo los textos de carácter histórico elaborados por las comunidades nahuas del centro de México antes y después del asentamiento colonial hispánico. El sentido del término tiene dos referentes: un *xiuhtlapōhualli* era la cuenta calendárica del *xihuitl*,¹¹ como se observa en el siguiente fragmento de la “Segunda relación” de Chimalpain, en el que el autor explica cómo se hacía el cómputo del tiempo:¹²

¹⁰ De acuerdo con James Maffie (2020), el conocimiento en el mundo nahua no requería la verdad de una proposición sino una referencia praxeológica en torno a cómo ese conocimiento permitía tener un comportamiento específico en el mundo. No tomaré en cuenta su propuesta epistemológica en estas páginas.

¹¹ *Xihuitl* suele recibir la traducción de “año”. En efecto, el periodo del *xihuitl* contempla 365 días, pero su organización —de corte religioso— se establece en 18 periodos de veinte *ilhuitl* (día) más cinco días denominados *nēmōntēmi* (Kruell, 2017).

¹² Todos los ejemplos en náhuatl se presentan según la paleografía que he consultado. Sólo aquellos que me interesan en términos lingüísticos serán estandarizados en otra línea

*ca çan yuhqui temallacatl quimamallacachotihuia quicuecuetihuia yn inxiuhtlapo-
huallamauh oonpohualxiuhtica ommatlactica ypan onxiuhtica in quiyancuilliaya in
cecentetl temallacachtic xiuhtlatlapohualli* (Chimalpain 2003, 32).

No era sino como un *temalacatl*; lo hacían rodear, le hacían dar vueltas a **su libro del xiuhtlapōhualli**. Era cada 52 *xihuitl* que renovaban el *xiuhtlapōhualli* en el *temalacatl*.

Sin embargo, también es posible encontrar este término como etiqueta para textos de contenido histórico. Al comienzo de la “Segunda relación” observamos el siguiente comentario:

Nican ompehua yn huehue mexica xiuhtlapohuallamatl yn quitlallitiaque in ye huecauh
(Chimalpain 2003, 32).

Aquí empieza el **libro del xiuhtlapōhualli** de los antiguos *mexi’ca’*, el cual asentaron hace mucho tiempo.

En este término se presenta el soporte (el *āmatl*, que suele traducirse como “libro”) y el género discursivo que contiene. De hecho, Chimalpain lo emplea en otros textos, como en una nota que se le atribuye en la *Crónica mexicáyotl*. También aparece en el siguiente fragmento del texto anónimo *Anales de Cuauhtitlan* (2011). Me parece que estos usos permiten asumir que la etiqueta es la adecuada para nombrar este género de contenido histórico:

*Auh quichololti in Tetzco tlatohuani Nezahualcoyotzin ihuan miyeque inipillohuan
intlatocayohuan yn inhuan tlanamicque inyuh omto inipan cecencamatl xiuhtlapohualli*
(*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 158).

E hizo huir al *tla’toāni* de Tetzco, Nezahualcōyotl, y también a muchos de sus nobles, los dignatarios de ellos [los *a’colhua’*], junto a los que fueron castigados; así se dijo [alguna] palabra en el *xiuhtlapōhualli*.

La segunda cita, la que afirma que es el *xiuhtlapōhualli* de los *mexi’ca’*, revela otras características importantes de este género, pues el autor atribuye a determinado grupo étnico el texto del que escribirá en la “Segunda relación”. Esto no es casual. Como ha señalado Federico Navarrete (2011), durante el periodo previo a la Colonia existió una diversidad de narraciones de carácter histórico y cada una pertenecía a un grupo étnico específico.

que muestra mi propio análisis morfológico. En esos casos agregaré la glosa que justifica mi análisis (consúltese la lista de glosas en el Anexo). Todas las traducciones son mías.

Estas historias convivían dentro de los grupos sin que esto significara una contradicción a pesar de las posibles inconsistencias entre ellas: “cada entidad política era dueña y poseedora de la verdad sobre su propia historia, pero eso no invalidaba las tradiciones históricas de las entidades políticas vecinas, que eran verdaderas en lo que tocaba a sus historias particulares” (Navarrete 2011, 16). Esta situación se vio alterada por el control colonial, pues para el mundo renacentista europeo la historia contaba con un solo cronotopo universal que partía de la narración bíblica (Gruzinski 2021): de esta forma, la narración era teleológica, pues el fin del devenir histórico se alcanzaba con la salvación cristiana.

Ante este choque, los escritores nahuas se vieron en la necesidad de establecer una narración única y lineal de su pasado para integrarla al horizonte cristiano. La escritura de esta historia supuso una negociación en la que cada autor defendería los intereses de la élite de un grupo étnico determinado, pues cada una de las múltiples versiones respondía a las relaciones políticas específicas entre las comunidades que habitaban el centro de México en el siglo XVI.¹³ Esta necesidad llevó a los autores a confrontar fuentes (la justificación epistémica de los historiadores nahuas) y evaluar qué narración debía tomarse como verdadera y cuál no (la postura epistémica). En contadas ocasiones este proceso es completamente explícito. Por ejemplo, en la siguiente cita, Chimalpain —a quien se le atribuye la autoría de la copia conocida de la *Crónica mexicáyotl* (Kruell 2021)— comenta y evalúa la información que proporciona Hernando de Alvarado Tezozómoc y escribe al margen:

Auh yece y<n> nehuatl nican ninotocatenehua Domi<n>go de S<an> Antón Muñón Chimalpahin, onictepotztocac onicnemilli yn chalca xiuhtlapohuallamatl yn iquac ypan in yaoyahualloque mexica yn oncan Chapultepec yn ipan ome acatl xihuitl, 1299 años (Alvarado Tezozómoc 2021, 134).

Pero yo, que aquí me nombro: Domingo de San Antón Muñón Chimalpain, me guíé por el libro del *xiuhtlapōhualli* de los *chalca*, los examiné con atención. El momento en el que los *mexi'ca* fueron sitiados en Chapultepec fue en el *xihuitl 2 ācatl*, año de 1299.

Este proceso particular, además, distingue los primeros documentos alfabéticos de contenido histórico de los textos que se elaboraron a finales

¹³ Esta afirmación es evidente en el famoso proemio de Hernando de Alvarado Tezozómoc en la *Crónica mexicáyotl*, en el que contrapone la tradición que escribirá con la de Tlatelolco.

del siglo xvi y principios del xvii, pues los primeros se apegan, aparentemente, a la tradición mesoamericana del *xiuhtlapōhualli*,¹⁴ mientras que los segundos responden al modelo europeo de la escritura de la historia; así, los más antiguos son anónimos y colectivos, y los más recientes presentan un autor individual: Alvarado Tezozómoc, Chimalpain o Cristóbal del Castillo (Rabasa 2012).

Como puede colegirse de los fragmentos citados, una de las figuras más prominentes en esta occidentalización de la historia nahua fue el chalca Chimalpain. A pesar de haber pocos datos sobre su vida, sabemos que pertenecía a la nobleza de Tzacualtitlan Tenanco, una de las comunidades integradas al *āltēpetl* de Chalco, y que eso le pudo haber abierto las puertas de la ermita de san Antonio Abad, donde desarrolló la mayor parte de su obra a principios del siglo xvii (Schroeder 1994; Romero Galván 2003; Townsend 2017). A pesar de la amplitud temática de su obra (pues se interesa tanto en la historia europea, la historia de varios *āltēpeme'* y el devenir cotidiano de la ciudad de México), centra buena parte de ella en el desarrollo histórico de su propio *āltēpetl*, lo que lo conecta con ambas tradiciones.

El texto más importante es un conjunto de ocho *xiuhtlapōhualli* que suelen denominarse “relaciones” y en conjunto reciben el nombre de *Différentes histoires originales*. Como observa María Valérie Benoist, estos escritos pueden considerarse mestizos en la medida en que “la primera y la última relación abandonan el formato del *xiuhpohualli* y se estructuran de manera mucho más temática” (Benoist 1992, 221). Desde mi perspectiva, las relaciones dos a ocho podrían ser *xiuhtlapōhualli* prototípicos en términos temáticos, dado que la narración se enfoca en la historia de las comunidades del centro de México con algunos comentarios del autor.

Sin embargo, la “Primera relación” parece desvincularse de esta tradición porque se aleja de la narración organizada temporalmente con la cuenta calendárica de la comunidad; además, su interés es mucho más teológico. Me concentraré en este texto para los fines de este trabajo porque se aparta de la estructura típica del *xiuhtlapōhualli* y sirve como un proemio en el que Chimalpain discute por qué es necesario comenzar la narración histórica con lo divino con base en fuentes de autoridad de la antigüedad clásica a los que llama “filósofos”, escritores “gentiles” y los propios padres de la iglesia

¹⁴ Particularmente, la *Historia tolteca-chichimeca* debe ser considerada un texto mucho más tradicional en comparación con otros *xiuhtlapōhualli* (Townsend 2017).

católica, a quienes llama “cristianos”. Tras esta argumentación, narra un fragmento del Génesis bíblico y algunos conceptos básicos del catolicismo.

Considero, como hacen los editores de la obra en español, que el autor procura introducir “a las culturas indígenas dentro del esquema providencialista de la historia occidental que dominaba en aquella época” (García Quintana *et al.* 2003, vii). El texto se encuentra incompleto, por lo que desconocemos su final. Sólo ha llegado a nosotros un fragmento de los folios 1r a 7v del manuscrito 74 de la Colección de manuscritos mexicanos de la Biblioteca Nacional de Francia. Utilizaré estos siete folios en la investigación.¹⁵

El tēmachtīliztla’tōlli

El segundo documento que emplearé es el *tēmachtīliztla’tōlli*, denominado en español *Coloquios y doctrina cristiana*. La etiqueta genérica que empleo en náhuatl es la misma que utilizan los autores al inicio del texto, como se puede leer en la siguiente cita:

Nican vmpeva yn tēmachtīliztlatolli yn itoca Doctrina xpiana yn omachtiloque njcan yancuic españa tlaca (Sahagún 1986, 1-3).

Aquí comienza el *tēmachtīliztla’tōlli* que se llama *Doctrina cristiana*, el cual fue enseñado a la gente de esta Nueva España.

Me parece importante mencionar que posiblemente éste sea el único documento conocido etiquetado de esta manera. Como consecuencia, el término *tēmachtīliztla’tōlli* no se encuentra en el *Vocabulario* de Alonso de Molina (2008) ni califica otro documento, hasta donde he podido verificar.¹⁶ Este hecho no es nimio, pues muestra una tradición europea vertida al náhuatl sólo en ese texto. En este sentido, la obra se relaciona con los diálogos didácticos, en particular con la *disputatio* religiosa. Dentro del dogma tomista, sobre todo en la contrarreforma, se considera que esta

¹⁵ En un estado avanzado de la investigación tuve acceso a una edición facsimilar en formato digital. Aunque pude contrastar la edición empleada, el trabajo se basa en la paleografía de Josefina García Quintana y colaboradores (2003).

¹⁶ No hay que confundirlo con otros textos doctrinales que suelen etiquetarse como *nemachtīliztla’tōlli*, como las llamadas “Veinte adiciones”, de Bernardino de Sahagún, disponible para consulta en la Newberry Library, https://publications.newberry.org/aztecs/s3i8_es.html.

disputatio no podía desarrollarse sino entre doctos para evitar caer en la heterodoxia; sin embargo, parece que en casos que podían ser beneficiosos para la Iglesia se permitía establecer una disputa como la simulada en los *Coloquios*. Entre estas posibilidades se encuentra atraer a infieles a la fe (Vega 2016, 84).

En términos de contenido, el texto narra el encuentro entre los doce primeros franciscanos llegados a la Nueva España y un grupo de *pīpiltin* y *tlamacazque'* nahuas, principales y sacerdotes, que en apariencia entablan un diálogo que pretende convencer e instruir a estos últimos sobre la fe católica. La frase “en apariencia” no es gratuita en este caso, pues una discusión central en el estudio de este texto se enfoca en saber si es una reproducción *verbatim* de los encuentros que habrían tenido los sacerdotes y las autoridades nahuas en fechas tan tempranas como 1524. Por ejemplo, Gerónimo de Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana* (citado por León-Portilla en Sahagún 1986), narra que estos encuentros se habrían sostenido por intermediación de Malintzin, Gerónimo de Aguilar o algún otro intérprete. El mismo Bernardino de Sahagún asegura en el prólogo, escrito en castellano, haber encontrado papeles que contenían estos diálogos y haberlos traducido a lengua mexicana en 1564, con ayuda de cuatro colegiales de Santa Cruz de Tlatelolco: Antonio Valeriano, Alonso Vegarano, Martín Jacobita y Andrés Leonardo, además de “cuatro viejos muy pláticos” (1986, 75).

Siguiendo a Jorge Klor de Alva (1988), considero que encuentros como éstos tendrían que haberse sostenido durante un largo periodo con el fin de poder asentar los fundamentos del catolicismo en náhuatl, además de generar un léxico adecuado para la expresión de los conceptos básicos de la fe. Sin embargo, incluso si se asume la historicidad de estas reuniones, nada nos permite sostener que los *Coloquios* reproduzcan alguno de ellos a la letra o siquiera que dé testimonio de que, en efecto, este encuentro particular haya tenido lugar.¹⁷

Ante esta situación, la lectura más prudente al respecto es de Danièle Dehouve, para quien “los *Coloquios* constituyen un ejemplo representativo de los diálogos didácticos corrientes en el Occidente. A menudo, en efecto, la enseñanza se realizaba mediante un diálogo, tanto en la literatura profana como en la religiosa” (Dehouve 2002, 188). En última instancia, debemos tomar en cuenta que el texto se apega a una tradición literaria de largo

¹⁷ Sahagún no pudo ser testigo de ese encuentro puntual, pues llegó a la Nueva España cinco años después, en 1529.

aliento en el mundo occidental que, sin duda, se remonta hasta los diálogos platónicos, por lo que no reproduce una conversación real. Cabe resaltar que este género se caracterizaba por representar una relación asimétrica entre el enseñante (personificado en este caso por los franciscanos que se alternan las intervenciones) y el estudiante (en este caso, la nobleza indígena), y reproducía diálogos educativos que se desarrollaban a lo largo de un amplio periodo; esto los dotaba de características teatrales y narrativas.

Este tipo de representación es evidente en las diferentes voces que aparecen en el texto. Quizá la presencia más teatralizada sea el diálogo en primera persona entre el papa Adriano VI y Carlos V (Sahagún 1986, 47-103). Otro rasgo teatral es el desarrollo temporal de la discusión, que requiere especificar en qué momentos el coloquio se suspende para reanudar al día siguiente. Esto sucede al final del capítulo VI y el principio del VII, cuando se llama a los *tamacazque*' para que den una respuesta a los argumentos de los franciscanos porque los *pīpiltin* no pudieron. En este momento, el narrador extradiegético, que simplemente ordena el *setting* del diálogo y algunas acotaciones de lo que está sucediendo, comenta:

Yn otlathuic, njmā valcenqujxoac yxquich tlatatl, njman ic vmpa viloac in vmpa moietzticatca Padreme. Ontlatlapaloque in tlatoque yoā in tamacazque, conitoque (Sahagún 1986, 839-844).¹⁸

Cuando amaneció, se juntaron todas las personas, todo mundo vino a donde se encontraban los padres. Los *tla'to'que*' y los *tamacazque*' saludaron, dijeron.

Así, considero que no es necesario preguntarse si el texto imita un acontecimiento que acaeció, pues más bien estamos ante una obra de carácter literario con fines didácticos, similar al *Diálogo de la lengua*¹⁹ o la *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, de fray Pedro de Gante, también elaborados de forma dialógica (Yunes Vincke 2018).

La obra, además, sostiene un *ethos* de lo indígena que ha sido interpretado erróneamente de forma literal como una respuesta “dramática” (León-Portilla 2006, 15) de los nahuas que ven sucumbir su mundo. Me

¹⁸ Todos los ejemplos de los *Coloquios* remiten a los “versos” de la edición de León-Portilla (Sahagún 1986).

¹⁹ José Bustos Tovar (2001) analiza las particularidades de éste y otros diálogos en términos lingüísticos y llega a la conclusión de que en ninguno existe un diálogo verdadero, sino una imitación.

parece que este tópico, como señala León-Portilla sin llevarlo a sus máximas consecuencias (en Sahagún 1986, 143, nota 15), se asemeja al empleado en el Libro XII del *Códice florentino*, cuando se describe la actitud cobarde del *tlā'toāni* Moctezucōma al enterarse de la llegada de los españoles. Como ha apuntado Matthew Restall (2019, 88), esto no hace sino crear la imagen de unos indígenas impotentes frente a la trascendencia de la verdad cristiana.²⁰ Aunque esta línea argumentativa supera los intereses de este trabajo, creo que el análisis de los elementos epistémicos permitirá vislumbrar las diferencias entre la argumentación nahua en Chimalpain y esta “captura de la voz” indígena por parte de los cristianos.

Tras esta breve revisión, y a partir de sus especificidades genéricas, habría que considerar que tanto los *Coloquios* como la “Primera relación” son textos de carácter religioso, doctrinal el primero e histórico el segundo. Parecería natural asumir que la obra de Sahagún y sus colaboradores es mucho más dialógica porque está construido sobre la interacción entre *pīpiltin* y franciscanos, mientras que el segundo tendría que ser mucho más monológico. Estas características permitirían predecir que el primero cuenta con la mayor cantidad de expresiones epistémicas, pues “la conversación es siempre señalada como el género discursivo subjetivo y egocéntrico por excelencia, el género científico, al menos en teoría, se rige por los principios de objetividad e impersonalización” (Fernández Sanmartín 2009, 576). Sin embargo, como veremos más adelante, la situación es la opuesta; ello es producto de los marcos ideológicos a los que responde cada uno: Chimalpain está obligado a argumentar sus posturas mientras que el círculo sahanguntino no requiere estos procedimientos. Esto es característico de los textos doctrinales coloniales: “los textos doctrinales codifican el poder de su versión original sancionada por la Iglesia, sobre el cual se modela y por ello no necesita de otra evidencia de su verdad” (Hanks 2010, 111).²¹

²⁰ Trascendencia sostenida por los siguientes principios, como los enuncia Maffie (2020, 4): “creencias, doctrina, adoctrinamiento, Escrituras, la verdad como una propiedad de la palabra hablada y escrita, certeza epistemológica y, finalmente, la singularidad, universalidad e incondicionalidad de la verdad cristiana” (belief, doctrine, indoctrination, scripture, truth as a property of spoken and written word, epistemological certainty, and, finally, the singularity, absoluteness and universality of Christian truth”).

²¹ “Doctrinal text encodes the power of the Church-sanctioned original on which it is modeled, and needs no other evidence of its truth”. El comentario de William Hanks en realidad opone este hecho frente a las estrategias de convencimiento que aplican los frailes en la documentación doctrinal en maya.

LA EXPRESIÓN DE LA EPISTEMICIDAD EN EL NÁHUATL COLONIAL

De todo lo anterior se puede concluir que tanto para el *xiuhtlapōhualli* como para el *tēmachtīliztla'tōlli* es fundamental construir un tipo de conocimiento particular, aunque esta expresión cumple finalidades distintas en cada uno: en el primero, el interés se centra en confrontar información para construir una narración histórica puntual, y en el segundo el objetivo es instruir. Estas diferencias se hacen evidentes incluso cuando los textos son similares en términos temáticos.

Queda preguntarse si las diferencias y similitudes entre ambos géneros pueden observarse en el material lingüístico. Considero que, dada la centralidad de la expresión de conocimiento en ambos, es posible comparar los recursos lingüísticos con el fin de detectar alguna diferencia. Primero, sin embargo, es pertinente aclarar cómo es posible establecer una comparación entre estas expresiones.

Partiré del hecho de la existencia de un dominio semántico en el que se incluyen dos tipos de significados diferenciados, pero relacionados entre sí, que encuentran su razón de ser en que la evaluación del conocimiento en términos filosóficos depende de la creencia de un sujeto en *p*, de la justificación de esta creencia y de la verdad de *p*. Como he mencionado, el primero de estos sentidos está asociado con lo que en la tradición lingüística suele denominarse “modalidad epistémica” y que expresa el compromiso del locutor en torno a la posibilidad de que una proposición sea verdadera. De esta forma, expresiones como las que aparecen en 1 serían formas de expresiones modales epistémicas en español mexicano.²²

(1)

Juan **podría** estar en casa
Es **verdad** que Juan está en casa
Chance Juan esté en casa

Además de estos valores, tomaré en cuenta expresiones que pueden catalogarse como evidenciales y que se emplean en la expresión de las fuentes

²² Desde mi perspectiva, el dominio modal epistémico en náhuatl clásico está organizado por expresiones de alto soporte epistémico y de soporte epistémico neutral (Boye 2012). Los sentidos de bajo soporte epistémico parecen generarse por medio de implicaturas.

de información que un locutor utiliza como la base para justificar su compromiso en torno a la verdad de una proposición. En español mexicano contemporáneo, los siguientes serían ejemplos de expresiones evidenciales:²³

(2)

Se dice que la Llorona se aparece por la noche
Parece que va a llover, el cielo se está nublando
Aparentemente no va a llegar Juan

Como puede comprobarse en la literatura especializada en estos dominios, no existe un acuerdo sobre cómo se relacionan los sentidos modales epistémicos y evidenciales en términos semánticos; tampoco existe un consenso sobre qué formas lingüísticas califican como expresiones de éstos. El primer desacuerdo nace de la evidente conexión entre ambos (Willet 1988; Palmer 2001), que se aprecia tanto a nivel diacrónico como sincrónico en lenguas particulares. El caso del *dizque* del español mexicano (Olbertz 2007; De la Mora y Maldonado 2015) es ilustrativo al respecto, pues mientras que su origen hace referencia a un empleo reportativo —la información que el locutor transmite ha sido tomada de otro hablante (López Izquierdo 2006)—, sus usos contemporáneos tienen que ver con el bajo compromiso del locutor respecto a la verdad de *p*. Considérese el siguiente ejemplo:

(3)

- a. **Dizque** mañana viene Juan
- b. El mantel es **dizque** blanco
- c. *Juan **dizque** mañana viene a la fiesta

El ítem *dizque* aporta un bajo compromiso epistémico en los ejemplos de 3a y 3b. Sin embargo, en 3a aún es posible rescatar un sentido reportativo (el locutor reporta que obtuvo la pieza de información “mañana viene Juan” de otro hablante) y un sentido de bajo compromiso (el locutor reporta que no considera verdadera la pieza de información “mañana viene Juan”), el cual pudo nacer de una inferencia (el locutor no tiene bases sólidas para reportar la información, sino que se la ha comunicado alguien más, entonces no le consta que sea cierta). Sin embargo, al menos en ciertos

²³ Por su parte, considero que el dominio evidencial se integra por la justificación directa e indirecta (Boye 2012).

contextos asociados a la reducción del alcance de este elemento, como en 3b, el sentido sólo puede ser modal: el locutor reporta que considera que es falso que el color del mantel sea blanco. Por otra parte, la construcción en 3c demuestra que la forma *dizque* no puede emplearse en el reporte de discursos indirectos como sí podría hacerlo la forma “Juan dice que mañana viene a la fiesta”.

Dadas estas estrechas relaciones, se han planteado al menos tres posiciones: por un lado, hay quienes consideran que una de estas dimensiones se integra dentro de la otra, de tal manera que se podría argumentar que o bien la evidencialidad es una dimensión de la modalidad epistémica o que se da la relación inversa; también se ha considerado que, siendo ambos dominios diferentes, se intersecan en algunos de sus sentidos —por ejemplo, en la inferencia (Faller 2002)—; finalmente, hay quienes consideran que si bien ambos dominios se encuentran diferenciados, ellos se integran dentro de una superclase. Tomaré esta última postura con base en el estudio de Kasper Boye (2012), y llamaré epistemicidad a la categoría que integra a los sentidos modales epistémicos y evidenciales.

Por lo anterior, en este análisis son relevantes tanto las expresiones que indican la postura del locutor como las que dan cuenta de su fuente de información. Como se verá más adelante y en consecuencia con la definición de Boye (2012), sólo consideraré “epistémicos” los sentidos que actúan sobre proposiciones según la clasificación de entidades en la gramática funcional (Mackenzie 2004). De igual forma, no se contarán como epistémicos los sentidos que operan por encima la proposición, como los ítems *ca*= ‘asertivo’, *mā*= ‘directivo’ y *cuix*= ‘interrogativo’, relacionados no con la evaluación epistémica sino con la fuerza ilocutiva de una emisión.

Ahora bien, aunque esta postura permite delimitar los sentidos que compararé, no resuelve la naturaleza lingüística de los elementos empleados para vehicular el significado de ambos subdominios (modal epistémico y evidencial), lo cual es consecuencia del uso de diversos tipos de construcciones y clases de palabra en la expresión de estos, como se aprecia en los ejemplos 1 y 2. Al menos a partir de los estudios de Alexandra Aikhenvald (2004) en torno al dominio evidencial, ha sido tendencia en lingüística centrarse en los componentes gramaticales y no en los que tienen contenido léxico para el estudio de estos significados. Si me apegara a este tipo de análisis, en el caso de los ejemplos de 2, sólo la forma *parece que* se contemplaría en el análisis, pero no el adverbio *aparentemente* ni la forma verbal *se dice que*, que retienen su sentido léxico e incluso, en el segundo

caso, su estructura argumental. Al extrapolar esto al dominio epistémico, tendrían que descartarse formas como *es verdad*. Dado que me interesan todos los procedimientos empleados en la expresión de los sentidos epistémicos —es decir, partir de una postura onomaseológica (Wiemer 2010)—, todas las formas, sin importar si son gramaticales o léxicas, serán consideradas en este estudio, pues aún cabe preguntarse si la diferencia entre un género y otro se puede observar en el tipo de recursos lingüísticos empleados en la expresión de los valores que aquí nos ocupan.

Antes del análisis es importante hacer una precisión. Como había mencionado, no todas las ocurrencias de elementos que en apariencia transmiten sentidos relacionados con estos significados pueden tomarse como expresiones de valores epistémicos, sino que tiene que establecerse un filtro particular: su alcance semántico. En consonancia con Boye (2012) consideraré epistémicas sólo aquellas expresiones que tengan alcance (es decir, que operen sobre) proposiciones. Retomaré la distinción ontológica empleada por la gramática funcional (Mackenzie 2004) con el fin de discriminar entre los elementos que operan dentro de un estado de cosas y pertenecen, por lo tanto, a un nivel descriptivo de la emisión, y aquellos que operan por encima de la proposición y, por lo tanto, corresponden a un empleo intersubjetivo.²⁴ Asociaré una u otra entidad, en términos sintácticos, con la presencia o ausencia de una predicación: asumiré que sólo las formas predicativas tienen valor proposicional en la lengua. Así, el caso en 4a sería epistémico, no así la forma en 4b.

(4)

- a. Es verdad que [él es dios]_p
- b. [Él es el único dios verdadero]_p

²⁴ Rescato estas distinciones del modelo desarrollado en las décadas de 1980 y 1990 por Kess Hengeveld (1987) y afinada posteriormente por otros investigadores que trabajan dentro del marco teórico funcionalista (Vet 1998; Harder 2005). Los autores modelan una descripción lingüística que compone entidades diferenciadas en términos ontológicos. De esta forma, un predicado en relación con entidades y un anclaje en una dimensión espacio-temporal conforman un estado de cosas cuyo valor es meramente descriptivo. Por medio de la proposición, que establece una identidad formal con el estado de cosas, puede evaluarse la verdad de su contenido o modalizar la posición del emisor respecto de esa verdad. Posteriormente, las proposiciones pueden modificarse por algún operador que indica la fuerza ilocutiva de la emisión. Las entidades proposición y emisión no son parte del uso descriptivo de la lengua, sino del intersubjetivo.

Como se observa, el sintagma nominal *el único dios verdadero* carece de una valoración epistémica a pesar de emplear una forma relacionada, al menos etimológicamente, con el sustantivo *verdad*, que en el primer ejemplo sí se consideraría en los datos. La diferencia radica en su alcance semántico, que a la vez se relaciona con la estructura sintáctica en la que aparece el elemento, pues mientras el adjetivo *verdadero* modifica dentro de un sintagma al núcleo dios, la construcción *es verdad que* tiene alcance sobre la proposición representada por la oración subordinada *él es dios*. Si extrapolamos esta identificación al náhuatl colonial, se observa que el sustantivo *nelli* opera dentro de un Estado de cosas en 5a y sobre una proposición en 5b:

(5) Diferencias de alcance del sustantivo *nelli*

a. *Auh ca yuhquin yn achto quitohua quitenehua inic yehuatzin çan iceltzin y nelli teutl* (Chimalpain 2003, 4)

auh	ca= iuhquin	in	achto	qu-i'toa	qui-tēnēhua
CONJ	ASER= ser.así	DET	primero	3OBJ-decir	3OBJ-mencionar

inic	ye'huātzin	zan= ī-cēltzin	in	nelli	teōtl
CONJ	él.HON	solo= 3POS-solo.HON	DET	verdad.ABS	dios.ABS

es de esta manera como primeramente dice [el libro], que él es el único dios **verdadero**

b. *ca nelli am[o] teteu* (Sahagún 1986, 645)

ca= nelli	a'mō	tēteo'
ASER= verdad	NEG	dios.PL

es **verdad que** no son dioses

El sustantivo *nelli* fue ampliamente empleado en la traducción del sintagma castellano *el dios verdadero*, por lo que su ocurrencia puede ser alta. Sin embargo, como se aprecia en el ejemplo 5a, cuando se utiliza en este tipo de construcciones tiene bajo su alcance sólo un sustantivo que no funciona como núcleo predicativo, de tal suerte que lo considero un elemento constitutivo del Estado de cosas descrito. En contraste, en el ejemplo de 5b el sustantivo *nelli* tiene alcance sobre el predicado *a'mō tēteo'*, “no son dioses” y, por lo tanto, actúa sobre una proposición. Como he mencionado, los últimos casos son los que me interesan en esta discusión porque sólo ellos tienen sentido epistémico.

Para organizar los datos he seguido una división fundamental entre ítems con contenido léxico y con contenido gramatical, incluso cuando los límites entre uno y otro pueden parecer nebulosos en la teoría lingüística (Boye y Harder 2012). Esta decisión sigue una tradición de análisis ejemplificada por Aikhenvald (2004), quien prefiere centrarse en los primeros, aunque no se descarta que los segundos también se emplean con estos sentidos. Además, me parece necesario responder cuál de estas dos estrategias epistémicas es la más empleada en la documentación.

Entre los elementos léxicos se encuentran algunos sustantivos (*nelli*) y algunos verbos (*mati*, saber, pensar; *i'toa*, decir). Considero gramaticales algunos posibles adverbios (*a'zo*, *a'ce'*) y los ítems que llamo operadores (*nel=*, *mach=*), que son un conjunto de clíticos pertenecientes a un grupo clítico que toma la primera posición de la oración y aporta especificaciones de orden ilocutivo y epistémico.²⁵ Establezco la distinción entre léxico y gramatical siguiendo a Michel Launey (2004), según el comportamiento sintáctico de cada elemento, esto es, según su distribución (Croft 2003). Como se recordará, Launey argumenta que el náhuatl clásico es una lengua omnipredicativa, es decir que casi toda palabra puede emplearse como núcleo de una predicación. Sin embargo, el grupo de palabras que identifica como partículas carece de la posibilidad de formar un predicado por sí mismo. De esta forma, la distinción que establezco radica, de nuevo, en la capacidad predicativa de los elementos: si pueden ser el núcleo de un predicado, serán léxicos; si no, serán gramaticales.

Una vez establecidos los criterios de selección de mi corpus, habría que especificar que los datos analizados fueron etiquetados de manera manual. Hice varias lecturas de cada texto para determinar qué ítems se empleaban en la expresión epistémica. Me centré en los elementos que he reconocido con anterioridad como formas epistémicas y que de alguna manera se analizan con estos valores en obras como Launey (1985). Respecto a la distribución de los ítems etiquetados según su clase de palabra, véanse los cuadros 1 a 4.

²⁵ En mi tesis doctoral “La expresión de la epistemicidad en textos historiográficos nahuas del centro de México de los siglos XVI y XVII”, que se encuentra en preparación, se aportan argumentos morfosintácticos para la identificación de esta clase y argumentos semánticos para el entendimiento de los sentidos que expresan. También se puede consultar la argumentación que proporciono en Mendoza Posadas (2025).

Cuadro 1
SUSTANTIVOS EMPLEADOS EN LA EVALUACIÓN EPISTÉMICA

Ítem	Ocurrencias en Coloquios	Ocurrencias en “Primera relación”	Total
<i>Nelli</i>	3	0	3
Total	3	0	3

Cuadro 2
VERBOS EMPLEADOS EN LA EVALUACIÓN EPISTÉMICA

Ítem	Ocurrencias en Coloquios	Ocurrencias en “Primera relación”	Total
<i>A'cicāitta</i>	0	1	1
<i>Caqui</i>	1	3	4
<i>Caqui, mati</i>	1	0	1
<i>I'talhuia</i>	0	6	6
<i>I'toa</i>	2	4	6
<i>I'toa, tēnēhua</i>	0	1	1
<i>Itta</i>	1	2	3
<i>Itta, neltia</i>	0	1	1
<i>Mati</i>	2	0	2
<i>Mati, neltia</i>	0	1	1
<i>Nēci</i>	1	0	1
Total	8	19	27

Cuadro 3
ADVERBIOS EMPLEADOS EN LA EVALUACIÓN EPISTÉMICA

Ítem	Ocurrencias en Coloquios	Ocurrencias en “Primera relación”	Total
<i>A'zo</i>	7	0	7
<i>A'ce'</i>	2	0	2
Total	9	0	9

Cuadro 4
OPERADORES EMPLEADOS EN LA EVALUACIÓN EPISTÉMICA

Ítem	Ocurrencias en Coloquios	Ocurrencias en "Primera relación"	Total
<i>Nel</i> =	3	9	12
<i>Mach</i> =	2	0	2
Total	5	9	14

Al dividir las ocurrencias en clases de palabras observamos que la estrategia más empleada en el dominio epistémico en estos textos es la evaluación de una proposición por medio de un verbo, donde la proposición evaluada es una oración subordinada al verbo con contenido epistémico o es al menos correferente a alguno de sus argumentos, expresados en la morfología verbal. En los textos, la clase verbal no sólo tiene la mayor cantidad de ocurrencias en términos totales, 27 en ambos, sino que es la que más variedad de elementos presenta: once lexemas en total. He decidido contar las ocurrencias de los verbos que aparecen en estructuras difrasísticas como si se tratara de un solo ítem léxico dado que suelen compartir elementos de su estructura argumental (sujeto, objeto) y porque la relación semántica entre ellos suele ser de especificación (Montes de Oca, 2013). Una pregunta cuya respuesta no puedo proporcionar en este momento es por qué esta estrategia es la más prominente; para ello sería necesario comparar más de dos géneros.

DIFERENCIAS ENTRE EL XIUHTLAPŌHUALLI Y EL TĒMACHTĪLIZTLA'TŌLLI EN TÉRMINOS EPISTÉMICOS

Organizados los datos según el tipo de significado, encontramos la situación descrita en los cuadros 5 a 7. Como consecuencia de que en ambos textos se expresan algunos fundamentos de la fe católica, las expresiones modales epistémicas en uno y otro tienden a indicar el alto soporte epistémico de los locutores. Esto no es sorprendente en la medida en que estos preceptos se asumen como hechos dentro del horizonte de ambos textos, que parten del hecho de que los fundamentos sobre los que se sostiene el cristianismo son verdades incuestionables, artículos de fe. En este sentido, es significativo que en los *Coloquios* haya más expresiones modales que en la "Primera

relación”, en la que el número de ocurrencias con valor modal es similar al de las expresiones evidenciales en términos absolutos.

Cuadro 5
TOTAL DE ELEMENTOS ORGANIZADOS POR VALOR EPISTÉMICO

	<i>Valor modal</i>	<i>Valor evidencial</i>	<i>Total</i>
<i>Coloquios</i>	19	6	25
“Primera relación”	15	16	31
Total	34	22	56

Cuadro 6
TOTAL DE OCURRENCIAS EPISTÉMICAS
EN COLOQUIOS ORGANIZADAS POR SUS VALORES

	<i>Modal</i>	<i>Evidencial</i>	<i>Total</i>
Léxico	7	4	11
Gramatical	12	2	14
Total	19	6	25

Cuadro 7
TOTAL DE OCURRENCIAS EPISTÉMICAS
EN LA “PRIMERA RELACIÓN” ORGANIZADAS POR SUS VALORES

	<i>Modal</i>	<i>Evidencial</i>	<i>Total</i>
Léxico	6	16	22
Gramatical	9	0	9
Total	15	16	31

Si nos centramos en las clases de palabras, observamos que los elementos con significado léxico son distintos, pues en el texto sahuaguntino tiene una absoluta primicia el sustantivo *nelli* destinado a la evaluación de una proposición, como el ejemplo que comenté en 5. Todas las expresiones epistémicas sustantivas son casos de *nelli*:

(6)

intlā nelli vel teteu ienj, cuix amo no tiqjntoteutizquja (Sahagún 1986, 1078)

intlā	nelli	huel=tēteo'	yē-ni,	cuix=a'mō=nō
COND	verdad.ABS	CUANT=dios.PL	SER.IRLS-HAB	INTER=NEG=también

ti-quin-to-teōtī-zquiya'

1SUJ.PL-3OBJ.PL-RFLX-adorar-PSD-PL

si fuera **verdad** que ellos fuesen dioses, ¿no los hubiéramos adorado también?

Este sustantivo, cuando se asocia a la evaluación de una proposición, se emplea en contextos negativos o condicionales, como en el ejemplo anterior. Respecto de los contextos condicionales, sabemos que, en tanto operadores lógicos, en ellos se suspende la verdad de un predicado. En el caso particular de este texto, la pregunta retórica en la que está presente el negativo *a'mō* no hace sino acertar la falsedad de lo que se dice, que en este ejemplo se refiere al grupo de creencias prehispánicas. De esta manera, la expresión parece contundente en cuanto al compromiso epistémico de la falsedad de la proposición. Esto sucede independientemente de las relaciones de alcance que puedan establecerse entre el negativo y el sustantivo modal (*a'mo nelli p*, “no es verdad que *p*” y *nelli a'mo p*, “es verdad que no *p*”). Mientras que el ejemplo en 5 muestra el segundo tipo de relación, el caso en 7 ejemplifica el segundo:

(7)

Ammomati ca impal annemj, ca amechmaca in amocochca in amoneuhca. Auh in ixquich occequi tlalticpacaiotl. Auh ca ieh amo nelli (Sahagún 1986, 1594-1599)
pensaban que vivían por la gracia de ellos [los dioses prehispánicos], que ellos les daban su sustento y todo lo terrestre, [pero] esto no **es verdad**

auh	ca=ye'=a'mō	nelli
CONJ	ASER=IDENTIF=NEG	verdad
[pero] esto no es verdad		

Respecto de los elementos verbales con sentido modal epistémico en los *Coloquios*, observamos que el locutor, que sirve como punto de referencia de la evaluación, se hace presente en la estructura de la palabra verbal,

nahuas. Recordemos que en la época prehispánica era muy alta la fiabilidad otorgada a los ancianos (López Austin 1989, 327). En estos casos, los verbos aparecen en forma personal, como se muestra en 10.

(10)

quitotiuj ca iehoantin teteu impalnemoa (Sahagún 1986, 959-960)

qui-'tō-tihui'	ca=ye'huāntin	tēteo'	īm-pal
3OBJ-decir.IRLS-EXTRO.PL	ASER=ellos	dios.PL	3POS-causa.de

nemōhua

vivir.IMPERS

vienen a decir [los ancianos]: “son ellos, los dioses, por lo que se vive”

Otro verbo empleado en la expresión de la justificación epistémica en este texto es *nēci*, “ser visible, mostrarse”. Como ha observado Sánchez Aguilera (2022, 112), este verbo se emplea en el registro eclesiástico, en particular en el sahguntino, con el fin de introducir una deducción que se puede obtener de un sermón. Este sentido “deductivo” debe pensarse en los dominios semánticos de la inferencia (Hengeveld y Hattner 2015), un significado que indica que la conclusión a la que se ha llegado encuentra su justificación en el propio desarrollo mental del locutor y no en evidencia externa. Cabe decir que los sentidos epistémicos de este verbo nacen cuando éste tiene alcance sobre una proposición (una estructura predicativa, en este caso una oración subordinada), como sucede en el único caso de *nēci* en nuestro corpus, que se muestra en 11.

(11)

in iehoatl ca cēca melauac tlatolli, inic neci in quenjn otichihualoque in tehoantin tlatp̄c titlaca (Sahagún 1986, 1839-1840)

respecto de ésta, es la palabra verdadera, con la que se hace evidente cómo fuimos hechos nosotros, las personas del mundo

Inic	nēci	in	quēnin	ō=ti-chīhua-loque'
CONJ	ser.visible	DET	la.manera.que	ANT=1SUJ.PL-hacer-PASIV.PFT.PL

in	te'huāntin	tlālticpac	ti-tlāca'
DET	nosotros	mundo	1SUJ.PL-gente.PL

con la que **se hace evidente** cómo fuimos hechos nosotros, las personas del mundo

El verbo *itta* aparece con sentidos evidenciales en una sola ocasión en los *Coloquios*. Dadas las características del género, que coloca en escena a los interlocutores, la flexión del verbo es personal, en primera persona del singular. Nótese que en este caso la fuente se indica con dos verbos, pues también está *caqui*, cuyos sentidos son ambiguos entre evidenciales (escuchar) y modales (entender, comprender).

(12)

ie nelliticmati otiqujttaque yoã oticcaque: ca in amehoãtin, amo çã ce, cenca mjequintin vel ixachintin in anquĩmoteotia (Sahagún 1986, 398-402)

ya sabemos la verdad; **vimos** y **comprendimos** esto: los que ustedes tienen por dios son muy numerosos, y no sólo uno

ye=nelli	ti-c-mati'	õ=ti-qu-ittaque'
ya=verdad.ABS	1SUJ.PL-3OBJ-saber.PL	ANT=1SUJ.PL-3OBJ-ver.PFT.PL

ĩhuãn	õ=ti-c-caque'
CONJ	ANT=1SUJ.PL-2OBJ-escuchar.PFT.PL

ya sabemos la verdad; vimos y comprendimos esto

A diferencia de los *Coloquios*, en el texto de Chimalpain casi todos los verbos epistémicos se utilizan de forma impersonal. En el caso de *mati*, parece que este recurso modifica su valor y le asigna, al menos pragmáticamente, sentidos evidenciales y de un compromiso epistémico neutral. Esta lectura específica puede ser reforzada por su ocurrencia en un difrasismo con el verbo *itta*, “ver”, como sucede en una ocasión. Nótese que en este caso la proposición bajo el alcance de estos verbos se encuentra yuxtapuesta y es introducida por el operador ilocutivo *ca=*, por lo que compone una emisión distinta pero correferente con el sujeto de ambos verbos.

(13)

Auh yc momati ytallo yehica ynin tlaneltillzitli ca mellahuac catholica yhuan neltoconi ca iyehuatzin Adam ca quimochihuilli tlamacehualliztli penitencia yn itechpa yn itlapilchihual yn itlatlacol (Chimalpain 2003, 12)

Y de esta forma **se sabe, es evidente** (porque esta averiguación es una verdad católica y es digna de fe) que fue él, Adán; él hizo merecimiento *penitencia* como consecuencia de sus faltas, de sus pecados

auh ic	mo-mati	itta-lo	[...]	ca=in=ye'huātzin	Adam
CONJ	CONJ	RFLX-saber	ver-PASIV	ASER=DET=él.HON	Adán

de esta forma se sabe, es evidente, que fue él, Adán

Otros verbos con valores epistémicos son *neltilia*, “confirmar”, y *caqui*, “entender”. El primero se deriva de *nelli* y literalmente se traduce como “proporcionar verdad a algo”. Dado este origen, y a pesar de que aparece en forma impersonal, no desarrolla sentidos evidenciales, sino que traslada el punto deíctico de la evaluación del locutor a un grupo más amplio, con lo que se “objetiviza” el texto en términos de acceso intersubjetivo a la fuente (Nuyts 2001).

Además, al menos en el caso de la aparición del verbo *neltilia*, observamos cómo se construye la argumentación en términos discursivos por medio de la expresión de una evidencia (una fuente de autoridad introducida por el verbo *i'toa*, “decir”, que expresa un reporte indirecto) y una postura epistémica respecto a este conocimiento, como se aprecia en 14.

(14)

Auh ilhuicatl yn iuh quimitalhua miyequntin teotlamatinime Doctoresme yhuan mitohua yn ipa teotlaneltiliztli yn concilio Lateranense mochuiuh ympapatzinco i yehuatzin Papa yn itocatzin Innocencio tercero, ypatzinco ymochiuh concilio, ynic moneltillia ca quimocepanchiuilli yn totecuiyo Dios yn ilhuicatl no niman iquac quinmochuihuilli yn angelosme tlachihualtin cenca mahuitzique chipahuaque (Chimalpain 2003, 16)

Respecto del cielo, tal como dicen muchos conocedores de lo divino, los doctores, y también se dice en la averiguación divina, el concilio Lateranense, [que] se hizo por voluntad del papa llamado Inocencio tercero (el concilio sucedió en su tiempo), por ello **se comprueba** esto: Dios hizo juntamente el cielo y también fue en ese momento que hizo a los ángeles, creaturas sorprendentes, inmaculadas

inic	mo-neltillia	ca=qui-mo-cēpan-chīhuilī'	in
CONJ	RFLX-comprobar	ASER=3OBJ-RFLX-junto-hacer.PFT	DET

to-tēucyo Dios	in	ilhuicatl
1POS.PL-señor dios	DET	cielo

por ello se comprueba esto: dios hizo juntamente el cielo

nectores *zannō īhuān*, “sino también”). El segundo caso de este verbo se emplea de forma parentética. Sabemos que no nos encontramos ante un difrasismo conformado por los verbos *i'toa* y *caqui* por las diferencias estructurales de ambos: el primero emplea el prefijo *tla-* para crear una forma intransitiva con un sujeto claramente referencial (san Agustín) y un adjunto introducido por *itechpa*, y el segundo (que también tiene un grado menor de transitividad) oculta la referencialidad del sujeto a partir del prefijo reflexivo. Dada esta diferencia estructural, considero que la única interpretación posible de este verbo es el comentario parentético del locutor, lo que podría significar un uso más gramaticalizado.

Sólo un caso de los verbos empleados en este texto (*a'cicāitta*, “entender a la perfección”) evidencia la presencia del locutor como fuente de la evaluación al emplearse en primera persona. Además, dada su estructura (el modificador *a'cicā*, “perfectamente”), el verbo tiene un sentido de alto soporte epistémico. No es casual la ocurrencia de este verbo en ese espacio, pues Chimalpain está a punto de empezar, de nuevo, una paráfrasis del *Génesis*. Para justificar por qué se debe empezar un registro histórico a partir del origen divino de las cosas, se apoya en un grupo de autoridades que justifican su decisión y son evidencia de la proposición *yn ixquich tlamantli yn tlaneltiliztli yn octacatl machiyotl*, “todas las cosas son indagación, son ejemplo, son modelo”,²⁷ que después es recuperada anafóricamente y evaluada con el verbo *a'cicāitta*:

(16)

Auh ye onmottac ye oytalloc yn ixquich tlamantli yn tlaneltiliztli yn octacatl machiyotl, auh ca no yuh nicacicytta y nehuatl ca no nonpehuaz yhuan ytechpatzinco yn totecuiyo Dios (Chimalpain 2003, 10)

Ya se vio, ya fue visto que todas las cosas son averiguación, son ejemplo, son modelo [de dios]; y como yo también **lo entiendo** de esta manera, también empezaré desde nuestro señor dios

auh	ca=nō=iuh=ni-c-a'cicāitta	in	ne'huātl
CONJ	ASER=DISCUR=así=1SUJ-3OBJ-entender	DET	yo

²⁷ El contexto hace pensar que son “indagación, modelo y ejemplo” de dios, pero nada en el documento ayuda a recuperar esta información.

Tlācatl	a'mō	polihui,	ca=ī-tech	ca'
gente.ABS	NEG	destruise	ASER=3POS-en	estar

Y sobre lo que **se dice, se refiere** de la imagen, de la representación de dios en el hombre, no desapareció, [sino que] está en él

Relacionada con el verbo *i'toa*, se encuentra su forma bitransitiva *i'talhuia*, “decirle algo a alguien”.²⁸ Dadas las características morfosintácticas de las seis ocurrencias de este verbo, podemos considerar que siempre se emplea en forma personal y con valores de deferencia social. Estos sentidos son consecuencia de la coocurrencia del prefijo de objeto y el prefijo reflexivo; los valores de esta expresión son reportativos. Sirva como ejemplo el siguiente caso:

(18)

Auh ilhuicatl yn iuh quimitalhuia miyequintin teotlamatinime Doctoresme yhuan mitohua yn ipa teotlaneltiztli yn concilio Lateranense mochuiuh ympapatzinco i yehuatzin Papa yn itocatzin Innocencio tercero, ypatzinco ymochiuh concilio, ynic moneltillia ca quimocepanchuihuilli yn totecuiyo Dios yn ilhuicatl no niman iquac quinmochuihuilli yn angelosme tlachihualtin cenca mahuiztique chipahuaque (Chimalpain 2003, 16)

Respecto del cielo, tal como **dicen** muchos concedores de lo divino, los doctores, y también se dice en la averiguación divina, el concilio Lateranense, [que] se hizo por voluntad del Papa llamado Inocencio tercero (el concilio sucedió en su tiempo), por lo que se certifica que Dios hizo juntamente el cielo y también en ese momento hizo a los ángeles, creaturas sorprendentes, inmaculadas

in	ih=qui-m-i'talhuia	miyequintin	teōtlatini-me'
DET	así=3OBJ-RFLX-decir.APL	mucho.PL	conocedor.de.lo.divino-PL

tal como dicen muchos concedores de lo divino

Además de estos verbos de fuente indirecta, se emplea en tres ocasiones el verbo *itta*, “ver”, con sentidos evidenciales. En los tres casos, se presenta

²⁸ Aunque es la forma applicativa del verbo *i'toa*, trato este verbo como un ítem léxico distinto.

en forma intransitiva, ya sea a partir de una impersonalización o en la forma pasiva del verbo. Las consecuencias de este proceso producen un sentido en el verbo cercano al *es evidente que* del español, el cual establece, en términos de Nuyts (2001), que el acceso a la fuente debe ser intersubjetivo, es decir, que todo el mundo tiene acceso a ella, lo que ayuda en términos retóricos a dar más peso al proceder de Chimalpain. El siguiente es un ejemplo de este sentido:

(19)

Auh ca yhuan yn itoca Baptista Egnacio yhuan yn itoca Antonio Sabelico yn amoxtli quicuilloque y neyxcuitilli yn mitohua motenehua Ejemplos *onca ytallo ca peuhque ytechpatzinco yn Dios* (Chimalpain 2003, 10)

Y también respecto al que se llama Ignacio Bautista y el que se llama Antonio Sabelico, escribieron un libro de ejemplos que se conoce como *Ejemplos*, en el que **es evidente que** empezaron por dios

oncān itta-lo ca=peuh-que' ī-techpatzinco in dios
 LOC ver-PASIV ASER=empezar.PFT.-PL 3POS-próximo.a.HON DET dios
 en el que es evidente que empezaron por dios

Respecto al comportamiento de los verbos *caqui*, *mati* y *neltilia*, se aprecia una distinción entre ambos textos. Por un lado, los *Coloquios* son más subjetivos, es decir, el punto de evaluación (el propio locutor) se encuentra siempre presente, pero a la vez los ítems seleccionados (*mati*) indican que estos locutores se sitúan en una escala alta de certeza epistémica y no requieren expresiones con sentidos evidenciales para sostener su posición. Por el contrario, aunque con una alta certeza epistémica y una estrategia que parece más objetiva en la medida en que él mismo se desdibuja de la evaluación en términos morfosintácticos, Chimalpain requiere mecanismos que pueden considerarse (aun ligeramente) más gramaticalizados, por lo tanto, más subjetivos en términos de Elizabeth C. Traugott (1995). Esto es evidente sobre todo en el empleo parentético del verbo *caqui* en el ejemplo 12.

Supongo que estas diferencias son consecuencia del género textual, pues el texto de Chimalpain se caracteriza, según la propuesta de Jean-Michel Adam (1996), por ser mucho más explicativo, mientras que los *Coloquios*, además de presentar una estrategia dialogal, es mucho más

narrativo.²⁹ De esta forma, la cantidad de recursos en la “Primera relación” es más amplia tanto en términos de la variedad léxica como de las estrategias morfosintácticas. Es decir, identificamos que la diferencia entre ambos textos radica en: 1) la cantidad de verbos empleados para la indicación de la fuente, mucho menor en los *Coloquios*; 2) las estrategias gramaticales para la indicación de la fuente: en los *Coloquios* todos los verbos tienen un sujeto referencial, mientras que en la “Primera relación” es posible distinguir entre la información sabida por la comunidad cristiana (formas impersonales y pasivas) y la que remite directamente a una fuente (formas personales); y 3) la “Primera relación” emplea formas más gramaticalizadas.

Para terminar, me parece importante resaltar que sólo en los *Coloquios* hay un ítem que indica un compromiso epistémico neutral.³⁰ Las ocurrencias de estos elementos (*a’zo*, *a’ce’*) suceden en contextos especiales. El primero es retórico y ayuda a los franciscanos a construir secuencias explicativas (Adam, 1996), es decir, constituye parte de las secuencias de pregunta-respuesta sobre las que se construye la posterior argumentación de los frailes. En este sentido, como ha apuntado Dehouve (2002), el texto traduce una estrategia empleada con frecuencia en los diálogos didácticos europeos, que se construyen de manera similar. El caso en 20 es ejemplar, porque *a’zo* aparece en dos ocasiones:

²⁹ Narrativo, sobre todo, en la medida en que hay un desarrollo en el tiempo de la acción. Podría plantearse que es una secuencia secundaria (Adam 1996). La “Primera relación” carece, en realidad, de este tipo de secuencia.

³⁰ Por compromiso neutral entiendo que el locutor, al establecer una serie de posibilidades, no se pronuncia por la verdad de ninguna de ellas. En este sentido, se plantea una especie de duda imparcial para cada una, incluso cuando esa posibilidad se reduce a la verdad o falsedad de una proposición (Boye 2012). Considero que este sentido se puede relacionar con los expresados por otros morfos históricamente asociados a *a’zo*, como la disyunción predicativa *a’nozo* o el complementante *in a’zo*. Por otra parte, con las gramáticas disponibles y lo poco sistematizado de los datos que conforman el corpus histórico de la lengua, es difícil pronunciarse por la clase de palabra de este ítem con base en su distribución. Morfológicamente es distinto de los clíticos que conforman los operadores (es bisilábico y parece que históricamente no es monomorfémico), por lo que me inclino a pensar que es un adverbio. En mi tesis doctoral en preparación y en Mendoza Posadas (2025) se ofrece una argumentación detallada sobre la distinción entre estas clases.

(20)

auh aço antlatlanj in axcan aço anquitoa, in iehoatl teutlatolli in anqui-maujzteneva, cāpa valla cāpa nez, ac amechmaca, ac amechittiti? (Sahagún 1986, 272-278)

y **tal vez** ustedes se pregunten en este momento, **tal vez** ustedes digan: esta, la palabra divina que pronuncian con respeto, de dónde vino, dónde se mostró, quién se las dio, quién se las mostró

auh	a'zo	an-tla'tlani-'	in	axcān	a'zo
CONJ	SOPT.NEUT	2SUJ.PL-preguntar-PL	DET	ahora	SOPT.NEUT

an-qu-i'toa	in	ye'huātl	teōtla'tōlli	in
2SUJ.PL-3OBJ-decir	DET	3SG.PRON	palabra.divina.ABS	DET

an-qui-māhuiztēnēhua	cāmpa	huālla'
2SUJ.PL-3OBJ-decir.con.respeto	dónde	venir.PFT

y **tal vez** ustedes se pregunten en este momento, **tal vez** ustedes digan: esta, la palabra divina que pronuncian con respeto, de dónde vino

Los franciscanos se apoderan de la voz de los *tla'to'que'*, por lo tanto, sitúan la duda en voz de sus interlocutores. Desde mi punto de vista, estos casos ayudan a configurar el *ethos* particular de los *tla'to'que'*, a quienes se les permite, como consecuencia de su ignorancia, elaborar una serie de preguntas para las que los frailes siempre tienen una respuesta contundente. De esta manera, se crea una oposición aprendiz-enseñante característica de este tipo de textos desde su tradicionalidad hispánica. Por otro lado, considero que es necesario profundizar en las estrategias de estilo directo e indirecto a la luz de los apuntes de Volóshinov (2014), pues sin duda nos encontramos ante una falsa pluralidad de lenguas guiada por una posición monológica de la voz autoral. Volóshinov lo plantea de la siguiente manera: “cuanto más dogmático un discurso tanto menos la percepción comprensiva y evaluadora permite que aparezcan matizaciones entre verdad y mentira, entre bien y mal, tanto más se han de despersonalizar las formas de transmisión del discurso ajeno” (2014, 199).

El caso en 21 me parece también significativo a este respecto, pero sitúa *a'zo* en un contexto distinto, inserto en un acto directivo llamado vetativo

en la tradición descriptiva de la lengua (Launey 1992, 206-208). Aquí, *a'zo* también puede asociarse a la fuerza ilocutiva interrogativa:³¹

(21)

Auh inic uel mochivaz hi, ma ammotati, ma anquitoti: a'ço vmpa tiazque in vmpa yhiioṭl qujmomachītia in teiotica tlatōanj i'papa? Ca amo monequi vmpa violoz, ca otuallaque, otacico, in titlanva, in tijtlaixquetzalhuā (Sahagún 1986, 657-663)

Y para que esto pueda suceder, procuren no pensar esto, procuren no decir esto: ¿**tal vez** tengamos que ir a donde el papa enseña el aliento [*i. e.*, la palabra]? No es necesario ir para allá, [pues] vinimos nosotros, llegamos los que somos sus enviados

A'zo	ompa	ti-ya-z-que'		in	ompa	i'iyōtl
SOP.NEUT	allá	1SUJ.PL-ir.IRLS-NO.PSD-PL		DET	allá	aliento

qui-mo-machītia	in	teōyōtica	tla'toāni	in	papa?
3obj-rflx-enseñar.hon	DET	sagrado	gobernante	DET	Papa

¿**tal vez** tengamos que ir a donde el papa enseña el aliento [*i. e.*, la palabra]?

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo pudimos comprobar que existen diferencias sustanciales en la construcción de los sentidos epistémicos en dos textos nahuas del siglo XVI. Mientras que guardan similitudes temáticas entre sí y son parte de la construcción del pensamiento cristiano entre las comunidades nahuas, las diferencias entre ellos se deben a las particularidades de cada género. De esta manera, en los *Coloquios* encontramos una abundante presencia de elementos con sentido modal epistémico, sobre todo el sustantivo *nelli* y el probable adverbio *a'zo*, mientras que los verbos con contenido epistémico son pocos, apenas ocho ocurrencias. Por su parte, en la “Primera relación” identificamos 19 ocurrencias de verbos con estos sentidos que expresan tanto el compromiso del locutor sobre la verdad de *p*, como la

³¹ En otra parte he argumentado que los elementos relacionados con el hiperlema AT tienen valor genérico de irrealidad. Considero que la interrogación es una expresión de irrealidad en el nivel ilocutivo (Mendoza Posadas, 2023a).

fuerza empleada para ese compromiso. También existe una diferencia con respecto a los operadores epistémicos en cada documento: en los *Coloquios* hay tres ocurrencias del operador *nel=* y dos de *mach=*, mientras que en la “Primera relación” aparece sólo el operador *nel=* con nueve ocurrencias. Podemos concluir que la tarea de la expresión epistémica en ambos documentos se concentra sobre todo en ítems de contenido léxico. Además, observamos una diferencia fundamental frente a la casi nula necesidad del *tēmachtīliztla’-tōlli* de expresar las fuentes que sirven como evidencia del compromiso de los locutores, mientras que Chimalpain parece obligado a indicarlo.

Estas diferencias corresponden a las finalidades comunicativas de cada texto, pues mientras que el *xiuhtlapōhualli* de Chimalpain expresa el camino teológico que justifica empezar un proyecto historiográfico por el origen de las cosas según la cosmovisión cristiana, el escrito sahuaguntino es una especie de doctrina elaborada en una forma dialogal, en la que no se tiene que justificar el dogma, sino que basta con enunciarlo a la par que se afirma la falsedad de la cosmovisión prehispánica.

De esta forma comprobamos que los valores epistémicos empleados en cada texto, así como las estrategias morfosintácticas de los locutores, responden a las finalidades comunicativas de cada uno. Por lo tanto, es posible aprehender las diferencias entre los géneros *xiuhtlapōhualli* de finales del siglo XVI y principios del XVII, y *tēmachtīliztla’-tōlli* a partir de las formas en que se vehicula la expresión epistémica. A pesar de que ambos documentos pertenecen a los géneros doctrinales (y en este sentido, son parte del llamado náhuatl de doctrina), cada uno emplea un registro diferenciado de la lengua que se caracteriza por los elementos empleados en la expresión de estos sentidos, al menos en términos del dominio epistémico. Además de que los sentidos evidenciales se encuentran más presentes en la “Primera relación”, encontramos en ese documento una preferencia por el empleo de formas verbales. En cambio, en los *Coloquios* hay menos tipos de palabra empleados para estos sentidos y las marcas evidenciales son marginales en comparación con los elementos que expresan sentidos asociados a la modalidad epistémica.

Por todo ello, considero que es posible, a partir de criterios lingüísticos (en este caso, las diferencias en las expresiones epistémicas), elaborar de manera más sistemática una clasificación de los diversos géneros textuales reconocidos por la comunidad nahua del centro de México en el primer siglo del periodo colonial, a la vez que esto permite entender a cabalidad la función de cada género dentro de la comunidad.

ANEXO

Lista de glosas

1	primera persona
2	segunda persona
3	tercera persona
ABS	absolutivo
ALT.COMP	alto compromiso epistémico
ANT	anterior
APL	aplicativo
ASER	asertivo
COMP.NEUT	compromiso neutro
CUANT	cuantificador
CIS	cislocativo
CONJ	conjunción
DEDUC	deductivo
DEM	demostrativo
DET	determinante
DIN	dinámico
DIREC	direccional
DISCUR	elemento con valor discursivo
EPIS	epistémico
EVID	evidencial
EXTROV	extroverso
HAB	habitual
HON	honorífico
HORT	hortativo
HUM	humano
IMPER	imperativo
IMPF	imperfecto
INAL	inalienable
INESP	inespecífico

INFER	inferencial
INTER	interrogativo
INTRO	introverso
LIG	ligadura
LOC	locativo
NEG	negación
NMLZ	nominalizador
OBJ	objeto
OPT	optativo
PASIV	pasiva
PFT	perfecto
PL	plural
POS	posesivo
PRPT	participio
PSD	pasado
REPORT	reportativo
RFLX	reflexivo
SUJ	sujeto
TRANS	translocativo
VBLZ	verbalizador

Referencias

- Adam, Jean-Michel. 1996. "(Proto)tipos. La estructura de la composición en los textos". *Textos de Didáctica de la Lengua y de la Literatura* 10: 9-22.
- Aikhenvald, Alexandra. 2004. *Evidentiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de. 2021. *Crónica mexicáyotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin con fragmentos de Alonso Franco*. Estudio introductorio, paleografía, traducción, notas, apéndice calendárico e índice de Gabriel Kruell. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bajtín, Mijaíl. 1982. "El problema de los géneros discursivos". En *Estética de la creación verbal*, 248-293. México: Siglo XXI Editores.

- Benoist, María Valérie. 1992. "La historiografía nahua en transición". Tesis de licenciatura. College of Charleston.
- Biber, Douglas y Susan Conrad. 2009. *Register, Genre and Style*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Biber, Douglas y Edward Finegan. 1989. "Styles of Stance in English. Lexical and Grammatical Marking of Evidentiality and Affect". *Text. Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse* 9, núm. 1: 93-124. <https://doi.org/10.1515/text.1.1989.9.1.93>.
- Boye, Kasper. 2012. *Epistemic Meaning. A Crosslinguistic and Functional-Cognitive Study*. Berlín; Boston: De Gruyter Mouton.
- Boye, Kasper y Peter Harder. 2012. "A Usage-Based Theory of Grammatical Status and Grammaticalization". *Language* 88, núm. 1: 1-44.
- Bustos Tovar, José. 2001. "De la oralidad a la escritura en la transición de la Edad Media al Renacimiento. La textualización del diálogo conversacional". *Criticón* 81-82: 191-206.
- Calsamiglia, Helena y Amparo Tusón. 1999. *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 2003. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Différentes histoires originales*. Presentación de Silvia Limón. Edición de Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Víctor M. Castillo F. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Croftt, William. 2003. *Typology and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dehouve, Danièle. 2002. "Un diálogo de sordos. Los *Coloquios* de Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 33: 185-216.
- Faller, Martina. 2002. "Semantics and Pragmatics of Evidentials in Cuzco Quechua". Tesis de doctorado. Stanford University of Stanford.
- Fernández Sanmartín, Alba. 2009. "La expresión de la modalidad epistémica en el español científico-médico y en el español conversacional. Análisis contrastivo". En *A Survey of Corpus-Based Research*, edición de Pascual Cantos Gómez y Aquilino Sánchez Pérez, 576-295. Murcia: Asociación Española de Lingüística del Corpus. Acceso el 22 de mayo de 2025. <https://www.um.es/lacell/aelinco/contenido/pdf/39.pdf>.
- García Quintana, Josefina, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Víctor M. Castillo F. 2003. "Presentación". En *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Différentes histoires originales*, v-xv. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gruzinski, Serge. 2021. *La máquina del tiempo. Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Hanks, William. 2010. *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.
- Harder, Peter. 2005. "Semantic Content and Linguistic Structure in Functional Grammar. On the Semantics of 'Nounhood'". En *Crucial Readings in Functional Grammar*. Edición de Matthew Anstey y Lachlan Mackenzie, 219-245. Berlín; Nueva York: De Gruyter Mouton.
- Hengeveld, Kess. 1987. "Clause Structure and Modality in Functional Grammar". En *Ins and Outs of Predication*. Edición de Johan van der Auwera y Louis GooSENS, 53-66. Berlín; Boston: De Gruyter Mouton.
- Hengeveld, Kess y Marize Mattos Dall'Aglio Hattner. 2015. "Four Types of Evidentiality in the Native Languages of Brazil". *Linguistics* 53, núm. 3: 479-524.
- Isenberg, Horst. 1987. "Cuestiones fundamentales de tipología textual". En *Lingüística del texto*. Compilación de Enrique Bernárdez, 95-130. Madrid: Arco Libros.
- Klor de Alva, Jorge. 1988. "Sahagún and the Birth of Modern Ethnography. Representing, Confessing and Inscribing the Other". En *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Edición de Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, 31-52. Albany: University at Albany-Institute for Mesoamerican Studies.
- Koch, Peter y Wulf Oesterreicher. 2007. *Lengua hablada en la Rumania. Español, francés, italiano*. Madrid: Gredos.
- Kruell, Gabriel. 2017. "Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 54: 135-164.
- Kruell, Gabriel. 2021. "Estudio introductorio". En *Crónica mexicáyotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin con fragmentos de Alonso Franco*. Estudio introductorio, paleografía, traducción, notas, apéndice calendárico e índice de Gabriel Kruell, 7-62. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Launey, Michel. 1985. "Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl". Tesis de doctorado. Universidad de París IV.
- Launey, Michel. 1992. *Introducción a la lengua y literatura náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Launey, Michel. 2004. "The Features of Omnipredicativity in Classical Nahuatl". *STUF. Language Typology and Universals* 57, núm. 1: 49-69. <https://doi.org/10.1524/stuf.2004.57.1.49>.
- Lee, David Y. W. 2001. "Genres, Registers, Text Types, Domains and Styles. Clarifying the Concepts and Navigating a Path through the BNC Jungle". *Language Learning and Technology* 5, núm. 3: 37-72.
- León-Portilla, Miguel. 1983. "Cuícatl y Tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 16: 13-108.

- León-Portilla, Miguel. 2006. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. 10a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología*. 3a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Izquierdo, Marta. 2006. “L'émergence de *dizque* comme stratégie médiative en espagnol médiéval”. *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 29: 483-495. <https://doi.org/10.3406/cehm.2006.1980>.
- Mackenzie, Lachlan. 2004. “Entity Concepts”. En *Morphologie. Ein Internationales Handbuch zur Flexion und Wortbildung*. Vol. 2. Edición de Geert Booij, Christian Lehmann, Joachim Mugdan y Stavros Skopeteas, 973-983. Berlín; Nueva York: De Gruyter Mouton.
- Maffie, James. 2020. “In Huehue Tlamaniliztli y la Verdad. Las filosofías nahua y europea en *Coloquios y doctrina cristiana* de Fray Bernardino de Sahagún”. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales* 15, núm. 30: 1-40. Acceso el 13 de junio de 2025. <https://www.redalyc.org/journal/2110/211064236005/>.
- Mendoza Posadas, Mauro Alberto. 2023a. “El hiperlema AT en náhuatl clásico. Epistemicidad, disyunción y modo”. Ponencia presentada en el V Coloquio de Lingüística Mauricio Swadesh, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México, 20 a 22 de septiembre.
- Mendoza Posadas, Mauro Alberto. 2023b. “Tradiciones discursivas e ideología. Reflexiones inspiradas en la documentación testamentaria e historiográfica colonial en náhuatl”. En *La tradicionalidad discursiva y la lingüística de corpus. Conceptos y aplicaciones*. Edición de Bert Cornillie, Giulia Mazzola y Miriam Thegel, 209-230. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Mendoza Posadas, Mauro Alberto. 2025. “Adverbios y operadores en la gramática del náhuatl clásico”. *Cuadernos de lingüística de El Colegio de México* 12. <https://doi.org/10.24201/clecm.v12.324>
- Molina, Alonso de. [1571] 2008. *Vocabulario en lengua castellana-mexicana y mexicana-castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. 6a. ed. México: Porrúa.
- Montes de Oca, Mercedes. 2013. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mora, Juliana de la y Ricardo Maldonado. 2015. “*Dizque*. Epistemics Blurring Evidentials in Mexican Spanish”. *Journal of Pragmatics* 85: 168-180. <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2015.03.019>.
- Navarrete, Federico. 2011. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nuyts, Jan. 2001. *Epistemic Modality, Language, and Conceptualization. A Cognitive-Pragmatic Perspective*. Ámsterdam: John Benjamins.
- Octavio de Toledo y Huerta, Álvaro. 2018. “¿Tradiciones discursivas o tradicionalidad? ¿Gramaticalización o sintactización? Difusión y declive de las construc-

- ciones modales con infinitivo antepuesto”. En *Procesos de textualización y gramaticalización en la historia del español*. Edición de José Luis Girón Alconchel, Francisco Javier Herrero Ruiz de Loizaga y Daniel M. Sáez Rivera, 79-104. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Olbertz, Hella. 2007. “Dizque in Mexican Spanish. The Subjectification of Reportative Meaning”. *Italian Journal of Linguistics* 19: 151-172.
- Palmer, Frank. 2001. *Mood and Modality*. 2a. ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabasa, José. 2012. “Alphabetical Writing in Mesoamerican Historiography”. En *The Oxford History of Historical Writing*. Vol. 3, 1400-1800. Edición de José Rabasa, Masayuki Sato, Edoardo Tortarolo y Daniel Woolf, 600-618. Oxford: Oxford University Press.
- Raible, Wolfgang. 2001. “Clause Linking”. En *Language Typology and Language Universals/Sprachtypologie und sprachliche Universalien/La typologie des langues et les universaux linguistiques. An International Handbook/Ein internationales Handbuch/Manuel international*. Edición de Martín Haspelmath, Ekkehard König, Wulf Oesterreicher y Wolfgang Raible, 590-617. Berlín; Nueva York: De Gruyter Mouton.
- Real Academia Española. 1726-1739. *Diccionario de autoridades*. <https://apps2.rae.es/DA.html>.
- Restall, Matthew. 2019. *Cuando Moctezuma conoció a Cortés*. Madrid: Taurus.
- Romero Galván, José. 2003. “Chimalpain Cuauhtlehuauitzin”. En *Historiografía mexicana*. Vol. I, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, 331-350. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1986. *Coloquios y doctrina cristiana con que doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*. Introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación de Investigaciones Sociales.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto. 2022. “Estudio introductorio”. En Bernardino de Sahagún, *Síguense 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, 21-181. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schroeder, Susan. 1994. *Chimalpahin y los reinos de Chalco*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Schrott, Angela. 2017. “Las tradiciones discursivas, la pragmalinguística y la lingüística del discurso”. *Revista de la Academia Nacional de Letras* 13: 25-57.

- Townsend, Camilla. 2017. *Annals of Native America. How the Nahuas of Colonial Mexico Kept Their History Alive*. Oxford: Oxford University Press.
- Traugott, Elizabeth C. 1995. "Subjectification in Grammaticalisation". En *Subjectivity and Subjectivisation. Linguistic Perspectives*. Edición de Dieter Stein y Susan Wright, 31-54. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vega, María José. 2016. "Coram simplicibus. Disputatio y diálogo doctrinal en el pensamiento censorio del siglo xvi". En *Diálogo y censura en el siglo xvi (España y Portugal)*. Edición de Ana Vian Herrero, María José Vega y Roger Friedlein, 73-106. Frankfurt; Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Vet, Co. 1998. "Epistemic Possibility in the Layered Structure of the Utterance". En *Functional Grammar and Verbal Interaction*. Edición de Mike Hannay y Machtelt Bolkestein, 149-166. Ámsterdam: John Benjamins.
- Villoro, Luis. 2002. *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores.
- Volóshinov, Valentín. 2014. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot.
- Wiemer, Björn. 2010. "Hearsay in European Languages: Toward an Integrative Account of Grammatical and Lexical Marking". En *Linguistic Realization of Evidentiality in European Languages*. Edición de Gabriele Diewald y Elena Smirnova, 59-129. Berlín: De Gruyter Mouton.
- Willet, Thomas. 1988. "A Cross-Linguistic Survey of the Grammaticization of Evidentiality". *Studies in Language* 12, núm. 1: 51-97.
- Yunes Vincke, Estefanía. 2018. "La *Doctrina christiana en lengua mexicana* de fray Pedro de Gante. Una herramienta pedagógica para el Nuevo Mundo". *Estudios de Historia Novohispana* 59: 118-147. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2018.59.63118>.

SOBRE EL AUTOR

Mauro Alberto Mendoza Posadas es candidato a doctor en lingüística por la Universidad Nacional Autónoma de México y maestro en lingüística hispánica por la misma institución. Sus líneas de investigación se centran en la sintaxis y la semántica del náhuatl colonial, la filología nahua, el contacto de lenguas náhuatl-español en la Colonia y la glotopolítica. En 2023 publicó el capítulo "Tradiciones discursivas e ideología. Reflexiones inspiradas en la documentación testamentaria e historiográfica colonial en náhuatl" en la obra colectiva *La tradicionalidad discursiva y la lingüística de corpus. Conceptos y aplicaciones*, editada por Iberoamericana-Vervuert.

L'art rhétorique des élites nahuas dans leurs lettres au roi pour la défense de la seigneurie en Nouvelle-Espagne au xvie siècle

*El arte retórico de los caciques en la defensa
del señorío indígena en la Nueva España del siglo xvi*

*The Rhetorical Art of Caciques in the Defence
of Indigenous Lordship in 16th-Century New Spain*

Éric ROULET

<https://orcid.org/0000-0002-9843-1823>
Université Littoral Côte d'Opale (France)
eric.roulet@univ-littoral.fr

Résumé

Les Espagnols s'appuient pour gouverner la Nouvelle-Espagne sur les caciques. La monarchie défend leur autorité, tout en réduisant leurs prérogatives. Afin de défendre leur pouvoir qui leur semble menacé, les caciques s'adressent au roi pour obtenir la reconnaissance de leurs privilèges et de leur autorité en lui écrivant de nombreuses lettres. Nous nous intéresserons ici à la façon dont ils s'adressent au souverain et les procédés d'écriture dont ils usent pour faire avancer leur cause, qui témoignent de la façon dont ils se pensent dans la nouvelle société coloniale.

Mots-clés : caciques ; langues indigènes ; lettres ; pouvoir ; roi d'Espagne ; rhétorique.

Resumen

Los españoles se apoyaron en los caciques para gobernar Nueva España. La monarquía defendía su autoridad, al tiempo que reducía sus prerrogativas. Para defender su poder, que sentían amenazado, los caciques escribieron numerosas cartas al rey para solicitar el reconocimiento de sus privilegios y autoridad. Nos fijaremos aquí en la forma en que se dirigían al soberano y en los recursos de escritura que utilizaban para defender su causa, todo lo cual refleja la manera en que se veían a sí mismos en la nueva sociedad colonial.

Palabras clave : cacique ; cartas ; lenguas indígenas ; poder ; retorica ; rey de España.

Abstract

The Spaniards relied on the caciques to govern New Spain. The monarchy defended their authority, while reducing their prerogatives. To defend their power, which they felt was under threat, the caciques wrote numerous letters to the king, seeking recognition of their privileges and authority. We will be looking here at the way they addressed the sovereign and the writing devices they used to advance their cause, which reflect the way they saw themselves in the new colonial society.

Keywords : Cacique ; letters ; native languages ; power ; rhetoric ; King of Spain.

Réception : 27 septembre 2023 | Acceptation : 23 septembre 2024



© 2025 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>

PRÉSENTATION

Après la Conquête, les Espagnols s'appuient pour gouverner la Nouvelle-Espagne sur les chefs traditionnels indigènes, car ils représentent une autorité reconnue dont il leur est difficile de se passer pour se faire entendre et accepter des millions d'hommes et de femmes qui vivent sur ce territoire. Ils leur donnent divers noms : « cacique », en reprenant le mot qui caractérisait les chefs des Antilles, ou « seigneur », qu'ils empruntent au vocabulaire européen, ce qui ne reflète pas la complexité du monde qu'ils rencontrent et les différents niveaux de commandement qui existent. Si la monarchie défend l'autorité des chefs indigènes, « il est juste qu'ils conservent leurs droits »¹, mais leurs prérogatives sont amoindries. L'exercice de la justice leur échappe, et l'établissement des agents de la Couronne (*corregidores*, *alcaldes mayores*) puis du conseil municipal élu, le *cabildo*, réduisent encore le champ de leur autorité². Ils déplorent la perte des terres qu'ils disent leur appartenir —sans préciser à quel titre—, de la main d'œuvre et des tributs. Ils bénéficient cependant de certaines attentions qui les distinguent des simples *macehuales*, les Indiens du commun. Ainsi, ils ne peuvent pas être entendus par des juges ordinaires³ et ils continuent de bénéficier d'une certaine position dans la société coloniale ; cependant ils ne peuvent que constater la perte de leur autorité.

Afin de défendre leur pouvoir, les seigneurs indigènes développent plusieurs stratégies complémentaires. D'une part, ils portent plainte devant les tribunaux pour obtenir la reconnaissance de leurs droits, en particulier sur les terres. D'autre part, ils s'immiscent dans les élections du *cabildo* afin de garder la conduite de leurs communautés. Enfin, ils s'adressent au roi pour obtenir la reconnaissance de leurs privilèges et de leur autorité en lui écrivant de nombreuses lettres. Si leurs revendications sont connues, car elles ont fait l'objet de nombreuses monographies (Fernández de Recas 1961 ; Menegus Bornemann 2002, 213-230 ; Cruz Pazos 2004, 149-162 ;

¹ « Cédule royale », le 26 février 1557, en *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (1998, VI-7 I-VIII, 2 : 243).

² En 1549, le roi se prononce pour le développement des *cabildos* (« Cédule royale », Valladolid, le 9 octobre 1549, en Konetzke 1953, 260-261). Sur la situation générale des indigènes en contexte colonial, voir Gibson (1967) ; Lockhart (1992). Sur l'implantation des *cabildos*, voir les monographies : Martínez (1984, 155) ; Cline (1986) ; Haskett (1991) ; Menegus Bornemann (1994) ; Horn (1997) ; Martínez Baracs (2005 ; 2008) ; Jiménez Gómez (2006). Voir notre bilan historiographique Roulet (2017, 7-29).

³ « Cédule royale », Valladolid, le 22 février 1549, en Konetzke (1953, 255-256).

Menegus Borneman et Aguirre Salvador 2005 ; Vargas Betancourt 2011 ; De Rojas 2017), et ont une grande valeur informative, elles méritent d'être regardées sous un autre angle, notamment du point de vue rhétorique. Les travaux sur les lettres privées ou officielles des indigènes qui ont été jusque-là menés se concentrent généralement sur les aspects linguistiques et le lexique afin de déterminer la permanence et les évolutions des langues indigènes (nahuatl, maya yucatèque) à l'époque coloniale. Ils portent sur des ensembles documentaires plus ou moins importants —ce sont souvent des études de cas, mais certains reposent sur un corpus d'une vingtaine d'écrits— venant d'un seul et même lieu : Jalisco, Soconusco, Yucatan ou Guatemala⁴. Nous nous proposons ici de nous appuyer sur un large corpus homogène, tant au niveau des requérants (les seigneurs nahuas) que des autorités (le roi) auxquelles ils s'adressent⁵, de la zone géographique (le centre du Mexique), de la thématique (la défense de leurs droits), et de l'époque (1530-1570) pour en faire une analyse globale embrassant tous les procédés d'écriture, rhétorique et lexique compris. C'est tout l'intérêt et l'originalité du travail présenté ici.

Nous connaissons 23 lettres adressées par les seigneurs du centre de la Nouvelle-Espagne aux souverains espagnols (20 sont adressées au roi, deux au prince Philippe, une à la reine), pour la période de 1532 à 1566, pour défendre leur pouvoir ; nous en donnons la liste à la fin de ce travail. La dispersion chronologique est la suivante : 1532-1536 : 2; 1550-1555 : 6; 1556-1560 : 5; 1561-1565 : 8; 1565-1566 : 2. Certains caciques ont écrit plusieurs lettres: don Antonio Cortés Totoquihuetzli (4); don Pablo Nazareo (3); don Esteban de Guzmán et don Pedro de Moteuczuma Tlacahuepantli (2)⁶. Onze lettres sont individuelles et 12 collectives⁷. Une lettre de

⁴ Nous pensons notamment aux travaux de Dakin et H. Lutz (1996) ; Hernández de León-Portilla (2000) ; Cunill (2015 ; 2023) ; Laird (2016a ; 2016b) ; Figueroa Saavedra (2022). Emma Pérez Rocha et Rafael Tena consacrent leur étude des lettres à l'examen des motivations des caciques et à leur contextualisation (Pérez Rocha et Tena 2000).

⁵ Dans son étude sur les lettres de supplique en Espagne, Guadalupe Adámez-Castro (2020, 51) note une grande diversité des formes en raison principalement de ces caractères.

⁶ Elles ont été publiées par Francisco del Paso y Troncoso, Mariano Cuevas, Joaquín Pacheco, Günter Zimmermann, Ignacio Osorio Romero et regroupées *in fine* par Emma Pérez Rocha et Rafael Tena (2000). Elles sont dans différents fonds de l'Archivo General de Indias (AGI) de Séville (*Audiencia de México*, *Indiferente General*, *Patronato*). Nous avons ajouté celle des *principales* de Huexotzingo de 1560 en nahuatl (Anderson, Berdan et Lockart 1976, 176-191 avec trad. en anglais) et celle du gouverneur et des *principales* de Tlaxcala de 1562 (*Cartas de Indias* 1974, 1 : 400-404).

⁷ Les données des lettres se trouvent à la fin de l'article, en annexe.

don Antonio Cortés Totoquihuetzli est signée de 12 Indiens de Tlacopan (*Lettre 5*), celle de don Hernando de Molina de 14 Indiens d'Azcapotzalco (*Lettre 12*). 16 sont écrites en espagnol, 1 en nahuatl et en espagnol, 1 en nahuatl et 5 en latin. Ces lettres au roi, parfois accompagnées d'autres documents, sont examinées par les auditeurs qui en prennent connaissance avant d'être adressées au souverain ou au Conseil des Indes. Nous avons ainsi mentionné d'autres lettres dans les papiers de l'Audience de Mexico qui ont disparu⁸.

Nous nous intéresserons ici aux procédés d'écriture dont les seigneurs nahuas usent pour faire avancer leur cause auprès du roi. Quel est le vocabulaire mobilisé ? Comment sont construits les argumentaires ? Quels sont les codes d'écriture, occidentaux ou indigènes, suivis ? Les lettres sont-elles de leur main ? Enfin, se distinguent-elles de celles des Espagnols ? Et que disent-elles de la place des caciques dans la société coloniale et de la façon dont ils se voient eux-mêmes, car elles sont aussi des représentations de soi ? Les lettres de notre corpus étant principalement écrites en espagnol ou en latin, notre interrogation portera sur l'adoption et l'appropriation de l'art épistolaire espagnol par les seigneurs nahuas, sans prétendre qu'il s'agisse de traduction de lettres rédigées préalablement en nahuatl.

SOUVERAIN ET VASSAUX : LE REGISTRE DE LA SOUMISSION

Le terme de lettre ou « *carta* » qui qualifie ces documents ne nous renseigne pas vraiment sur leur contenu, ni sur leur forme. Ce sont en fait des requêtes dans lesquelles les seigneurs en appellent au roi pour défendre leurs droits, leurs biens et leur pouvoir, qui empruntent au genre de la *petitio*. Ce sont des suppliques. Elles sont généralement courtes, mais peuvent compter parfois plusieurs folios, notamment celles en nahuatl et en latin. Elles sont assez standardisées dans leur présentation. Elles débutent par une formule d'adresse, qui commence par : « *Sacra, Cathólica, Cesárea Magestad* » généralement, parfois « *Sacra, Cathólica Magestad* », sans distinction qu'il s'agisse de Charles Quint ou de Philippe II, suivie de la position sociale du requérant et des marques de soumission en appelant à la clémence et à la bienveillance

⁸ Les auditeurs en mentionnent plusieurs, voir en particulier *Sobre una petición de d. Martín Cortés Nezahualcoyotl al emperador, non daté mais d'avant 1556*, en Pérez Rocha et Tena (2000, 95) ; *Sobre una petición de d. Fernando de Tapia al emperador*, en Pérez Rocha et Tena (2000, 97).

du roi : « *besa las muy altas manos de vuestra Majestad* » (*Lettre 2*, 103). Viennent ensuite l'énoncé de la cause, souvent un état de la situation qui est dénoncée, et la demande particulière. Les lettres se terminent invariablement par un « *el humilde criado y leal vasallo* » ou « *De V. M. menores siervos y leales vasallos que sus reales pies y manos besan* », qui renvoie à la formule d'ouverture, suivi des signatures des requérants. Il en va de même lorsqu'elles sont adressées à la reine ou au prince Philippe, le futur Philippe II. Elles n'offrent pas une grande originalité formelle, bien au contraire, elles sont conformes aux usages du temps.

Les mots de la soumission

Les seigneurs insistent dans leurs lettres sur leur condition de vassal et sur la toute-puissance du roi dont ils attendent les bienfaits. Leur déférence envers la personne royale est rappelée et leur attachement à la personne du roi soulignée : « *obedeceremos y honraremos al rey de Castilla hasta el fin de los siglos* » ; « *muy poderoso señor y príncipe nuestro* » (*Carta 7*, 192 et 194). Le discours peut se faire attentionné : « *Guarde y aumente nuestro Señor el felicísimo estado de V. M. por muchos años en su santo servicio* » ou « *Nuestro señor la cesárea persona de V. M. guarde muchos años con acrecentamiento de mayores reynos* » (*Lettre 2*, 164 ; *Lettre 6*, 189 ; voir aussi *Lettre 11*, 211).

Les seigneurs nahuas usent d'un lexique étendu pour parler du roi. Il est le roi, le souverain, notre seigneur, notre prince, sa majesté, son altesse royale. Notons qu'ils réservent en général le terme de « roi » (*rey*) quand il est question du pouvoir exercé sur la terre et les hommes : « *el rey de España* », même dans la version en nahuatl d'une lettre (« *yn castillan tlatoani yn rey* ») (*Lettre 7*, 194, dans sa version en nahuatl). Les titulatures sont répétées. Don Francisco Verdugo dit 4 fois « *V. M.* » et 3 fois « *vuestra alteza* » dans sa courte lettre (moins de 500 mots) (*Lettre 9*, 201). Don Pedro de Montezuma mentionne 10 fois « *vuestra sacra majestad* » en 1560 (*Lettre 11*, 211). Le titre d'empereur, « *imperator* », n'apparaît que dans une lettre en latin adressée à Charles Quint (*Lettre 5*, 176). Nous remarquerons que dans les lettres en nahuatl sont utilisés les titres en espagnol « *yn tiRey Don Felipe nuestro señor* » (*Lettre 12*, 176), ou « *principe, emperador, rey* » (*Lettre 7*, 191-194), juxtaposés avec d'autres en nahuatl comme *tlatoani*. Il en va généralement ainsi pour toutes les charges coloniales et les concepts

espagnols remarquent les études sur les lettres en nahuatl (Hernández de León-Portilla 2000, 275 ; Figueroa Saavedra 2022, 202).

Le registre de la soumission est tout autant présent et étendu. Les seigneurs se disent le plus souvent ses vassaux (*vasallos*), mais aussi ses familiers (*familiares*, *criados*), ses sujets (*súbditos*), voire ses esclaves (*siervos*, *esclavos*). Les mots utilisés dans les lettres en latin concernant l'esclavage sont traduits diversement dans leur version en espagnol. Les seigneurs d'Azcapotzalco parlent de « *mancipia* » et de « *famuli* », termes qui sont traduits en espagnol respectivement par « *esclavos* » et par « *siervos* » (*Lettre 13*, 213), mais aussi par « *súbditos* » par Agustín Millares Carlo dans une autre lettre (*Lettre 22*, 341). Les seigneurs se disent humbles, misérables, indignes, fidèles, soumis. Ils exposent toujours leurs requêtes humblement. Ils demandent, « *pedimos* », ils implorent, « *imploramos* », ils supplient (beaucoup), « *suplicamos* », et même parfois à genoux. Don Pablo Nazareo reprend en une phrase tous ces éléments d'une façon synthétique : « *que por la virtud y gracia del dicho real título, humildemente lo pedimos, con inmensa clemencia se digne admitirnos entre los familiares y criados de vuestra sublime majestad bajo nuestro voto inconmovible* » (*Lettre 15*, 237). L'humilité s'inscrit doublement dans un registre politique, par rapport au souverain, mais aussi religieux, témoignant de la soumission à l'Église et en rappelant la condition de nouveau converti⁹. Les procédés de répétitions et d'accumulation sont manifestes. Ils ne sont pas propres à l'écriture européenne, mais ils témoignent d'une insistance à dire les choses au roi dont on attend des bienfaits.

L'utilisation du terme de vassal vise à renvoyer chacun dans son rôle et de mettre chacun face à ses obligations. La vassalité est un rapport social contractualisé ou solennisé qui implique des droits et des devoirs pour chacune des parties. Il appartient aux seigneurs d'informer sinon de conseiller le roi. Ils entendent mettre au courant le roi de leur situation : « *hazemos saber a V. M.* », « *dezimos y avisamos a V. M.* » (*Lettre 4*, 163 ; *Lettre 20*, 285). Le roi ne peut se laisser abuser par de vulgaires mensonges et ne peut que leur donner raison : « *suplicamos a V. M. es que sea servido de no dar crédito a unos capítulos que el cabildo desta ciudad de México de los españoles piden* », et demandent que « *V. M. nos haga merced de cometer la averiguación desto al visorrey don Luis de Velasco* » (*Lettre 18*, 254). Les engagements qui ont été pris doivent être respectés. Ils rappellent les promesses qui leur ont été faites.

⁹ Sur la question de la forme juridique de la soumission de l'Indien, voir Cunill (2011).

Don Martín Cortés Nezahualcoyotl réclame ainsi à Charles Quint les terres concédées par Cortés à son oncle don Pedro de Alvarado Quanaxcutzin, seigneur de Tezcoco¹⁰. Don Pedro de Montezuma souligne à Philippe II qu'il a rencontré son père Charles Quint à Madrid quand il est venu en Espagne en 1528, en compagnie de Cortés (*Lettre 23*, 369 ; Pérez Rocha et Tena 2000, 31). Ils entendent par là même discuter avec le roi directement de ces questions de vassal à souverain, quitte à venir le rencontrer en Espagne. Don Hernando Pimentel demande au roi de pouvoir passer en Espagne pour s'entretenir avec lui de ces problèmes « *para su buena gobernación y para que mejor se pueda perpetuar en servicio de V. M.* » (*Lettre 6*, 189). Don Esteban de Guzmán use d'un autre procédé littéraire en interpellant le souverain directement : « *Escuchad, muy poderoso señor y príncipe nuestro* » (*Lettre 7*, 192 dans la version en espagnol). Don Antonio Cortés l'apostrophe à son tour : « *Audisti, clementissime Rex* » (Tu as entendu, roi très miséricordieux) (*Lettre 5*, 173). Remarquons que, dans ces deux cas, il s'agit d'une traduction d'une lettre originellement en nahuatl ou en latin. Parfois, tout de même, ils soulignent que si les ordres du roi n'ont pu être exécutés à leur satisfaction, « *creemos que ello ha sido solo a causa de nuestros pecados* » (*Lettre 7*, 191, dans sa version en espagnol). Le roi ne saurait en rien en être responsable. Ainsi, au motif des mauvais conseillers, s'ajoute celui de la condition des requérants.

Ce rapport de dépendance, quoi qu'exprimé avec des mots espagnols, peut être compris par les Indiens car du temps de la Triple alliance entre les cités de Tenochtitlan, Tetzcoco et Tlacopan, de nombreuses cités leur étaient sujettes et leur versaient en reconnaissance un tribut.

La vassalité est caractéristique du rapport instauré entre le roi et ses sujets. Mais est-elle réservée aux seigneurs indigènes ? Les Espagnols qui défendent les droits de leurs épouses indigènes y font de la même façon référence¹¹, afin de forcer la similitude de leur situation avec celle des caciques indigènes. De nombreuses lettres d'Espagnols publiées par Francisco del Paso y Troncoso insistent sur cette dépendance¹². Le vocabulaire de la

¹⁰ *Petición de d. Martín Cortés*, en Pérez Rocha et Tena (2000, 95).

¹¹ Voir, en particulier, *Carta de d. Diego Arias de Sotelo al rey*, Mexico, le 30 avril 1562, en Pérez Rocha et Tena (2000, 259-260); *Carta de Juan Cano al emperador*, Mexico, le 1er décembre 1547, en Pérez Rocha et Tena (2000, 155-156). Cependant l'usage n'est pas systématique. Dans une autre lettre, visiblement de la même époque, Juan Cano ne mentionne pas ce lien de vassalité (*Carta de Juan Cano al emperador*, en Pérez Rocha et Tena (2000, 151-153).

¹² Voir, notamment, *Carta al rey de varios conquistadores, antiguos pobladores y encomenderos de Nueva España*, Mexico, le 17 février 1564, en Paso y Troncoso (1939-1942, 10: 4-12);

déférence est habituel dans toutes les suppliques au pouvoir (Adámez-Castro 2020, 53).

Les vertus du souverain

Les seigneurs parent le prince de nombreuses vertus : « *clemencia* », « *virtud* », « *tu ingenio real* », « *benignidad* », où sens politique et attentions chrétiennes se côtoient en accord avec la rhétorique du temps. Ils participent de cette manière à l'exaltation de la personne royale. Ils mentionnent souvent sa justice, qui est son pouvoir par excellence, d'autant qu'ils réclament son intervention alors qu'ils se disent persécutés et exploités.

Ils évoquent tout d'abord la grandeur du roi. Ils mentionnent d'une part l'étendue des terres sous sa domination. Don Esteban de Guzmán et don Pedro de Moteuczuma Tlauhquepantli inscrivent le Nouveau Monde dans un rapport à l'Espagne : « *governáis en nombre de nuestro señor Jesucristo la Vieja España y esta Nueva España* » (*Lettre 7*, 191, dans sa version en espagnol). L'empire est ainsi convoqué : la vieille Espagne comme la nouvelle, sans oublier la vaste mer océanique où s'exprime par-dessus toute la puissance du monarque. Don Pedro de Moteuczuma Tlauhquepantli évoque son « *trunfo y gloria de sus enemigos* » (*Lettre 11*, 211). Le caractère martial, guerrier, est affirmé, il renvoie à un passé ancien et glorieux, et vraisemblablement à la conquête de l'Amérique.

Ils insistent d'autre part sur sa toute-puissance en usant d'un autre procédé d'écriture à base de superlatifs : « *invictísimo* », « *felicísimo heredero del emperador* », « *un tal gran rey* ». Don Pablo Nazareo pratique communément l'emploi des superlatifs dans toutes ses lettres en latin. Il commence l'une d'elle par une adresse particulièrement longue et complète qui rappelle tout ce qu'est ou doit être, selon lui, un souverain : « *Invictissimo Hispaniae omniumque Indiarum maris oceani totius Novae Regi serenissimo* »

Carta al rey de los conquistadores, Mexico, décembre 1567, en Paso y Troncoso (1939-1942, 10: 215-217); *Carta al rey de Francisco Verdugo*, Veracruz, le 28 décembre 1566, en Paso y Troncoso (1939-1942, 10: 161-162); *Carta al rey de Francisco Gómez Trigüillos de Silva*, le 15 mars 1567, en Paso y Troncoso (1939-1942, 10: 197); *Cartas de Martín Cortés*, en Paso y Troncoso (1939-1942, 10: 197, X). L'archevêque de Mexico se dit « *su muy humilde capellan y leal vasallo* » (*Carta al rey del arzobispo de Mexico*, Mexico, le 15 février 1564, en Paso y Troncoso 1939-1942, 10: 3-4; Mexico, le 15 mars 1567, en Paso y Troncoso 1939-1942, 10: 177).

(Lettre 14, 227). De la même façon, la reine est « *Serenissimae Hispaniarum omniumque Indiarum maris oceani totiusque huius Novae Hispanae Reginae pientissimae nostraeque dominae clementissimae* » (Lettre 15, 235). D'autres superlatifs sont utilisés par le *principal* et *regidor* du *cabildo* de Tlacopan don Jerónimo del Águila : « *poderosísimo señor* », et par don Antonio Cortés, en latin : « *clementissime Rex* » (Lettre 21, 287 ; Lettre 5, 173).

Il est aussi question de l'amour du roi pour les Indiens en l'inscrivant dans un cadre chrétien et moral. Un bon roi se soucie du bien-être de ses sujets : « *sabemos el gran amor que sentís por nosotros* », « *ese vuestro amor se manifiesta en los muchos y justos mandamientos que para nuestra defensa habéis dado vos y vuestro padre* » (Lettre 7, 191 dans sa version en espagnol), ce qui apparaît clairement comme une définition du bon gouvernement. Don Antonio Cortés évoque encore : « *la bondad a menudo experimentada, el candor del alma, y el amor único que V. M. hasta ahora ha tenido* » (Lettre 5, 168, trad. en espagnol) et don Hernando Pimentel « *su gran cristiandad* » (Lettre 19, 257).

Les seigneurs lui rendent grâce pour tout ce qu'il a fait pour eux. Ils rappellent les bienfaits de la Conquête, notamment l'évangélisation, qui leur a permis d'ouvrir les yeux, quitte à déconsidérer les temps plus anciens de leurs ancêtres : « *no somos sino unos pobres, miserables y barbaros, tales en suma como nuestros antepasados, los cuales en el tiempo de su idolatría fueron gente rustica y abyecta y estuvieron desnudos de las dotes de cuerpo y alma, entre las que sobresalen las virtudes y las letras, las que ciertamente ni en sueños conocieron* » disent les *principales* d'Azcapotzalco (Lettre 13, 214, trad. du nahuatl en espagnol). Don Jerónimo del Águila de la même façon écrit : « *antiguamente [...] carecíamos de lumbre spiritual y juntamente de verdadera y humana policía* » (Lettre 21, 287).

Des seigneurs fidèles

Les seigneurs se présentent au roi comme des seigneurs légitimes et de fidèles vassaux afin de se montrer comme des interlocuteurs nécessaires et incontournables de la société coloniale. Ils ont soin de dire leur pouvoir hérité de leurs pères et de se distinguer des *macehuales*. Ils revendiquent une forme de prééminence : « *nos qui a preclaris et nobilibus patribus sumus* » (nous qui descendons de pères illustres et nobles) (Lettre 5, 169). Ils ont une haute idée de leur pouvoir aussi demandent-ils souvent, comme signe

de reconnaissance de leur pouvoir, le droit de porter l'épée, d'avoir une arquebuse, des *escudos de armas*, etc. Le gouverneur et les *principales* de Tlaxcala s'adressent au roi pour « *tener armas y cavallos para el servicio de S. M. como hijos dalgo y caballeros, pues lo son* » (*Lettre 17*, 401). L'appropriation de la particule « *don* » vise aussi à les distinguer des simples *macehuales* et des *principales* qui sont les notables de rang inférieur. Ils font montre d'être capables de gouverner avec sagesse et inscrivent leur propre descendance dans ce rapport de pouvoir et de déférence.

si se piensa que no somos capaces de regirnos y gobernarnos bien y de administrar rectamente la justicia, que se dicten las leyes más convenientes para que podamos cumplir debidamente nuestro cargo; y si no las cumpliéremos, que se nos castigue, pero que no se prive a nuestros descendientes de su derecho y de la gobernación (*Lettre 7*, 193, dans sa version en espagnol).

Ils revendiquent le titre de « seigneur » qui leur a été donné par les conquistadores de la Nouvelle-Espagne, il n'est pas précolombien. Et puis il est resté et le dispute à celui de « cacique », que les autorités vont utiliser pour en faire une institution coloniale. Don Antonio Cortés Totoquihuaztli se dit « *señor de Tlacopan* » en 1552, don Francisco Verdugo « *señor y cacique* » de Hueytlihuacan en 1556. Don Pedro de Santiago et les auteurs de la lettre au roi de 1563 parlent des « *caciques y señores naturales* ». Ces usages sont d'autant plus intéressants que, depuis 1538, une cédule royale a interdit l'usage du mot « seigneur » (*señor*) pour qualifier leur autorité, car il n'y a qu'un seul seigneur, le roi d'Espagne. Elle préconise de lui préférer celui de « *principal* »¹³.

Dans quelques cas, ils usent de nomenclatures précolombiennes. Don Antonio Cortés Totoquihuaztli se dit *tlatoani* en 1561 (*Lettre 4*, 163)¹⁴, qui est le titre que portaient les chefs nahuas au moment de la Conquête. Moteczuhma était notamment le *tlatoani* de Mexico-Tenochtitlan. Mais il ne semble pas y avoir de règle, car don Antonio Cortés Totoquihuaztli se dé-

¹³ AGI, *Gobierno*, Audiencia de México, 1088, liv. 3, *Cédule royale*, Valladolid, le 26 février 1538, f. 2. Le visiteur Vasco de Puga parle pourtant encore des « seigneurs » de ces contrées quand il rend compte de sa mission au roi en 1564 (*Carta de Vasco de Puga al rey*, Xochimilco, le 28 février 1564, en Pérez Rocha et Tena 2000, 290).

¹⁴ Le cas n'est pas isolé. Ce titre est aussi parfois utilisé par les agents de la Nouvelle-Espagne (Archivo General de la Nación [AGN], *Inquisición*, 37-38, *Contra d. Domingo, d. Francisco y d. Juan*, 1544-1546, f. 107v ; *Carta de fr. Jerónimo de Mendieta a fr. Francisco de Bustamante*, Toluca, le 1er janvier 1562, en García Icazbalceta 1980, 2 : 536).

finit différemment dans ses lettres au roi : il se dit seigneur et gouverneur dans l'une, *tlatoani* et cacique dans l'autre, et gouverneur dans la dernière (*Lettre 3*, 161 ; *Lettre 4*, 163 ; *Lettre 5*, 167). Le terme de gouverneur désigne le membre élu du *cabildo* et vise clairement à montrer son inscription dans le nouvel ordre colonial. Don Pedro de Xochimilco se dit cacique et gouverneur (*Lettre 20*, 281). Don Juan de Coyoacan réclame même que la charge de gouverneur soit transmise de père en fils¹⁵.

Les seigneurs disent en fait, à travers leurs titres, leur aptitude à commander et à être des interlocuteurs du roi en se situant dans une longue trame temporelle. Ils évoquent pour ce faire, d'une part, leur généalogie, qui atteste de leur légitimité à gouverner, tout en attendant du roi qu'il confirme leur pouvoir, attitude qui renvoie au rapport entre le souverain et ses vassaux qui dépendent de lui. Et, d'autre part, l'importance de leur lignage en montrant leurs liens avec les grandes maisons royales précolombiennes, au premier titre desquelles figure celle de la maison de l'ancien souverain Moctezuhma.

Les seigneurs disent tous tenir leurs pouvoirs de leur père, en s'attachant particulièrement à mentionner qu'il était seigneur avant l'arrivée des Espagnols afin de mieux établir leur droit. Le seigneur de Tlacopan, don Antonio Cortés Totoquihuetzli [Totoquihuatzli], écrit ainsi que « *mi padre, [...] era señor cuando vino el marqués del valle [Hernán Cortés], y mis agüelos, señores de Tlacopan* » (*Lettre 3*, 161). Des documents plus tardifs développent la même attention. Don Tomás de Rojas dit être le fils légitime de don Diego de Rojas, et le petit-fils de don Tomás Guilacapici et l'arrière-petit-fils de Tozcocole, seigneur de Cuauhtinchan au temps de Cortés¹⁶. Le souci de la transmission du pouvoir est aussi une de leurs préoccupations. Don Antonio Cortés Totoquihuetzli demande le 15 mars 1556 aux membres du Conseil des Indes qu'il maintienne la seigneurie de Tlacopan et fasse en sorte que son fils aîné, son petit-fils et ses descendants soient à jamais caciques¹⁷. Ils se soucient de leur descendance. Le gouverneur de Tlaxcala demande des privilèges pour « *los hijos y nietos y descendientes de los principales y señores de esta provincia* » (*Lettre 17*, 404).

¹⁵ *Petición de d. Juan de Coyoacan ante el rey*, 1554, in Monjaráz-Ruiz (1976, 1: 11).

¹⁶ *Información de d. Tomás de Rojas sobre su calidad de cacique*, 1595, en Reyes García (1988, 150).

¹⁷ *Carta de d. Antonio Cortés Totoquihuetzli al consejo de Indias*, Mexico, le 15 mars 1556, en Pérez Rocha et Tena (2000, 297).

Cette affirmation témoigne de l'adoption d'un point de vue en grande partie espagnol, où la transmission se fait de génération en génération, alors que dans le monde précolombien le pouvoir se transmettait souvent de frère en frère, comme à Coyoacan —le cacique du lieu, don Juan de Guzmán, écrit ainsi au roi qu'à la mort de son frère Hernando, il lui succéda comme seigneur (*Lettre 2*)—, ou était partagé entre plusieurs seigneurs dans les grandes cités comme Tlaxcala¹⁸. Elle n'est pas sans parti pris. Quand don Pablo Nazareo précise les généalogies des seigneurs dont il défend les intérêts et précise la pureté : « *habeamus nostram genealogiam ex puris regibus naturalibus in recta linea* » (*Lettre 14*, 231), il dénonce d'une certaine manière toutes les formes d'usurpation des seigneuries indigènes par des mérités ou des Espagnols mariés à des Indiennes. Don Diego Huanitzin (écrit Huanichl dans la lettre), seigneur d'Ecatepec, critique ainsi le fait que Cristóbal de Valderrama reçoive le tribut du lieu à sa place car il s'est marié à une fille de Moctezuhma, doña Leonor (*Lettre 1*, 100)¹⁹.

Tout lignage n'a pas la même valeur. Afin de dire leur importance, les seigneurs mettent un point d'honneur à souligner leurs liens avec la famille du dernier souverain aztèque ou à se revendiquer proches de lui. Cela leur donne davantage d'importance. Ainsi les seigneurs de Tlacopan, Mexico et Tetzco (don Cristóbal de Guzmán, don Hernando Pimentel et don Antonio Cortés) revendiquent leur illustre ascendance. Le seigneur de Hueytihuacan, don Francisco Verdugo Quetzalmamalitli, dit descendre du grand souverain de Tetzco Nezahualpilli (*Lettre 1*, 99 ; *Lettre 9*, 201). Juan Cano souligne de la même façon la parenté de sa femme avec le souverain aztèque, qu'il présente comme la fille légitime et l'unique héritière de Moctezuhma, quand il défend ses droits. Don Diego Arias de Sotelo, un Espagnol de Zamora, qui a épousé une princesse métisse, doña Leonor de Balderama y Moctezuhma, petite-fille de Moctezuhma, revendique des haciendas et des terres au nom de sa femme et de sa filiation directe et légitime (*por línea reta legítima*)²⁰.

¹⁸ Quatre *cabeceras* formaient Tlaxcala: Ocotelulco, Tizatlan, Quiyahuiztlan, Tepeticpac. Voir Martínez Baracs (2008) ; Carrasco (1977, 232). La règle espagnole de la succession au fils aîné a été imposée par les officiers royaux (Borah 1996, 57).

¹⁹ Voir aussi *Carta 17*, 405.

²⁰ *Carta de d. Juan Cano al emperador*, Mexico, le 1er décembre 1547, en Pérez Rocha et Tena (2000, 155) ; *Carta de d. Diego Arias de Sotelo al rey*, Mexico, le 30 avril 1562, en Pérez Rocha et Tena (2000, 259-260).

Les seigneurs soulignent leur fidélité et leur loyauté, caractéristiques du pacte vassalique. Le gouverneur et les *principales* des 4 *cabeceras* de Tlaxcala écrivent ainsi au roi en 1562 : « *suplicamos a V. M. sea servido tener memoria de la fidelidad y lealtad grande con que nuestros padres y antepesados sirvieron a la corona real* » (*Lettre 17*, 401) ; ils sont « *verissimi ac fidelissimi* » (très sincères et fidèles) renchérit don Pablo Nazareo (*Lettre 22*, 341), deux qualités indispensables à l'établissement de la confiance. Ils donnent corps à cette fidélité revendiquée en la racontant à travers un certain nombre d'actes au service du roi, qui ne sont pas sans rappeler les informations de mérites et de services (*informaciones de méritos y servicios*) qu'adressent les conquistadores au souverain pour réclamer des *mercedes*²¹.

Un autre aspect de leur fidélité est évoqué à travers leur conversion rapide. Ils revendiquent une conversion dès les premiers instants de la Conquête, l'exemple le plus parlant étant celui de don Juan de Guzmán : « *somos cristianos y confesando como confesamos el santo nombre de Jesucristo* » (*Lettre 2*, 104). Ils mettent en avant leur rôle dans l'évangélisation des leurs, en affirmant que leur conversion a servi d'exemple aux autres Indiens qui les ont suivis dans cette voie. Le *principal* et *regidor* de Tlacopan n'hésite pas pour sa part à vanter sa lutte contre l'idolâtrie : « *me hallé al dissipar de muchos ídolos y casas de demonio* » (*Lettre 21*, 287). La réalité de ces éléments est difficile à certifier. Don Esteban de Guzmán et don Pedro de Moteuczuma Tlacahuapantli évoquent « Dieu, la sainte Vierge et tous les saints » quand ils prêtent serment au roi (*Lettre 7*, 194).

Ces différents éléments attestent de la volonté des caciques de se situer dans le nouvel espace colonial. Leur soumission au roi ne fait aucun doute. Les qualificatifs utilisés dans leurs adresses au roi montrent en grande partie ce qu'ils en attendent. En insistant sur telle ou telle vertu prêtée au roi, ils orientent leur discours et le mettent dans les meilleures dispositions pour examiner leur requête et leur donner satisfaction. On peut penser aussi que se considérant eux-mêmes comme des chefs, quoi que d'une autorité inférieure, ils prétendent aux mêmes vertus que celles qu'ils prêtent au monarque espagnol, ce qui peut justifier leurs prétentions.

²¹ Voir les modèles des *Informaciones de Méritos y Servicios* en Tella Ruiz (2020, 109-139).

LES ARGUMENTAIRES

Nous pouvons noter que les seigneurs nahuas usent de procédés rhétoriques afin d'appuyer leurs demandes, en construisant rigoureusement leur propos, d'une part, en se référant à une vérité établie et bien connue, d'autre part, et, enfin, en se positionnant comme les protecteurs de leur communauté.

La construction des argumentaires

Les lettres des seigneurs au roi ne sont pas une suite de plaintes et de suppliques. Elles sont pensées, elles sont organisées et composées de paragraphes, desquels se distinguent les formules et adresses. Les arguments avancés, dûment classés, empruntent à l'histoire, la situation précolombienne, mais aussi à la réalité coloniale. Il y a une volonté manifeste de démonstration. La lettre des caciques d'Azcapotzalco se veut très didactique et énumère de façon explicite les huit points de l'exposé de façon formelle : « *Primum, secundum, tertium, quartum, quintum, sextum, septimum, octavum* » (*Lettre 13*, 218). Le souci de l'argumentation est permanent car il permet d'appuyer les demandes, mais aussi de se placer dans un type de rapport policé. Il concourt à être entendu et compris. Les seigneurs de la Nouvelle-Espagne commencent par dire le pouvoir du roi dans un premier paragraphe, puis se positionnent dans un deuxième paragraphe par rapport à lui, en montrant leur déférence —« *ofrecemos* »—, avant d'évoquer leurs demandes dans les paragraphes suivants en commençant toujours par « *suplicamos* » (*Lettre 18*, 253-255). La lettre de don Antonio Cortés comprends deux parties, une première où il expose la situation de Tlacopan dans de longues pages pour se plaindre des tributs versés, des terres spoliées et de la rapacité de Juan Cano, et une seconde où il précise ce qu'il attend du roi : « *Et ut quae petimus in suma sint dicta paucis repetimus* » (Et ce que nous demandons en somme, nous le dirons en peu de mots) et d'énumérer quatre points afin que les terres lui soient restituées (*Lettre 5*, 177-178).

Don Hernando de Molina et don Baltasar Hernández usent d'autres procédés rhétoriques pour favoriser le déroulé de la requête avec des phrases interrogatives plus à même de relayer leurs demandes et de relancer le discours : « N'est-il pas tout à fait téméraire d'oser écrire, non pas à un prince quelconque, mais à Votre Majesté, qui est tel ou tel grand roi ? » ;

« Que pouvons-nous faire ? » (*Lettre 13*, 213-214, notre version d'après la traduction en espagnol).

Il y a un souci manifeste de la formule afin de toucher leur interlocuteur par leur pertinence, leur beauté, et leurs arguments. Les lettres sont généralement assez courtes et empêchent de visualiser ces éléments, mais certaines plus développées les laissent transparaître. Les plus riches en procédés littéraires sont celles en latin, souvent assez longues, qui empruntent des motifs et des références aux auteurs anciens. Les procédés d'accumulation et de répétition touchent principalement les mots du pouvoir dont nous avons parlé plus haut, mais aussi d'autres domaines.

Certaines lettres sont des appels à la sensibilité de leur interlocuteur pour l'amener à écouter leur discours et épouser leur cause. Les seigneurs en appellent à la compassion du souverain. Ils souffrent. Ils dénoncent tous les mauvais traitements dont ils font l'objet, et qui les dégradent, ils évoquent leur « *indicible sufrimiento* », « *aflicción* », « *gran vejación* », « *maltratamientos* », « *persecuciones* », « *opresión* » (*Lettre 7*, 192). Don Juan de Guzmán dénonce les mauvais traitements reçus de Hernán Cortés et de ses hommes : « *nos trata como a esclavos él y todos sus mayordomos y calpisques mas que ningun otro pueblo sirve y somos maltratados que quantos naturales* » (*Lettre 2*, 104). Les seigneurs disent au roi leur désespoir. Le registre de l'affliction couvre un large spectre allant de la souffrance à l'abattement. Ils se disent affligés et meurtris au point de ne plus savoir quoi faire. Ils se disent abattus, « *abatidos* ». Réduits à la misère, ils ne sont plus rien. Pauvreté et misère sont associés dans leur discours (*Lettre 18*, 253). Ils évoquent le sort tragique des seigneurs de Tecpan, Tepetenchi et Olac, qui sont morts de faim après avoir perdu leurs biens : « *los quales mueren de hambre* » (*Lettre 20*, 283). Don Pablo Nazareo parle encore du grand nombre d'enfants, d'hommes et de femmes morts de faim, n'ayant ni eau douce, ni nourriture, ni vêtements, et de son propre père qui, les yeux pleins de larmes, supplia mille fois le capitaine de l'entendre (*Lettre 22*, 344). Ils racontent au roi combien tout cela les affecte matériellement et psychologiquement, c'est un appel au secours et à la protection royale.

Dans une de ses lettres, don Pablo Nazareo se plaît aussi à évoquer de façon sensible le monde qui l'entoure. Il évoque le soleil qui inonde la Nouvelle-Espagne, et la musique divine, la symphonie de concorde et l'harmonie admirable entre les hommes (*Lettre 22*, 334-335), tout un univers sonore et sensoriel qui n'est pas sans parler de la divine création et qui prône le dialogue et l'écoute.

L'empire de la preuve

Si les seigneurs disent leur bon droit (ils déclarent, ils affirment), ils savent que les belles paroles ne sauraient suffire, aussi entendent-ils étayer leurs revendications en apportant des éléments concrets tirés de l'histoire, notamment dans les lettres les plus longues. Les gouverneurs d'Azcapotzalco affirment ainsi que leur propos peut être corroboré par le témoignage de personnes fiables et par des descriptions des terres (*Lettre 13*, 216). C'est dans ces passages que s'expriment véritablement les seigneurs et que le propos se fait plus personnel, même s'il n'évite pas certaines conventions propres à satisfaire le roi.

Les seigneurs rapportent la façon dont leurs pères et eux-mêmes ont été et sont au service du roi. Ils insistent en particulier sur l'aide qu'ils ont apportés à Cortés durant la Conquête. Don Juan de Guzmán écrit ainsi, en 1536, que son père, capitaine de Moctezuhma, a protégé les Espagnols durant leur fuite de la ville lors de la *Noche Triste* en 1520 (*Lettre 2*, 103-104). Don Pedro de Santiago affirme, quant à lui, avoir donné à Cortés 2 000 canoës et 12 000 soldats pour entreprendre le siège de Mexico (*Lettre 20*, 281)²². Et de conclure que, sans son aide pour la construction des navires pour faire le blocus de Mexico, les Espagnols n'auraient pas remporté la victoire. D'autres racontent comment ils participèrent aux expéditions dans le Nord. Don Francisco Verdugo évoque la conquête de la Nouvelle-Galice au côté de Nuño de Guzmán et la répression du soulèvement des Indiens chichimèques sous les ordres du vice-roi Antonio de Mendoza (*Lettre 9*, 201-202). Ils racontent l'histoire en se montrant sous un jour favorable pour faire aboutir leurs requêtes. Les seigneurs de Tlaxcala oublient de préciser qu'ils ont combattu les Espagnols pour ne rappeler que l'alliance qui s'ensuivit. Hernán Cortés raconte pourtant, dans sa deuxième lettre à l'empereur, qu'ils attaquèrent sa troupe quand elle s'approcha de leur territoire, et qu'ils tuèrent deux chevaux et blessèrent trois de ses hommes. Ce n'est qu'après plusieurs combats qui tournent à leur désavantage que les Tlaxcaltèques se résolurent à traiter avec lui pour forger une alliance²³. L'affirmation de la fidélité de Moctezuhma envers la Couronne rapportée par don Pedro de Montezuma —il n'hésite pas à écrire au roi que son père

²² Sur la façon qu'ont les caciques de raconter la Conquête au roi, voir Roulet (2015).

²³ Hernán Cortés, *Secunda carta al emperador*, Segura de la Frontera, le 30 octobre 1520, en Cortés (1994, 37 et suiv.).

Moctezuhma est mort à son service : « *mi padre murió en servicio de vuestra real corona* » (*Lettre 23*, 369)— participe à une réécriture de l'histoire. Ce type de valorisation des actions accomplies n'est pas sans rappeler les informations de mérite et de services produites par les Espagnols qui ont combattu pour le roi et qui réclament, à ce titre, des privilèges.

Ils ne sont pas avares non plus de paroles et de précisions quand ils réclament une terre qu'ils disent leur appartenir et en font tout l'historique (*Lettre 5*, 173 ; *Lettre 14*, 231).

Les seigneurs appuient parfois leurs propos en apportant des preuves de leurs dires, en produisant des documents pictographiques, des « *pinturas* » comme les appellent les notaires espagnols²⁴. Ce peuvent être des cartes des territoires des seigneuries ou des généalogies. Ces dernières se confondent parfois avec l'histoire des villages et des cités précolombiennes, mais elles possèdent aussi leurs caractéristiques, qui les en distinguent en rapportant les nombreuses alliances matrimoniales et les filiations. Nous en connaissons un certain nombre qui ont été réunies dans des codex²⁵. Les gouverneurs d'Azcapotzalco envoient au roi des peintures pour appuyer leur exposé de la situation : « Dans certaines des peintures que nous vous envoyons, vous pouvez voir comment les Espagnols [...] ont pris le contrôle de nombreuses terres » (*Lettre 13*, 216, notre version d'après la traduction en espagnol), peut-être des cartes et des listes généalogiques, montrant les différents établissements dépendants (Laird 2016a, 23-74).

Don Pablo Nazareo témoigne d'un grand souci de la généalogie. Dans sa lettre du 17 mars 1566, il donne un véritable arbre généalogique des souverains de Mexico-Tenochtitlan. Il mentionne ainsi les 9 souverains aztèques de Acamapichtli à Moctezuhma, leurs années de règne, et leurs conquêtes ; la généalogie de don Juan Axayaca, frère de Moctezuhma et fils du seigneur de Tlacopan, et la sienne propre à Xaltocan (*Lettre 22*, 348). Don Hernández de Molina et don Baltasar Hernández d'Atzacapotzalco

²⁴ L'Audience de Mexico reconnaît la valeur juridique des pièces indigènes en 1532 (Noguez 2002, 167). Ces généalogies sont produites lors des procès entamés par les Indiens devant les juridictions espagnoles. En 1539, don Andrés de Culhuacan fait peindre à la demande du président de l'Audience sa généalogie où figure la grotte où naquirent ses ancêtres (AGN, *Inquisición*, 42-18, f.149v).

²⁵ Le *Mapa Tlotzin* raconte les grands lignages depuis les temps chichimèques ; le *Codex Xolotl*, l'histoire des Chichimèques depuis Xolotl. Voir aussi la *Historia tolteca-chichimeca*. Pour des analyses de ces codex, voir *Historia tolteca-chichimeca* (1989) ; Spitler (1998, 71-81) ; Lesbre (2012). Sur les généalogies, voir en particulier Cosentino (2006, 204-236) ; Olko (2007, 141-162).

livrent dans leur lettre au roi les éléments sur la formation des cités de la vallée de Mexico que Tezozomoc a donné à ses fils (*Lettre 13*, 219-221).

Les lettres sont parfois accompagnées d'une information dans laquelle plusieurs témoins attestent de la légitimité des prétentions des caciques et confirment leurs prétentions. Ainsi les auditeurs de l'audience entendent-ils vérifier les demandes de don Juan de Guzmán en 1536. Ils joignent l'information à la lettre au roi. Plusieurs Indiens de diverses conditions (Pedro Tlilançi, Pedro Atenpenacatl, don Diego Guytecotle, Andrés Metateca, Martin Gueytecoci) sont ainsi convoqués comme témoins²⁶. Ils font référence à leur tour aux traditions et à « *la memoria de los mayores* » (*Lettre 13*, 219).

Le bien être des peuples

Un autre argument développé par les seigneurs pour retrouver leur pouvoir est leur profonde aspiration à protéger leur peuple et à œuvrer à son bien-être. Il s'agit d'une attention que le roi d'Espagne peut comprendre. Ils revendiquent premièrement la protection des Indiens contre tous les mauvais traitements et autres abus des Espagnols et, secondement, la préservation de l'intégralité du territoire ancien de la seigneurie, donc de la communauté. Pour Don Esteban de Guzmán et Pedro de Montezuma, le déclin de la seigneurie est avant tout préjudiciable aux peuples qui voient les Espagnols intervenir dans leurs affaires. En 1562, les membres du *cabildo* indigène de Tlaxcala déplorent que l'*alcalde mayor* de la province occupe des fonctions de justice au détriment du gouverneur et des *alcaldes*, et demandent au roi que ces derniers puissent continuer de juger en première instance, et que l'*alcalde mayor* se contente des appels (*Lettre 17*, 405).

Les seigneurs revendiquent le territoire « historique » de la seigneurie. Ils expriment le désir de voir certains villages, qui jadis leur appartenaient, revenir dans la communauté sous leur autorité. Don Pedro de Santiago, seigneur de Xochimilco, relate ainsi « *la dicha ciudad fue desposeyda de los pueblos de indios, tierras y barrios de Totola, Guamilpa, Chalchutepeque, Quentepeque, Atoncometepeque, Nepopualco, Ahuatlan* » pour passer au roi, et demande que ces villages lui soient rendus (*Lettre 20*, 282). Ailleurs la

²⁶ *Información hecha en la ciudad de México a pedimiento de d. Juan de Guzmán*, Mexico, 1536, en Pérez Rocha et Tena (2000, 105-122).

seigneurie a été amputée par Cortés qui s'est réservé de nombreux villages. C'est le cas à Coyoacan, où le patrimoine seigneurial a entièrement disparu. Le cacique de Tlacopan, don Antonio Cortés Totoquihuetztl, rapporte que 8 ou 9 *estancias* de la seigneurie ont été données en *encomienda* à un Espagnol, Juan Cano (*Lettre 3*, 161 ; *Lettre 4*, 164 ; *Lettre 5*, 169-170). Il dénonce aussi qu'un certain nombre de terres accaparées par les Espagnols ont été vendues, ainsi l'auditeur, le *licenciado* Tejada, en a vendu une pour 40 000 pesos, et ils ont ainsi « *muchas huertas y exidos y cavallerias de tierras* » (*Lettre 16*, 246 ; voir aussi *Lettre 4*, 163). Don Hernando de Molina et don Baltasar Hernández soulignent que la plupart des champs hérités de leurs grands-parents leur ont été pris (*Lettre 13*, 215).

Les seigneurs revendiquent aussi des terres pour eux-mêmes, mais ils ont soin de préciser que c'est leur unique moyen de subsistance. La terre est synonyme de leur pouvoir et de leur prestige. Le cacique de Tlacopan, don Antonio Cortés Totoquihuetztl, réclame un village car il est sans ressource depuis qu'il a abandonné la charge de gouverneur. Il demande aussi au roi de lui confirmer sa seigneurie « *para mejor servir* » et un « *escudo de armas* » (*Lettre 3*, 162). Les villages et les terres évoqués sont généralement, selon leurs dires, des biens patrimoniaux, attachés à leur personne. Don Juan de Guzmán revendique en tant que fils de Moctezuhma deux villages, Cacualpa et Xiquipilco, qui appartenaient à son père et qui étaient « *de su patrimonio y no del señorío* » (*Lettre 1*, 99). Et don Juan Coayhuichl, petit-fils du seigneur Ahuicoci, oncle de Moctezuhma, demande un petit village appelé Tlahuatomisco que « *mi abuelo dio a su hija, mi madre* » (*Lettre 1*, 100). Ils dénoncent les appropriations de terres par les Espagnols et espèrent un juste retour aux choses. Hernando de Tapia, fils du gouverneur de Mexico, dit que son père avait deux villages, Oztuma et Alayuyztlan, qui lui ont été confisqués par le trésorier Alonso de Estrada (*Lettre 1*, 101). Ces usurpations peuvent être le fait d'autres Indiens. Dans les années 1540, don Pedro de Montezuma réclame le respect de ses droits sur les terres et les Indiens de Tula dont il a été dépossédé par les *principales* de la province (Pérez Rocha et Tena 2000, 31). Il est bien difficile de savoir quel était le statut des terres revendiquées par les seigneurs car, avant la conquête espagnole, il en existait plusieurs. La Conquête a bouleversé cet ordre des choses, et un mouvement de patrimonialisation de ces terres s'est effectué par les détenteurs des charges et leurs héritiers.

Le fait que ces lettres, ou la plupart d'entre elles, soient collectives vise à montrer que les revendications des seigneurs sont partagées par tous et

font consensus, ou communauté pourrions-nous ajouter. Ils entendent par la même se défaire du reproche de ne chercher que leur propre intérêt. Le nombre de signataires vise à appuyer et à renforcer la requête, il en fait la force. Cela ne signifie cependant pas que tous ont participé à sa rédaction. Le collectif se retrouve dans l'utilisation de la première personne du pluriel : « nos », « nosotros », « *que nosotros antiguamente teníamos* », même quand les lettres sont individuelles (*Lettre 3*, 162).

À PROPOS DES AUTEURS DES LETTRES

Les lettres connaissent plusieurs niveaux d'intervention qui peuvent relever de personnes différentes : d'une part, elles usent des codes et des procédés d'écriture espagnols ; d'autre part, elles sont traduites ; enfin, elles apportent des éléments factuels pour appuyer la requête. Ce dernier point atteste qu'elles ont été rédigées à l'initiative des seigneurs et qu'ils ont contribué à leur écriture. Ils en sont les auteurs véritables. Ils les signent aussi, engageant ainsi leur parole.

La question de la langue

Les lettres des seigneurs nahuas au roi de notre corpus sont principalement rédigées en espagnol (18, dont une en nahuatl assortie d'une traduction comme il est d'usage)²⁷. Il s'agit de témoigner de l'appropriation de la langue du souverain et se placer dans le cadre d'une culture commune. Ces lettres au roi furent-elles rédigées au préalable en nahuatl puis traduites en espagnol ou directement écrites en espagnol ? Cette question intéressante ne peut conduire à des conclusions, car nous ne disposons que d'une lettre en nahuatl, ce qui pourrait laisser penser à une écriture en espagnol. Cependant, les chercheurs ont remarqué que, dans l'espace maya, les caciques suivaient des modèles de lettres en espagnol qui étaient ensuite traduites en langue yucatèque (Raimúndez Ares 2019, 221). Peut-être en a-t-il été de même dans le Mexique central. Si les lettres furent traduites en espagnol par l'intervention d'un tiers, qu'il soit un indigène ou un espagnol connaissant bien cette langue, se pose la question de la fidélité de la traduction.

²⁷ À ce sujet voir Hernández de León-Portilla (2000).

Seule une analyse minutieuse peut permettre de déceler une intervention particulière de l'interprète, mais faute de connaître le document en nahuatl, il n'est pas possible de se prononcer sur ce point. Nous savons en revanche que le *cabildo* de Xochimilco dispose d'un *nahuatlato*. Il a pu participer à la rédaction de la lettre au roi de 1563 (*Lettre 20*, 285).

Nous connaissons aussi 5 lettres en latin : elles sont écrites par don Antonio Cortés Totoquihuaztli en 1552 (1), don Hernando de Molina et don Baltasar Sánchez en 1561 (1) et don Pablo Nazareo, en 1561 et en 1566 (3), dans le but évident d'apparaître lettrés et de prétendre rivaliser avec les Espagnols sur leur propre terrain. Cependant ils n'écrivent pas systématiquement au roi en latin, car nous leur connaissons des lettres en espagnol. Nous ignorons les raisons de ce choix, qu'ils n'expliquent jamais et qui ne semble pas motivé par la requête.

Les références culturelles

Les auteurs des lettres empruntent des motifs et des références communes européennes afin de construire un discours lettré comme les Européens. Plusieurs lettres font directement référence à des œuvres littéraires, soit religieuses soit politiques, afin d'appuyer leur propos. Don Pablo Nazareo convoque les auteurs latins dans sa défense des titres et privilèges de doña María, don Juan de Axayacan et doña Francisca. Il cite ainsi, quand il attend un don de Philippe II, un vers d'Ovide tiré de son *Art d'aimer* (liv. III, 653) : « Les présents, croyez-moi, séduisent les hommes et les dieux : Jupiter lui-même se laisse fléchir par les offrandes. Que fera donc le sage, lorsque le fou connaît lui-même toute la valeur d'un présent ? Il n'est pas jusqu'au mari qu'un présent ne rende muet » (*Lettre 22*, 336). Il ne s'agit jamais de citations gratuites, elles participent à la démonstration. Quand il donne un extrait des *Institutes*, un manuel de droit romain composé sur l'ordre de Justinien en 533 et consacré à la lutte contre les injustices, c'est pour inspirer Philippe II alors qu'il se plaint lui-même du traitement qu'il doit supporter (Normand 1991, 388). Don Hernando de Molina et don Baltasar Hernández évoquent, de la même façon, l'empereur Hadrien qui, interpellé par une femme, ne voulut pas dans un premier temps répondre jusqu'à ce qu'elle lui dise « *noli ergo imperare* » (alors ne sois pas empereur). Il se ravise alors pour honorer sa charge. Ils reprennent à leur compte le proverbe romain, « *audaces enim fortuna iuvat timidosque reppelit* » (la fortune

sourit aux audacieux et repousse les timides) (*Lettre 13*, 214), que l'on retrouve dans l'*Énéide* de Virgile : « la fortune seconde l'audace » (liv. x, 284). Don Pablo Nazareo convoque Minerve, et Phébus qui éclaire le monde entier de la miséricorde : « *tanquam Phebus misericordiae totum mundum illustrare* » (*Lettre 14*, 227). Les gouverneurs d'Azcapotzalco se disent plus pauvres que le mendiant Iros, en renvoyant à l'épisode célèbre de l'*Odyssée* où ce dernier défend à Ulysse l'entrée du palais d'Ithaque (*Lettre 13*, 223). Don Antonio Cortés place des paroles dans la bouche des protagonistes à l'image des historiens romains. Il fait ainsi parler son père Totoquiutzin quand il rencontre Hernán Cortés : « *et sequentia verba marchioni proposuit* » (et il s'adressa au marquis en ces termes) (*Lettre 5*, 176).

La mention d'épisodes de la Bible ne vise pas tant à montrer que l'on connaît l'écriture sainte mais qu'on en saisit le contenu et qu'il doit inspirer les princes chrétiens. Don Pablo Nazareo cite abondamment l'Ancien testament, mais aussi l'Apocalypse de saint Jean (7-2). Il compare Philippe II à un autre David luttant contre l'idolâtrie, rappelant comment ce dernier avait abattu les Philistins. Il évoque le bon berger guidant son troupeau. Il raconte l'intercession de Jonathan devant Saul en faveur de David tirée du livre des rois (liv. I, chap. 19) (*Lettre 14*, 229 ; *Lettre 15*, 237). Le motif de David est repris dans ses différentes lettres. Don Antonio Cortés philosophe : « *militiam hominis vitam esse super terram* » (la vie de l'homme sur la terre est un combat) (*Lettre 5*, 167) en se référant à Job (7-1) : « N'est-ce pas un temps de corvée que le mortel vit sur terre, et comme jours de saisonnier que passent ses jours ? ».

Ces références témoigneraient ainsi tout autant de leur désir de se montrer à l'égal des Espagnols (ou de s'en approcher) que de leur acculturation. Certains Indiens ont suivi l'enseignement des frères, notamment des franciscains, dans les collèges ou au sein des couvents, et peuvent avoir une assez bonne connaissance de l'espagnol et du latin. D'autres connaissent bien les usages espagnols pour être allés dans la péninsule. Le fait qu'ils signent leur lettre montrent d'ailleurs qu'ils maîtrisent quelques rudiments de l'écriture européenne. Au contact des Espagnols, ils ont beaucoup appris. Mais cela peut-il suffire pour produire de telles lettres ?

Il convient peut-être d'avoir un regard assez nuancé et de regarder la chronologie des lettres. Les premières lettres que nous connaissons datent des années 1530 (1532 et 1536). Nous avons affaire à des gens qui sont nés avant la Conquête et qui ont reçu peu d'éducation des frères, car ils n'étaient

pas le public prioritaire visé par ces derniers. Leur pratique de la langue espagnole est rudimentaire, il n'est pas certain qu'ils aient eu accès à l'écrit. Il en va autrement pour les générations suivantes, car les jeunes enfants des caciques ont été mis dans des couvents pour apprendre la doctrine chrétienne et l'espagnol. Certains ont pu intégrer, après 1535, le fameux collège de Santa Cruz de Tlatelolco et donc s'approprier un certain nombre d'outils pour s'exprimer et reproduire des formules et des propos espagnols ; même si nous ne disposons pas d'indications à ce sujet. Des modèles d'écriture se diffusent dans les écoles et les collèges et dans les ouvrages qui circulent. Ainsi, les recommandations d'Érasme dans le *De conscribendis epistolis* de 1522 sont reprises en partie dans la grammaire de fray Maturino Gilberti parue à Mexico en 1559 (Laird 2016a, 32).

Don Pablo Nazareo, seigneur de Xaltocan, est un de ces Indiens acculturés formés par les religieux. Il est le fils de Coatzinteuctli et a été formé par les franciscains de Mexico, mais il est difficile de dire s'il a suivi l'enseignement, fameux encore à son époque, du collège de Santa Cruz de Tlatelolco. Il y donne par la suite des cours de *gramática* et comprend le latin ; il est le recteur du collège en 1552. Son latin n'est pas exempt d'erreurs parfois grossières et d'hispanismes (Normand 1991, 388)²⁸, de confusions mais le latin des Espagnols du xvi^e siècle n'est pas toujours lui non plus d'une excellente facture. Don Pablo Nazareo se soumet aux règles de la rhétorique espagnole pour plaire et montrer son acculturation. Il est pleinement intégré au monde colonial. Son discours s'accompagne de citations d'auteurs latins propres à montrer son éducation, sa culture, ses lectures, et sa capacité à les assimiler en les citant à bon escient afin d'appuyer sa démonstration. Il possède la culture classique à l'égal d'un Espagnol.

Cependant, il montre dans le même mouvement un profond attachement à la tradition indigène en racontant les exploits de ses ancêtres, n'hésitant pas à remonter aux temps les plus anciens. L'auditeur Alonso de Zorita qui l'a connu dit de lui, d'ailleurs, qu'il possédait de nombreux papiers généalogiques que lui avaient laissés ses parents (Zorita 1999, 1 : 10). Cela participe pleinement d'une tradition indigène, car il ne s'agit pas seulement de dire son histoire pour légitimer son héritage, mais aussi de s'inscrire en tant qu'individu dans une trame familiale et lignagère.

²⁸ Sur la vie de don Pablo Nazareo, voir Osorio Romero (1990) ; Carrera de La Red (1998, 129-148) ; Bravo Arriaga (2018).

Aides et soutiens

Il apparaît que la mise en forme des lettres est effectuée par des hommes rompus à cet exercice, et instruits des usages et des procédures administratives. Ce devait être des Espagnols, éventuellement des indigènes au fait des modalités d'écriture propres à l'administration espagnole. Mais il existait aussi des modèles de lettres, notamment de présentation, qui circulaient et qui pouvaient être aisément repris. Il y avait en outre des manuels pour écrire des lettres (Sáez Rivera 2017, 272-294 ; Luján Atienza 1999 ; Hummel, Kluge et Vázquez Laslop 2010). Il y a peu d'abréviations (V. M. pour *vuestra merced* ; V. A. pour *vuestra alteza*²⁹), vraisemblablement car ce sont des lettres au roi, mais elles montrent une connaissance de leur usage³⁰.

Dans certains cas, l'intervention est plus importante et dépasse la simple mise en forme. Des Indiens éduqués rédigent les lettres au roi pour le compte des caciques. Nous en avons identifié deux : Antonio Valeriano et don Hernando de Tapia. Antonio Valeriano met sa plume au service des caciques et des gouverneurs don Hernando de Molina et don Baltasar Hernández d'Azcapotzalco, ville dont il est par ailleurs *regidor* (Pérez Rocha et Tena 2000, 213). Il est né vers 1522/1526 à Azcapotzalco. Il entre au collège Santa Cruz de Tlatelolco en 1536. Il y est formé par fray Andrés de Olmos et fray Bernardino de Sahagún, qu'il accompagne pour ses travaux dès 1558. Outre le nahuatl, sa langue maternelle, il connaît l'espagnol et le latin. Il a la réputation d'être un des meilleurs latinistes et rhéteurs indigènes de la Nouvelle-Espagne (Sahagún 1984, 1 : 107 ; Torquemada 1975, 3 : 239). Andrew Laird confirme que son « texte est écrit dans un latin élégant » (Laird 2016a, 34). Antonio Valeriano traduit des classiques, notamment Caton, en nahuatl. Il forme au nahuatl le franciscain fray Juan de Torquemada qui lui rend un vibrant hommage dans sa *Monarquía indiana*. Antonio Valeriano est peut-être un *macehual*, un homme du peuple³¹. Son intégration dans la nouvelle société coloniale lui permet de devenir gouverneur des Indiens de Mexico en 1570. Il meurt en 1605 (Torquemada 1975, 3 : 114-

²⁹ Pour la valeur des abréviations, voir *Diccionario de abreviaturas novohispanas*, <https://www.iifilologicas.unam.mx/dicabeno/index.php?page=tratamientos-y-f%C3%B3rmulas>. Cependant, V. M. peut aussi signifier *vuestra majestad*, sur le modèle de S. M. *su majestad* (Real Academia Española. <https://www.rae.es/libro-estilo-lengua-espa%C3%B1ola/3-lista-de-abreviaturas>).

³⁰ Les abréviations espagnoles sont adaptées au nahuatl dans certaines lettres (Figueroa Saavedra 2022, 201).

³¹ La question est débattue, voir Alcántara Rojas (2023).

115). On lui attribue la paternité du premier récit sur l'apparition de la Vierge de Guadalupe (León-Portilla 2000). Plusieurs lettres au roi d'Antonio Valeriano sont connues. Elles portent sur d'autres thématiques que celle de la seigneurie indigène, mais elles montrent une maîtrise des codes du genre épistolaire. Dans sa lettre au roi de 1578, écrite en espagnol, à propos de l'envoi de frères augustins, il adopte « un ton quelque peu rhétorique, exprimant la gratitude de son auteur, au nom du peuple indigène », précise Miguel León-Portilla qui en a fait l'étude :

Por huir del pésimo vicio de la ingratitud que es uno de los que más Dios Nuestro Señor aborrece, me pareció, humil[de]mente, en nombre de todo este pueblo y ciudad de México, rendir a vuestra majestad las gracias de uno y del más singular beneficio que se nos podía hacer jamás como el que vuestra majestad, con su acostumbrada piedad y gran cristiandad, hizo a esta su ciudad y pueblo y naturales (Carta de Antonio Valeriano al rey, 1578, en León-Portilla 2015, 202).

Ici cependant, aucune référence au rapport roi-vassal, mais il est vrai que le propos n'est pas d'ordre politique et que Antonio Valeriano ne demande rien.

Ce n'est pas le seul indigène qui a pu jouer un rôle dans l'écriture des lettres au roi. En effet, don Hernando de Tapia, fils de don Andrés de Tapia Motelchiuhtzin, ancien *cihuacoatl* de Tenochtitlan, est interprète auprès de l'audience de Mexico pendant 17 ans à partir de 1532 (Pérez Rocha et Tena 2000, 40)³². Il a donc une bonne connaissance de l'espagnol et des procédures. Il signe une lettre à l'empereur avec plusieurs seigneurs et *principales* (Lettre 1, 99), et peut-être en est-il l'auteur.

D'autres lettres en latin ont pu être rédigées par des Indiens passés par le collège de Santa Cruz de Tlatelolco. Nous pensons notamment à celle de don Antonio Cortés, qui offre par ailleurs de singulières différences avec les lettres qu'il a écrit ou fait écrire en espagnol, qui sont courtes et sans références particulières, tandis qu'elle est plus développée et plus instruite³³.

Il est vraisemblable que des Espagnols ont pu aider à écrire les requêtes des caciques au roi, notamment des religieux, car nous savons que ces derniers n'hésitent pas à se faire les porteurs des requêtes des communautés indigènes, même si leur niveau d'intervention reste à déterminer. Les Indiens de plusieurs villages du Chalco chargent en 1554 fray Bartolomé

³² Sur Antonio Valeriano, voir Karttunen (1995, 113-120) ; Laird (2016a, 23-74).

³³ Voir à ce propos Laird (2016b, 127-172).

de Las Casas de les représenter auprès du roi et de plaider leur cause pour mettre fin à leurs tourments. Le fait que les dominicains soient implantés à Chimalhuacan a dû fortement influencer sur cette demande des caciques. De la même façon, les seigneurs demandent la protection de Las Casas en 1556 (*Lettre 9*, 199). En 1560, fray Juan de Córdoba demande l'annulation d'une dette de huit mille pesos du village de Tenango au nom de la communauté³⁴. Il est concevable, dans ces conditions, de penser que des clercs ont pu inspirer ces lettres. Le fait, par exemple, que les caciques de Mexico, Tezcoco et Tlacopan soulignent la protection des franciscains (*Lettre 7*, 192), et que don Juan de Guzmán rappelle les intercessions du père Pedraza, le chantre de Mexico (*Lettre 2*, 104), pourrait laisser entendre leur influence dans leur requête au roi. Les interventions des religieux dans les affaires des villages ne sont pas toujours bien vues des autorités³⁵.

Les seigneurs ont aussi pu solliciter des Espagnols avec lesquels ils étaient en affaire et qui avaient leur confiance pour les aider à formuler leur requête, notamment à Mexico où ils pouvaient entrer en contact avec des juristes assez facilement. Nous pensons notamment à ceux qui ont porté leurs lettres au souverain. Il en va ainsi de Gaspar de Colmenares, qui reçoit un pouvoir de don Fernando Verdugo Quetzalmamalitli en 1558 pour le représenter auprès du Conseil des Indes qui se tient alors à Valladolid (Pérez Rocha et Tena 2000, 203 et suiv.). Diego Diez del Castillo, qui est le *procurador* du village, porte la supplique de don Pedro de Santiago (*Lettre 20*, 285). Mais leur rôle précis nous échappe.

De manière générale, les colons et les Indiens bilingues sont des intermédiaires essentiels dans les relations entre les communautés (Cunill 2015, 206).

Les traces d'une rhétorique indigène ?

Si les lettres attestent d'une forme d'acculturation ou de conformisme en reprenant les références et les normes empruntées au monde ibérique, pouvons-nous déceler des traces d'un discours indigène ? La chose n'est

³⁴ *Une procuration en faveur de Las Casas*, Chimalhuacan, le 23 janvier 1554, en Ricard (1931, 63) ; AGI, *Gobierno*, Audiencia de México, 94, 1, 1560, f. 1 ; Las Casas (1958, 5: 452) ; AGI, *Gobierno*, Audiencia de México, 68, 21, n°51, *Carta de Jerónimo Valderrama al rey*, Mexico, le 24 février 1564, f. 3v.

³⁵ *Carta del doctor Vasco de Puga al rey*, Xochimilco, le 28 février 1564, en Pérez Rocha et Tena (2000, 289 et suiv.).

pas aisée, disons-le d'emblée. Les deux lettres de notre corpus rédigées en nahuatl n'offrent pas une grande originalité dans leur structuration, qui est identique à celle des autres lettres en espagnol. Elles visent peut-être, parce qu'elles sont rédigées en nahuatl, à donner un gage d'authenticité à la requête, et à bien disposer le destinataire³⁶. Nous n'entrerons pas ici davantage dans leur analyse³⁷.

Si les caciques n'usent pas de mots en nahuatl dans leurs lettres en espagnol, le terme nahuatl de *tlatoani* apparaît cependant dans plusieurs lettres. Il s'agit bien entendu de montrer, comme nous l'avons dit plus haut, l'ancienneté et l'ampleur de leur pouvoir, car tous les chefs n'étaient pas des *tlatoanime* (pluriel de *tlatoani*) mais aussi d'affirmer leur identité. Dans le même ordre d'idée, quand les seigneurs demandent des écus d'armes, ils placent de nombreux éléments précolombiens qui situent ainsi leur pouvoir et leur lignage dans la continuité de l'histoire préhispanique. Ainsi, les gouverneurs d'Azcapotzalco revendiquent de placer un diadème au milieu du leur, car, dans les temps anciens, cet insigne servait à distinguer les seigneurs des Indiens (*Lettre 13*, 222).

Certains éléments des lettres peuvent renvoyer à plusieurs registres tout autant espagnols que précolombiens. Il en va notamment de la généalogie. Les seigneurs indigènes ont soin de signaler qu'ils descendent d'un grand lignage qui justifie leur demande et leur titre. La pratique des généalogies permet de se situer dans l'histoire de sa cité. Le détail et le soin donnés à l'évocation de la généalogie d'une famille (avec les noms des épouses et des enfants) dépassent de loin la simple justification de montrer qu'on descend d'un cacique en ligne directe. Il y a un luxe de détail. Les généalogies que nous connaissons, et qui accompagnent des revendications ou tout simplement illustrent des histoires, remontent à la plus haute antiquité et se confondent parfois avec des temps mythiques. Les caciques ont soin de rappeler l'ancienneté de leur lignage. Ainsi, don Hernando Pimentel Nezahualcoyotl rappelle que sa maison a plus de 900 ans (*Lettre 6*, 189). Les gouverneurs d'Azcapotzalco revendiquent leur origine lointaine —elle remonte à 1525 années—, en invoquant les annales des anciens (*Lettre 13*, 218). Don Pedro de Santiago évoque les pouvoirs des caciques

³⁶ Miguel Figueroa Saavedra (2022, 202) remarque ainsi : « *Escribir la carta en náhuatl pretendía generar un impacto positivo y reivindicativo en los destinatarios* ».

³⁷ Nous renvoyons aux analyses de lettres en nahuatl de Hernández de León-Portilla (2000) ; Figueroa Saavedra (2022).

et autres *principales* de Xochimilco tenus « *de tiempo inmemorial* » (*Lettre 20*, 282). Ils disent ainsi leur noblesse et la pureté de leur sang, ce qui doit parler aux Espagnols. Le souci du lignage est aussi une affaire européenne qui permet de se distinguer dans l'Espagne du xvi^e siècle.

Les traces d'une écriture indigène sont difficiles à identifier. Les Indiens éduqués pratiquaient à l'époque précolombienne « le beau langage », le *tecpillahtolli*, qui était l'apanage des élites, qui l'apprenait dans les collèges-monastères de Mexico-Tenochtitlan, les *calmecac*³⁸. C'était une langue raffinée usant de nombreuses figures de style : le parallélisme, le diphrasisme et la métaphore³⁹. Nous n'en trouvons trace dans les lettres en espagnol, alors qu'ils sont fréquents dans les lettres en nahuatl (Hernández de León-Portilla 2000, 275). Cependant, quelques passages des lettres en latin de don Pablo Nazareo peuvent être interrogés. Il évoque par exemple le soleil qui inonde la Nouvelle-Espagne, il s'agit de Phébus qu'il mentionne à plusieurs reprises (*Lettre 22*, 333-34), mais peut-on y voir une allusion au soleil pourvoyeur de toute vie dans le monde précolombien, que les hommes doivent alimenter de leur sang pour qu'il poursuive sa route ? Plus loin, il emprunte à un autre registre de la culture classique européenne, celle de l'interrogation sur le temps qui passe, propre au xvi^e siècle. Il connaît ses auteurs, écrit en latin et est en grande partie acculturé : « pauvre de moi ! Où irai-je ? Resterai-je comme une colombe qui gémit ? Mes yeux se remplissent de larmes, lesquelles deviennent amères comme l'absinthe au fond de mon cœur » (*Lettre 22*, 366, notre version d'après la traduction en espagnol). La colombe est traditionnellement, dans la culture chrétienne, la représentation de l'âme ou de l'Esprit Saint. Mais les chants de lamentation ou chants tristes (*icnocuicatl*) sont aussi un genre poétique bien connu des Aztèques⁴⁰. Ce pourrait-il que don Pablo Nazareo use volontairement de motifs et de formulations qui s'ancrent dans des traditions différentes et qu'il fait cohabiter ?

³⁸ Sur l'éducation des enfants à l'époque aztèque voir Sahagún (*Historia general* et *Codex de Florence*, liv. III) et le *Codex Mendoza*. Voir aussi Díaz Infante (1984) ; Durand-Forest (1986, 331-346).

³⁹ Le diphrasisme est une association de deux mots qui donne une nouvelle signification. Ainsi, *xochitl*, *cuicatl*, « fleur, chant » signifie la poésie. Le parallélisme vise par la répétition de mots proches à démultiplier du sens. Il n'affecte pas la compréhension du texte, tout au plus rend-il le discours répétitif. Voir Durand-Forest, Dehouve et Roulet (1999, 115-116).

⁴⁰ Sur les chants précolombiens, voir León-Portilla et Leander (1996, 14, 36 et suiv.).

CONCLUSION

Les lettres des seigneurs nahuas au roi que nous avons étudiées ici sont par leur présentation formelle, leur organisation, le vocabulaire utilisé et les concepts mobilisés proches des modèles européens qu'elles ont adoptés. Celles qui sont rédigées en latin sont plus développées et présentent des formes rhétoriques variées, une organisation très structurée du propos et de nombreuses références bibliques, littéraires et historiques empruntées à la culture européenne. Il est vrai que les seigneurs qui ont reçu l'enseignement des pères et le poursuivent dans leurs écrits, parlent et écrivent l'espagnol, en fait le castillan, parfois un peu de latin, et ont pu s'investir dans ces lettres. Mais, les autres, même s'ils se font aider, sont tout autant impliqués dans l'écriture, car ils inspirent les arguments avancés et les faits rapportés. Ils en sont bien les auteurs.

Formellement, ces lettres ne se distinguent pas de celles écrites au roi par les Espagnols dans le but d'obtenir des *mercedes*, du moins de celles qui ont été publiées par Francisco del Paso y Troncoso (*Epistolario de Nueva España*) et que nous avons consultées. Comme il s'agit de demander quelque chose au roi, elles offrent bien des similitudes tant sur la forme (titulatures et formules, organisation de l'argumentaire) que sur le fond. C'est ailleurs qu'il faut chercher des différences. Les références au christianisme ne sont pas de même nature, les intentions ne sont pas identiques : il s'agit pour les uns de montrer qu'ils sont devenus chrétiens et, pour les autres, qu'ils ont toujours agi au service de l'Église. Les références littéraires mises en avant par les Indiens visent à montrer leur adhésion et leur proximité culturelle, ce dont n'ont pas besoin les Espagnols : ils n'ont rien à prouver, ils sont Espagnols. Une autre remarque renvoie au collectif. Les lettres des seigneurs peuvent être personnelles, mais elles sont le plus souvent collectives, elles portent la voix sinon d'une communauté du moins d'un groupe jadis favorisé qui revendique sa place dans la nouvelle société coloniale.

Les argumentaires qui sont développés par les seigneurs nahuas dans leurs lettres au roi nous en apprennent beaucoup sur la façon dont ils se perçoivent et la place qu'ils comptent occuper dans le nouvel espace politique issu de la Conquête. Leurs lettres montrent que le processus d'insertion dans la société coloniale va bien au-delà de la simple utilisation des procédures espagnoles, souvent mise en avant par les autorités quand elles racontent les nombreuses plaintes déposées qui encombrèrent les juridictions de la Nouvelle-Espagne. L'appropriation de formes d'écritures espagnoles

ne signifie cependant pas acculturation, c'est un emprunt pratique pour faire entendre sa voix, car, dans le même temps, la revendication d'une identité indigène demeure forte et les pratiques de la vie sociale se perpétuent. Mais à force de penser comme des Espagnols et de les utiliser, elle peut y mener dans un avenir plus ou moins lointain.

Il n'est pas dit que la monarchie se soit montrée sensible à ces beaux discours. En effet, quel est l'impact de ces lettres ? Comment la monarchie y répond-elle ? Nous pouvons remarquer que la monarchie ne s'empresse pas de donner une suite aux requêtes. Ainsi plusieurs caciques doivent-ils réitérer leurs demandes. Don Pablo Nazareo, par exemple, écrit trois fois entre 1561 et 1566. Don Hernando Pimentel rappelle ses revendications à plusieurs reprises. Certaines demandes sont honorées comme l'octroi de signes honorifiques et distinctifs (port de l'épée ou de l'arquebuse, possession d'un cheval et *escudo de armas*). Don Juan de Guzmán, cacique de Coyoacan, reçoit son écu en 1551. Il comporte deux parties, l'une représente une tour blanche, et l'autre une sphère au-dessus de laquelle figure un bras nu tenant une croix à la main avec la devise en latin : « *Credo in deum patrem* »⁴¹. L'écu de don Jerónimo del Águila comporte en son centre une croix surmontant un blason, entre une épée et un étendard⁴². La cité indigène d'Azcapotzalco reçoit du roi un écu d'armes en 1565, probablement à la suite de la lettre que ses seigneurs lui ont adressée (Laird 2016a, 30).

La monarchie se montre plus prudente dans la reconnaissance des seigneuries, car elles font en général l'objet de nombreux litiges entre les fils d'un seigneur décédé. En 1559, cependant, don Francisco Verdugo Quetzalmamalitli, fils du seigneur de Teotihuacan, se voit confirmer sa seigneurie par Philippe II (Pérez Rocha et Tena 2000, 45). Il convient de laisser les procédures continuer leurs cours.

Les seigneurs nahuas poursuivent leur lutte pour la défense de leurs droits tout au long du siècle en envoyant des lettres au roi. Le genre ne s'éteint pas même si le contexte change en raison du changement de génération, de la baisse démographique et de l'affirmation espagnole. Il n'est pas dit que les lettres soient tout à fait les mêmes, moins quant à leur forme qu'à leur contenu. Mais c'est un autre chantier.

⁴¹ AGN, *Indios*, 26-204, *Cédule royale*, Valladolid, le 4 septembre 1551, f. 191r. La monarchie a su écouter les plaintes contenues dans les *Memorias* du Guatemala en donnant des exemptions fiscales (Dakin et Lutz 1996, xli).

⁴² *Escudo de armas de don Jerónimo del Águila*, en Pérez Rocha et Tena (2000, 53) ; *Carta 21*, 287.

ANNEXE

Tableau 1
LISTE DES LETTRES ANALYSÉES

<i>Identification de la lettre dans le texte</i>	<i>Titre de la lettre</i>	<i>Date</i>	<i>Pages</i>	<i>Langue</i>
<i>Lettre 1</i>	<i>Petición de varios principales de la ciudad de México al emperador</i>	<i>Présentée à Mexico, le 18 juin 1532</i>	<i>99-102</i>	<i>En espagnol</i>
<i>Lettre 2</i>	<i>Carta de d. Juan de Guzmán Itztlolinqui al emperador</i>	<i>Mexico, le 15 juin 1536</i>	<i>103-105</i>	<i>En espagnol</i>
<i>Lettre 3</i>	<i>Carta de d. Antonio Cortés Totoquihuetztl al emperador</i>	<i>Tlacopan, le 6 janvier 1552</i>	<i>161-162</i>	<i>En espagnol</i>
<i>Lettre 4</i>	<i>Carta de d. Antonio Cortés Totoquihuetztl y de los alcaldes y regidores al emperador</i>	<i>Tlacopan, le 6 janvier 1552</i>	<i>163-165</i>	<i>En espagnol</i>
<i>Lettre 5</i>	<i>Carta de d. Antonio Cortés Totoquihuetztl y de los alcaldes y regidores al emperador</i>	<i>Tlacopan, le 1er décembre 1552</i>	<i>167-178</i>	<i>En latin</i>
<i>Lettre 6</i>	<i>Carta de d. Hernando Pimentel Nezahualcoyotl al rey</i>	<i>Tezcoco, le 25 novembre 1554</i>	<i>189-190</i>	<i>En espagnol</i>
<i>Lettre 7</i>	<i>Carta de d. Esteban de Guzmán y don Pedro de Moteuczuma Tlachahuepantli y de los alcaldes y regidores de la ciudad de México al príncipe</i>	<i>Mexico, le 19 décembre 1554</i>	<i>191-195</i>	<i>En nahuatl et en espagnol</i>
<i>Lettre 8</i>	<i>Carta de d. Esteban de Guzmán y don Pedro de Moteuczuma Tlachahuepantli y de los alcaldes y regidores de la ciudad de México al príncipe</i>	<i>Mexico, le 19 décembre 1554</i>	<i>195-97</i>	<i>En espagnol</i>
<i>Lettre 9</i>	<i>Carta de los señores y principales de la Nueva España al rey</i>	<i>Tlacopan, le 2 mai 1556</i>	<i>199-200</i>	<i>En espagnol</i>
<i>Lettre 10</i>	<i>Carta de d. Francisco Verdugo Quetzalmamalitli al rey</i>	<i>Pas de date</i>	<i>201-202</i>	<i>En espagnol</i>

Tableau 1. continuation...

<i>Identification de la lettre dans le texte</i>	<i>Titre de la lettre</i>	<i>Date</i>	<i>Pages</i>	<i>Langue</i>
<i>Lettre 11</i>	<i>Carta de d. Pedro de Montezuma al rey</i>	Mexico, le 20 mars 1560	211	En espagnol
<i>Lettre 12</i>	<i>Carta de los principales de Huexotzingo al rey</i>	Le 30 juillet 1560	176-191	En nahuatl
<i>Lettre 13*</i>	<i>Carta de d. Hernández de Molina, de don Baltasar Hernández y de los alcaldes y regidores de Azcapotzalco</i>	Azcapotzalco, le 10 février 1561	213-225	En latin
<i>Lettre 14**</i>	<i>Carta de d. Pablo Nazareo al rey</i>	Mexico, le 11 février 1561	227-323	En latin
<i>Lettre 15</i>	<i>Carta de d. Pablo Nazareo a la reyna</i>	Mexico, le 12 février 1561	235-243	En latin
<i>Lettre 16</i>	<i>Carta de d. Antonio Cortés Totoquihuetzli y de los alcaldes y regidores al rey</i>	Tlacopan, le 20 février 1561	245-247	En espagnol
<i>Lettre 17***</i>	<i>Carta de los naturales de Tlascala al rey</i>	Tlaxcala, le 1er mars 1562	400-406	En espagnol
<i>Lettre 18</i>	<i>Carta de los señores de la Nueva España al rey</i>	Mexico, le 10 mars 1562	253-255	En espagnol
<i>Lettre 19</i>	<i>Carta de d. Hernando Pimentel Nezahualcoyotl al rey</i>	Tezcoco, le 6 avril 1562	257-258	En espagnol
<i>Lettre 20</i>	<i>Carta de d. Pedro de Santiago y de los principales de Xochimilco al rey</i>	Le 20 mai 1563	281-286	En espagnol
<i>Lettre 21</i>	<i>Carta de d. Jerónimo del Águila al rey</i>	Le 26 février 1564	287-288	En espagnol
<i>Lettre 22</i>	<i>Carta de d. Pablo Nazareo al rey</i>	Mexico, le 17 mars 1566	333-367	En latin
<i>Lettre 23</i>	<i>Carta de d. Pedro de Montezuma al rey</i>	Mexico, le 25 mars 1566	369	En espagnol

SOURCE : toutes les lettres sont tirées de Pérez Rocha et Tena (2000), exceptées *Anderson, Berdan, Lockart (1976) ; ***Cartas de Indias* 1974, 1 ; ***Ignacio Osorio Romero la date de 1556 (Osorio Romero 1990, 1-5).

DOCUMENTS ET BIBLIOGRAPHIE

Documents

Archivo General de Indias (AGI), Séville, Espagne.

Gobierno.

Archivo General de la Nación (AGN), Mexico, Mexique.

Inquisición.

Œuvres publiées

Adámez-Castro, Guadalupe. 2020. « Las cartas al poder. Definición y evolución de una práctica epistolar (siglos xvi al xx) ». *Historia y Sociedad* 38 : 46-70.
<https://doi.org/10.15446/hys.n38.82099>.

Alcántara Rojas, Berenice. 2023. *Antonio Valeriano. Gobernante y sabio nahua del siglo xvi*. Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México.

Anderson, Arthur J. O., Frances Berdan et James Lockhart. éd. 1976. *Beyond the Codices. The Nahua View of Colonial Mexico*. Berkeley : University of California Press.

Borah, Woodrow. 1996. *El juzgado general de indios en la Nueva España*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.

Bravo Arriaga, María Dolores. 2018. « Las epístolas de Pablo Nazareo, humanista indígena del siglo xvi ». *Adenda Letras Novohispanas* 2 (1) : 1-15.

Carrasco, Pedro. 1977. « Los señores de Xochimilco en 1548 ». *Tlalocan* 7 : 229-266.
<https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1977.14>.

Carrera de La Red, Avelina. 1998. « Las cartas de Pablo Nazareo y el latín el México del siglo xvi ». *Nova Tellus México* 16 (1) : 129-148.

Cartas de Indias. 1974. Édition du comte de Toreno. Madrid : Biblioteca de Autores Españoles.

Casas, Bartolomé de Las. 1957-1958. *Obras escogidas*. Édition de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid : Biblioteca de Autores Españoles.

Cline, Sarah L. 1986. *Colonial Culhuacan, 1580-1600*. Albuquerque : University of New Mexico Press.

Cortés, Hernán. 1994. *Cartas de relación*. Édition de Manuel Alcalá López-Barajas. Mexico : Porrúa.

Cosentino, Delia. 2006. « Genealogías pictóricas en Tlaxcala colonial. Nobles afirmaciones del orden social ». *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 27 (105) : 204-236.

- Cruz Pazos, Patricia. 2004. « Cabildos y cacicazgos. Alianza y confrontación en los pueblos novohispanos ». *Revista española de estudios antropológicos* 34 : 149-62.
- Cunill, Caroline. 2011. « El indio miserable. Nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI ». *Cuadernos Intercambio* 8 : 229-248.
- Cunill, Caroline. 2015. « Siete cartas inéditas de Yucatán. Comunicación privada entre mayas y españoles, y explotación ilegal del añil en el siglo XVI ». *Estudios de Cultura Maya* 45 : 91-120.
- Cunill, Caroline. 2023. *Uay dzibnoon maya. Escrita en (la tierra llamada) Maya. Análisis de dos cartas inéditas del siglo XVI*. Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dakin, Karen et Christopher H. Lutz. éd. 1996. *Nuestro pesar, nuestra aflicción. Tunnutliniliz, tucucuca. Memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del valle de Guatemala hacia 1572*. Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México ; Guatemala : Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Díaz, Infante Fernando. 1984. *La educación de los aztecas*. Mexico : Panorama Editorial.
- Durand-Forest, Jacqueline de. 1986. « L'éducation dans le Mexique du XVI^e siècle ». *Histoire, économie et société* 3 : 331-346.
- Durand-Forest, Jacqueline de, Danièle Dehouve et Éric Roulet. 1999. *Parlons náhuatl. La langue des Aztèques*. Paris : L'Harmattan.
- Fernández de Recas, Guillermo S. 1961. *Cacicazgos y nobiliario indígena*. Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México.
- Figueroa Saavedra, Miguel. 2022. « Carta de los indios naturales de Tochpan al rey ». *Estudios de Cultura Náhuatl* 63 : 193-225.
- García Icazbalceta, Joaquín. 1980. *Documentos para la historia de México*. Mexico : Porrúa.
- Gibson, Charles. 1967. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Mexico : Siglo XXI.
- Haskett, Robert S. 1991. *Indigenous Rulers. An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*. Albuquerque : University of New Mexico Press.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión. 2000. « Una carta en náhuatl desde el Soconusco. Siglo XVI ». *Estudios de Cultura Náhuatl* 31 : 269-290.
- Historia tolteca-chichimeca*. 1989. Édition de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes et Luis Reyes García. Puebla : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica/Estado de Puebla.
- Horn, Rebecca. 1997. *Post Conquest Coyoacan. Nahua-Spanish Relations in Central Mexico. 1519-1650*. Stanford : Stanford University Press.
- Hummel Martin, Bettina Kluge et María Eugenia Vázquez Laslop. éd. 2010. *Formas y fórmulas de tratamiento en el mundo hispánico*. Mexico : El Colegio de México ; Graz : Karl Franzens Universität.

- Jiménez Gómez, Juan Ricardo. 2006. *La república de indios en Querétaro (1550-1820)*. Querétaro : Instituto de Estudios Constitucionales.
- Karttunen, Frances 1995. « From Court Yard to the Seat of Government. The Career of Antonio Valeriano, Nahua Colleague of Bernardino de Sahagún ». *Amerindia* 19/20 : 113-120.
- Konetzke, Richard. 1953. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Laird, Andrew. 2016a. « Nahua Humanism and Ethnohistory. Antonio Valeriano and a Letter from the Rulers of Azcapotzalco to Philip II, 1561 ». *Estudios de Cultura Náhuatl* 52 : 23-74.
- Laird, Andrew. 2016b. « Nahua Humanism and Political Identity in Sixteenth-Century Mexico. A Latin Letter from Antonio Cortés Totoquihuatzin, Native Ruler of Tlacopan, to Emperor Charles V (1552) ». En *Latin and the Early Modern World. Linguistic Identity and the Polity from Petrarch to the Habsburg Novelists*, édité par Trine Hass, Noreen Humble et Marianne Pade, 127-172. Aarhus : Renaessanceforum.
- León-Portilla, Miguel. 2000. *Tonantzin-Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel. 2015. « Una carta inédita de don Antonio Valeriano, 1578 ». *Estudios de Cultura Náhuatl* 49, 199-207.
- León-Portilla, Miguel et Birgitta Leander. 1996. *Anthologie nahuatl. Témoignages littéraires du Mexique indigène*. Paris : L'Harmattan.
- Lesbre, Patrick. 2012. « Le Mexique central à travers le *Codex Xolotl* et Alva Ixtlilxochitl. Entre l'espace préhispanique et l'écriture coloniale ». *e-Spania*. <https://doi.org/10.4000/e-spania.22033>.
- Lockhart, James. 1992. *The Nahua after the Conquest*. Stanford : Stanford University Press.
- Luján Atienza, Ángel Luis. 1999. *Retóricas españolas del siglo XVI. El foco de Valencia*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martínez Baracs, Andrea. 2008. *Un gobierno de indios. Tlaxcala 1519-1750*. Mexico : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Baracs, Rodrigo. 2005. *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la ciudad de Mechuacan, 1521-1580*. Mexico : Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Martínez, Hildeberto. 1984. *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*. Mexico : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Menegus Bornemann, Margarita. 1994. *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca 1500-1600*. Mexico : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Menegus Bornemann, Margarita. 2002. « Balance historiográfico. Reflexiones sobre el cacicazgo en la Nueva España ». *Estudios de Historia Novohispana* 27 : 213-230. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2002.027.3573>.
- Menegus Borneman, Margarita et Rodolfo Aguirre Salvador. 2005. *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*. Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México.
- Monjarás-Ruiz, Jesús. 1976. *Colección de documentos sobre Coyoacán*. Mexico : Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Noguez, Xavier. 2002. « Los códices de tradición náhuatl del centro de México ». En *Libros y estructura de tradición indígena*, coordonné par Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt et Xavier Noguez, 157-183. Mexico : El Colegio Mexiquense/Universidad Católica de Eichstätt.
- Normand, Yves. 1991. « Don Pablo Nazareo de Xaltocan, un latiniste indigène du Mexique au xvi^e siècle ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 50 : 382-395.
- Olko, Justyna. 2007. « Genealogías indígenas del centro de México. Raíces prehispánicas de su florecimiento colonial ». *Itinerarios* 6 : 141-162.
- Osorio Romero, Ignacio. 1990. *La enseñanza del latín a los indios*. Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México.
- Paso y Troncoso, Francisco de. 1939-1942. *Epistolario de Nueva España*. 16 volumes. Mexico : José Porrúa e hijos.
- Pérez Rocha, Emma et Rafael Tena. 2000. *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*. Mexico : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Raimúndez Ares, Zoraida. 2019. « Las 'cartas de los caciques' de Yucatán de 1567. Nuevas perspectivas. Aportaciones desde la edición crítica y la traducción ». *Estudios de Cultura Maya* 54 : 219-53. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2019.54.979>.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. 1998. Madrid : Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Reyes García, Luis. 1988. *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*. Puebla : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Fondo de Cultura Económica/Estado de Puebla.
- Ricard, Robert. 1931. *Études et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*. Louvain/Paris : Association universitaire catholique pour l'aide aux missions/Debrarax/Peignes.
- Rojas, José Luis de. 2017. *Cambiar para que yo no cambie. La nobleza indígena en la Nueva España*. Madrid/Mexico : SB editorial.

- Roulet, Éric. 2015. « Fragments d'histoire. Comment les caciques racontent leur participation à la conquête du Mexique à l'époque coloniale ». En *Écritures indigènes de la conquête du Mexique*, édité par Éric Roulet, 129-159. Aachen : Shaker Verlag.
- Roulet, Éric. 2017. « Les élites indigènes et le pouvoir municipal en Nouvelle-Espagne au xvi^e siècle. Approche historiographique ». En *Les élites en Amérique coloniale*, édité par Bernard Grunberg, 7-29. Paris : L'Harmattan.
- Sáez Rivera, Daniel. 2017. « Un manual de cartas de finales del siglo xvi/principios del siglo xvii. *Estilo y formulario de cartas familiares, según el gobierno de preladados y Señores temporales* (1600) de Gerónimo Paulo de Manzanera, y las formas eclesiásticas de tratamiento ». En *Escritura y sociedad. El clero*, coordonné par Alicia Marchant Rivera et Lorena Barco, 272-294. Grenade : Comares.
- Sahagún, Bernardino de. 1984. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Édition de Ángel María Garibay. Mexico : Porrúa.
- Spitler, Susan. 1998. « The *Mapa Tlotzin*. Preconquest History in Colonial Texcoco ». *Journal de la Société des Américanistes* 84 (2) : 71-81.
- Tella Ruiz, David. 2020. « Clasificación y estructura de las probanzas de méritos y servicios ». *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC* 5 : 109-139. <https://doi.org/10.5565/rev/nueind.71>.
- Torquemada, Juan de. 1975. *Monarquía indiana*. Édition de Miguel León-Portilla. Mexico : Porrúa.
- Vargas Betancourt, Margarita. 2011. « Caciques tlaxcaltecas y tenencia de la tierra en el siglo xvi ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60635>.
- Zorita, Alonso de. 1999. *Relación de la Nueva España*. Mexico : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

À PROPOS DE L'AUTEUR

Éric Roulet est professeur d'histoire moderne à l'Université Littoral Côte d'Opale (France). Ses recherches portent sur la genèse des sociétés coloniales en Amérique, et notamment sur la diffusion des normes européennes et l'acculturation des populations indigènes. Il a publié plusieurs études sur ces sujets (*L'évangélisation des Indiens du Mexique*, 2007 ; *Écritures indigènes de la conquête du Mexique*, 2015 ; *Le cacique et l'inquisiteur*, 2023).

Los nombres personales jeroglíficos en el *Mapa de las tierras de Oztoticpac* y el desciframiento de la escritura náhuatl

Hieroglyphic Names in the Oztoticpac Lands Map and the Decipherment of Nahuatl Hieroglyphic Writing

Albert DAVLETSKIN

<http://orcid.org/0000-0003-1080-5614>

Universidad Veracruzana (México)

Instituto de Antropología

aldavletshin@mail.ru

Resumen

En el *Mapa de las tierras de Oztoticpac*, producido entre los años 1540 y 1546 en Texcoco, se pueden ver numerosos deletreos de la escritura jeroglífica náhuatl que en la mayoría de los casos no están provistos de glosas en letra latina. Los jeroglíficos de las secciones A y B se encuentran escritos adentro de los planos de terrenos. El número total de los deletreos en la sección A suma 59, aunque el análisis epigráfico de ellos resulta en 45 nombres individuales debido a que a veces el mismo nombre está escrito en más de un terreno, en algunos casos de maneras diferentes, gracias a la conocida variación de la escritura jeroglífica náhuatl. Los resultados concuerdan bien con una frase escrita en la sección A, en la que se lee '45 campesinos', lo que muestra tanto la validez del análisis realizado como nuestra comprensión actual, relacionada con el entendimiento de las reglas ortográficas de la escritura náhuatl. Dichos resultados también indican que los jeroglíficos inscritos registran los nombres de los campesinos que labraban las tierras de don Carlos Ometochtli, así como los de los dueños de sus propios terrenos.

Palabras clave: escritura jeroglífica náhuatl; escrituras logosilábicas; códices mesoamericanos; análisis epigráfico; onomástica náhuatl.

Abstract

In the Texcocan Oztoticpac Lands Map, produced ca. 1540-1596, numerous spellings in Nahuatl hieroglyphic writing can be observed, most of which are not accompanied by glosses in Latin script. The hieroglyphs in Sections A and B are written within the land plot diagrams. The total number of spellings in Section A amounts to 59, although epigraphic analysis indicates 45 individual names, since some names appear in more than one plot, occasionally with different spellings due to the well-known variability of Nahuatl hieroglyphic writing. These results align well with a phrase written in Section A that reads '45 farmers', confirming both the validity of the analysis and our current understanding of the orthographic conventions of Nahuatl writing. These findings also indicate that the inscribed hieroglyphs record the names of the farmers who worked the lands of don Carlos Ometochtli, as well as those of individuals who owned their own plots.

Keywords: Nahuatl hieroglyphic writing; logo-syllabic scripts; Mesoamerican codices; epigraphic analysis; Nahuatl onomastics.

Recibido: 10 de febrero de 2024 | Aceptado: 23 de septiembre de 2024



© 2025 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>

En el así denominado *Mapa de las tierras de Oztoticpac*, también llamado *Mapa de Oztoticpac*, pueden verse numerosos delecteos de la escritura jeroglífica náhuatl, un sistema logosilábico originario que se había desarrollado en el Centro de México antes de la llegada de los españoles (Cline 1966; Noguez 2016). El origen del documento se liga a don Carlos Ometochtli Chichimecateuctli, hijo de Nezahualpilli Acamapichtli y nieto de Nezahualcoyotl Acolmiztli, quien en 1539 fue juzgado por delitos de idolatría y amancebamiento, y ejecutado públicamente. Don Antonio Pimentel Tlahuiloltzin, gobernador de Texcoco entre 1540 y 1546, ordenó la elaboración del documento para hacer un inventario de los bienes patrimoniales en poder de don Carlos con el propósito de proteger las propiedades que originalmente pertenecían al linaje del gobierno de Texcoco. Se desconoce cómo el documento —una hoja de papel amate de 76 cm por 84 cm— fue adquirido por la Biblioteca del Congreso de Washington, D. C., donde se preserva ahora.

La mayoría de los delecteos jeroglíficos en el *Mapa de las tierras de Oztoticpac* se registra en las secciones A y B del documento y carece de las glosas, es decir, de anotaciones aclaratorias en letra latina.¹ Un rasgo distintivo de la escritura jeroglífica náhuatl consiste en el hecho de que se empleaba sobre todo para registrar fechas, objetos de contabilidad, nombres propios de personas y lugares, es decir, antropónimos y topónimos, respectivamente (Lacadena 2008a, 14; Whittaker 2018; cfr. Davletshin 2023).

En la mayoría de los documentos, los delecteos jeroglíficos no forman textos lineales continuos, sino que se incorporan en las escenas figurativas, mapas y cuadros, donde se utilizan para indicar fonéticamente lo que no se puede representar por medio de imágenes. Otro rasgo distintivo del sistema es que la interpretación de los jeroglíficos nahuas depende mucho del contexto, a causa de varias razones: primero, el orden de lectura de los signos es relativamente libre; segundo, se dan muchas abreviaturas o delecteos incompletos; tercero, muchos signos tienen varios valores de lectura; además, las consonantes al final de la sílaba, por lo regular, no se escriben (Davletshin 2021).

Todo ello significa que en una situación en la que se desconoce el contexto específico del documento y no hay ayuda de las glosas en letra latina,

¹ Véase la codificación de las secciones en Noguez (2016).

la interpretación de los jeroglíficos es sumamente difícil. Hace unos años, Gordon Whittaker (2012) presentó el análisis sistemático y meticulado de los nombres personales en el *Mapa de Beinecke*, donde tampoco aparecen las anotaciones aclaratorias. En éste se aprecia todo el reto que presentan las fuentes sin glosas, así como el hecho de que sólo algunos jeroglíficos se pueden interpretar con seguridad, mientras que la lectura de otros es ambigua y muchos no se prestan para entender. Esta dependencia del contexto tan patente no es excepcional en la escritura náhuatl ni es inherente a las escrituras jeroglíficas: los deletreos alfabéticos del inglés presentan muchas dificultades para quien intente reconstruir su lectura según las reglas ortográficas, mientras que, al mismo tiempo, los deletreos silábicos de la escritura jeroglífica maya son poco ambiguos.

Los jeroglíficos de las secciones A y B en el *Mapa de las tierras de Oztoticpac* se encuentran escritos adentro de los planos de terrenos, cada uno con su posición relativa, forma y tamaño indicados. En su estudio reciente del documento, Xavier Noguez (2016) analiza estos jeroglíficos como topónimos, es decir, como indicaciones de los lugares donde se encontraban dichos terrenos, pero no presenta argumentos explícitos a favor de su interpretación. En otros documentos, los jeroglíficos nahuas escritos adentro de los planos de terrenos aluden a los nombres personales de sus dueños. A los documentos de este tipo pertenecen, entre otros, el *Mapa de Beinecke*, el *Plano en papel de maguey* y el *Códice Vergara*. En este último, muy pocos jeroglíficos inscritos adentro de los planos se refieren a los dueños anteriores de los terrenos (Williams y Hicks 2011, 38). Podemos comprobar este hecho con los folios 26v, 28r, 29v, 31r y 32r del documento, cuya comparación nos permite inferir que un tal Diego *Nāwyōtl* labraba cinco terrenos, uno de los cuales heredó de Juan *Yāōtl*, su hermano menor difunto. Mientras tanto, por lo general, los signos jeroglíficos inscritos dentro de los planos indican el tipo de suelo. Al contrario, los lugares en códigos catastrales se indican con signos jeroglíficos al lado de los planos de terrenos, como puede verse en el *Fragmento Ramírez*, el *Fragmento Humboldt VIII* y el *Códice Xochimilco*, conocido como *Plano de varias propiedades de Xochimilco* (Seler 1893, 93-95; Williams y Hicks 2011, 99-100).

Propongo que en el caso de los jeroglíficos localizados adentro de los planos de terrenos en las secciones A y B se trata de nombres personales, mientras que los únicos cinco topónimos aparecen tan sólo en la sección D. Dos frases en la escritura jeroglífica lo hacen constatar de forma explícita (véase la figura 1). En el margen derecho de la sección A se ven diez



Figura 1. Diez campesinos que labraban sus propios terrenos y la glosa correspondiente, y 45 campesinos. Fuente: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

cabezas humanas que forman dos grupos en cinco, colocados uno sobre otro. Estos grupos se leen **10 × MASEWAL**, *māʔtlāktlī māsēwāltīn*, ‘10 campesinos’, y se vinculan a diez terrenos al lado izquierdo; la glosa que acompaña esta sección indica que “esto de aquí abajo daba a los que le labraban lo de arriba como a renteros” de don Carlos (AT-5). La glosa (AT-5) salta sobre el glifo inscrito dentro del terreno, indicando que primero se escribieron los jeroglíficos y después se les añadieron las anotaciones en letra latina. Debajo de la primera frase jeroglífica aparece otra, representada por dos cabezas humanas con un signo de bandera encima de cada una y un grupo de cinco cabezas más. Éstas se leen **45 × MASEWAL**, *ōmpōwāllī īpān mākwīllī māsēwāltīn*, ‘45 campesinos’. Una glosa del documento dice: “esto que va abajo es de los maçehuales” (AT-3), pero no se vincula de forma explícita a la segunda frase jeroglífica.

Curiosamente, el número total de los nombres jeroglíficos indicados adentro de los terrenos en la sección A, que son 59, podría considerarse una contradicción, ya que la glosa registra 45 personas; pero esto no es cierto, como se verá más adelante. En la lectura de muchos jeroglíficos es evidente que no se trata de nombres de lugares, sino de nombres de personas, y esto se demuestra por el mero hecho de que nombres personales similares son frecuentes en otros documentos, en particular en los de la escuela de Tepetlaoztoc, como el *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc* y los códices de *Santa María Asunción* y *Vergara*. Por ello, aquí presento el análisis detallado y cauteloso de los delecteos jeroglíficos del *Mapa de las tierras de Oztoticpac*. Éstos pueden dividirse en tres grupos: las interpretaciones confiables, las interpretaciones problemáticas y los casos en los que no se puede sugerir una interpretación. Antes de presentar el análisis epigráfico hace falta hablar sobre la escritura jeroglífica náhuatl, así como los nombres personales en náhuatl del siglo XVI y sus diferentes tipos.

Escritura jeroglífica náhuatl y su funcionamiento

En el presente trabajo uso una versión práctica del alfabeto fonético americano que se basa en la ortografía de los trabajos de referencia para los estudios del náhuatl clásico (Andrews 2003; Carochi 2003). Los símbolos que difieren de los representados por el alfabeto fonético internacional son los siguientes: \bar{V} = vocal larga, \check{V} = vocal corta, $x = /s/$, $tz = /ts/$, $ch = /tʃ/$, $tl = /tʰ/$, $y = /j/$ y $kw = /kʷ/$. Cuando el macrón “ $\bar{\quad}$ ” y el acento breve “ $\check{\quad}$ ” faltan, indican que la longitud vocálica y la glotalización no se pueden reconstruir con base en las fuentes lexicográficas disponibles.² Otros rasgos problemáticos se representan subrayados, por ejemplo, una vocal que puede interpretarse como plana V o nasalizada Vn . Las glosas en letra latina se dan estandarizadas, entre corchetes angulares “ $\langle \rangle$ ”.

La escritura jeroglífica náhuatl fue descifrada por Joseph Marius Alexis Aubin (1849; 2002). A lo largo de los siglos muchos investigadores han trabajado el tema de la escritura náhuatl y sus documentos, algunos sin conocer el trabajo del estudioso francés (Seler 1893; Dibble 1940; Galarza 1979; Thouvenot 1998; Lacadena 2008a; Davletshin 2021; Whittaker 2021; entre otros). Hoy en día se conoce un sinnúmero de documentos jeroglíficos, algunos extensos, y en los archivos y bodegas de museos siguen encontrándose cada año nuevos códices.

En la escritura náhuatl, como en otros sistemas jeroglíficos, hay tres clases funcionales de signos (Davletshin 2021; cfr. Gelb 1963; Lacadena 2008a; Whittaker 2009; 2021). Unos son fonéticos, llamados silabogramas. Éstos transmiten secuencias abstractas de sonidos, por lo regular sílabas abiertas y en algunos casos sílabas cerradas. Por ejemplo, la imagen de “conejo” tiene el valor de lectura **si**, y la de “bandera”, el valor de lectura **pa**, mientras que su combinación, **si-pa**, se lee como *sipak* ‘cocodrilo, el primer signo del calendario sagrado’ (*Códice Vergara*, f. 27r). En este deletreo, las imágenes de “conejo” y “bandera” funcionan como signos fonéticos, y se puede ver que en la escritura náhuatl las consonantes al final de la sílaba con frecuencia no se escriben por medio de ellos. Otros signos son signos palabra, también llamados logogramas. Éstos indican palabras léxicas enteras, cómo suenan y qué significan. La imagen de “búho” se lee **TEKO-LO** y significa ‘búho’, en náhuatl *tēkōlōtl*; la imagen de “venado”, **MASA**, ‘venado’, en náhuatl *māsātl*, etcétera. De esta forma, en la escritura náhuatl

² Véanse *Gran Diccionario Náhuatl* (2018); Karttunen (1983); Wimmer (2006).

muchas palabras se pueden representar de diferentes maneras; por ejemplo, el nombre *sipak*, ‘cocodrilo’, se escribe por medio de un signo palabra que representa “cocodrilo”, **SIPAK**, o como ya lo hemos visto, con una combinación de los signos fonéticos: “conejo” y “bandera”, **si-pa**. También existen signos de notación. Éstos pertenecen a un sistema cerrado de signos, elaborado para representar conceptos técnicos en un área particular de conocimiento, y además de un valor de lectura fonético poseen un valor notacional; por ejemplo, signos numéricos o signos de medidas (Davletshin 2023). A diferencia de algunos colegas (Manrique Castañeda 1989, 167; Valencia Rivera 2021), considero que en la escritura náhuatl no existen determinativos semánticos, sino el recurso de la complementación semántica (Davletshin 2021, 59-61).

Un rasgo distintivo de las escrituras jeroglíficas son los complementos fonéticos, es decir, signos fonéticos que se utilizan para indicar o aclarar la lectura de un signo palabra, repitiendo una parte de su valor fonético. El uso de complementos fonéticos es facultativo. El mismo nombre *těkōlōtl*, ‘búho’, a veces se escribe por medio de la imagen de “búho” con una “piedra” abajo. La “piedra” tiene el valor de lectura **te**; el “búho”, **TEKOLO**, y su combinación, **(te)-TEKOLO**, no se lee *tětěkōlōtl*, sino *těkōlōtl*, ‘búho’. Para indicar los valores de lectura de los signos en los estudios epigráficos y mostrar cómo se leen los signos cuando se combinan, se utilizan la transliteración y la transcripción. En la transliteración, los valores de lectura se dan en negritas, en mayúsculas para signos palabra y en minúsculas para los signos silábicos, mientras que los complementos fonéticos se colocan dentro de paréntesis “(...)”; las lecturas de numerogramas se indican con números arábigos. En la transcripción en cursiva se indica cómo los signos bajo estudio se leen en voz. La escritura del español en la actualidad también posee signos fonéticos, que son caracteres alfabéticos, signos palabra y signos de notación. Sin embargo, los signos palabra y signos de notación del castellano son pocos en comparación con la escritura náhuatl. De una manera similar, en castellano la misma palabra se puede escribir: por medio de los signos fonéticos, **p-r-i-m-e-r-o**, con el numerograma **1**, y por su combinación con un signo fonético **o**, que desempeña el papel de complemento fonético, **1-(o)**, *primero*, en 1º.

Otro rasgo importante de la escritura náhuatl consiste en el hecho de que muchos signos tienen varios valores de lecturas, los cuales a veces no tienen nada que ver uno con otro. El mismo signo de “conejo”, además de la lectura silábica **si**, tiene el valor de lectura logográfico **TOCH** (véase

tōchtli, ‘conejo’); mientras que el signo “búho” tiene dos valores de lectura, **TEKOLO** (véase *tēkōlōtl*, ‘búho’), y **CHICH** (véase *chīchtli*, ‘lechuza de tierra’). A veces, dos signos diferentes poseen el mismo valor de lectura; por ejemplo, los signos “boca” y “piedra” transmiten ambos la sílaba **te**. De una manera similar, en el español actual un signo **1** se puede leer, dependiendo del contexto, como *uno*, *primero* o *primera*, mientras que dos signos diferentes, **V** y **5**, se leen igual, como *cinco*.

Nombres personales en náhuatl del siglo XVI

En los censos y documentos catastrales, los indígenas se muestran con un nombre castellano-cristiano acompañado por un apelativo en náhuatl que actúa como su apellido. Los nombres cristianos, también llamados nombres de pila, eran recibidos durante el bautismo. Salvo en muy pocos casos, éstos aparecen sólo en la glosa, mientras que el apelativo en náhuatl se presenta en las glosas, así como en los jeroglíficos, como lo podemos ver en la *Matrícula de Huexotzinco* y los códices de *Santa María Asunción* y *Vergara* (Prem 1974; Williams y Harvey 1997; Williams y Hicks 2011). La razón por la cual los nombres de pila no están escritos con los jeroglíficos refleja el hecho de que dicho sistema de escritura fue desarrollado para representar la lengua náhuatl. De la misma manera, en la actualidad, cualquiera que quiera escribir los nombres chinos o rusos por medio de las ortografías españolas se encuentra con dificultades de varios tipos. Entre los nombres cristianos más populares de Tepetlaoztoc se pueden mencionar Juan, Marcos, Toribio, Ana y María (según los códices de *Santa María Asunción* y *Vergara*).

Los apelativos en náhuatl, aunque se parezcan a los apellidos, no lo son. Son frases nominales y verbales de diferentes tipos, entre los cuales destacan nombres calendáricos, nombres teofóricos, nombres de animales y nombres de apodo; por ejemplo, *Chālchīwtēmōk*, ‘la joya descendió (de *Witzīlōpōchtli*)’; *Kāmāchnēmītl*, ‘él anda con la boca abierta’; *Ōkīwīn*, ‘el borracho’; *Tēkēchōl*, ‘el faisán’, etcétera. Una peculiaridad de la lengua náhuatl consiste en el hecho de que los sustantivos, en su forma independiente, están provistos del sufijo absolutivo *-tl*, el cual, bajo ciertas condiciones, también toma las formas *-tli* y *-li* (Launey 1992, 25-27). Es interesante que los nombres personales carecen en muchos casos del sufijo absolutivo, es decir, con su ausencia la lengua marca que un grupo nominal desempeña el papel de antropónimo. Al mismo tiempo, a veces de forma inesperada,

las frases verbales de nombres personales reciben el sufijo absolutivo *-tl*. Desgraciadamente, este uso del sufijo absolutivo como marca de nombres personales no es sistemático, sino que, en los nombres personales, algunas frases nominales preservan el sufijo, mientras que algunas frases verbales carecen de él.

Los nombres calendáricos jugaban un papel importante en la vida social de los indígenas del Centro de México. En la tradición mesoamericana, todas las personas, incluidos los seres sobrenaturales, están dotados de un nombre que corresponde al día de su nacimiento de acuerdo con el ciclo adivinatorio de 260 días. Éste se llama *tōnālpōwāllī*, ‘la cuenta de días’, y se basa en una combinación de 13 números, de 1 a 13, y de 20 signos que, por su orden, son: *sipaktlī*, ‘cocodrilo’; *ēzēkātl*, ‘viento’; *kāllī*, ‘casa’; *kwētzpālīn*, ‘lagartija’; *kōwātl*, ‘serpiente’; *mīkīstlī*, ‘muerte’; *māsātl*, ‘venado’; *tōchtlī*, ‘conejo’; *ātl*, ‘agua’; *ītzkwīntlī*, ‘perro’; *osomāztlī*, ‘mono’; *mālīnālī*, ‘una especie de hierba (zacate carbonero)’; *ākātl*, ‘caña’; *ōsēlōtl*, ‘jaguar’; *kwāwtlī*, ‘águila’; *kōskākwāwtlī*, ‘zopilote rey (*Sarcoramphus papa*)’; *olīn*, ‘movimiento’; *tekpatl*, ‘pedernal’; *kīyāwītl*, ‘lluvia’, y *xōchītl*, ‘flor’. Se cuenta por treceenas, cambiando de signo a cada cifra: 1 *sipaktlī*, 2 *ēzēkātl*, 3 *kāllī*, etcétera, y en 13 *ākātl* se comienza la segunda trecena por 1 *ōsēlōtl*; la tercera comienza en 1 *māsātl*, y así hasta la vigésima trecena, que comienza en 1 *tōchtlī*, y se termina en 13 *xōchītl*. Este calendario de 260 días se utilizaba para pronosticar y manipular el destino de los recién nacidos. En efecto, el nombre *Chīkōmākā* <chicomaca> no quiere decir ‘siete cañas’, sino ‘(el día de los nombres) siete (y) caña’ (Davletshin y Lacadena 2019, 305). Los nombres de días muestran la forma integrada de numerales, que corresponde a la forma dependiente de los sustantivos; así, en los códices de *Santa María Asunción* y *Vergara* vemos: *Chīkōmākā* <chicomaca>, ‘7 caña’ (cfr. *chīkōmē*, ‘siete’); *Chīkwnāwākā* <chicuinahuacā>, ‘9 caña’ (cfr. *chīkwnāwī*, ‘nueve’); *Mākwīlkōwātl* <macuilcoatl>, ‘5 serpiente’ (cfr. *mākwīllī*, ‘cinco’), y *Nāwēzēkātl* <nahuecā>, ‘4 viento’ (cfr. *nāwī*, ‘cuatro’). Ello lo distingue de los nombres de años que muestran la forma independiente de los numerales; así, en el folio 1v del *Códice mendocino* vemos: <ome acatl> *ōmē ākātl*, ‘(el año del día) 2 caña’; <nahui calli> *nāwī kāllī*, ‘(el año del día) 4 casa’; <macuili tuchtli> *mākwīllī tōchtlī*, ‘(el año del día) 5 conejo’, etcétera (Cooper Clark 1938; Berdan y Rieff 1992). Este comportamiento particular de los numerales en nombres calendáricos nos hace sospechar que en el caso del nombre *Ōmē Tōch* <hometoch> (*Códice de Santa María Asunción*, f. 32v) no se trata de un día de nacimiento. Podría ser un nombre de apodo que

significa literalmente ‘dos conejos’ o un antropónimo relacionado con algún evento de un año llamado ‘(el año del día) 2 conejo’. La interpretación más probable es que se trata de un nombre teofórico, pues coincide con el nombre de la deidad del pulque y es recurrente en el noble linaje de Texcoco.

Aún en la actualidad, así como en el siglo xvi, en algunos pueblos del estado de Puebla existen formas abreviadas de nombres calendáricos que consisten en uno de 20 signos y carecen del número de 1 a 13: ‘(el día) conejo’, ‘(el día) agua’, ‘(el día) caña’, etcétera.³ Aunque parece que en el siglo xvi cada persona tenía un nombre calendárico, sólo algunas solían llamarse con este nombre. Tal vez la gente prefiriera ocultar su fecha de nacimiento para evitar el peligro de caer en manos de hechiceros.

Interpretaciones de los nombres jeroglíficos

En el análisis epigráfico podemos distinguir entre lecturas de signos individuales y lecturas de deletreos jeroglíficos. Desgraciadamente, las propuestas de lectura para los signos individuales raras veces son explicadas por sus autores o probadas con lecturas cruzadas (Aubin 1849; 2002; Vonk 2020; Whittaker 2021). En este sentido, destacan los trabajos de Alfonso Lacadena (2008a; 2008b), en los cuales el valor de lectura se comprueba por el número de los contextos acompañados por las glosas en las que aparece el signo bajo estudio.

Es importante enfatizar que la interpretación de un deletreo puede ser problemática, aunque se conozcan los valores de lectura de sus signos. La seguridad en las interpretaciones de los deletreos proviene del contexto específico, que nos proporciona un cierto tipo de control. Éste se puede deber a las siguientes circunstancias: 1) son nombres calendáricos; 2) están acompañados por las glosas en letra latina, y 3) se conocen por otras fuentes jeroglíficas en las que aparecen acompañados por las glosas. En algunos casos no puede establecerse la relación exacta entre la glosa y los signos nahuas, es decir, se observa un conflicto entre las lecturas proporcionadas por las glosas y las que provienen de los jeroglíficos. En parte, esto se explica por el hecho de que todavía nuestro conocimiento de la escritura náhuatl es incompleto e imperfecto. Sin embargo, en algunos casos, como en el *Códice mendocino*, este conflicto de interpretaciones tiene que ver con

³ Datos del trabajo de campo en Santa María Zihuateutla, Puebla, 2007.

los errores de glosadores y escribas. Hay que subrayar que los jeroglíficos en los códices del siglo xvi representan la fuente primaria, mientras que las anotaciones en letra latina son la fuente secundaria. En el presente artículo, la interpretación se considera problemática precisamente en aquellos casos en los que se observa un conflicto entre la lectura de la glosa y la de los jeroglíficos, como se verá en la siguiente sección.

En adelante, utilizaremos de una manera sistemática los ejemplos que provienen de los tres documentos de la escuela de Tepetlaoztoc: el *Códice de Santa María Asunción* (CSMA), el *Códice Vergara* (CVRG) y el *Códice Kingsborough*, también conocido como el *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc* (MITE). De la misma manera, se indican algunas comparaciones con otros documentos: la *Matrícula de Huexotzinco* (MHUE), el *Códice Xolotl*, el *Códice en Cruz* (Dibble 1981) y el *Códice de Tlatelolco* (CTLA). Las abreviaturas se utilizan para referirnos a los documentos en los que se encuentran los jeroglíficos y siguen la tradición establecida (Lacadena 2008a). Varios trabajos publicados presentan análisis de dichos documentos (Williams y Harvey 1997; Williams y Hicks 2011; Thouvenot 2010; Cossich Vielman 2014; Prem 1974; Dibble 1980; 1981; McGowan y Van Nice 1979; Valle 1993; 1994a; 1994b). El número que sigue a una abreviatura indica el folio correspondiente; las letras “r” y “v”, el lado frontal y el lado posterior de la hoja, respectivamente, es decir, recto y verso. Para referirnos al *Mapa de las tierras de Oztoticpac*, se utilizan las letras A y B en mayúscula y números que corresponden a los planos de los terrenos donde se encuentran los deletreos jeroglíficos, tomando como base la codificación de Noguez (2016).

La escritura jeroglífica náhuatl es una escritura de alta iconicidad; sus signos no son combinaciones abstractas de trazos o puntos, sino imágenes reconocidas de objetos y acciones. Estas imágenes se vinculan a los valores de lectura determinados por el sistema. Así, diseños gráficos de una escritura jeroglífica se pueden describir por medio de los equivalentes verbales de su forma externa. Esto permite reconocer con facilidad un signo; por ejemplo, en la escritura náhuatl, a uno de los signos con el valor de lectura silábico *te* podemos designarlo como “piedra”, mientras que a otro lo designamos como “boca”, pues el primero representa una piedra y el último una boca. En el presente trabajo, dichos equivalentes verbales se utilizan para el análisis paleográfico de los deletreos jeroglíficos y se dan

entre comillas dobles "...", mientras que las traducciones de palabras se indican con comillas simples '...' (Davletshin 2017).

Los signos nahuas aparecen en grupos en los cuales su orden de lectura es relativamente libre. A veces, entre dos signos en un grupo hay un espacio que se preserva en la transliteración, pero que se indica por medio de una coma "," en el análisis paleográfico. En otras ocasiones, dos signos están en contacto uno con otro, y esto se indica por medio de un guion "-". En algunos casos, dos signos se escriben juntos formando una ligadura, uno dentro del otro o uno tapando una parte del otro; para estos ejemplos se utiliza el signo más "+". A veces, dos signos en un grupo están conectados por medio de una línea, indicada por medio del signo igual "="". Al final, suele desconocerse el orden de lectura de los signos en un grupo por falta de una interpretación adecuada; en estos casos, las descripciones verbales de dos signos se separan por un punto ".".

En la lista de abajo, el análisis de nombres jeroglíficos se presenta de la siguiente manera. En el encabezado de la columna de la izquierda aparece un recorte del *Mapa de las tierras de Oztoticpac* que muestra el deletreo, mientras que sus analogías en otros documentos, si se conocen, se muestran en las columnas a la derecha. En una línea más abajo van las referencias que indican de dónde provienen las imágenes. En otra línea se presentan las glosas entre corchetes angulares "<...>". Más abajo se da el análisis paleográfico de los deletreos bajo estudio por medio de los equivalentes verbales de los signos. Cuando la imagen del signo no puede determinarse, se utiliza una equis en mayúscula "X". Después se indican los valores de lectura para los signos identificados, en negritas: en mayúsculas para signos palabra y en minúsculas para signos silábicos, es decir, se da la transliteración del deletreo. Los complementos fonéticos se indican con paréntesis "(...)". Además, cuando un signo posee más de un valor de lectura que se podría aplicar en el análisis del deletreo, éstos se separan por medio de una barra diagonal "/". La línea de abajo muestra la interpretación fonética del deletreo en cursiva, o sea, cómo se leía éste en voz alta, supuestamente; es decir, la transcripción. En la línea final, si se puede realizar, aparece la traducción del deletreo.

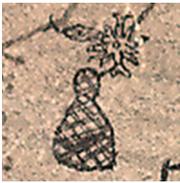
Los nombres personales se escriben en letra minúscula en los cuadros debido a que ni los deletreos jeroglíficos, ni las glosas en letra latina indican de forma explícita que se trata de nombres personales.

Nombres acompañados por las glosas en el Mapa de las tierras de Oztoticpac

En este párrafo, la interpretación de los jeroglíficos se basa en su mayor parte en las glosas acompañantes.

1. *Tlĕkōwātl*, ‘serpiente de fuego’ (cuadro 1). ‘Serpiente de fuego’, *tlĕkōwātl*, es una variedad muy venenosa, según el diccionario de Rémi Simeon de 1885 (Wimmer 2006). El mismo nombre jeroglífico se registra en el Mapa 6 del *Códice Xolotl*, donde el signo “fuego” se escribe sobre la espalda de la “serpiente”. En ambos casos, la parte de la cabeza *kwā-* está abreviada en la escritura del nombre y el sufijo honorífico *-tzīn* no está representado.

Cuadro 1
EL DELETREO B5



B5	<i>Códice Xolotl</i> , Mapa 6
<coatleco (reglón) vaçin>	
“fuego + serpiente = bulto mortuorio”	“fuego-serpiente”
tle-KOWA = MIK	tle-KOWA
<i>kwātlĕkōwā mīk</i>	<i>kwātlĕkōwā</i>
‘la serpiente de fuego en su coronilla, murió’	‘la serpiente de fuego en su coronilla’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice Xolotl* © Bibliothèque nationale de France, París.

La información de que *Kwātlĕkōwā* murió no aparece en la nota aclaratoria al lado derecho. Sin embargo, en ésta se indica que el tío de don Carlos *Kwātlĕkōwā* vendió el terreno dibujado al lado: <q’namacac>, *kīnāmākāk*, ‘lo vendió’. Le corresponde el signo de la “mano”, **NAMAKA**, que está escrito entre la nota aclaratoria y el plano del terreno.

2. *Ōmētōchtli*, ‘dos conejo(s)’ (cuadro 2). Es uno de los nombres del protagonista del documento, llamado don Carlos *Ōmētōchtli*. De acuerdo con Luis González Obregón (*Proceso inquisitorial del cacique de Tetzaco* 1910, x), don Carlos se apellidaba Mendoza, en castellano, y *Yōzyōntzīn*, en su lengua, pero se designó con el dictado de *Chīchīmēkātēkwtlī*, que era el título de los señores de Texcoco (véanse *chīchīmēkātēkwtlī*, ‘señor chichimeca’, y *yōzyōntli*, ‘cachondo’). Los apelativos *Ōmētōchtli*, *Chīchīmēkātēkwtlī* y *Yōzyōntzīn* eran compartidos por varias personas del linaje texcocano y funcionaban como títulos. El nombre jeroglífico *Yōzyōntzīn* aparece en el *Mapa Tlohtzīn* y en los *Primeros memoriales* (Aubin 1849; 2002; Sahagún 1997). Se puede sospechar que el autor del documento quería evitar mencionar este apelativo cargado de connotaciones negativas desde el punto de vista cristiano. Recuérdese que don Carlos fue acusado y juzgado, entre otras cosas, por el delito de amancebamiento.

Cuadro 2
EL DELETREO B6



B6	CSMA 32v
	<ju°. hometoch>
“dos puntos = cabeza de conejo”	“dos rayas, conejo”
2 = TOCH	2 TOCH
<i>ōmē tōch</i>	<i>idem</i>
‘dos conejo(s)’	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México.

Ōmētōchtli fue un nombre muy popular entre los nahuas en la época de la Conquista; uno de los hijos de *Ākāmāpīchtzīn*, ‘puñado de cañas’, se llamaba así, y es uno de los nombres del rey de Texcoco, *Īxtlīlxōchītzīn*,

‘vainilla de ojos (una planta que utilizaron para curar enfermedades oculares)’, padre de *Nēsāwālkōyōtzīn*, ‘coyote de ayuno’. La expresión *ōmē-tōchtli*, ‘dos conejo(s)’, también figura como el nombre de una deidad del pulque, y además designaba a una clase particular de sacerdotes, como puede verse en el *Códice florentino*, libro II (Sahagún 1950-1082, 209-211).

Las glosas no dejan lugar a dudas respecto a la relación del jeroglífico con don Carlos: <totocinco ymilco (reglón) val doCarlos.>, ‘es su campo comprado de don Carlos en Tototzinco’ (BT-7), y <onoqui (reglón) couhca y doCarlos q’macac otetl colimācayutl.>, ‘lo había comprado don Carlos quien dio dos mantas al estilo de Colima’ (BT-9). La última glosa corresponde al jeroglífico “dos puntos = cabeza de conejo” que aparece arriba de dos “cuadros” que refieren a dos mantas pagadas por don Carlos.

Una persona en el *Códice de Santa María Asunción*, Juan (32v, 36v), lleva el mismo nombre que también se encuentra en la *Matrícula de Huexotzinco*, el *Códice Xolotl* y el *Códice en Cruz* (Dibble 1981).

3. *Kōskākwāw*, ‘zopilote rey’ (cuadro 3). La nota aclaratoria dice <y ymilli ypā teq’ti ytoca coꝛcoavh.>, ‘es el campo donde tributa el que se llama *Kōskākwāw*’ (BT-10).

Cuadro 3
EL DELETREO B8

		
B8	CSMA 48r	CVRG 31v
<coꝛcoavh.>	<marcos. coꝛcuauh.>	<jua. coꝛcuauh.>
“ave rapiña con cresta”	“ave rapiña, collar”	“ave rapiña-collar”
KOSKAKWAW	KOSKA-KWAW	KOSKA-KWAW
<i>kōskākwāw</i>	<i>idem</i>	<i>idem</i>
‘(el día) zopilote rey’	<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París.

Una persona en el *Códice Vergara*, Juan (27r, 29r, 31v), y una persona en el *Códice de Santa María Asunción*, Marcos (48r, 57r, 70r), llevan el mismo nombre. También aparece en otros documentos, por ejemplo, en el *Códice Xolotl* y en la *Matrícula de Huexotzinco*. En otros documentos se escribe con dos logogramas diferentes —“cabeza de ave rapiña”, **KWAW**, y “collar”, **KOSKA**—, mientras que en el mapa bajo estudio vemos una imagen del ave rapiña de cuerpo completo. Podría ser que con esta versión particular del signo el escribano quería indicar que no se trata del nombre calendárico ‘(el día) zopilote rey’, sino del nombre de apodo ‘zopilote rey’. En náhuatl, la palabra *kōskākwāwtli*, ‘zopilote rey’, significa literalmente ‘águila de collar’, que concuerda bien con la apariencia de la especie.

4. *Mīstlāztōz*, ‘el puma habló’ (cuadro 4). El nombre personal se desconoce en otros documentos de Tepetlaoztoc. El sufijo absolutivo falta, marcando la frase nominal como antropónimo. El signo **TLATO** está medio borroso y tiene una forma particular en la que las volutas de habla no están escritas con líneas sólidas sino por medio de puntos. La misma particularidad paleográfica puede encontrarse en el nombre de *Sīwātlāztōātl* (véase el cuadro 29).

Cuadro 4
EL DELETREO B12



B12

<lucas myztlato>

“volutas de polvo-cabeza de fiera = cabeza de hombre”

MIS-TLATO = MASEWAL

māsēwālli mīstlāztōz

‘el campesino, (que se llama) el puma habló’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

El signo “cabeza de hombre” no forma parte del nombre de la persona, sino que lo identifica como un *māsēwälli*, ‘campesino’. Curiosamente, este título aparece en la glosa en español, mientras que el nombre personal está indicado en la nota aclaratoria en náhuatl: <abialo ansi todo medido el navatlato qdevn maçeuales>, ‘lo había así medido todo el nahuatlato que es de un campesino’ (BT-13), y <lucas myztlato velimilypan tequiti.>, ‘Lucas *Mīstlāztōz* con su milpa tributa bien’ (BT-14). Noguez (2016, 38) interpreta la glosa del nombre como <amiztlatō>, posiblemente confundido por la forma inicial de la letra **m**.

Nombres calendáricos en el Mapa de las tierras de Oztoticpac

Los nombres calendáricos abundan en los censos y documentos catastrales. Ninguno de los nombres calendáricos en el *Mapa de las tierras de Oztoticpac* incluye un numeral. En los casos en que el numeral no está presente, en particular en los nombres de animales, existe la posibilidad de que no se trate de un nombre calendárico. Sin embargo, la notable frecuencia de nombres personales que corresponden a los 20 signos de días en los censos (*Santa María Asunción*, *Vergara* y *Matrícula de Huexotzinco*) nos hace sospechar la naturaleza calendárica de dichos apelativos.

Los delecteos jeroglíficos nahuas con frecuencia muestran muchas abreviaturas al final de la palabra; además, el sistema no tiene recursos para indicar consonantes al final de la sílaba por medio de los silabogramas. Probablemente, éstas son las razones por las que los sufijos absolutivos *-tl*, *-tlī*, *-lī*, *-īn* y *-tīn* nunca aparecen escritos con jeroglíficos. Como ya hemos visto, la ausencia de sufijos absolutivos en el náhuatl se utiliza para marcar los nombres personales, pero ello no se hace de una manera sistemática. En el presente trabajo se reconstruye el sufijo absoluto en el caso de la propia glosa ausente cuando otros ejemplos del mismo nombre lo demuestran en las glosas acompañantes, mientras que su ausencia se reconstruye cuando falta en ellas. En los ejemplos paralelos de las glosas de ambos tipos, el sufijo absoluto se indica entre paréntesis. Hay que subrayar que el sufijo absoluto está reconstruido, pues no se indica de forma explícita con signos jeroglíficos.

5. *Ōsēlōtl*, ‘(el día) jaguar’ (cuadro 5). El nombre aparece dos veces y probablemente refiere a una misma persona. Una persona en el *Códice Ver-*

gara, Juan (42r, 47v, 54v), y dos personas en el *Códice de Santa María Asunción*, Luis (4r, 12v, 22r) y Francisco (52r, 63r, 63v, 76v), llevan el mismo nombre.

Cuadro 5
LOS DELETREOS A3 Y A58

			
A3	A58	CSMA 12v	CVRG 47v
		<oceloll>	<hoçēlotl>
“cabeza de jaguar”		<i>idem</i>	<i>idem</i>
OSELO		<i>idem</i>	<i>idem</i>
ōsēlōtl		<i>idem</i>	<i>idem</i>
‘(el día) jaguar’		<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París.

6. Ākā, ‘(el día) caña’ (cuadro 6). Una persona en el *Códice Vergara*, Domingo (41v, 49r, 56r), y dos personas en el *Códice de Santa María Asunción*, Toribio (41r, 43v, 45v) y Juan (66v, 77v), llevan el mismo nombre.

Cuadro 6
EL DELETREO A10

		
A10	CSMA 66v	CVRG 41v
	<aca>	<acā>

Cuadro 6. *Continuación...*

“caña”	<i>idem</i>	<i>idem</i>
AKA	<i>idem</i>	<i>idem</i>
ākā	<i>idem</i>	<i>idem</i>
‘(el día) caña’	<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México; *Códice Vergara* © Bibliothèqne nationale de France, Ms. mex. 37-39, París.

7. *Olin*, ‘(el día) movimiento’ (cuadro 7). Una persona en el *Códice de Santa María Asunción*, Juan (68v, 79v), lleva el mismo nombre, pero se utiliza otro signo para escribirlo. El signo “movimiento” se puede ver en el *Códice en cruz* y en la *Rueda calendárica de Bobán* (Dibble 1981; 1990), en particular en el año 1505.

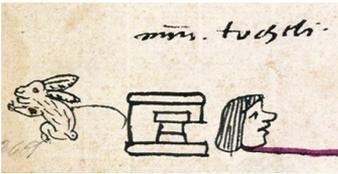
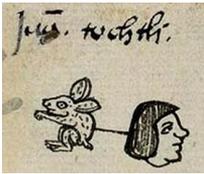
Cuadro 7
EL DELETREO A13

	
A13	CSMA 68v
	<olin>
“movimiento”	“pieza de hule”
OLIN	OL
<i>olīn</i>	<i>idem</i>
‘(el día) movimiento’	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México.

8. *Tōchtli*, ‘(el día) conejo’ (cuadro 8). Cuatro personas en el *Códice Vergara*, Marcos (2v, 7r, 14v), Damián (4r, 35v, 37v), Juan (41v, 47r, 54r) y Pedro (46r, 53r), y dos personas en el *Códice de Santa María Asunción*, Martín (32v, 36v, 37r) y Antonio (41r, 43r, 45r), llevan el mismo nombre.

Cuadro 8
EL DELETREO A46

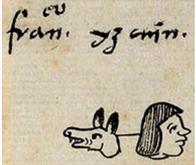
		
A46	CSMA 32v	CVRG 47r
	<tochtli>	<tochtli>
“cabeza de conejo”	“conejo”	“conejo”
TOCH	<i>idem</i>	<i>idem</i>
<i>tōchtli</i>	<i>idem</i>	<i>idem</i>
‘(el día) conejo’	<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París.

La apariencia del signo en el *Mapa de las tierras de Oztoticpac* es diferente en el sentido de que otros ejemplos dibujan el cuerpo completo del animal y muestran orejas largas y anchas (véase también el *Códice Vergara*, f. 53r).

9. *Ītzkwīn*, ‘(el día) perro’ (cuadro 9). Una persona en el *Códice Vergara*, Francisco (22r, 24r, 25v), y tres en el *Códice de Santa María Asunción*, Juan (32v), Antonio (34r, 38v) y Francisco (51r, 62r, 75r), llevan el mismo nombre.

Cuadro 9
EL DELETREO A39

		
A39	CSMA 32v	CVRG 24r
	<y3cuin>	<y3cuin>

Cuadro 9. *Continuación...*

“cabeza de perro”	<i>idem</i>	<i>idem</i>
ITZKWIN	<i>idem</i>	<i>idem</i>
itzkwīn	<i>idem</i>	<i>idem</i>
‘(el día) perro’	<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París.

Algunos ejemplos del signo dibujan el cuerpo completo del animal (CSMA 51r). Además, dos signos “conejo” y “perro” se escriben parecido y hasta se confunden en algunos documentos.

Nombres conocidos por otras fuentes

En esta sección, la interpretación de los jeroglíficos se basa más que todo en las comparaciones con los nombres jeroglíficos encontrados en otras fuentes y acompañados por glosas en letra latina.

10. *Pōktli*, ‘humo’ (cuadro 10). No se pudieron encontrar nombres jeroglíficos similares en los documentos de Tepetlaoztoc. Sin embargo, es un nombre muy popular en la *Matrícula de Huexotzinco*.

Cuadro 10
EL DELETREO A2



A2

MHUE 572r

<puctli>

“pipa con humo”

“humo”

po/POK

idem

Cuadro 10. Continuación...

pōktlī	idem
'humo'	idem

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

11. *Mākwīl*, 'el número cinco' (cuadro 11). Es un nombre popular en la *Matrícula de Huexotzinco*. En dos casos, el signo **MAKWIL**, 'cinco', también está complementado fonéticamente (véanse los folios 667r y 809v).

Cuadro 11
EL DELETREO A6



A6

MHUE 809v

MHUE 812r

<macuil>

idem

“mano, cinco puntos”

“mano + cinco rayas”

“cinco rayas”

(ma)-MAKWIL

idem

MAKWIL

mākwīl

idem

idem

'el número cinco'

idem

idem

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

12. *Ītzkwīntlī pāyīn*, 'el perro corrió' (cuadro 12). Un gobernador en el *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc* lleva un nombre parecido, *Tōchīn pāyīn*, 'el conejo corrió', donde el signo “bandera”, **pa**, se emplea como complemento fonético para el signo palabra **PAYIN**, 'correr rápido'. Los signos “conejo” y “perro” se escriben parecido en algunos documentos y por esa razón *tōchīn pāyīn* podría ser una mejor interpretación del apelativo. Sin embargo, llaman la atención las orejas cortas y paradas del animal representado por el signo.

Cuadro 12
EL DELETREO A7



A7

MITE 4r

<tochip[a]y[in]>

“cabeza de perro-huellas de pie”

“cabeza de conejo-bandera, huellas de pie”

ITZKWIN-PAYIN

TOCH-(pa)-PAYIN

ĩtzkwĩntlĩpāyĩn

tōchĩn pāyĩn

‘el perro corrió’

‘el conejo corrió’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.;
Memorial de los indios de Tepetlaoztoc © British Museum, Londres.

La variante del signo en el *Mapa de las tierras de Oztoticpac* se dibuja “dos huellas de pie sobre un camino”.

13. *Mītōn*, ‘flechita traviesa’ (cuadro 13). Dos personas en el *Códice Vergara*, Francisco (39r, 43r, 50r) y Martín (40v, 45v, 52v), llevan el mismo nombre. También es un nombre popular en la *Matrícula de Huexotzinco*, donde la última sílaba está abreviada en los deletreos jeroglíficos.

Cuadro 13
LOS DELETREOS A8 Y A49



A8

A49

CVRG 50r

MHUE 815v

<miton>

<mito>

“flecha-cabeza de pájaro”

“flecha-pájaro”

“flecha”

Cuadro 13. Continuación...

mi-to	mi-to	mi
<i>mītōn</i>	<i>idem</i>	<i>idem</i>
‘flechita traviesa’	<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

El silabograma **to** tiene dos variantes paleográficas: “cabeza de pájaro” y “pájaro”.

14. *Tlāpāl*, ‘color, tinta, pintura’ (cuadro 14). Los tres deletreos corresponden a un nombre y probablemente refieren a una misma persona. No se pudieron encontrar nombres jeroglíficos similares en los documentos de Tepetlaoztoc. Un nombre parecido y escrito de una manera diferente aparece en la *Matrícula de Huexotzinco*.

Cuadro 14
LOS DELETREOS A12, A52 Y A59

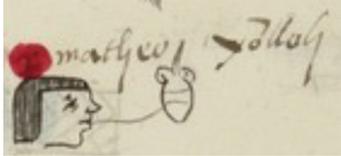
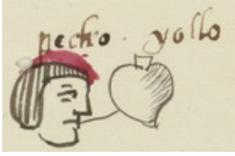
			
A12	A52	A59	MHUE 855r
			<tlapal>
		“dientes-triángulo negro”, “punto rojo”, “punto rojo-dientes-triángulo negro”	“pincel en la mano”
		tla-PAL, TLAPAL, (tla)-TLAPAL-(PAL)	TLAPAL
		<i>tlāpāl</i>	<i>idem</i>
		‘color, tinta, pintura’	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

En el deletreo A59 se observa la escritura redundante de complementación —(tla-PAL)-TLAPAL, en vez de TLAPAL o tla-PAL—. Es imposible estar seguro de la interpretación en ausencia de las glosas. Noguez (2016) no reconoce el signo “punto rojo” en estos ejemplos.

15. *Yöllōz*, ‘corazón’ (cuadro 15). No se pudieron encontrar nombres jeroglíficos similares en los documentos de Tepetlaoztoc.

Cuadro 15
EL DELETREO A19

		
A19	MHUE 783v	MHUE 639v
	<yöllloh>	<yollo>
“corazón”	<i>idem</i>	<i>idem</i>
YOLO	<i>idem</i>	<i>idem</i>
<i>yöllōz</i>	<i>idem</i>	<i>idem</i>
‘corazón’	<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

Se destacan dos variantes paleográficas del signo en la *Matrícula de Huexotzinco*: una dibuja el corazón a la manera europea; otra, a la tradicional. Esta última es la que se observa en el *Mapa de las tierras de Oztoticpac*. La misma variante se puede ver en el signo de medida empleado en los códices de *Santa María Asunción* y *Vergara*.

16. *Tlächinöllī*, ‘cosa quemada’ (cuadro 16). Dos deletreos corresponden a un nombre y probablemente refieren a una misma persona. No se pudieron encontrar nombres jeroglíficos similares en los documentos de Tepetlaoztoc, pero es un nombre muy popular en la *Matrícula de Huexotzinco*, donde se escribe de una manera diferente.

Cuadro 16
LOS DELETREOS A21 Y A73

		
A21	A73	MHUE 533r
		<tlachinol>
“dientes-cosa quemada con fuego y humo”		“cosa quemada con fuego y humo, huellas de pie”
(tla)-TLACHINOL		TLACHINOL CHOLO/YA
<i>tlāchīnōllī</i>		<i>tlāchīnōllī chōlō?/yā?</i>
‘cosa quemada’		‘(el hombre llamado) Cosa Quemada se fue (se inmigró)’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

El signo “fuego” tiene varios valores de lectura entre los cuales figuran **tle** (véase *tlētl*, ‘fuego’) y **CHINO** (véase *chīnōā*, ‘quemar [los campos]’). El signo “humo” también tiene varios valores de lectura **po** y **POK** (véase *pōktlī*, ‘humo’). Otra interpretación, menos probable, es **tla-CHINO**, *tlāl-chīnōllī*, ‘tierra quemada’. Es imposible estar seguro de la interpretación sugerida porque no presenta glosa.

17. *Temī(tl)*, ‘?’ (cuadro 17). Aparece como parte del nombre *Tēmītl Nāwālē?ēkātīl* en el *Códice de Santa María Asunción* (12v y 22r, cfr. 4r), donde su interpretación es problemática porque se observa desacuerdo entre los deletreos jeroglíficos y las glosas, que son confusas e incluyen correcciones. Parece que un tal Juan cambió su nombre *Nāwālē?ēkātīl* por *Tēmītl*. El mismo nombre, pero sin el sufijo absolutivo, aparece en el *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc*. El nombre se puede interpretar como *tēmī(tl)*, ‘flecha de piedra’, o *tēmī(tl)*, ‘él está repleto’.

Cuadro 17
EL DELETREO A26

		
A26	CSMA 12v	MITE 5r
	<temitl>	<temi.>
“boca-flecha”	“boca + color rojo-flecha, frijol-viento-agua”	“piedra-flecha”
te-mi	te-mi NAWAL-e-EKA-(a)	te-mi
<i>temi(tl)</i>	<i>temitl nāwālē>ēkātł</i>	<i>temi</i>
‘?’	‘? viento de brujo’	‘?’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México; *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc* © British Museum, Londres.

Los signos “piedra” y “boca” tienen el mismo valor de lectura silábico **te**.

18. *Kwāwtlī ī-īx*, ‘su rostro es de águila’ (cuadro 18). Es el apelativo de un tal Albino en el *Códice de Santa María Asunción* (48v, 59r, 72r). El signo “ave rapiña” tiene varios valores de lectura: **KWAW** (véase *kwāwtlī*, ‘águila’), **KWIX** (véase *kwīxīn*, ‘milano’) y **TLO** (véase *tlō>tlī*, ‘gavilán’). El nombre *kwīxtlī*, ‘milano’, también se escribe como “ave rapiña, ojo”, **KWIX-(ix)** (véase el *Códice Vergara*, ff. 2r, 10v, 18r). El complemento fonético *kwa*, “algo en la boca”, excluye esta interpretación.

Cuadro 18
LOS DELETREOS A27 Y A41

		
A27	A41	CSMA 48v
		<cuauhtlix>

Cuadro 18. Continuación...

“cabeza de ave rapiña-algo en la boca, ojo”, “cabeza de ave rapiña, ojo”	“cabeza de ave rapiña-ojo”
(kwa)-KWAW-IX, KWAW-IX	KWAW-IX
<i>kwāwtlī ī-īx</i>	<i>idem</i>
‘su rostro es de águila’	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México.

Probablemente dos deletreos, A27 y A41, refieren al mismo nombre y la misma persona, pero es imposible averiguarlo por la ausencia de las glosas.

19. *Xōchītēkā*, ‘el originario de *Xōchītlān*’ (cuadro 19). Una persona en el *Códice Vergara*, Diego (10r, 18r), y dos personas en el *Códice de Santa María Asunción*, Cibra (54r, 67v, 78v) y Antonio (54r, 68r, 79r), llevan el mismo nombre.

Cuadro 19
EL DELETREO A37

		
A37	CSMA 67v	CVRG 10r
	<xochiteca>	<xochiteca>
“brazo con una flor”	“flor, piedra, boca”	“mano con una flor-piedra-boca”
XOCHTEK	XOCH-te-ka	XOCHTEK-(te)-ka
<i>xōchītēkā</i>	<i>idem</i>	<i>idem</i>

Cuadro 19. *Continuación...*

'el originario de <i>Xōchītlān</i> '	<i>idem</i>	<i>idem</i>
--------------------------------------	-------------	-------------

FUENTE: Mapa de las tierras de Oztoticpac © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París.

Además de aludir a los habitantes de *Xōchītlān*, 'Lugar de muchas flores', la palabra refiere a las mujeres sacrificadas a los dioses de los cerros (Wimmer 2006).

20. *Ā>kōlwāz*, 'fuerte' (cuadro 20). Los tres jeroglíficos probablemente refirieron a la misma persona. En dos de ellos, el signo "agua", **a**, funciona como complemento fonético para el signo palabra **AKOL**, 'hombro'. Aparece como el nombre de un gobernador en el *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc* en su forma honorífica, con el sufijo diminutivo *-tzin*, 'estimado *ā>kōlwāz*'.

Cuadro 20
LOS DELETREOS A40, A62 Y A63

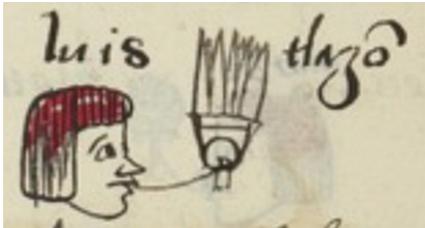
			
A40	A62	A63	mite 5r
			<acolhuā>
"hombro-agua", "hombro"			"hombro-agua-asentaderas"
(a)-AKOL, AKOL			(a)-AKOL-TZIN
<i>ā>kōlwāz</i>			<i>ā>kōlwāz̄tzin</i>
'fuerte'			<i>idem</i>

FUENTE: Mapa de las tierras de Oztoticpac © Library of Congress, Washington, D. C.; *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc* © British Museum, Londres.

La palabra *ā>kōlwā?* significa literalmente “el ancho de hombros”, también se aplica a la gente originaria de *Ā>kōlwā?kān* “lugar de los fuertes”.

21. *Tlāsō?*, ‘cosa preciosa’ (cuadro 21). No pudo encontrarse la misma combinación de signos entre los nombres personales en los documentos de Tepetlaoztoc. Sin embargo, el mismo nombre podría estar escrito de una manera diferente en la *Matrícula de Huexotzinco*.

Cuadro 21
LOS DELETREOS A43 Y A54

		
A43	A54	MHUE 550v
		<tlazō.>
“dientes-cuenta ensartada”		“adorno de plumas”
tla-so		TLASO
<i>tlāsō?</i>		<i>idem</i>
‘cosa preciosa’		<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

Los dos deletreos corresponden a un nombre y probablemente refieren a una misma persona.

22. *Ī>wī(tl)*, ‘pluma’ (cuadro 22). Dos personas en el *Códice de Santa María Asunción*, Martín (26r) y Cibra (30r), llevan el mismo nombre. También es un nombre popular en la *Matrícula de Huexotzinco*, a veces provisto del sufijo absoluto *-tl*.

Cuadro 22
EL DELETREO A45

		
A45	CSMA 30r	MHUE 520v
	<yhui.>	<yhui^t>
“pluma”	“dos plumas”	“dos plumas”
IWI	<i>idem</i>	<i>idem</i>
ĩꞗĩ(tl)	ĩꞗĩ	ĩꞗĩtl
‘pluma’	<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México; *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc* © British Museum, Londres.

El signo “pluma” tiene algunas variantes paleográficas.

23. *Mātlātl*, ‘red’ (cuadro 23). Para este ejemplo hay un nombre parecido en el *Códice de Santa María Asunción*, que se escribe algo diferente, indicando la vocal larga por medio de un silabograma a extra (Davletshin 2021, 65-66).

Cuadro 23
EL DELETREO A48

	
A48	CSMA 17v
	<malatl.>

Cuadro 23. Continuación...

“mano + dientes”	“mano-agua-dientes”
ma-tla	ma-a-tla
<i>mātlātl</i>	<i>idem</i>
‘red’	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México.

Es imposible estar seguro de la interpretación en ausencia de las glosas.

24. *Sākă(tl)*, ‘zacate’ (cuadro 24). No pudieron encontrarse nombres jero-glíficos similares en los documentos de Tepetlaoztoc, pero sí en la *Matrícula de Huexotzinco*.

Cuadro 24
EL DELETREO A53

		
A53	MHUE 736r	MHUE 580v
	<çacā>	<çacatl>
“zacate”	<i>idem</i>	<i>idem</i>
sa/SAKA	<i>idem</i>	<i>idem</i>
<i>sākă(tl)</i>	<i>sākă</i>	<i>sākătl</i>
‘zacate’	<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothéque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

En la *Matrícula de Huexotzinco* hay dos variantes del nombre, con y sin el sufijo absolutivo.

25. *Xīkōz*, ‘jicote’ (cuadro 25). El nombre aparece en el *Códice Vergara*, Damián (33r, 34v, 36v), y en el *Códice de Santa María Asunción*, P[abl]o o P[edr]o (47v, 56v, 69v). En dos casos, el signo palabra **XIKO** está complementado con los signos silábicos **ko** y **o**; el último probablemente indica el cierre glotal al final de la palabra (véanse el *Códice de Santa María Asunción*, ff. 56v y 69v; Davletshin 2021, 65-66). El nombre escrito de la misma manera se observa en la *Matrícula de Huexotzinco* (679r).

Cuadro 25
EL DELETREO A66

		
A66	CSMA 69v	CVRG 36v
	<xico>	<xicon>
“mosca”	“mosca-olla-huellas de pie”	<i>idem</i>
XIKO	XIKO-(ko-o)	<i>idem</i>
<i>xīkōz</i>	<i>idem</i>	<i>idem</i>
‘jicote’	<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México; *Códice Vergara* © Bibliothèqne nationale de France, Ms. mex. 37-39, París.

La interpretación es problemática porque tres signos palabra, **MOYO** (véase *mōyōtl*, ‘mosquito’), **SAYOL** (véase *sāyōllī*, ‘mosca’) y **XIKO** (véase *xīkōztlī*, ‘jicote’) se confunden mucho en apariencia.

26. *Ōkwīl*, ‘gusano’ (cuadro 26). En este caso no pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en los documentos de Tepetlaoztoc. No obstante, es un nombre popular en la *Matrícula de Huexotzinco*.

Cuadro 26
EL DELETREO A67



A67	MHUE 526r
	<ocuil.>
“gusano”	“gusanito”
OKWIL	idem
ōkwīl	idem
‘gusano’	idem

FUENTE: Mapa de las tierras de Oztoticpac © Library of Congress, Washington, D. C.;
Matrícula de Huexotzinco © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, Paris.

En la *Matrícula de Huexotzinco* el signo “gusano” se escribe de otra manera.

27. *Sōlīn*, *sōllī*, ‘codorniz’, o *sōlēz*, ‘el que tiene codornices’ (cuadro 27). El signo “cabeza de codorniz” no aparece en los documentos de Tepetlaoztoc, pero se encuentra como parte de muchos nombres en la *Matrícula de Huexotzinco*.

Cuadro 27
LOS DELETREOS A70 Y A72



A70	A72	MHUE 499v	MHUE 662v
		<çolli>	<çolle>

Cuadro 27. *Continuación...*

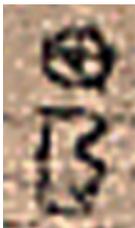
“cabeza de codorniz”	<i>idem</i>	<i>idem</i>
SOL	<i>idem</i>	<i>idem</i>
<i>söllī</i> o <i>sōlīn</i> o <i>sōlē?</i>	<i>söllī</i>	<i>sōlē?</i>
‘codorniz’ o ‘el que tiene codornices’	‘codorniz’	‘el que tiene codornices’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

Es difícil estar seguro de la interpretación por la falta de glosas pues hay varios nombres que se escriben de la misma manera.

28. *Tēix*, ‘ojo’ (cuadro 28). No pudo encontrarse la misma combinación de signos entre los nombres personales en los documentos de Tepetlaoztoc. Sin embargo, en la *Matrícula de Huexotzinco* aparece el nombre *Tēix* con la primera sílaba abreviada (553r, 618r y 679r).

Cuadro 28
EL DELETREO A72



A72	MHUE 553r
	<teix>
‘boca-ojo’	‘ojo’
te-IX	IX
<i>tēix</i>	<i>idem</i>
‘ojo’	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

Es imposible estar seguro de la interpretación porque faltan las glosas.

29. *Sīwātlāꞥtōātl*, ‘la mujer habla’ (cuadro 29). Dos personas en el *Código de Santa María Asunción*, Toribio (1r, 8v, 18r) y Simón (40v), llevan este nombre. Tal vez, ‘el habla como mujer’ sea una mejor traducción del apelativo.

Cuadro 29
EL DELETREO B1

	
B1	CSMA 40v <çihuatlatohuatl.>
“volutas de polvo-cabeza de mujer”	“cabeza de mujer-volutas de habla-dientes”
SIWA-TLATO	SIWA-(tla)-TLATO
<i>sīwātlāꞥtōātl</i>	<i>idem</i>
‘la mujer habla’	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Código de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México.

En este ejemplo el signo **TLATO** tiene una forma particular en la que las “volutas de habla” no están escritas con líneas sólidas sino por medio de puntos. La misma particularidad paleográfica puede encontrarse en el nombre de *mīstlāꞥtōꞥ* (véase el cuadro 4).

30. *Kwākwāw(?)*, ‘cuerno(?)’ (cuadro 30). El signo representa un “animal con cuernos de vaca” que no se parece ni a una vaca, ni a una oveja. Lamentablemente, se desconocen otros ejemplos de este signo. Sin embargo, un nombre muy similar aparece en el *Código de Santa María Asunción*, donde la imagen de “una cabeza humana con cuernos de vaca” refiere a la persona acompañada con la glosa <cuacuauh.>.

Cuadro 30
EL DELETREO B10



B10	CSMA 26r
	<cuacuauh.>
“animal cornudo”	“cabeza humana-cuernos de vaca”
KWAKWAW?	(KWA)-KWAKWAW
<i>kwākwāw?</i>	<i>kwākwāw</i>
‘cuerno?’	‘cuerno’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.;
Códice de Santa María Asunción © Biblioteca Nacional de México, México.

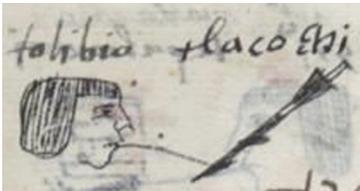
Kwākwāw es un nombre muy popular en la *Matrícula de Huexotzinco* (Batalla 2018, 77). Es probable que se trate del mismo nombre, pero es difícil asegurarlo por la falta de la glosa en el *Mapa de las tierras de Oztoticpac*.

Interpretaciones probables de nombres jeroglíficos

Algunos de los jeroglíficos que se presentarán en estas líneas no pudieron interpretarse con seguridad debido a que, a veces, a un deletreo jeroglífico le corresponden dos o más nombres según las glosas, pues la escritura en náhuatl, como todas las escrituras del mundo, no diferencia algunas palabras para economizar. Así, por ejemplo, en la ortografía española se confunden “nada” de ninguna cosa y “nada” del verbo nadar. Otros ejemplos no pudieron interpretarse con seguridad porque se observan ciertas diferencias paleográficas entre ellos y sus analogías en otras fuentes.

31. “Flecha”. Es probable que los deletreos A4 y A57 se refieran al mismo nombre de una persona, pero es imposible averiguarlo por la ausencia de las glosas. Como se observa, el deletreo A57 está parcialmente dañado (cuadro 31). En otros documentos los signos **mi** (véase *mītl*, ‘flecha’) y **TLAKOCH** (véase *tlakochtlī*, ‘saeta’) se confunden con frecuencia. Entre los ejemplos del *Mapa de las tierras de Oztoticpac* se observan diferencias paleográficas y es posible, aunque poco probable, que se trate de dos nombres diferentes.

Cuadro 31
LOS DELETREOS A4 Y A57

			
A4	A57	MHUE 835r	MHUE 835r
		<tlacochi>	<mito>
“flecha”		<i>idem</i>	<i>idem</i>
?		TLAKOCH	mi
?		<i>tlakochīn</i>	<i>mītōn</i>
‘?’		‘flechador’	‘flechita traviesa’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

32. “Flor” (cuadro 32). Dos personas en el *Códice Vergara*, Martín (2v, 10v, 18v) y Juan (21v), y una persona en el *Códice de Santa María Asunción*, Francisco (29v), llevan el mismo nombre. No está claro si el jeroglífico incluye el signo “espiga de amaranto” o se trata de la “hoja de flor”, porque la forma de la hoja se asemeja mucho a la espiga de amaranto, pero los puntos característicos faltan. Es posible que se refiera al nombre calendárico *xōchītl*, ‘flor’, que no se registra en los documentos de Tepetlaoztoc, pero es muy popular en la *Matrícula de Huexotzinco*.

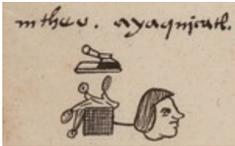
Cuadro 32
EL DELETREO A33

		
A33	CSMA 29v <xochhua.>	CVRG 21v <xochhua.>
“flor”	“flor + espiga de amaranto”	“flor”
XOCH	XOCH + wa	XOCH
xōchwāz?	xōchwāz	xōchwāz
‘él tiene flores/ homosexual’	idem	idem

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Santa María Asunción* © Biblioteca Nacional de México, México; *Códice Vergara* © Bibliothèqu nationale de France, Ms. mex. 37-39, París.

33. “Boca con agua” más “tela delgada” (cuadro 33). Los dos deletreos son idénticos y probablemente refieren a una misma persona. Dos personas en el *Códice Vergara*, Mateo (39r, 43r, 50r) y Martín (40r), llevan un nombre parecido. Es imposible estar seguro de la interpretación por la falta de glosas. Lamentablemente, no se pudo sugerir una traducción para el nombre.

Cuadro 33
LOS DELETREOS A34 Y A42

		
A34	A42	CVRG 50r <ayaquicatl.>
“boca con agua-tela delgada”		“agua abajo a la izquierda-tela delgada-sandalia”
AYA-i		AYA-i-ka

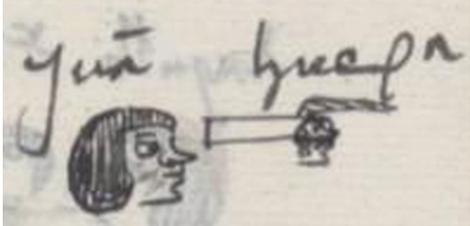
Cuadro 33. Continuación...

ăyăkăkătl	idem
‘?’	idem

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice Vergara* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París.

34. “Viga” (cuadro 34). El signo “viga”, **WEPAN**, no aparece en los documentos de Tepetlaoztoc, pero se encuentra como parte de varios nombres en la *Matrícula de Huexotzinco*. El signo que representa un “brazo agarrando algún objeto” tiene varios valores de lectura: **AN**, ‘agarrar’, y **WA/YO**, ‘tener’; el signo del “brazo que agarra una sogá” en algunos contextos se lee **ti** (Davletshin 2021, 48). El valor de lectura **AN** se aplicaría como un complemento fonético en el caso del nombre *wēpān*, pero es imposible estar seguro de la interpretación por la falta de glosas. Si esta interpretación es correcta, debemos interpretar el signo “brazo” en este contexto como un signo fonético de la sílaba cerrada **VC** (cfr. Valencia Rivera 2018, 128-129).

Cuadro 34
EL DELETREO A38

	
A38	MHUE 651v
	<huepa>
“viga-brazo agarrando una sogá”	“viga”
WEPAN-(an)?	WEPAN
<i>wēpān?</i>	<i>wēpān</i>
‘viga?’	‘viga’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

35. “Piedra preciosa” más “mano agarrando una soga” (cuadro 35). Un nombre con muy parecido jeroglífico, “piedra preciosa-mano agarrando una corriente de agua”, XIW-(a)-AN, está atestiguado en el *Códice Tlatelolco* y fue identificado por Robert Barlow como el antropónimo español (Barlow 1989, 343; Lacadena 2008a, 15). *Xiwān* es la adaptación fonética regular del nombre Juan, en la pronunciación del siglo XVI, *ʒwan. La escritura jeroglífica implica que los nahuas de la época colonial temprana lo entendían como *xīwān*, ‘él agarró la turquesa’.

Cuadro 35
EL DELETREO A44



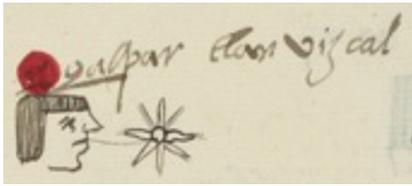
A44	CTLA
“piedra preciosa + mano agarrando una soga”	“piedra preciosa azul-mano agarrando + agua”
XIW?-AN?	XIW-(a)-AN
<i>xīwān</i>	<i>idem</i>
‘Juan’	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Códice de Tlatelolco* © Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 35-39, México.

La ausencia del signo “agua” y la forma particular del signo “piedra preciosa” resultan en una interpretación problemática. Sería el único nombre cristiano en el documento si la interpretación propuesta es correcta.

36. “Estrella” (cuadro 36). Para este ejemplo no pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en los documentos de Tepetlaoztoc. El signo representa una estrella al estilo europeo y se ve en muchos ejemplos en la *Matrícula de Huexotzinco*.

Cuadro 36
EL DELETREO A65

		
A65	MHUE 499r	MHUE 773r
	<çitlal>	<tlanviçcal>
“estrella”	<i>idem</i>	<i>idem</i>
SITLAL	<i>idem</i>	TLAWIS
<i>sītlāl</i>	<i>idem</i>	<i>tlāwīskāl</i>
‘estrella’	<i>idem</i>	‘el amanecer’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

Es imposible estar seguro de la interpretación por la ausencia de las glosas porque se puede comparar el deletreo jeroglífico con dos nombres diferentes de la *Matrícula de Huexotzinco*.

37. “Casa” más “corriente de agua” y “planta de maguey” (cuadro 37). La nota aclaratoria dice <ȳ ymilli ypan teq’ti ytoca neco[...]*metl.*>, ‘es el campo donde tributa el que se llama *Nēkwāmētl’* (BT-11). Éste es un nombre muy popular en la *Matrícula de Huexotzinco*, donde se encuentran diferentes variantes de su escritura, entre ellas el signo “planta de maguey”. Éste, por lo habitual, se lee como la sílaba **me**, pero en el contexto bajo estudio parece fungir como el signo palabra **NEKWAME**, ‘agave silvestre’.

A pesar de identificar muchos ejemplos de la escritura del nombre en la *Matrícula de Huexotzinco*, en ninguno de ellos podemos ver el signo “casa”, que por lo regular se lee **KAL** (véase *kāllī*, ‘casa’) o **cha/CHAN** (véase *chāntlī*, ‘morada, vivienda’). El análisis del deletreo implica el valor de lectura logográfico **NEKW** (véase *nēkwtlī*, ‘miel’). Sin embargo, se desconocen otros ejemplos con dicho valor de lectura. El signo “casa” forma una ligadura con los signos “agua” y “agave”, y por esa razón parece poco

probable que pueda indicar una casa construida en el terreno dibujado. De esta manera, se debe concluir que la interpretación del deletreo es problemática. Aquí se trata de una palabra compuesta: *někwāmětl*, ‘agave silvestre, literalmente, agave de miel’ (véase *někwātlī*, ‘agua miel, miel de maguey no fermentada’, y *někwtlī*, ‘miel’, y *ātl*, ‘agua’).

Cuadro 37
EL DELETREO B9

		
B9	MHUE 877r	MHUE 678r
<neco[...]metl.>	<neq ^u metl>	<necuametl.>
“casa-corriente de agua-planta de maguey”	“planta cortada”	“planta de maguey”
NEKW?-a-me	NEKWAME	NEKWAME
<i>někwāmětl</i>	<i>idem</i>	<i>idem</i>
‘agave silvestre’	<i>idem</i>	<i>idem</i>

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.; *Matrícula de Huexotzinco* © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387, París.

Interpretación sin apoyo en comparaciones con nombres de otras fuentes jeroglíficas

En este apartado, la interpretación de los jeroglíficos se basa exclusivamente en los valores de lectura de los signos utilizados para escribirlos.

38. *Tlāpālkōn*, ‘olla colorada’ (cuadro 38). No pudo encontrarse nombres similares en otros documentos. Los dos deletreos corresponden a un nombre y probablemente refieren a una misma persona. El signo **pa** representa una bandera al estilo europeo. En el deletreo A28 se observa la escritura redundante de complementación —está escrito **TLAPAL-(pa-PAL)** en lugar de **TLAPAL—**.

Cuadro 38
LOS DELETREOS A28 Y A61



A28

A61

“punto rojo-triángulo negro-bandera-olla”, “punto rojo-olla”

TLAPAL-(pa-PAL)-ko, TLAPAL-ko

tlāpālkōn?

‘olla colorada (?)’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

Es imposible estar seguro de la interpretación sugerida en ausencia de las glosas. Noguez (2016) no reconoce el signo “punto rojo” en ninguno de los ejemplos.

Nombres jeroglíficos que no se pueden interpretar

En esta sección la interpretación de los jeroglíficos no pudo lograrse a causa de la ausencia de las glosas y nombres parecidos en otras fuentes jeroglíficas. En dos casos, el deterioro del documento obstaculiza el análisis paleográfico. Debido a la falta de interpretaciones y glosas no se puede determinar el orden de lectura en los jeroglíficos compuestos, lo que se indica por medio del punto “.”.

39. “Cabeza de águila en un tazón” (cuadro 39). No pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en otros documentos. La interpretación gráfica del deletreo es problemática. Tal vez se trate de un signo complejo, “cabeza de águila en un tazón”.

Cuadro 39
EL DELETREO A1



A1

“cabeza de águila.tazón”

KWAW.?

?

‘?’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

40. “Cabeza de lobo” (cuadro 40). No pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en otros documentos. El signo principal representa la cabeza de lobo (véase *kwētlāchtī*, ‘lobo’). La interpretación gráfica del otro signo es problemática y consecuentemente se desconoce el orden de lectura.

Cuadro 40
EL DELETREO A5



A5

“X.cabeza de lobo”

?KWETLACH

?

‘?’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

41. “Cabeza de hombre en medio de agua” (cuadro 41). No pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en otros documentos. La interpretación gráfica del deletreo es problemática; probablemente se trate de varios signos, “cara”, “mano”, “estanque de agua”, etcétera.

Cuadro 41
EL DELETREO A9



A9

“X”

?

?

‘?’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

42. “Agua” más “dientes” (cuadro 42). No pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en los documentos de Tepetlaoztoc. La interpretación gráfica de uno de los signos es problemática; consecuentemente, se desconoce el orden de lectura.

Cuadro 42
EL DELETREO A15



A15

“X.agua.dientes”

Cuadro 42. *Continuación...*

?a.tla

?

'?'

 FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

43. “Muñeca” más “dientes” (cuadro 43). Los dos delecteos corresponden a un nombre y probablemente refieren a una misma persona. No pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en otros documentos; consecuentemente, tampoco pudo determinarse el orden de lectura. Es probable que se trate de una abreviatura (véase el nombre **ne-pa-tla**, *něpāntlāz*, en el *Códice de Santa María Asunción*, f. 30v).

 Cuadro 43
 LOS DELETREOS A16 Y A47



A16

A47

“muñeca.dientes”

ne.tla

?

'?'

 FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

44. El diseño gráfico no pudo reconocerse (cuadro 44). Tampoco pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en otros documentos. La interpretación gráfica del signo es problemática, tal vez sea la imagen de una “pierna”.

Cuadro 44
EL DELETREO A18



A18

“X”

?

?

‘?’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

45. “Un ave con pico grande” (cuadro 45). El signo representa “una especie de ave de cuerpo completo con un pico grande”. Es imposible sugerir una interpretación válida en ausencia de la glosa.

Cuadro 45
EL DELETREO A31



A31

“una especie de ave”

?

?

‘?’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

46. “Cabeza de conejo” más “piedra atravesada” (cuadro 46). El signo “conejo” tiene dos valores de lectura: **TOCH** (véase *tōchtli*, ‘conejo’) y **si/SI** (véase *sīztli*, ‘liebre’). Es imposible sugerir una interpretación válida en ausencia de la glosa. Además, el orden de la lectura no está claro.

Cuadro 46
EL DELETREO A32



A32

“cabeza de conejo.piedra.pun-
zón”

TOCH/si.te.so

?

‘?’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

47. “Hombrecillo” (cuadro 47). El signo representa a un “hombrecillo”, tal vez sea “niño”. Es imposible sugerir una interpretación válida en ausencia de la glosa ni identificar el signo con seguridad.

Cuadro 47
EL DELETREO A35



A35

“hombrecillo”

Cuadro 47. *Continuación...*

?

?

'?'

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

48. “Cabeza humana con un vaso” (cuadro 48). Es imposible sugerir una interpretación válida del deletreo en ausencia de la glosa porque no se entiende si son dos signos diferentes o un signo completo. Tal vez se trate de dos signos, una “cabeza humana” más un “vaso”.

Cuadro 48
EL DELETREO A1



A36

“cabeza humana con un vaso”

?

?

'?'

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

49. “Mujer” (cuadro 49). Probablemente se trate de una abreviatura. El signo tiene varios valores de lectura. Muchos nombres empiezan con la raíz *sīwā-*, ‘mujer’, por esa razón no se puede sugerir una interpretación confiable. Además, el signo de mujer tiene dos lecturas diferentes, **SIWA** y **na**.

Cuadro 49
EL DELETREO A50



A50

CSMA 18r

<çiuvatla (reglón) toā>

“mujer”

“mujer”

na/SIWA

SIWA

?

sīwātlāʔtōātl

‘?’

‘él habla como mujer’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.;
Códice de Santa María Asunción © Biblioteca Nacional de México, México.

50. “Cabeza de ave rapiña” más “ojo” y “espina” (cuadro 50). No pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en otros documentos. El signo “ave rapiña” tiene varios valores de lectura: **KWAW** (véase *kwāwtlī*, ‘águila’), **KWIX** (véase *kwīxīn*, ‘milano’) y **TLO** (véase *tlōʔtlī*, ‘gavilán’).

Cuadro 50
EL DELETREO A51



A51

“cabeza de ave rapiña-ojo.espina”

Cuadro 50. Continuación...

KWIX-(IX).WITZ

?

'?'

 FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

51. “Mano con cuchillo” más “piedra” (cuadro 51). No pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en otros documentos. Probablemente, el signo “piedra”, *te*, se utiliza aquí como complemento fonético para el logograma **TEK** (véase *tēkī*, ‘cortar’). Aunque se entendieron los valores de lectura para los signos, no pudo obtenerse la lectura del nombre personal.

 Cuadro 51
 EL DELETREO A60



 A60

“piedra, mano con cuchillo”

(te)-TEK

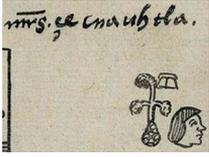
?

'?'

 FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

52. “Árbol” más “dientes” (cuadro 52). Uno de los signos está perdido debido a su condición de conservación. El signo **KWAW** representa un árbol al estilo europeo. Es imposible estar seguro de la interpretación sugerida en ausencia de las glosas, aunque se puede comparar el deletreo con el nombre de Marcos en el *Códice Vergara* (39v, 44v, 51v).

Cuadro 52
EL DELETREO A64

	
A64	CVRG 44v
	<çecuauhtla.>
“dientes-árbol-[...]”	“dientes-árbol-mazorca”
...-KWAW-tla	se/SEN-KWAW-tla
?	sěnkwāwtlāz
‘?’	‘donde todo es monte’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.;
Códice Vergara © Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39, París.

53. “Plato con un frijolito” más “cuatro rayas” (cuadro 53). La nota aclaratoria no incluye el nombre de la persona encargada de labrar el terreno: <hueyatl yca ymilcocoval don carlos>, ‘es su campo comprado de don Carlos por el río (literalmente, donde agua grande)’ (BT-8). Lamentablemente, no pudieron encontrarse nombres jeroglíficos similares en los documentos de Tepetlaoztoc.

Cuadro 53
EL DELETREO B10


B10
“cuatro rayas-frijol-plato”
NAW-e-KAX?
?
‘?’

FUENTE: *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.

A manera de conclusión

Los 67 deletreos jeroglíficos en las secciones A y B del *Mapa de las tierras de Oztoticpac* fueron objeto del análisis epigráfico —59 de éstos se encuentran en la sección A y ocho en la sección B—. Se ofrecieron interpretaciones confiables para 42 de ellos: cuatro con base en las glosas en letra latina; 36, en los jeroglíficos de otros documentos de la escritura náhuatl, y dos sólo en los valores de lectura de los signos que contienen. Siete u ocho de ellos son nombres calendáricos. Para nueve pudieron ofrecerse interpretaciones probables debidas al hecho de que muchos signos y deletreos permiten postular más de una lectura. Restan 16 deletreos que no pudieron interpretarse de modo satisfactorio. Es importante notar que todas las lecturas obtenidas son antropónimos o apelativos, ninguno parece ser un topónimo.

De acuerdo con la bien conocida variación que la escritura náhuatl comparte con otros sistemas logosilábicos, a veces un nombre se escribe de maneras diferentes. Entonces se identificaron 53 nombres personales en total, porque la misma lectura se obtuvo en dos casos para tres deletreos y en 11 casos para dos. El número resultante de los nombres individuales en la sección A consta de 45 (enumerados arriba de 5 a 28, de 31 a 36 y de 38 a 52). Ello concuerda perfectamente con la frase jeroglífica al margen derecho del documento: **45** × **MASEWAL**, *ōmpōwālli īpān mākwīlli māsēwāltīn*, ‘45 campesinos’.

Podemos constatar que los resultados obtenidos muestran la validez del análisis realizado y el estado actual relacionado con el entendimiento de las reglas ortográficas de la escritura náhuatl. Cabe la posibilidad de que un par de nombres personales fueran identificados incorrectamente, de tal manera que la suma total equivale a 45. Sin embargo, se logró descifrar la intención del escriba de indicar los nombres de 45 personas, a algunas de las cuales corresponde más que un terreno. Se puede comparar este caso de estudio con la tablilla Ta641 de Pilos, que comprobó el desciframiento del lineal B (Ventris y Chadwick 1959, 336). En ella se describen con signos fonéticos los trípodes y jarras con tres, cuatro y sin asas, los cuales están acompañados por los así llamados ideogramas que los representan icónicamente.

Los resultados obtenidos también demuestran que los jeroglíficos inscritos en diez terrenos registran los nombres de los campesinos que labraban las tierras de don Carlos Ometochtli y que uno de ellos (33) además

tenía su propio terreno. Otros terrenos de la sección A no pertenecían a don Carlos Ometochtli, sino a los campesinos, mientras que algunos de sus propietarios (5, 13-14, 16, 18, 27, 31, 38 y 43) tenían más que uno.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

- Códice de Santa María Asunción.* México: Biblioteca Nacional de México.
- Códice de Tlatelolco.* México: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 35-39.
- Códice en Cruz.* París: Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 15-17.
- Códice mendocino.* Oxford: Bodleian Library, Oxford University, Arch. F. c.14, Ms. Arch. Seld. A. I.
- Códice Vergara.* París: Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 37-39.
- Códice Xochimilco. Plano de varias propiedades.* París: Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 34.
- Códice Xolotl.* París: Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 1-10.
- Fragmento Humboldt VIII.* Berlín: Staatsbibliothek Stiftung Preussischer Kulturbesitz (Handschriftenabteilung, Manuscripta Americana 1).
- Fragmento Ramírez.* México: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, AH Col. Antig. 213, José Fernando Ramírez, *Opúsculos históricos*, MS, vol. 25: 499-500.
- Memorial de los indios de Tepetlaoztoc.* Londres: British Museum, Add. MSS 13964.
- Mapa de Beinecke.* New Haven: Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, MS-572.
- Mapa de las tierras de Oztoticpac.* Washington, D. C.: Library of Congress, Division of Geography and Maps, núm. 27.
- Matrícula de Huexotzinco.* París: Bibliothèque nationale de France, Ms. mex. 387.
- Memorial de los indios de Tepetlaoztoc.* Londres: British Museum.
- Plano en papel de maquey.* México: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 35-3.
- Rueda calendárica de Bobán.* Providence: John Carter Library.

REFERENCIAS

- Andrews, J. Richard. 2003. *Introduction to Classical Nahuatl*. Norman: The University of Oklahoma Press.

- Aubin, Joseph Marius Alexis. 1849. *Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens Mexicains*. París: Paul Dupont.
- Aubin, Joseph Marius Alexis. 2002. *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Barlow, Robert H. 1989. "El códice de Tlatelolco". En *Obras de Robert H. Barlow*. Vol. 2, *Tlatelolco. Fuentes e historia*. Edición de Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H., 325-358. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de las Américas.
- Batalla Rosado, Juan José. 2018. "Análisis de elementos gráficos de contenido occidental en los glifos de los códices coloniales del Centro de México. El caso de los antropónimos nahuas". En *El arte de escribir. El Centro de Mexico, del Posclasico al siglo xvii*. Edición de Juan Jose Batalla Rosado y Miguel Ángel Ruz Barrios, 73-115. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt, eds. 1992. *The Codex Mendoza*. 4 vols. Berkeley: The University of California Press.
- Carochi, Horacio. 2003. *Grammar of the Mexican Language. With an Explanation of Its Adverbs (1645)*. Traducción de James Lockhart. Stanford: Stanford University Press.
- Cline, Howard F. 1966. "The Oztoticpac Lands Map of Texcoco 1540". *The Quarterly Journal of the Library of Congress* 23, núm. 2: 76-115.
- Cooper Clark, James, ed. 1938. *Codex Mendoza. The Mexican Manuscript Known as the "Collection of Mendoza" and Preserved in the Bodleian Library, Oxford*. 3 vols. Londres: Waterlow and Sons.
- Cossich Vielman, Margarita. 2014. "El sistema de escritura jeroglífico náhuatl. Análisis epigráfico de los onomásticos de cinco documentos del siglo xvi de Tepetlaotoc". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Davletshin, Albert. 2017. "Allographs, Graphic Variants and Iconic Formulae in the Kohau Rongorongo Script of Rapa Nui (Easter Island)". *Journal of the Polynesian Society* 126, núm. 1: 61-92. <https://doi.org/10.15286/jps.126.1.61-92>.
- Davletshin, Albert. 2021. "Descripción funcional de la escritura jeroglífica náhuatl y una lista de términos técnicos para el análisis de sus delecteos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 62: 43-93.
- Davletshin, Albert. 2023. "What Happened to *Tlatoani* and *Tláhtōhkēh*? Three Classes of Signs and Two Types of Spellings in Nahuatl Hieroglyphic Writing". En *Western Mesoamerican Calendars and Writing Systems*. Edición de Mikkel Bøg Clemmensen y Christophe Helmke, 75-95. Oxford: Archaeopress (Pre-Columbian Archaeology 18).

- Davletshin, Albert y Alfonso Lacadena García-Gallo. 2019. "Signos numéricos y registros de cuenta en la escritura jeroglífica náhuatl". *Revista Española de Antropología Americana* 49: 301-328. <https://doi.org/10.5209/reaa.64973>.
- Dibble, Charles E. 1940. "El antiguo sistema de escritura en México". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 4: 105-128.
- Dibble, Charles E. 1980. *Códice Xolotl. Edición, estudio y apéndice*. 2a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dibble, Charles E. 1981. *Codex en Cruz*. 2 vols. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Dibble, Charles E. 1990. "The Boban Calendar Wheel". *Estudios de Cultura Náhuatl* 20: 173-182.
- Galarza, Joaquín. 1979. *Estudios de escritura indígena tradicional (azteca-náhuatl)*. México: Archivo General de la Nación.
- Gelb, Ignace Jay. 1963. *A Study of Writing*. 2a. ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. 2018. México: Universidad Nacional Autónoma de México. <https://gdn.iib.unam.mx>; <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>.
- Karttunen, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: The University of Texas Press.
- Lacadena, Alfonso. 2008a. "Regional Scribal Traditions. Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing". *The PARI Journal* 8, núm. 4: 1-22.
- Lacadena, Alfonso. 2008b. "The wa_1 and wa_2 Phonetic Signs and the Logogram for WA in Nahuatl Writing". *The PARI Journal* 8, núm. 4: 38-45.
- Launey, Michel. 1992. *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Manrique Castañeda, Leonardo. 1989. "Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y de escritura". En *Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl*. Edición y presentación de Carlos Martínez Marín, 159-170. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- McGowan, Charlotte y Patricia Van Nice. 1979. *The Identification and Interpretation of Name and Place Glyphs of the Xolotl Códice*. Greeley: The University of Northern Colorado.
- Noguez, Xavier. 2016. *El Mapa de Oztoticpac y el Fragmento Humboldt* núm. 6. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.

- Prem, Hanns J. 1974. *Matrícula de Huexotzinco*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco*. 1910. México: Eusebio Gómez de la Puente, Editor.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *The Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. 13 vols. Traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe; Salt Lake City: School of American Research/University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*. Paleografía y traducción de Thelma D. Sullivan. Acabados, revisión y adiciones de H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman: University of Oklahoma Press.
- Seler, Eduard. 1893. *Die mexikanischen Bilderhandschriften Alexander von Humboldts in der Königlich Bibliothek zu Berlin*. Berlín: Königlich Bibliothek zu Berlin.
- Thouvenot, Marc. 1998. "Valeurs phoniques et unités de langue dans les glyphes des Codex Xolotl et Vergara". *Amerindia* 23: 67-97.
- Thouvenot, Marc. 2010. *Códices Vergara y Santa María Asunción. Diccionario de elementos constitutivos*. En *Compendio Enciclopédico Náhuatl* (DVD). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. www.sup-infor.com.
- Valencia Rivera, Rogelio. 2018. "Las unidades de medida de longitud entre los nahuas prehispánicos". En *El arte de escribir. El Centro de México, del Posclásico al siglo XVII*. Edición de Juan José Batalla Rosado y Miguel Ángel Ruz Barrios, 117-148. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Valencia Rivera, Rogelio. 2021. "The Use of Semantic Determinatives in Nahuatl Writing". *Estudios de Cultura Náhuatl* 61: 13-48.
- Valle, Perla, ed. 1993. *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc o Códice Kingsborough. A cuatrocientos cuarenta años*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Valle, Perla, ed. 1994a. *Códice de Tepetlaoztoc (Códice Kingsborough)*. Estado de México. Toluca: El Colegio Mexiquense.
- Valle, Perla, ed. 1994b. *Códice de Tlatelolco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ventris, Michael y John Chadwick. 1959. *Documents in Mycenaean Greek. Three Hundred Selected Tablets from Knossos, Pylos and Mycenae with Commentary and Vocabulary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vonk, Thomas. 2020. *Nahuatl Writings₂ in the Codex Telleriano-Remensis. Writing₁ History in a Sixteenth Century Aztec Manuscript*. Munich: Anton Saurwein.
- Whittaker, Gordon. 2009. "The Principles of Aztec Writing". *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft* 16: 47-81.

- Whittaker, Gordon. 2012. "Aztec Hieroglyphics. A Name-Based Writing System". *Language and History* 61, núms. 1-2: 60-76. <https://doi.org/10.1080/17597536.2018.1441950>.
- Whittaker, Gordon. 2018. "Aztec Hieroglyphic Writing. A Comparative Perspective". En *Paths into Script Formation in the Ancient Mediterranean*. Edición de Silvia Ferrara y Miguel Valério, 177-188. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche/Edizioni Quasar.
- Whittaker, Gordon. 2021. *Deciphering Aztec Hieroglyphs. A Guide to Nahuatl Writing*. Londres: Thames and Hudson.
- Williams, Barbara J. y Herbert R. Harvey. 1997. *The Códice de Santa María Asunción. Households and Lands in Sixteenth-Century Tepetlaoztoc*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Williams, Barbara J. y Frederick Hicks, eds. 2011. *El Códice Vergara. Edición facsimilar con comentario, pintura indígena de casas, campos y organización social de Tepetlaoztoc a mediados del siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- Wimmer, Alexis. 2006. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>.

Agradecimientos

La idea original de este trabajo fue presentada en el abril de 2015 a María del Carmen Jorge y Clara Garza Hume en el Instituto de Investigaciones en Matemáticas Aplicadas y en Sistemas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco a ambas investigadoras su apoyo e interés, así como haber llamado mi atención hacia los rompecabezas matemáticos del maravilloso documento de Oztoticpac. Me gustaría darle las gracias a mis colegas Margarita Cossich Vielman, María Elena Vega Villalobos y Rogelio Valencia Rivera, quienes leyeron versiones preliminares del texto e hicieron valiosas sugerencias al respecto. Agradezco a Javier Eduardo Ramírez López por haberme invitado a trabajar sobre el documento y participar en el evento de homenaje a la Dra. Bárbara J. Williams que tuvo lugar en 2018. También agradezco a Anastasia Kalyuta y Christophe Helmke. En este trabajo utilizo las bases de datos electrónicos de la escritura jeroglífica náhuatl recopiladas con el apoyo del Servicio Alemán de Intercambio Académico (2007; 2008-2009) y la Beca del Presidente de la Federación de Rusia (2007-2008).

SOBRE EL AUTOR

Albert Davletshin nació en Norilsk, Siberia oriental norte. Obtuvo el grado de doctor en Historia con la tesis “La paleografía maya” en el Centro de Estudios Mesoamericanos Yuri Knórozov de la Universidad Estatal Rusa de Humanidades. Es investigador en el Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, en Xalapa. Sus líneas principales de investigación son las escrituras logosilábicas y las lenguas mesoamericanas y polinesias. Sus últimas publicaciones son, entre otras: “Hatching in the Hieroglyphic Script and Iconography of Easter Island (Rapa Nui). Comparison With Maya and Nahuatl Scripts”, *Journal of the Polynesian Society* (2021), y “The Script of Rapa Nui (Easter Island) is Logosyllabic, the Language is East Polynesian”, *Journal of the Polynesian Society* (2022).

El miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca *Cuitlapanton, cintanaton, centlapachton*

Fear of Tezcatlipoca’s “Nocturnal Apparitions” Cuitlapanton, Cintanaton, Centlapachton

Nemian NAVARRO*

<https://orcid.org/0009-0007-5909-0732>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos

navarronemian@gmail.com

Resumen

En el libro v de la *Historia general de las cosas de Nueva España* se describen “fantasmas” o “ilusiones” que aparecían por las noches y habrían supuesto causa de miedo para los antiguos nahuas. Según esta fuente, aquéllos con un comportamiento “valiente” se atrevían a confrontarlos, mientras que los “miedosos” salían huyendo. Con este documento como fuente principal, en este trabajo se analizarán los significados y usos del miedo a estas “apariciones nocturnas” y, en específico, los nombres, las formas y los comportamientos de la *cuitlapanton*. La hipótesis es que el miedo era causado porque los nahuas interpretaron las apariciones como un *tetzahuitl*, pues Tezcatlipoca anunciaba el destino benéfico o perjudicial por medio de sus *nanahualtin*. Por esta razón, se examina qué ideas sobre esta “aparición nocturna” ofrece el texto en náhuatl y español, y qué significados se le atribuyen según el pensamiento indígena. No sólo se discute la validez de considerarla otro *tetzahuitl*, sino también la idea del miedo como un fenómeno histórico-cultural inmerso en las relaciones sociales de los nahuas.

Palabras clave: emociones; miedo; apariciones nocturnas; *tetzahuitl*; Tezcatlipoca; *cuitlapanton*.

Abstract

In Book v of the *Historia general de las cosas de Nueva España* [General History of the Things of New Spain] “ghosts” or “illusions” are described as nocturnal apparitions that provoked fear among the ancient Nahuas. According to this source, those who behaved “bravely” dared to confront them, while the “fearful” fled the scene. Using this document as a primary source, this work analyzes the meanings and uses of fear in relation to these “nighttime apparitions”, focusing specifically on the names, forms, and behaviors of the *cuitlapanton*. The hypothesis is that fear arose because the Nahuas interpreted the apparitions as *tetzahuitl*, since Tezcatlipoca revealed

* Agradezco a Guilhem Olivier y Carlos Galaviz, así como al equipo editorial, por ayudarme a ordenar el presente trabajo.

Recepción: 30 de octubre de 2023 | Aceptación: 8 de agosto de 2024



© 2025 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>

beneficial or harmful destinies through his nanahualtin. Therefore, this article examines what ideas about this “nighttime apparition” are presented in both the Nahuatl and Spanish texts, and what meanings are attributed to it within Indigenous thought. It not only discusses the validity of identifying cuitlapanton as another tetzahuitl, but also explores fear as a historical-cultural phenomenon embedded in the social relations of the ancient Nahuas.

Keywords: *emotions; fear; nighttime apparitions; tetzahuitl; Tezcatlipoca; cuitlapanton.*

A mi madre Araceli, mi primera maestra de historia

Introducción

En los capítulos III, XI, XII y XIII del libro V de la *Historia general de las cosas de Nueva España* se describen “fantasmas” o “ilusiones” de Tezcatlipoca (*yohualtepuztli, tlacanexquimilli, quinametli, cuitlapanton, cintanaton/centlapachton, tzontecomatl y micqui*) que solían aparecerse por las noches para espantar a los nahuas. Quienes tenían un comportamiento “valiente” se atrevían a confrontarlos, mientras que los “miedosos” huían. Bernardino de Sahagún (1499-1590) especificó las formas y las consecuencias benéficas y perjudiciales que estos “fantasmas” ocasionaban a las personas. El fraile también refirió el miedo que estas manifestaciones causaban a los indígenas y que el comportamiento valiente (asociado a guerreros y sacerdotes) prevalecía en contraste con quienes tenían una personalidad temerosa (Sahagún 2000, 1: 289-290, 294-296).

Uno de los primeros interesados en estas “apariciones nocturnas”¹ fue Alfredo López Austin (1963, 179-185), quien tradujo el capítulo III y analizó el comportamiento de “el hacha nocturna” y quienes se la encontraban de noche. Años después tradujo y explicó los “augurios y abusiones” que Sahagún registró en diversas obras. Según el historiador, en los “augurios” respecto de animales o “apariciones nocturnas” estaba implícito el interés de los nahuas por conocer el significado de lo que deparaba el futuro (López Austin 1969, 11-12).

Más tarde, Doris Heyden (1989) estudió a Tezcatlipoca y consideró que era el aspecto negativo del dios, como un hechicero asociado a la

¹ Tomando en cuenta los atributos nocturnos de Tezcatlipoca, sobre todo la preferencia por manifestarse de noche y su tendencia a ceder a las demandas de sus captores con el amanecer, es que podemos llamarlas “apariciones nocturnas” (Navarro 2023, 93).

noche y al jaguar, lo que le permitía transformarse en fantasmas que solían espantar de noche, que se interpretaron como “mal agüeros” que resultaron útiles para la organización del Estado para estimular a los hombres para que fuesen valientes en la guerra. Asimismo, al examinar las representaciones de Tezcatlipoca, Guilhem Olivier propuso que las apariciones nocturnas involucraban la determinación del destino de los hombres que se hubieran enfrentado o huido del dios, además de burlas y risas. Si bien el arrojo de los hombres es el comportamiento ideal frente al *nahualli* de Tezcatlipoca, como enseñanza para los más jóvenes, el significado de las apariciones nocturnas radicaba en la confirmación de un destino preestablecido (2004a, 38-47).

En un estudio comparativo del libro v en el *Códice florentino* y la *Historia general de las cosas de Nueva España*, María José García Quintana cuestionó que estos “augurios y abusiones” fueran ejemplos del “pensamiento popular” y planteó la posibilidad de que las ideas vertidas en esos textos, elaborados por individuos de la “clase social culta”, no fueran las creencias y actitudes del común del pueblo, sino las reinterpretaciones de los autores (2004, 248-249). Javier Ayala Calderón (2019, 160-163) examinó los “fenómenos fantasmales” de lo que se denominó el “imaginario sobrenatural de la Nueva España” y concluyó que las creencias prehispánicas en fantasmas manifestaban la aceptación del retorno de los difuntos entre los vivos. Sugirió la desvinculación de los “fantasmas de Sahagún” de su relación con Tezcatlipoca para considerarlos “seres de ultratumba”. Si bien aceptó que pueden ser *tetzahuitl*,² no habría que relacionarlos con este dios, sino interpretarlos como augurios de muerte por tratarse de difuntos específicos que han vuelto a la tierra.

Algunas indagaciones acerca de estos personajes nocturnos han señalado el miedo que causaban a quienes se los encontraban de noche y sus reacciones de valentía o cobardía; otros se han abocado a la traducción y el análisis semántico del libro v del *Códice florentino*. El objetivo principal de este trabajo es exponer los usos y significados que los pueblos nahuas elaboraron sobre el miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca, en la figura de la *cuitlapanton*, también llamada *cintanaton*, *centlapachton*,

² Sobre el concepto de *tetzahuitl*, véanse Miguel Pastrana Flores (1999, 121-142; 2009; 2014, 237-252; 2021, 15-40); López Austin (2019, 13-2); Olivier (2019, 43-106).

aspecto que no se había estudiado.³ ¿Cómo interpretaron los pueblos nahuas el miedo a estas apariciones? Mi propuesta es que el miedo no era causado por un fantasma o ilusión, sino por otro tipo de *tetzahuitl*, es decir, la manifestación del dios sobre la humanidad (Pastrana 2014, 239). Para demostrarlo, examinaré los nombres, las características y los comportamientos de la *cuitlapanton*, *cintanaton/centlapachton* como se describen en el libro v de la *Historia general*...

El hecho de aproximarme al significado de las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca mediante este documento se justifica porque forma parte de la “historiografía novohispana de tradición indígena” que se refiere a “la manera de concebir y registrar la historia entre los pueblos indígenas de la región que por tres siglos se llamó Nueva España” (Romero 2003, 9-20). Dentro de esta historiografía, Miguel Pastrana Flores colocó este texto en la categoría “obras de recopilación indígena” porque muestra la visión del mundo indígena independientemente de los fines prácticos y el origen étnico de sus autores (2008, 73-96; 2011, 55-85). Coincido con este historiador en que, si bien las obras elaboradas por autores europeos o educados en esta cultura presentan formatos, estructuras y hasta interpretaciones occidentales, no pueden entenderse como una “tergiversación del pensamiento indígena prehispánico durante la Colonia”, sino como la “reinterpretación del pasado y la cultura náhuatl en las condiciones de la Nueva España” (Pastrana 2008, 80-85). En ese sentido, Romero Galván apuntó que la “historiografía novohispana de tradición indígena”, como proceso historiográfico cambiante y coexistente, es una sólida “manera de conocer el pasado indígena [porque conlleva] la indagación en testimonios originales sólidamente basados en la misma tradición”, aun si sus formatos y formas de hacer historia se basaron en paradigmas de la cosmovisión europea (2003, 17-18).⁴

³ En mi tesis de licenciatura (Navarro 2023) analicé las formas y los significados de seis “apariciones nocturnas” relacionadas con el dios Tezcatlipoca: *yohualtepuztli*, *tlacanexquimilli*, *quinametli*, *cuitlapanton*, *cintanaton/centlapachton*, *tzontecomatl* y *micqui*. Expuse las implicaciones políticas, sociales y religiosas que pudieron existir en relación con la idea del miedo, para comprender, aunque sea en términos generales, la concepción e importancia de esta emoción entre los pueblos nahuas.

⁴ Además, habría que considerar que en la “historiografía novohispana de tradición indígena” existen elementos (ideas, fenómenos o explicaciones) que no tienen mucho sentido dentro del pensamiento europeo, pero que adquieren mayor coherencia y verosimilitud al relacionarlos con el sistema de creencias mesoamericano. Esto debe ser tomado en cuen-

Algunas consideraciones sobre la emoción del miedo

En términos generales, entiendo el miedo como la experimentación de una sensación de inseguridad frente a la amenaza real o imaginaria de un objeto o situación peligrosa (Delumeau 2019, 21; Rosas Moscoso 2005, 24). Como un proceso biológico y psicológico, como experiencia fisiológica, el *sentimiento* del miedo alerta al cerebro y prepara al organismo para la lucha o la huida (Becerra-García *et al.* 2007; Vila *et al.* 2009). Como fenómeno social y cultural, como experiencia colectiva mediada mental y culturalmente, la *emoción* del miedo revela su importancia en la participación de prácticas culturales que influyen en la expresión y la experiencia emocionales (Gonzalbo, Staples y Torres 2009, 10, 32; Speckman, Agostoni y Gonzalbo 2009, 10-11).⁵ En específico, retomo dos planteamientos sobre el miedo (*mauhcayotl* o *mahuiztli*) en la cultura náhuatl. El primero es de Jaime Echeverría García:

La emoción del miedo se construye como una estructura de control y ordenamiento social que se ancla y reproduce en los diferentes niveles institucionales y de la interacción social. De esta manera, el miedo es uno de los fundamentos de la cohesión social, pues se haya inserto en lo más profundo del sistema normativo social y moral, en los comportamientos y los modales, siendo muchas veces el núcleo de tales aspectos (2009, 47, 53-60).

El segundo es de Miriam López Hernández:

El miedo es una construcción cultural que dota de significado a eventos, acciones y pensamientos [...]; la persona que percibe un peligro [o presume de su existencia] reacciona de determinada forma [...] de acuerdo con la cultura y los códigos [genéricos] de la misma [...]. Cabe señalarse que el miedo previene la violación de las normas, así actúa como un regulador del comportamiento (2014, 350-351).⁶

ta como otro factor a favor de la validez de las fuentes empleadas (comunicación personal con Sergio Ángel Vázquez Galicia, marzo de 2023).

⁵ Autoras como Pilar Gonzalbo Aizpuru diferenciaron entre “miedos naturales” y “miedos culturales”; sin embargo, “en la diversidad de los miedos no es sencillo discernir los miedos naturales y los culturales, porque los miedos culturales tienen su origen en miedos reales; y, sin embargo, podemos hablar de los miedos dirigidos, así como podemos distinguir los miedos instintivos de aquellos que han sido previamente conceptualizados y asimilados” (Gonzalbo, Staples y Torres 2009, 32).

⁶ Según López Hernández (2014, 350-351), con el estudio de las emociones (del miedo) se puede determinar a qué teme la sociedad en conjunto, lo que le resulta culturalmente significativo.

Echeverría García apunta que remite a lo conocido, a una “fuente inductora de miedo”⁷ determinada, cuya experimentación se limita a la desaparición de la amenaza (2012, 5, 17-18). El miedo es la toma de conciencia y la necesidad de seguridad; para combatirlo, un grupo particular diseña estrategias a las que recurre dados los fines pedagógicos y moralizantes de su conducción (2009, 47, 53-60). Este autor concibe la emoción del miedo como un fenómeno que oscila entre lo biológico y lo cultural, lo corporal y lo significativo, como una construcción histórico-cultural con un amplio radio de acción en el establecimiento de relaciones sociales y morales, y de diferenciadores de edad, género y posición social en los marcos del poder, como un proceso de socialización (2012, 17).⁸

Los “fantasmas” o “ilusiones” de Tezcatlipoca en el libro v de la Historia general...

La *Historia general de las cosas de Nueva España*⁹ fue escrita por Sahagún e intelectuales indígenas entre 1558 y 1577. Resultado de una acuciosa labor del fraile franciscano y sus colaboradores e informantes, la obra escrita en náhuatl y español reúne las creencias, las costumbres, las tradiciones y los conocimientos de los antiguos nahuas de Texcoco, México-Tenochtitlan y Tlatelolco, principalmente. En el libro v, “que trata de los agüeros y pre-nósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras” (Sahagún 2000, 1: 285), se describen los agüeros, o augurios,¹⁰ y abusiones que los nahuas daban a situaciones que

⁷ Entiéndase como “aquel fenómeno, cosa o ser que ha sido definido culturalmente como peligroso por ser causante de un daño inmediato o venidero” (Echeverría García 2012, 5).

⁸ El papel que Echeverría García le dio a la “socialización emocional” —“proceso por el cual el niño es introducido en una vida emocional constituida por el discurso de los adultos” (2012, 17)—, de acuerdo con Catherine Lutz, fue la significación emocional socialmente establecida con que se transmiten pautas de comportamiento sancionadas por códigos morales y sociales. López Hernández (2014) señaló que las emociones son “mediadoras de la acción social”, generan identidades en los sujetos y establecen relaciones entre los géneros. Mediante la “socialización emocional”, que también retoma de Lutz, se transmiten las pautas de comportamiento, la distribución del poder y las estructuras ideológicas (2014, 350-351).

⁹ Romero Galván explica que la *Historia general...* es sólo la parte en español y con variantes de lo escrito en náhuatl del manuscrito llamado *Códice florentino* (2002, 36). García Quintana aclara que Sahagún no tituló su obra (1999, 163-164, 170-171).

¹⁰ Para López Austin, un augurio es “una señal que pued[e] revelar a los seres humanos el conocimiento de una determinación divina ocurrida, pero aún no realizada” (2019, 15).

involucraban animales como búhos, conejos o insectos. En este libro, Sahagún quiso probar que entre los indígenas, así como en todo ser humano, prevalecía un “apetito de más saber”, por medios ilícitos y prohibidos, sobre “las cosas futuras y las cosas secretas” (2000, 1: 285).

Tomando en cuenta el carácter práctico de esta obra como instrumento de conversión, se revela la importancia que el fraile dio a “muchos de los agüeros que estos naturales usaban”, incluidas también “diversas maneras de estantiguas¹¹ que de noche los aparecían” (Sahagún 2000, 1: 285). En sus palabras, si las “supresticiones idolátricas y agüeros y abusiones” son una enfermedad, los predicadores y confesores son como “médicos de las ánimas” que tienen que conocer los “pecados de la idolatría” para así curar estas “enfermedades espirituales” (Sahagún 2000, 1: 31).

Con base en lo anterior, se pueden describir las características principales de la *cuitlapanton*, *cintanaton*/*centlapachton*, la “aparición nocturna” de Tezcatlipoca seleccionada para este trabajo, en el contenido tanto en náhuatl como en español de la obra de Sahagún y colaboradores, según la exhortación de Josefina García Quintana y López Austin: “Es necesario considerar el *Códice florentino* como una unidad de dos partes que se complementan recíprocamente” (Sahagún 2000, 1: 24).¹²

Capítulo XIII. “En que se trata de otras fantasmas que aparecían de noche”: *cuitlapanton*, *cintanaton*, *centlapachton*

En este capítulo se habla de que “había otra manera de fantasma que de noche aparecía” cuando la gente salía a hacer sus necesidades.¹³ Se describe como “una mujer pequeña, enana”, a la que llamaban *cuitlapanton* o *centlapachton*. Quien veía la aparición la interpretaba como “agüero” de que moriría en breve o de que viviría algún infortunio. Este “fantasma” femenino tenía cabellos largos “hasta la cinta” y su andar era “como una anadeando” (Sahagún 2000, 1: 296). En *Augurios y abusiones*, López Austin tradujo *cuitlapanton* como “espaldilla”, aunque aparece también como

¹¹ “Estantigua: Visión, phantasma que se ofrece a la vista, causando pavor y espanto” (RAE 1732).

¹² En ese sentido, completaré y contrastaré la descripción en español de estas apariciones nocturnas con la traducción del náhuatl de López Austin (1969).

¹³ Véanse los anexos con la transcripción al español de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (Sahagún 2000) y la traducción al español de López Austin (1969).

cintanaton, “cestillo de mazorcas”. Menciona que en Acolhuacan también se aparecía y que la gente la llamaba *centlapachton*, “la enteramente aplastada” (1969, 56-57). De manera similar, Juan de Torquemada la llamó “Cuitlapanton o Cintanaton o Cintlatlapachoto” (1975-1983, 4: 373), y Jacinto de la Serna, “Quitlapanton” (1900, 379).

En el texto en náhuatl se refiere que, si alguna persona tenía la necesidad de orinar por la noche y salía a solas, con luna o a oscuras, se aparecía la *cuitlapanton*: “Decían que sólo allí en los lugares en que orinaban, en los basureros se aparecía a la gente”, “*quitoa, zan uncan in neaxixaloyan, in tlazulpan moteittitiaya*” (López Austin 1969, 56-57):

Auh inic ittoya, yuhquin cihuapiltontli, zan huel tepiton, cihuapiltepton; amo achi cuauhtic; zan cacapanton, chachapanton, tzapaton, cuitlapachton, tzonqueme; tzo-tzonqueme; tzotzonquenpile; huel icuitlacaxiuhyan; huetzi in itzon, in itzonquen. Auh inic nenemi: zan tlalli ixco onotiu, pepeyocatiuh.

Y así era vista, semejante a una niña, muy pequeña, niña chiquita, nada madura; sólo crujidorcilla, chapoteadorcilla, enanilla, nalgoncilla, peluda; tenía vestido de pelo, tenía colgajos de cabello; bien le crecían hacia atrás; caía su cabello, su vestido de cabello. Y así caminaba: sólo en la superficie de la tierra iba andando, iba lentamente (López Austin 1969, 56-57).

El texto la consideraba un “augurio de muerte”, *miquiztetzahuitl*, por anunciar un fallecimiento próximo o un suceso desafortunado. Si nada de esto sucedía, la gente decía que se aparecía sólo para atemorizar. Era imposible sujetarla, porque desaparecía a cada intento hasta que su perseguidor se cansaba y desistía (López Austin 1969, 56-57; Sahagún 2000, 1: 296).

En resumen, este fantasma era una mujer pequeña, enana; con cabellos largos hasta la cinta o cintura (RAE 1729, s. v. “cinta”) y con un andar como anadeando (RAE 1726, s. v. “anadear”), es decir, con énfasis en el movimiento de caderas (véase la figura 1). Aparecía en los lugares a los que la gente iba a orinar o defecar por la noche. Quien la veía “cobraba gran temor”. Los intentos por capturarla fracasaban, porque desaparecía y reaparecía en otra parte o cerca de allí tantas veces como la persona insistiera en atraparla, y “se quedaba burlando”. La persecución terminaba por cansar y asustar a la gente, que prefería rendirse. Por estas razones, el encuentro con la *cuitlapanton* se consideraba un agüero: “luego tomaban agüero que habían de morir en breve, o que le había de acontecer algún infortunio” (Sahagún 2000, 1: 296).



Figura 1. Cuitlapanton, lib. v, f. 13r (*Códice florentino digital/Digital Florentine Codex 2023*, <https://florentinecodex.getty.edu/es/book/5/folio/13r/images/0>).

Dibujo: Nemian Navarro

Esta información se puede completar con la de otras dos fuentes. En *Monarquía indiana*, Torquemada escribió: “Dicen que en aquellos tiempos muchas veces aparecía una mujer enana, en forma de una pequeña niña muy bien vestida y ataviada de largos y extendidos cabellos” (1975-1983, 4: 373). La gente la consideraba un augurio de muerte o alguna gran desgracia, y aquel que la veía entendía “que en breve tiempo había de morir por enfermedad inevitable o por otro repentino caso no pensado, ni sabido, o que cuando quedase con la vida, había de ser muy pobre y desventurada y con muchas prisiones y calamidades, hambres, privaciones de oficios y dignidades”. Según el fraile, “decían que esta fantasma era diosa del maíz, y no aparecía sino a uno solo” (1975-1983, 4, lib. 14, 373).

En su *Manual de ministros*, De la Serna afirmó que este “género de fantasma” causaba gran temor a quien se le aparecía, y que siempre se escabullía y “dexava burlado” a quien tratase de capturarla, sin importar cuánto lo intentara. La describió como “vna muger enana”, con largos cabellos hasta la cintura y en su andar iba hacia cualquier parte, “como quien anda asia tras”. También refirió que éste y otros fantasmas solían aparecer de noche cuando se “iban a pagar los tributos de la naturaleza” (1900, 379).

Significados de sus nombres, formas y comportamientos

Revisemos posibles significados de su nombre, forma y comportamiento. El primer nombre, *cuitlapanton*, se tradujo como “espaldilla”, que resulta de la conjunción de *cuitlapan(tli)*, “espalda(s)”,¹⁴ y *-ton*, un sufijo despectivo-diminutivo (Sullivan 2014, 40-42). El siguiente, *cintanaton*, “cestillo de mazorcas”, se estructuraría como *cin(tli)*, “mazorca de maíz”; *tana(tl)*, “espuerta hecha de palmas”,¹⁵ y de nuevo *-ton*. Por último, *centlapachton*, “la enteramente aplastada”. En el “Glosario de voces indígenas”, que aparece en el séptimo volumen de la *Monarquía indiana* de Torquemada, Víctor Manuel Castillo Farreras tradujo *cintlatlapachoto* como “mazorquilla muy aplastada”: *cin(tli)*, “mazorca”; *tlapachoa*, “apretar”,¹⁶ y el sufijo *-ton* (Torquemada 1975-1983, 7: 475).

Mi hipótesis sobre *cuitlapanton*, “espaldilla”, es que, si la “espalda”, *cuitlapantli*, es el nombre dado a la parte posterior en el plano anatómico de una persona de estatura promedio (López Austin 1989, 1: 176), la “espaldilla” o *espaldita* quizá se refiere a una persona de baja estatura, como ese fantasma. En cambio, *cintanaton* y *centlapachton*, o *cintlapachoto*, explicarían por qué Torquemada afirmó: “decían que esta fantasma era diosa del maíz” (1975-1983, 4: 373). Sin descartar una explicación a partir de la estatura, puede que la relación entre Tezcatlipoca y la diosa del maíz Chicomecóatl se remita a Xilonen, una de sus advocaciones que acompañaba al *ixiptla* de Tezcatlipoca durante la fiesta de Toxcatl (Olivier 2004a, 293-294).¹⁷

La historia del *tohueyo*, yerno de Huemac, es otra fuente que relaciona a los enanos con Tezcatlipoca, pues se trató “de otro embuste que hizo aquel nigromántico llamado Titlachahua”, otro nombre del dios (Sahagún 2000, 1:

¹⁴ López Austin (1989) esquematizó las partes del cuerpo asociadas con la espalda. Véanse *Gran Diccionario Náhuatl* (2012, s. v. “cuitlapantli”) y López Austin (1989, 1: 124-125).

¹⁵ Especie de cesta fabricada por lo general de palma, que permite transportar cosas (RAE 1732, s. v. “espuerta”).

¹⁶ Si tomamos en cuenta el *Diccionario de autoridades*, apretar también es restringir, constreñir, estrechar. Mientras que la duplicación de la primera sílaba del verbo indica una asociación repetitiva o continuada (RAE 1726, s. v. “apretar”; Horcasitas 1998, 48).

¹⁷ En su estudio sobre la representación de enanos y jorobados en la plástica maya, Jonathan Rosas Peña los relacionó con K’awil, deidad asociada al maíz y el poder de los soberanos, así como con Chaahk, simul maya de Tlaloc, porque son seres que dotan de poder y que están relacionados con las cuevas y la lluvia, respectivamente. Para el autor, enanos y jorobados son importantes para los gobernantes y la sociedad como seres con cualidades sobrenaturales que pueden transitar entre el espacio de los dioses y el de los humanos (2019, 123-124).

210; Olivier 2004a, 485), que tuvo como consecuencia la caída de Tollan. Luego de casarse con la hija de Huemac, que había quedado “mala de amores” por los atributos viriles del forastero,¹⁸ el gobernante decidió enviar al *tohueyo* a la guerra en Zacatepec-Coatepec, donde sería abandonado para que muriera, pues no podía permitirse emparentar con un huasteca, un extranjero considerado salvaje y desvergonzado (Olivier 2004a, 272). En medio de la batalla, los toltecas abandonaron al *tohueyo* y sus “pajes” (“enanos y coxos”), que fueron enterrados en una fosa para sorprender a los enemigos.¹⁹ A pesar de la poca probabilidad de éxito, logró el triunfo. Con sus compañeros, fue ataviado con armas, pintado de rojo y amarillo, y hubo bailes en su honor, “regalo que solían hacer a los que venían con victoria de la guerra”.²⁰ Así, Huemac y los toltecas quedaron contentos o quizá resignados (Sahagún 2000, 1: 210-213).

No hay duda de que el fantasma era una mujer de baja estatura. Sobre la idea de “deformidad” que conlleva el enanismo, autores como López Hernández y Echeverría García (2011, 119-146) hablaron de la connotación monstruosa de enanos y jorobados.²¹ Carlos Viesca Treviño y Mari-blanca Ramos R. de Viesca propusieron que eran individuos “discapacitados” que no fueron discriminados o excluidos, sino respetados, atendidos y protegidos por la sociedad porque su “deformidad” se interpretaba como un señalamiento de los dioses para cumplir una misión especial en la vida (2017, 171-193).

Elena Mazzetto (2021, 27-53) analizó el papel de enanos y jorobados en actividades relacionadas con el entretenimiento y como emisarios y confidentes del *tlatoani*, pero también por su significado simbólico como seres capaces de curar enfermedades y de mantener la comunicación entre

¹⁸ Para una interpretación más profunda de la historia del *tohueyo*, véase Miguel León-Portilla (1959).

¹⁹ Olivier recuerda que el suceso es parecido al nacimiento de Huitzilpochtli, quien nació ataviado como guerrero del vientre de Coatlicue, “la diosa de la tierra”, y logró derrotar a Coyolxauhqui y los Centzon Huitznahua: “Al confundirse con Huitzilpochtli, Tezcatlipoca prefigura, en una historia probablemente reescrita por los mexicas, la llegada de la era dominada por los adoradores de Huitzilpochtli” (Olivier 2004a, 273).

²⁰ Olivier también relacionó el *tohueyo* con Yaotl, otro nombre de Tezcatlipoca, tanto por sus habilidades guerreras como sus dotes de seductor (2004a, 61-64, 272).

²¹ Manifiesto mis reservas acerca del carácter monstruoso que sugiere Echeverría García. Si llamamos “monstruos” o “seres monstruosos” a determinadas creaturas, se podrían crear confusiones sobre qué aspectos pertenecen a la cosmovisión mesoamericana y cuáles se confunden con la cosmovisión medieval (Navarro 2023, 96).

los dioses y los hombres, al grado de que eran sacrificados para acompañar al soberano difunto en el más allá y en caso de sequías o eclipses (véanse las figuras 2 y 3).

Pienso que si la mujer fantasma caminaba “anadeando”, es decir, con mucho énfasis en el movimiento de caderas, pudo deberse a que era “nalgoncilla”, aspecto que contradice el ideal de belleza femenina: delgada, pero no en extremo (López Hernández 2016, 124). Si bien las mujeres con caderas pronunciadas eran objetos de placer y parte del universo erótico de los antiguos nahuas, la noción de belleza en cuerpos esbeltos y fuertes de hombres y mujeres iba de la mano con las ideas de virtud, juventud y salud (López Hernández 2016, 119-135).

Asimismo, la idea de que era “sólo crujidorcilla, chapoteadorcilla” (*zan cacapanton, chachapanton*) podría relacionarse con el sonido que producían sus pasos, quizá porque sus piernas tenían una forma particular, como las de los gigantes,²² y el crujir de sus huesos se parecía al sonido de la lluvia cayendo o de ir chapoteando (GDN 2012, s. v. “cacapan”; 2012, s. v. “chachapan”; RAE 1729, s. v. “chapotear”), lo que alertaba a los caminantes de su presencia.²³ Hacen falta estudios más profundos para afirmar este planteamiento y para entender lo que significa “*Auh inic nenemi: zan tlalli ixco onotiu, pepeyocatiuh*”.²⁴

Al principio creí que la descripción “tenía vestido de pelo; tenía colgajos de cabello; bien le crecían hacia atrás; caía su cabello, su vestido de cabello” (*tzotzonqueme; tzotzonquenpile; huel icuitlacaxiuhyan; huetzi in itzon, in itzonquen*) (López Austin 1969, 56-57) se explicaría por su similitud con una niña; sin embargo, Alejandro Díaz Barriga Cuevas (2012, 41) afirma que las niñas tenían el cabello corto hasta los 12 años. Luego pensé en los peinados de las mujeres nahuas: algunas trenzaban su cabello para formar

²² Olivier (2004a, 249-255), López Hernández y Echeverría García (2011, 121-123) explicaron que la deformidad de los pies encontrados de los gigantes simbolizaba las transgresiones morales (embriaguez) y sexuales (homosexualidad). Según Olivier, esta falta de estabilidad en los gigantes era análoga a la mutilación explícita del pie de Tezcatlipoca.

²³ Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble lo tradujeron como “*only small like a sandal, a little cooking pot*” (“sólo pequeña como una sandalia, una olla pequeña”), otro de los significados posibles de *cacapaton* y *chachapanton*, respectivamente. La traducción es mía (Sahagún 1950-1982, v. 5-6: 179).

²⁴ Traducido por López Austin como: “Y así caminaba: sólo en la superficie de la tierra iba andando, iba lentamente” (1969, 56-57). Anderson y Dibble proponen: “Y mientras caminaba, sólo iba arrastrándose por la superficie del suelo, bamboleándose”. La traducción del inglés es mía (López Austin 1969, 56-57; Sahagún 1950-1982, v. 5: 179).



Figura 2. “Truhanes”, lib. VIII, f. 19v (*Códice florentino digital/Digital Florentine Codex 2023*, <https://florentinecodex.getty.edu/es/book/8/folio/19v/images/0>).

Dibujo: Nemian Navarro

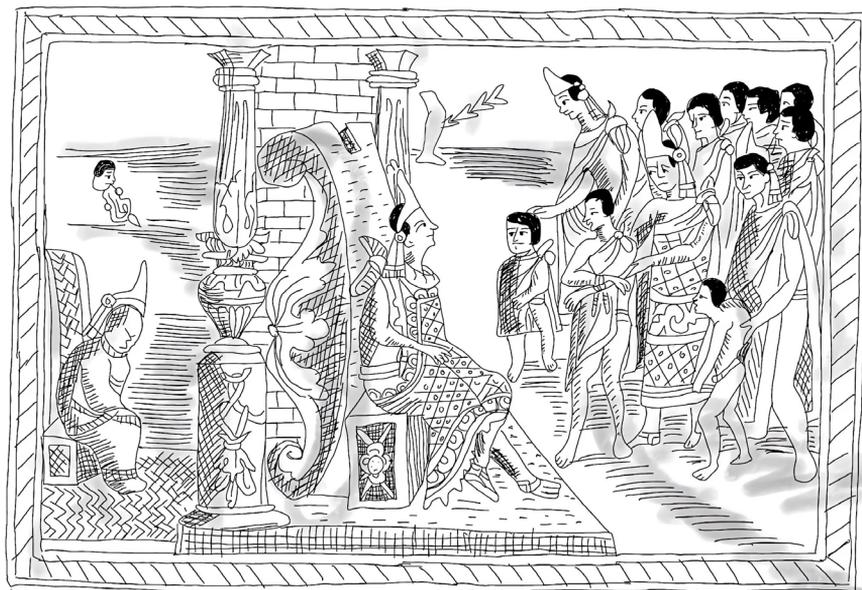


Figura 3. Enano frente al *tlatoni* Tizoc (Durán 1985, 1: 18, lám. 26).

Dibujo: Nemian Navarro

dos cornezuelos enfrente, pero López Hernández (2016, 133-134) indicó que otras usaban el cabello largo a los hombros o a la cintura, y suelto, así como otro tipo de peinados.²⁵

¿Qué significado se le atribuye al cabello de la *cuitlapanton*? A reserva de futuras investigaciones, dos ejemplos demuestran que se relacionaba con la idea de inmoralidad. De acuerdo con López Hernández, “el cabello fue considerado como una seña física que los diferenciaba [a los pueblos nahuas] de otros grupos, como los chichimecas” (2012, 410).²⁶ La autora apunta que la imagen del cabello largo y despeinado “típico de los chichimecas” era también una característica de los gigantes, *quinametin*, señalados como homosexuales, alcohólicos, perezosos y soberbios, así como del vagabundo a quien insultaban diciéndole: “bellaco, desgreñado y sucio” (López Hernández 2012, 410).²⁷

Otra opción es la *ahuiani*, “alegre”, también llamada “prostituta”,²⁸ quien solía llevar el cabello suelto o mitad trenzado, mitad suelto (véase la figura 4). López Hernández propuso que el cabello alborotado de la *ahuiani* es una muestra de la “transgresión que realizaba la mujer” con su forma de vestir, maquillarse y moverse (2012, 411-412).²⁹ La autora sos-

²⁵ López Austin argumentó que, a diferencia de los hombres, las mujeres tenían permitido ataviarse, vestirse y peinarse “sin las limitaciones de la reglamentación jerárquica” (1989, 1: 330). Montserrat Mancisidor Ortega consideró que la diferencia de vestidos —y seguramente de peinados— era específica según el estrato social: “Poco es lo que se sabe sobre el peinado femenino y si este era alguna seña distintiva del estatus social al que pertenecían tales o cuales personajes, pues los cornezuelos los portaban las nobles, pero también los llevaban las mujeres maduras, casadas o de edad avanzada; mientras que el cabello suelto era propio de las más jóvenes” (2022, 149).

²⁶ Sahagún escribió acerca de las mujeres otomíes: “y cuando ya mozas dexaban criar los cabellos, y los traían largos, sueltos; nunca los tocaban; y los de la frente se los cortaban a manera de hombres” (2000, 2: 960). López Hernández señaló que los otomíes eran un “pueblo criticado por los nahuas por ser lujuriosos, vestir atuendos que no correspondían a las jerarquías sociales impuestas por los mexicas, gustar del maíz tierno, no almacenar cosechas, tener reglas para el consumo del pulque más relajadas que las mexicas, fiereza de sus guerreros, y especialización en el trabajo de fibras duras” (2012, 410).

²⁷ López Hernández (2012, 410) da otro ejemplo de inmoralidad al apuntar la representación pictórica de mujeres adúlteras como despeinadas y siendo castigadas.

²⁸ Es complejo hablar de la importancia de las *ahuianime* en la sociedad indígena, y sobre todo explicar qué implicaba la “prostitución”, por el contraste entre las realidades mesoamericanas y europeas que entraron en contacto. Para perspectivas más completas y críticas, véanse Olivier (2004b, t. 1: 301-340); López Hernández (2012); Mancisidor (2022).

²⁹ El movimiento “desvergonzado” de las *ahuianime*, quienes “iban pisoteando las cosas, las arrastraban; igualmente vagaban por los caminos” (López Hernández 2021, 411-412), me recuerda la descripción de la *cuitlapanton*: “Y así caminaba: sólo en la superficie de la



Figura 4. *Ahuiani*, lib. x, f. 39v (*Códice florentino digital/Digital Florentine Codex* 2023, <https://florentinecodex.getty.edu/es/book/10/folio/39v/images/0>).

Dibujo: Nemian Navarro

tiene que no eran *pipiltin*, pues las mujeres del grupo dirigente hubieran sufrido un castigo mortal, además del repudio moral, por practicar esa actividad (2012, 415, 419-420).³⁰ Montserrat Mancisidor Ortega dice que el problema con las *ahuianime* no era moral —como sí lo era para los frailes misioneros— sino de privilegio social:

tierra iba andando, iba lentamente” (López Austin 1969, 56-57). Quizá en un futuro se pueda profundizar en esta relación para fortalecerla o contradecirla.

³⁰ Los motivos que llevarían a las mujeres macehuales a convertirse en *ahuiani* podrían haber implicado factores económicos, personales, políticos y religiosos.

Es evidente una relación de desprecio, pero no creo que fuera porque las “alegres” estuvieran vinculadas a la actividad sexual, sino con el hecho de aparentar con su aspecto un estatus más elevado al que realmente pertenecían: ellas buscaban lucir como *pipiltin* cuando en realidad provenían de un origen muy bajo (2022, 145, 149).³¹

Dada la importancia social y permitida de las *ahuianime*, participaban en fiestas rituales y sacrificios como acompañantes del *ixiptla* de Tezcatlipoca durante el Toxcatl.³² Es más, Xochiquetzal, “la patrona de las *ahuianime*”, aparecía con él en mitos y rituales, lo que indica una relación cercana con el dios (Olivier 2004a, 374-396; 2004b, 311-326; López Hernández 2012, 413-420).

La capacidad de transformación de Tezcatlipoca no se limita sólo a figuras masculinas, también puede adoptar formas femeninas. En un fragmento de los *Anales de Cuauhtitlan* se narra cómo Huemac, *tlatoani* de Tollan, poco después de empezar a gobernar se casó con una mujer llamada Coacueye, originaria de Coacueyecan, quien tenía “las caderas como de un brazo de anchas”.³³ En calidad de gobernante y “sacerdote” de Tollan, Huemac “se entregó a las diablescás [çihuatlacatecollo] que lo sedujeron, pues él [Huemac] tuvo parte con el diablo [tlacatecolotl] Yaotl y con Tezcatlipoca [...] desde allá vinieron [Tzapotlan] éstos [Yaotl-Tezcatlipoca] a engañar a Huémac, volviéndose mujeres para que tuviera parte con ellas, por lo cual tuvo que dejar el sacerdocio” (2011, 54-55).

Al ahondar en las “desventuras de Huemac”, Olivier considera que sus faltas —contraer matrimonio con extranjeros, él con Coacueye y su hija con el *tohueyo*, y de sus relaciones culpables con las criaturas de Tezcatlipoca— revelan la inminente destrucción de los toltecas y el anuncio del futuro poder de los mexicas. Además, al ser Tezcatlipoca quien incita o

³¹ Acerca de la *ahuiani*, López Austin (1989, 1: 275-276) dijo: “sus cabellos caen sueltos, peinados a la mitad, se hace cuernos con sus cabellos”. Según López Hernández, hacerse cornezueros era “el peinado de las mujeres mexicas ‘honestas’ [...]. Su cabello recogido mostraba su conducta propia y comprometida, en la que había observancia de los límites”, es decir, ninguno de los aspectos que atribuían a la *ahuiani* (2012, 410).

³² Si hemos entendido bien la idea de *ixiptla*, era una persona que debía ataviarse y actuar como la divinidad, porque era la divinidad en sí misma. Roberto Martínez González (2011, 291) analiza de forma más crítica esta noción y su diferencia con el *nahualli*.

³³ Para entender lo significativo de esta singularidad anatómica, Olivier remite a la *Historia tolteca-chichimeca* que narra la exigencia de Huemac a los nonoalcas para que le trajeran una mujer “que tenga las caderas de cuatro palmos”. Como ninguna de las candidatas cumplía este requisito, fueron sacrificadas. Este conflicto causó que el mismo Huemac muriera asesinado a flechazos (2004a, 274-275).

ejecuta las transgresiones, se reitera una de las funciones principales de este dios: “anunciar los acontecimientos por venir” (2004a, 273-277).

Que la mujer fantasma sea “peluda”, *tzonqueme*, también guarda relación con Tezcatlipoca. En la actualidad, los *chaneque* son descritos como seres que existieron en un periodo anterior a la humanidad, que quedaron reducidos a piedras, metates, figurillas y árboles. Sin embargo, cuando adquieren una forma animada, sólo a ciertas horas del día, aparecen como “seres pequeños, peludos, como la *cuitlapanton* o *cintanaton* de los antiguos nahuas” (López Austin 1989, 273). Estos seres habitaban “lugares peligrosos” (montañas, bosques, manantiales, torrentes y arroyos) y cuidaban a las “bestias” que los habitaban.³⁴ Según López Austin, ambos seres “peludos” estaban relacionados con el “Señor de los Animales” (1989, 273).

Olivier propuso que el “Señor de los Animales” era el jaguar, transformación predilecta de Tezcatlipoca para anunciar el final de una era (Olivier 2004a, 455; López Austin 1969, 18-21, 46-47, 60-61).³⁵ Relacionado con el cielo nocturno, la Luna, la Osa Mayor, la tierra (cuevas), el agua, las lluvias, el pecado y la penitencia,³⁶ el jaguar se vinculaba a dioses como Tlaloc, Quetzalcoatl y Tlazolteotl. Sin embargo, bajo la advocación de Tepeyollotl, “Corazón de la montaña”, y revestido como jaguar, Tezcatlipoca hacía que sus atributos se correlacionaran con el “Señor de los Animales” (Olivier 2004a, 169-195, 226-227; 1998, 99-141; 2005, 52-57).

Respecto del comportamiento de la *cuitlapanton*, recordemos que se aparecía en los llamados “basureros”, *tlazoloyan*, a personas solas que salían a orinar o defecar. No se especifica si se trataba de gente “valiente” o “cobarde”. Se dice que era imposible capturarla porque desaparecía (averiguación/persecución).³⁷ Las fuentes no describen otros momentos de

³⁴ Montes, calles, cuevas, cuerpos de agua y “basureros” se consideraban peligrosos por estar habitados por “fuerzas sagradas” que propiciaban situaciones de temor. Al igual que las cuevas, los orinales y “basureros” eran asimilados al Micltlan porque su hedor asemejaba al inframundo. Echeverría García habló de una “geografía del miedo”, “constituida por lugares, espacios y trayectos que están, sin más ‘habitados’ por el miedo, que casi parecen capaces por sí mismos de expresar, producir y recrear, la emoción del miedo” (Navarro 2023, 92-95).

³⁵ Otros “dobles animales” predilectos de Tezcatlipoca fueron el zorrillo y el coyote.

³⁶ Además, el jaguar se relacionaba con el “hechicero” por sus hábitos nocturnos; con el guerrero, porque junto al águila encarna el vigor; y con el dirigente, como modelo de poder y nobleza. Todos se vinculan con atributos de Tezcatlipoca (Olivier 2004a, 188-192).

³⁷ Mi propuesta es que el encuentro con las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca, sobre todo de “hombres valientes”, podría esquematizarse en diversos momentos: averiguación, seguir los indicios de alguna aparición; persecución, esforzarse para cansarla y capturarla; confrontación, hablarle directamente para exigir alguna “merced” mientras la aparición

interacción (confrontación, comunicación y negociación), sólo que se “burlaba” de las personas que la perseguían. Sí hubo un merecimiento porque la gente interpretaba las “burlas” como un augurio de enfermedad y muerte, pobreza y desventuras. Si acaso nada ocurría, se confirmaba que la intención de esta “mujer pequeña” era atemorizar.

¿Qué son los “fantasmas” o “ilusiones” de Tezcatlipoca?

En la *Historia general...*, Sahagún denomina las “apariciones nocturnas” como “fantasmas” o “estantiguas”, e “ilusiones” o “visiones” de Tezcatlipoca. Pero ¿qué tan válido es hablar en estos términos? ¿Cómo deberíamos referirnos a ellas? ¿Cuál es el vínculo que mantienen, en caso de tenerlo, con el dios Tezcatlipoca?

Para entender los “fantasmas” en el siglo XVI recurrimos a Claude Lecouteux, quien, en su estudio de “un universo mental en el que los aparecidos [muertos que regresan] son seres de carne y sangre, que hablan y actúan como los vivos”, advirtió que la creencia en aparecidos y fantasmas tenía dos orígenes: el miedo a los difuntos y la estupefacción que provocaban las muertes anormales, sobre todo las violentas. Asimismo, destacó el interés de la Iglesia, que “recupera, adapta y transforma tradiciones populares” sobre fantasmas, para hacerlos perder su carácter profano. Según el medievalista, la institución resolvió el “problema de los aparecidos” al relegarlos al onirismo y poner en duda la percepción de quienes afirmaban verlos estando despiertos; atribuyó su “vagabundeo” al Demonio, que animaba ciertos cadáveres, y convirtió al aparecido en una especie de ser incorpóreo al que llamó “fantasma”: imagen, simulacro de cuerpo. El autor advierte que la interpretación cristiana convivía con la pervivencia de creencias y tradiciones populares (Lecouteux 1999).³⁸

forcejea; negociación, recibir cualquier demanda exigida mientras se acerca el amanecer; y merecimiento, la aparición podría otorgar beneficios o castigos. En algunos casos, como el de la *cuítlapanton*, no todos los momentos son explícitos, pero no significa que no hayan ocurrido. Podemos darnos una idea mediante lo explicado respecto a otras apariciones (Navarro 2023, 56-90).

³⁸ De hecho, con la invención del Purgatorio se tendría la “primera explicación lógica de la existencia de los aparecidos”. A partir del siglo XII, los aparecidos sufren una metamorfosis y se hallan en un “tercer lugar”, “entre dos mundos”; a veces se les aparecen a los vivos para solicitarles sufragios (oraciones y misas) para conseguir su entrada al Paraíso. También

Jean-Claude Schmitt (1998) señala que, al establecerse la función social de los fantasmas como memoria de los muertos (recuerdo-olvido) durante la Edad Media, no se puso en duda su existencia ni la “posibilidad” de que se manifestaran con el permiso de Dios, lo relevante era más bien determinar su origen divino o diabólico. El fantasma era incorpóreo, una imagen, una sombra, la apariencia de lo que habían sido los muertos. La difusión de su existencia mediante “cuentos” consolidó la creencia en el retorno de los difuntos y en los castigos sufridos en el Purgatorio. Schmitt apuntó que el objetivo de la Iglesia era imponer una moral y normas de comportamiento en la sociedad, así como introducir y confirmar estructuras espacio-temporales en las que muertos y vivos pudieran interactuar en circunstancias específicas.

Las fuentes explican que estas “apariciones nocturnas” no eran sino “ilusiones” con las que Tezcatlipoca espantaba y se burlaba de la gente,³⁹ que se atribuyeron al Demonio. ¿Por qué hablar de “ilusiones diabólicas”? Los autores cristianos identificaron a Tezcatlipoca con el Diablo. Por ejemplo, en las “confutaciones” a los dioses de la cultura náhuatl, Sahagún se negó a considerarlos “dioses” y los llamó “demonios”. El franciscano concebía a esta deidad como el mismísimo Lucifer:

Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes. Y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la Sagrada Escritura [...]: Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados (Sahagún 2000, 1: 70-71).

Ahora bien, si consideramos por un momento que Tezcatlipoca es en realidad el Diablo, tendrían sentido las explicaciones de la *Historia general...* sobre los fantasmas como “ilusiones” diabólicas.⁴⁰ Por ejemplo, Schmitt

cumplen la función de instruir y prevenir a los vivos al hablarles de los castigos que padecen en el Más Allá. Sobre el tema del Purgatorio, véase Jacques Le Goff (1985).

³⁹ Acerca del *tlacanexquimilli*, Torquemada dijo: “Dijeron estos idólatras que el demonio Tezcatlipuca muchas veces se transformaba en particular forma y figura”. Y del *quinametli*: “Había en estos tiempos gentilicios entre estas gentes otras apariciones, que bien era invención del demonio con que los amedrentaba” (1975-1983, 4: 372).

⁴⁰ Por ejemplo, en el capítulo XIII del libro V, en el que se incluyen las apariciones nocturnas *cuilapanton*, *micqui* y *tzontecomatl*, Sahagún aclaró que “todas estas ilusiones atribuían a Tezcatlipoca”. Las demás también se consideraron “ilusiones” del dios (2000, 1: 289, 294-296).

(1998) explicó que las apariciones del Diablo en sueños o visiones conscientes eran consideradas “engaños” o “ilusiones”, no obstante, ya fuesen “fantasmas diabólicos o verdaderos”, sólo podían actuar con el permiso de Dios. Lecouteux (1999) retomó la idea medieval de que los aparecidos empezaron a considerarse demonios o muertos que habían sido poseídos por el Diablo. Como muestra de su astucia, los autores cristianos “eliminaron” a los aparecidos con el argumento de que se trataba de demonios disfrazados o “sueños diabólicos”.

¿Era el dios Tezcatlipoca el mismísimo Lucifer para los antiguos nahuas? La verdad es que no. Serge Gruzinski explicó que, al cuestionar la interpretación cristiana sobre la realidad indígena en la oposición de imaginarios, la “recuperación demoniaca” de Tezcatlipoca y las demás deidades no tomó en cuenta la ambivalencia divina y la reversibilidad sobre los seres y las cosas que caracterizaba a este dios. Los misioneros optaron por imponerle las características de una supuesta deidad malvada y con extrema preferencia por el mal en lugar del bien, es decir, el Diablo. Por el contrario, el historiador planteó un panorama en el que las experiencias prehispánicas no son equiparables con la visión cristiana; en ese sentido, se deben recordar los atributos de Tezcatlipoca como una deidad invisible que toma formas temporales, que es ambivalente porque no tiene una personalidad fija y no “juega a las apariencias” como el Demonio.⁴¹ En el imaginario cristiano, el Diablo sí participó en una dinámica de oposición irreconciliable entre las ideas de bien y mal: Diablo/Dios, Infierno/Paraíso, virtud/pecado (Sallmann 1992, 120-125).

Entonces, si no eran fantasmas ni ilusiones diabólicas, ¿qué eran las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca? Mi propuesta es que eran sus nahuales, *nanahualtin*.⁴² El término *nahualli* es complejo. Estudiosos del tema se han limitado a señalar que en un sentido general “se aproxima a las nociones de ‘disfraz’ y ‘cobertura’” (Martínez González 2006, 95-106). Roberto Martínez González explica que las deidades podían tener varios *nanahualtin* porque la metamorfosis era una de sus capacidades y considera que los nahuales de Tezcatlipoca (*yohualtepuztli*, *tlacanexquimilli*, *tzon-*

⁴¹ Sobre las características más importantes de Tezcatlipoca y los dioses mesoamericanos, véanse Olivier (2004a, 31-90); López Austin (1989; 1996a; 1996b; 2018).

⁴² De hecho, así lo da a entender el texto en náhuatl en el caso de la *cuitlapanton*: “Así se dice que es el nahual de Tezcatlipoca, con el que se burla de la gente, etcétera” (*Yuh mitoa, ca zan muchi yeh, inahual in Tezcatlipuca inic teca mocacayahuaya, etc.*) (López Austin 1969, 58-59).

tecomatl, etcétera) eran “transformaciones voluntarias”. Este tipo de “transformaciones monstruosas o en porciones corporales” no son frecuentes y aparecen en asociación con divinidades específicas, como Tezcatlipoca (Martínez González 2011, 248-251).

¿Son “las fantasmas de Sahagún” la creencia en apariciones de difuntos específicos, sin relación con el dios Tezcatlipoca? Aunque la creencia del regreso de los difuntos es interesante, no puede validarse mediante una ruptura categórica del vínculo con Tezcatlipoca, sobre todo cuando se trata de las mal llamadas “fantasmas de Sahagún”.⁴³ De una u otra manera, este dios tenía participación en los ámbitos de las “apariciones nocturnas”, dados sus atributos, como el sacrificio (*yohualtepuztli*), los ritos mortuorios (*tlacanaxquimilli, micqui*), la idea de muerte (*tzontecomatl*) y la transgresión (*quinametli, cuitlapanton*) (Navarro 2023, 56-98).⁴⁴ Más allá de cualquier interpretación, las fuentes escritas en náhuatl y en español coinciden en relacionar estas “ilusiones” o “burlas” con este dios (Sahagún 2000, 1: 289-296; López Austin 1969, 28-29, 52-59).

Además, aunque las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca fueran *nahnauhltin* y evocaran una idea de la muerte (Navarro 2023, 95-96), no significa que se tratara de personajes específicos, como señala Ayala Calderón acerca de *yohualtepuztli* y *tzontecomatl*.⁴⁵ Es cierto que hubo un interés por identificar a Tezcatlipoca con Lucifer como parte del proceso de recuperación demoniaca, pero no debemos omitir la relación de las apariciones nocturnas con Tezcatlipoca sólo por considerarlas “engaños diabólicos”, pues eso implicaría que no reconocemos el significado que los propios indígenas atribuyeron a estas “diabluras” o “burlas” del dios.

⁴³ Aquí me refiero a la propuesta de Ayala Calderón (2019, 133-163) sobre el “imaginario espectral mesoamericano”. Según el autor, estas apariciones o “fantasmas de Sahagún” constituyen la creencia en difuntos específicos vueltos a la tierra, asociadas a Tezcatlipoca por la relación que los informantes indígenas establecieron con el Diablo sólo por el peligro de apartarse del dogma cristiano impuesto.

⁴⁴ Olivier (2004a, 53) destacó la capacidad de metamorfosis de Tezcatlipoca, aspecto que lo convirtió en la divinidad tutelar de los “hechiceros”.

⁴⁵ A la interrogante de “¿quiénes eran estos aparecidos?”, Ayala Calderón respondió que eran difuntos específicos, comunes: desde individuos de pueblos rivales sacrificados hasta restos de entidades anímicas. Por esta razón, pretende identificar el *yohualtepuztli* específicamente con el sacrificado en Toxcatl, a quien se le abría el pecho y se le cortaba la cabeza —que sería *tzontecomatl* también—. No obstante, en el análisis de la fiesta de Toxcatl, Olivier refiere que cada año se seleccionaba una persona con características determinadas para ser *ixiptla* (“imagen”) de Tezcatlipoca (Ayala 2019, 159-163; Olivier 2004a, 341-409).

Si las apariciones nocturnas no eran engaños diabólicos de Lucifer, ¿cuál es el significado de que Tezcatlipoca se manifestara con sus *nanahualtin*? Olivier plantea una noción más profunda de las “bromas” de Tezcatlipoca: “el fin de la confrontación se traduce en el anuncio de un destino”, por lo que las reacciones de desmayo, huida loca, lucha tímida o enfrentamiento resuelto no dependen de la voluntad del sujeto, “son esencialmente los signos bajo los cuales nacen éstos los que explican su intrepidez o su pasividad y los predisponen a tener acceso a tal o cual destino” (Olivier 2004a, 38-47).⁴⁶ Así es como la revelación de una “suerte” —victoria sobre la aparición y futuro prometedor o un “desdichado destino”— ya estaba implicada en el *tonalli* de la persona. Para Olivier, “parecería que existiera una coincidencia entre la risa de la divinidad, su propensión a burlarse de los hombres y la revelación que hacía el dios de un destino particular”. En la “burla” y ridiculización de los hombres mediante sus *nanahualtin*, Tezcatlipoca confirma el destino de los individuos y la reafirmación de su omnipotencia como dios, así como la dependencia de la humanidad hacia él; no es un “diablo burlón” sino el “Señor del destino” (2004a, 38-47).

Examen de los tetzahuitl y su relación con el miedo

El miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca no sólo se debió a las formas que tomaba, sino a las consecuencias que anunciaba, siempre en relación con el destino preestablecido del individuo. Las apariciones nocturnas o *yohualtetzahuitl*, como tradujo Alonso de Molina (Thouvenot 2014, 468), son otro tipo de *tetzahuitl*. Como manifestación de los dioses frente a los hombres, “son acontecimientos portentosos que asombraban y espantaban en gran medida a quien las veía, por lo que constituían un presagio de contenido generalmente negativo” (Pastrana 2009, 23).⁴⁷ Un *tetzahuitl* es “cierta forma de manifestación de los dioses nahuas en el ámbito de lo

⁴⁶ Olivier explicó que se trataba de una “concepción indígena del destino” divergente de la noción cristiana de “providencia”. Se apoyó en la idea de Gruzinski, quien estableció un contraste entre la “aparición precolombina” y la “aparición cristiana”, pues en la primera se implicaba un “destino echado de antemano”, la actualización o irrupción de lo ya existente; mientras que en la otra, dada la lógica (salvación/condenación), imperaba más un “juego de causalidades” (Sallmann 1992, 125-127).

⁴⁷ De hecho, Pastrana Flores hizo esta caracterización de los *tetzahuitl* al señalar que las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca son llamadas así en los textos en náhuatl (Pastrana 2009, 23; López Austin 1969, 28-29, 50-53, 57-59).

humano, que rompe con el orden habitual y cotidiano del mundo para anunciar y provocar acontecimientos futuros generalmente de carácter negativo; por ello suelen causar temor, espanto y asombro” (Pastrana 2014, 239). En la definición de López Austin, “[es] la manifestación de una voluntad divina ya llegada al mundo, pero aún no cabalmente realizada, que puede ser percibida por los seres humanos en los efectos previos sobre otras criaturas o circunstancias que sirven como señal” (2019, 23).

En la historiografía de tradición indígena, la mentalidad de los autores europeos al interpretar los *tetzahuitl* previos a la Conquista, por ejemplo, sólo pudo enmarcar su acción en dos ámbitos: voluntad divina o intervención demoniaca.⁴⁸ Para autores como Sahagún o Torquemada, los *tetzahuitl* en su acepción de *embuste* —“la mentira con invención y artificio para engañar, enredando muchas cosas”— no eran sino engaños y mentiras promovidos por Titlacahuan-Tezcatlipoca, es decir, pruebas claras de la acción demoniaca y no de las supuestas manifestaciones de los dioses (Pastrana 2014, 243-246).

No obstante, la existencia de los *tetzahuitl* en el pensamiento indígena era vital para la dinámica y la conciencia histórica de los nahuas, como prueba de la comunicación entre dioses y humanos, una intervención que “no sólo no era inusual, sino que resultaba completamente normal y parte integral de la naturaleza” (Pastrana 1999).⁴⁹ Olivier (2019) llamó a tomar en cuenta ciertos aspectos clave de la cosmovisión mesoamericana (concepción del tiempo, de la historia, la naturaleza de los dioses y la integración del “otro” en categorías propias) para entender cómo los “presagios” se articulaban con los procesos históricos por medio de la alternancia de los poderes divinos y humanos.

Aquí me interesa destacar el enfoque de Echeverría García, que señala a los *tetzahuitl* como los límites de lo culturalmente “ordinario” para los nahuas, que “por su extrañeza, conforman otra realidad e irrumpen ocasionalmente

⁴⁸ Me explico. En la mentalidad occidental de los siglos XVI y XVII, la existencia de los “presagios” reflejaba la voluntad divina o demoniaca sobre el Nuevo Mundo: la Conquista es la muestra del poder de Dios para erradicar la antigua religión y el carácter providencial de la evangelización. Como obra del Demonio, con el permiso de Dios, sólo demuestra el carácter “diabólico” de la religión indígena y las ventajas de su erradicación (Pastrana 2009, 16-17).

⁴⁹ Para Pastrana Flores, quienes toman en cuenta esta realidad marcan una diferencia con las explicaciones historiográficas que rechazan la lógica de estos fenómenos por considerarlos “supersticiones”, “extravíos de la mente humana” o “invenciones de los ‘españoles’, como adaptaciones o reinventiones de textos clásicos grecorromanos o bíblicos” (Pastrana 1999, 130; 2009, 18-20; 2021, 16-17).

en lo cotidiano”. Si esta alteridad significaba caos y desequilibrio, denominarla ayudaría a identificar los peligros relacionados, los estados emocionales correspondientes y los mecanismos para neutralizar o aminorar los daños, con la intención de restaurar los principios de normalidad y equilibrio (seguridad) para la realidad social, emocional y psicológica de los seres humanos, “de tal manera que los hombres puedan conducirse dentro de ciertos parámetros sin mayor dificultad” (Echeverría 2012, 419).

Con base en lo anterior, pienso que el miedo a los *tetzahuitl* no residía en la superstición o en el supuesto primitivismo de la sociedad nahua, sino en que la manifestación de los dioses “rompe el orden habitual y cotidiano del mundo” porque suele “anunciar y provocar acontecimientos futuros generalmente de carácter negativo” (Pastrana 2014, 239). Si bien estos anuncios aludían a situaciones de crisis y cambios políticos de gran trascendencia (Pastrana 2009, 26; Olivier 2006, 170), ocurrían “de igual manera en el transcurso del ciclo de vida de los más humildes macehuales” (Pastrana 2014, 239).

Conclusión

Hay una serie de ideas sobre lo que se ha discutido que conviene tener presente. La emoción del miedo es en parte un fenómeno social y cultural que remite a experiencias mediadas mental y culturalmente. El miedo, como la experimentación de una sensación de inseguridad frente a la amenaza real o imaginaria de un objeto o situación peligrosa, conduce a que cada sociedad identifique a qué le teme y los mecanismos para neutralizar dichos temores. Aunque todos los seres humanos nos asustamos, no interpretamos nuestra reacción de la misma manera porque el miedo responde a nuestro tiempo, espacio y sociedad particulares.

Con base en las fuentes y los estudios sobre el pensamiento náhuatl se evidenció que las apariciones nocturnas se relacionan con Tezcatlipoca por tratarse de sus *nanahualtin*. Lejos de ser burlas diabólicas, el dios confirma un destino preestablecido y revela una “suerte” —victoria sobre la aparición y futuro prometedor o desdichado destino— ya implicada en el *tonalli* del sujeto (Olivier 2004a, 38-47).⁵⁰

⁵⁰ Para entender la idea del miedo que los antiguos nahuas pudieron tener a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca era necesario explicar qué eran: fantasmas, ilusiones

Puedo argumentar que el miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca no sólo se debió a las formas que tomaba, que evocaban la idea de muerte e inmoralidad, sino a las consecuencias benéficas o funestas que anunciaban. Se demostraba que eran otro tipo de *tetzahuitl* o *yohualtetzahuitl*, por tratarse de manifestaciones de los dioses sobre el mundo de los hombres, que rompen el orden y la cotidianidad para anunciar acontecimientos futuros, de ahí que por lo general fueran de carácter negativo y provocaran miedo y asombro (Pastrana 2014, 239).

A pesar de la indiscutible omnipotencia del dios Tezcatlipoca, López Austin señaló que el destino es una “concatenación de fuerzas” que oscila entre la “absoluta fatalidad” y el “simple influjo”, e hizo evidente la necesidad del ser humano de influir en éste mediante sus comportamientos, conocimientos y acciones. Al querer “modificar su propio destino” (neutralizarlo o atenuarlo), los nahuas necesitaban creerse capaces de propiciar lo bueno y corregir lo malo. La predestinación no era tan intransigente como para evitar la interacción de destino con esfuerzo, incluso si no fuese en términos de igualdad (López Austin 2019, 13-29; 1969, 185).

Es importante aclarar que aquí analizamos una idea del miedo, no el miedo en sí mismo, con base en el libro v de la *Historia general...* De hecho, propongo considerar estos discursos sobre el miedo como la interpretación de los colaboradores indígenas y la representación de Sahagún, que coexisten en un fenómeno combinado. No digo que se trate de discursos falsos o inventados, pero tampoco hay que obviar las intenciones de quienes escribieron, pues la historiografía está hecha por sujetos con intereses y objetivos que se reflejan en la intencionalidad de sus discursos (Navarro 2023, 201-213).

La idea del miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca posee un carácter histórico-cultural, pues cada sociedad identifica, interpreta y trata de neutralizar aquello que lo provoca a partir de sus propias categorías y concepciones del mundo. Por más que se pretenda asimilar los *nanahualtin* del dios, no habría que entenderlos como fantasmas o ilusiones diabólicas. El miedo que causaban entre los antiguos nahuas no provenía de percibirlos como engaños del Diablo para burlarse de ellos, sino de la capacidad de Tezcatlipoca de anunciar el destino de todas las criaturas, desde los más poderosos *pipiltin* hasta los más humildes *macehualtin*, sin excepción, por medio de sus múltiples *tetzahuitl*.

diabólicas, *tetzahuitl*, o algo más. Sólo al tener claro a qué le teme una sociedad es posible explicar el motivo de sus temores.

ANEXOS

Alfredo López Austin (1969), *Augurios y abusiones* (pp. 56-57)

Ic matlactli omei capitulo, uncan motenehua in oc cequi tetzahuitl, in yohualtica monextiaya.

No ihuan netetzanhuiloya, moteittitiaya in itoca cuitlapantón, anozo cintanaton. Mitoa in Acolhuacan centlapachtón. Yuh tocayotilo. Quitoá, zan uncan in neaxixaloyan, in tlazulpan moteittitiaya. Intla ye aca axixmiqui, in zan icel yoaltica quiza, in azo metztóna, anozo tlayohua, icuac quimottitia. Zan yeh much ye quinextiaya in miquiztetzahuitl. In aquin quimottitia, ic quitetzanhuia: in ace miquiz, anozo itla ipan ye muchihuaz. Auh in acanozo tlei, zan conmauhtia. Auh inic ittoya, yuhquin cihuapiltontli, zan huel tepiton, cihuapiltepi-ton; amo achi cuauhtic; zan cacapanton, chachapanton, tzapaton, cuitlapachtón, tzonqueme; tzotzonqueme; tzotzonquenpile; huel icuitlacaxiuhyan; huetzi in itzon, in itzonquen. Auh inic nenemi: zan tlalli ixco onotiu, pepeyocatiuh. Amo huel cana in quimottitia. Intla ye quitoca zan ixpan ompolihui; zan ic quiqueloa; yene cecni, in hualmonextia; umpa quitoca, in canaznequi, ompoliuhtiu. Zan yuh commaubcacahua; conciauhcahua; ommonenencoá.

Décimo tercer capítulo, donde se habla de otros augurios que en la noche se manifestaban.

Y también se tenía por augurio si aparecía la llamada “espaldilla” “cestillo de mazorcas”. En Acolhuacan se llama “la enteramente aplastada”. Así era llamada. Decían que sólo allí en los lugares en que orinaban, en los basureros se aparecía a la gente. Si alguno tenía deseos de orinar y salía solo en la noche, ya hubiera luna, ya estuviera oscuro, entonces se le aparecía. Con esto anunciaba augurio de muerte. A quien se le aparecía le agoraba que moriría o que algo le sucedería. Pero si ninguna de estas cosas [le sucedía], sólo lo atemorizaba. Y así era vista, semejante a una niñita, muy pequeña, niña chiquita, nada madura; sólo crujidorcilla, chapoteadorcilla, enanilla, nalgoncilla, peluda; tenía vestido de pelo; tenía colgajos de cabello; bien le crecían hacia atrás; caía su cabello, su vestido de cabello. Y así caminaba: sólo en la superficie de la tierra iba andando, iba lentamente. No la puede asir el que la ve aparecer. Si la sigue, frente a él desaparece; así se burla de él. Otra vez, en otro lugar, acá se aparece; allá la sigue, quiere asirla, se va perdiendo. Sólo así cesa por miedo [la persecución]; cesa [la persecución] por cansancio; se ve defraudado en su intento.

Bernardino de Sahagún (2000), Historia general de las cosas de Nueva España (vol. 1, p. 296)

Capítulo XIII, en que se trata de otras fantasmas que aparecían de noche. Había otra manera de fantasma que de noche aparecía, ordinariamente en los lugares donde iban a hacer sus necesidades de noche. Si allí les aparecía una mujer pequeña, enana, que la llamaban cuitlapanton, o por otro nombre centlapachton, cuando esta tal fantasma aparecía, luego tomaban agüero que habían de morir en breve, o que le había de acontecer algún infortunio. Esta fantasma aparecía como una mujer pequeña, enana, y que tenía los cabellos largos hasta la cinta, y su andar era como una anadeando. Cualquiera que vía esta fantasma cobraba gran temor, y el que la vía, si la quería asir, no podía, porque luego desaparecía y tornaba a aparecer en otra parte, luego allí junto, y si otra vez probaba a tomarla escabullíase, y todas las veces que probaba se quedaba burlando y así dexaba de porfiar.

REFERENCIAS

- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ayala Calderón, Javier. 2019. *Fantasmas de la Nueva España. Discursos y representaciones políticas y sociales de las apariciones de ultratumba en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Becerra-García, Andrea Milena, Ana Cristina Madalena, Célio Estanislau, Javier Leonardo Rodríguez-Rico, Henrique Dias, Ari Bassi, Diogo Antonio Chagas-Bloes y Silvio Morato. 2007. "Ansiedad y miedo. Su valor adaptativo y maladaptaciones". En *Revista Latinoamericana de Psicología* 39, núm. 1: 75-81.
- Códice florentino digital/Digital Florentine Codex*. 2023. Edición de Kim N. Richter y Alicia Maria Houtrouw. Los Ángeles: Getty Research Institute. <https://florentinecodex.getty.edu/es>.
- Delumeau, Jean. 2019. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Traducción de Mauro Armiño. Barcelona: Taurus.
- Díaz Barriga Cuevas, Alejandro. 2012. "La representación social de la infancia mexicana a principios del siglo XVI". En *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina. Entre prácticas y representaciones*. Coordinación de Susana Sosenski y Elena Jackson Albarrán, 23-62. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Durán, Diego. 1985 [1581]. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Echeverría García, Jaime. 2009. “Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas”. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Echeverría García, Jaime. 2012. “Los miedos entre los antiguos nahuas”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Quintana, María José. 1999. “Historia de una *historia*. Las ediciones de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 29: 163-188.
- García Quintana, María José. 2004. “La traducción de Sahagún del Libro v del Códice florentino”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 226-249.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Anne Staples y Valentina Torres Septién, eds. 2009. *Una historia de los usos del miedo*. México: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana.
- Gran Diccionario Náhuatl* (GDN) [en línea]. 2012. <https://gdn.iib.unam.mx/>.
- Heyden, Doris. 1989. “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 19: 83-93.
- Horcasitas, Fernando. 1998. *Náhuatl práctico. Lecciones y ejercicios para el principiante*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Lecouteux, Claude. 1999. *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*. Traducción de Plácido de Prada. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- Le Goff, Jacques. 1985. *El nacimiento del Purgatorio*. Traducción de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus.
- León-Portilla, Miguel. 1959. “La historia del Tohueno. Narración erótica náhuatl”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 1: 95-112.
- López Austin, Alfredo. 1963. “El hacha nocturna”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 4: 179-185.
- López Austin, Alfredo. 1969. *Augurios y abusiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 1996a. “La cosmovisión mesoamericana”. En *Temas mesoamericanos*. Coordinación de Sonia Lombardo y Enrique Nalda, 417-507. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- López Austin, Alfredo. 1996b. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 2018. *Juego de tiempos*. México: Academia Mexicana de la Lengua.
- López Austin, Alfredo. 2019. “Las señales. La palabra *tetzáhuatl* y su significado cosmológico”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 57: 13-29.
- López Hernández, Miriam. 2012. “*Ahuianime*. Las seductoras del mundo nahua prehispánico”. *Revista Española de Antropología Americana* 42, núm. 2: 401-423.
- López Hernández, Miriam. 2014. “El miedo a la mujer en la cultura azteca”. En *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*. Coordinación de Rocío Enríquez Rosas y Oliva López Sánchez, 349-370. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Iztacala.
- López Hernández, Miriam. 2016. “Erotismo y belleza en la antigua cultura náhuatl. Aproximaciones para su estudio”. *Revista Española de Antropología Americana* 46: 117-139.
- López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García. 2011. “Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos”. En *Género y sexualidad en el México antiguo*. Edición de Miriam López Hernández y María J. Rodríguez-Shadow, 119-146. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Mancisidor Ortega, Montserrat. 2022. “La representación de la *ahuiani* como ‘mala mujer’ a la luz de los textos cristianos en lengua náhuatl del siglo XVI”. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez González, Roberto. 2006. “Sobre el origen y significado del término *nahualli*”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 37: 95-106.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mazzetto, Elena. 2021. “Diversión y funciones simbólicas de los enanos y jorobados en la sociedad mexicana”. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 29, núm. 1: 27-53.
- Navarro Padilla, Ángel Nemian. 2023. “El miedo a las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca. Una aproximación al análisis de los ámbitos políticos, sociales y religiosos de la cultura náhuatl”. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, Guilhem. 1998. “Tepeyóllotl, ‘corazón de la montaña’ y ‘señor del eco’. El dios jaguar de los antiguos mexicanos”. Traducción de Luz María Guerrero Rodríguez. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28: 99-141.

- Olivier, Guilhem. 2004a. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducción de Tatiana Sule. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, Guilhem. 2004b. “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico”. En *Historia de la vida cotidiana en México*. T. 1, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Coordinación de Pablo Escalante Gonzalbo, 301-340. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, Guilhem. 2005. “El jaguar en la cosmovisión mexicana”. *Antropología Mexicana* 12, núm. 72: 52-57.
- Olivier, Guilhem. 2006. “Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la Conquista de México”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 37: 169-192.
- Olivier, Guilhem. 2019. “Controlar el futuro e integrar al otro. Los presagios de la Conquista de México”. En *Tetzáhuatl. Los presagios de la Conquista de México*. Coordinación de Guilhem Olivier y Patricia Ledesma, 43-106. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pastrana Flores, Miguel. 1999. “Los presagios de la conquista como forma de conciencia histórica”. En *Estudios michoacanos VIII*. Coordinación de Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares, 127-142. Zamora: El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura.
- Pastrana Flores, Miguel. 2008. “Fuentes para el estudio de la religión náhuatl”. En *La religión de los pueblos nahuas*. Coordinación de Silvia Limón Olvera, 73-96. Madrid: Trotta.
- Pastrana Flores, Miguel. 2009. *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pastrana Flores, Miguel. 2011. “La historiografía de tradición indígena”. En *Historia general ilustrada del Estado de México*. Vol. 2, *Etnohistoria*. Coordinación de Rosaura Hernández Rodríguez y Raymundo César Martínez García, 55-85. Zinacantán: El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México.
- Pastrana Flores, Miguel. 2014. “La idea de tetzahuatl en la historiografía novohispana. De la tradición náhuatl a la Ilustración. Comentarios preliminares”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 47: 237-252.
- Pastrana Flores, Miguel. 2021. “Presagios, augurios y portentos de las conquistas de Mesoamérica. Una perspectiva comparada”. *Korpus21* 1, núm. 1: 15-40.
- Real Academia Española (RAE). 1726. *Diccionario de autoridades (1726-1739)*, t. I. <https://webfrrl.rae.es/DA.html>.
- Real Academia Española (RAE). 1729 *Diccionario de autoridades (1726-1739)*, t. II. <https://webfrrl.rae.es/DA.html>.

- Real Academia Española (RAE). 1732. *Diccionario de autoridades (1726-1739)*, t. III. <https://webfrrl.rae.es/DA.html>.
- Romero Galván, José Rubén. 2002. "Fray Bernardino de Sahagún y la *Historia general de las cosas de Nueva España*". En *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*. Edición de Miguel León-Portilla, 29-39. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero Galván, José Rubén. 2003. "Introducción". En *Historiografía mexicana*. Vol. 1, *Historiografía novohispana de tradición indígena*. Coordinación de José Rubén Romero Galván, 9-20. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosas Moscoso, Fernando. 2005. "El miedo en la historia. Lineamientos generales para su estudio". En *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Edición de Claudia Rosas Lauro, 23-32. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rosas Peña, Jonathan. 2019. "La representación de los enanos y los jorobados en la plástica maya durante el periodo Clásico tardío. El caso del Petén". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. 13 vols. Edición de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: School of American Research; Salt Lake City: University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 vols. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sallmann, Jean-Michel, ed. 1992. *Visions indiennes, visions baroques. Les métissages de l'inconscient*. París: Presses Universitaires de France.
- Schmitt, Jean-Claude. 1998. *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*. Traducción de Teresa Lavender Fagan. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
- Serna, Jacinto de la. 1900. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas". En *Anales del Museo Nacional de México*. T. 6, *Idolatrías y supersticiones de los indios*, 261-480. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Speckman Guerra, Elisa, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru, coords. 2009. *Los miedos en la historia*. México: El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sullivan, Thelma D. 2014. *Compendio de la gramática náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Thouvenot, Marc. 2014. *Diccionario náhuatl-español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*. México:

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.

Torquemada, Juan de. 1975-1983. *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Viesca Treviño, Carlos y Mariblanca Ramos R. de Viesca. 2017. “La discapacidad en el pensamiento y la medicina náhuatl”. *Cuicuilco* 24, núm. 70: 171-193.

Vila, Jaime, Pedro Guerra, Miguel A. Muñoz, Pandelis Perakakis, Luis Carlos Delgado, Marlen Figueroa y Sofía Mohamed. 2009. “La dinámica del miedo: la cascada defensiva”. *Escritos de Psicología* 3, núm. 1: 37-42.

SOBRE EL AUTOR

Nemian Navarro es licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue ayudante de investigador nivel III del Sistema Nacional de Investigadores en el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías. También fue becario del programa “Guardianes del Patrimonio” en el Archivo General de la Nación de México. Actualmente es estudiante de la Maestría en Estudios Mesoamericanos en el Posgrado de la UNAM. Sus principales líneas de investigación son la historia de los pueblos indígenas, el proceso de evangelización y el cambio cultural en el siglo XVI, y la teoría y metodología de la historia cultural de las emociones.

K^wawitlêwa en los *Primeros memoriales*

K^wawitlêwa in Primeros Memoriales

Leopoldo José Manuel VALIÑAS COALLA (†)

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Antropológicas

Andrea Berenice RODRÍGUEZ FIGUEROA

<https://orcid.org/0000-0002-7627-5049>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Arquitectura

andrea.brf@fa.unam.mx

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo mostrar una propuesta de traducción del texto escrito en náhuatl clásico denominado aquí como K^wawitlêwa, el cual pertenece a los llamados *Primeros memoriales*, documento histórico del siglo XVI atribuido a fray Bernardino de Sahagún. Para lograr este objetivo mostramos primero el trabajo de paleografía, luego el de normalización del náhuatl y por último la propuesta de tres traducciones: 1) la del texto verbal de la versión del náhuatl clásico al español; 2) la del texto pictográfico al español, y 3) una traducción integral. Asimismo, como punto de partida, la traducción se basa en la información de los diferentes textos de Sahagún, ya que se complementan entre sí. Consideramos que los comentarios relativos a la paleografía, la normalización y la traducción son fundamentales, ya que en éstos explicamos por qué tradujimos ciertas palabras y frases de una manera y no como lo han hecho otros especialistas en el tema, tanto del siglo XX como del XXI. Nuestra propuesta se basa en el conocimiento lingüístico, el cual se refleja en la estructura del texto y en todas las notas de traducción; por ello, aunque unas notas podrán resultar un tanto especializadas, consideramos que estos textos históricos merecen ser tratados de forma científica, bajo argumentos y explicaciones gramaticales que se ciñan a la lengua en cuestión, en este caso, el náhuatl clásico.

Palabras clave: veintenas; traducción; náhuatl clásico; Cuahuitlehua; calendario.

Abstract

The aim of this article is to exhibit a proposed translation of a text written in Classical Nahuatl, hereinafter referred to as K^wawitlêwa, which forms part of the so-called Primeros memoriales, a 16th-century historic document attributed to friar Bernardino de Sahagún. In order to achieve this, we first present a paleographic work, followed by the normalization of the Nahuatl, and finally, three translation proposals: 1) a verbal-text translation from Classical Nahuatl into Spanish; 2) a pictographic-text translation into Spanish; and 3) an integrated translation. Furthermore, the translation is grounded in information drawn from Sahagún's various texts, as they complement one another. We consider the commentary on paleography, normalization, and translation to be

Recepción: 30 de agosto de 2022 | Aceptación: 9 de agosto de 2024



© 2025 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>

essential, as they explain why we translated certain words and phrases in a particular way, as opposed to how other specialists —both from the 20th and the 21st centuries— have done. For this reason, although some notes may appear rather specialized, we believe these historical texts deserve to be approached scientifically, using grammatical reasoning and explanations rooted in the language in question —in this case, Classical Nahuatl.

Keywords: *veintenas [twenty-day periods]; translation; Classical Nahuatl; Cuahuitlehua; calendar.*

*Polo Valiñas (1955-2022),
apasionado de las lenguas de México y del mundo;
apasionado maestro, en el antiguo concepto de ser maestro.
A ti, Polo.*

INTRODUCCIÓN

Antes de adentrarnos en la explicación de la estructura del artículo, es necesario decir que comenzamos a escribirlo en 2006. Para 2019 seguíamos trabajándolo, pero por una u otra razón no lo concluíamos. Hoy veo como una gran responsabilidad subrayar mi reconocimiento, en pago (*neštlâwal-li*) a Leopoldo Valiñas, *Polo*, por terminarlo, presentarlo y darlo a conocer en este espacio gratuito, tal como le gustaba a él: “El conocimiento es para todos”, decía. En este sentido, *Polo* me comentó una que otra vez que nunca había publicado en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no había existido la ocasión, pero creo que ésta es la indicada. Todo lo que está plasmado aquí ha quedado tal como lo trabajamos, sólo se agregaron ciertos párrafos en respuesta a las evaluaciones llevadas a cabo por la revista.

El objetivo de este artículo es presentar una propuesta de traducción de la primera veintena, denominada K^wawitlêwa, que tradicionalmente se ha escrito como Cuahuitlehua, según los *Primeros memoriales*, atribuidos a fray Bernardino de Sahagún.¹ Sabemos que esta veintena ha sido traducida por varios investigadores y especialistas, traducciones que se discutirán en el cuerpo del texto. Sin embargo, lo que nos interesa es mostrar el proceso que seguimos al traducir un texto verbal de una lengua que se escribió en el siglo xvi: cómo traducir un texto pictográfico que va acompañado de

¹ Esta propuesta de traducción nace de la tesis de maestría de Andrea Berenice Rodríguez Figueroa (2010) y de los cursos de náhuatl clásico de Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla.

ese texto verbal y cómo hacer una propuesta de traducción que integre los dos textos, el verbal y el pictográfico. Nos ha parecido muy relevante explicar por qué se tradujo de una manera y no de otra, pues para ello se requiere recurrir en mucho a la lingüística y los procesos de la lengua, ya que al tener una traducción en mano, a menudo no sabemos por qué el traductor optó por traducir el texto de determinada manera.

Cuando nos enfrentamos al estudio de los textos sahuaguntinos, nos damos cuenta de que traducir un solo texto, como si en él se encontrara toda la información, no tiene mucho sentido, ya que sería una traducción *ingenua*, porque la información se encuentra en varios textos de un mismo documento o hasta en otros documentos del mismo autor. Son varios los ejemplos que se exponen a lo largo de este artículo, en el apartado de la traducción: desde el principio no se sabe qué es lo que se numera en el encabezado del texto; se menciona ‘segundo’, pero se omite lo cuantificado, y no es sino hasta que revisamos toda la estructura de la obra cuando nos damos cuenta de que se está numerando párrafos. También contamos con el ejemplo del título de lo que trata el texto, [K^wawitlêwa]; sabemos que es una sola palabra y un nombre propio porque el *Códice florentino* refiere un verbo que tiene como raíz [k^wawitlêwaltia], derivado de la palabra en cuestión, pero hay que revisar toda la obra sahuaguntina para poder hacer una traducción más cercana a la realidad nahua en la que ésta se escribió. Si sólo tradujéramos el texto por sí mismo, no podríamos proponer una traducción legible y comprensible. Por ello, para proponer una traducción de todas las veintenas, y en este caso, de la de K^wawitlêwa, tuvimos que recurrir a todos los textos referentes a ella que estaban en los diversos documentos de un mismo autor, es decir, de Sahagún, los cuales se evidencian en los comentarios a la traducción propuesta por cada párrafo o unidad narrativa en el apartado de traducción del texto verbal: los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561), los *Escolios o memoriales en tres columnas* (Sahagún 1565), los *Códices matritenses del Real Palacio* (Sahagún 1561-1562) y el *Códice florentino* (Sahagún 1979).² Elegimos sólo estos cuatro documentos porque son los que están en náhuatl clásico; los últimos dos tienen su versión en castellano, y el primero y el cuarto contienen textos pictográficos. Las tres formas de transmitir la información son traducibles: el náhuatl clásico, el castellano y el texto pictográfico, con la advertencia de que todos los textos

² Para una explicación más detallada de la obra sahuaguntina y sus condiciones de producción, véase Rodríguez y Valiñas (2019, 1: 21-37).

ayudaron a proponer la traducción que aquí presentamos. Según Roman Jakobson (1984, 69), existen tres formas de traducción: la intralingüística o reformulación, que implica interpretar signos verbales de una misma lengua (traducir del castellano al español del siglo XXI); la interlingüística, que implica interpretar los signos verbales de una lengua a otra (del náhuatl clásico al español del siglo XXI), y la intersemiótica o transmutación, que implica interpretar los signos no verbales (en este caso, pictográficos) a signos verbales (el español del siglo XXI). Esta clasificación es la que será utilizada en nuestra propuesta de traducción.

Antes de adentrarnos en la traducción, es pertinente mencionar que fue necesario, primero, paleografiar el texto; esto con el objetivo de obtener un registro con un solo tipo de letra y darle mayor legibilidad. Después nos propusimos hacer una normalización del náhuatl clásico. Esta tarea lingüística se llevó a cabo porque la normalización permite identificar todos los fonemas y morfemas del náhuatl, y esto, en consecuencia, evidencia los procesos morfofonológicos y morfosintácticos de la lengua en cuestión, los cambios tanto de raíces como de procesos de derivación y los cambios de morfemas al flexionar las palabras, los cuales muchas veces nos conducen a saber más sobre el significado de las palabras. Si no se hubiera realizado la normalización, no habríamos podido proponer la traducción que aquí presentamos; en pocas palabras, tratamos el documento como un texto científico y objetivo, y no sólo como un texto con tradiciones de escritura. Además, la normalización nos ayudó a identificar los diferentes párrafos, aquí llamados unidades narrativas, que conforman los textos, así como a organizar los enunciados en un orden que consideramos coherente. Por último, presentamos la traducción, que en realidad son tres: la verbal (los textos verbales); la de la imagen (los textos pictográficos), y la integral (los textos verbales y los pictográficos). Asimismo, en cada una de estas tres etapas fue necesario incorporar comentarios en los que se indica por qué se tomaron ciertas decisiones tanto de paleografía como de normalización y traducción.

Por otro lado, hay que hacer hincapié en que traducir las veintenas en la gran obra sahuaguntina implica consultar y hacer gran parte de la traducción de todos los textos que hablen de ese tema, esto es, los *Primeros memoriales*, los *Escolios*, los *Códices matritenses del Real Palacio* y el *Códice florentino*, traducciones que no agregamos en este artículo por cuestiones de espacio, pero que comentamos en cada unidad narrativa, ya que todos los documentos contienen información que alimenta al aquí traducido,

además de que se requiere revisar la estructura de cada texto para poder entender muchos vacíos. Un ejemplo de esto último se ve en el primer renglón de la descripción de la primera veintena <Jnic ij. ipan mitoa yn imil-huiuh, in teteu>, donde el <Jnic ij> remite al ordinal 'segundo'. El problema, si nos quedáramos con sólo ese texto, es que no sabríamos qué se está contando. Varios autores lo han traducido como capítulo o párrafo, entre ellos Ángel María Garibay K. (1948), Wigberto Jiménez Moreno (Sahagún 1974), Thelma D. Sullivan (Sahagún 1997) y Gabriel K. Kruell (2022). Sólo es posible saber qué se cuenta cuando revisamos la estructura y organización de los *Primeros memoriales*, y en ese momento es cuando se descubre que lo que se está contando, o el sustantivo que es modificado por el ordinal 'segundo', es *párrafo*. Quedarnos con un solo texto y traducirlo nos llevaría a presentar un trabajo lleno de sesgos, sobreinterpretaciones y hasta idealizaciones, que en realidad no se sabe de dónde se obtuvieron. Por ello, a esta traducción que involucra todo el documento le denominamos estudio intertextual, es decir, un tejido de textos en el que se consideran los diferentes párrafos o unidades narrativas que conforman un documento histórico. Ejemplo de ello es cuando nos salimos de ese documento y recurrimos a otros, como el *Códice florentino*, en este caso de un mismo autor, para poder llegar a llenar los vacíos que un solo documento no aclara.

Además de la obra sahaduntina, para poder normalizar y traducir recurrimos a los vocabularios y las artes de los siglos xvi y xvii, básicamente, como son los *Escolios* (Sahagún 1565), los vocabularios de fray Alonso de Molina (1571) y fray Andrés de Olmos (1547), y el arte de Horacio Caroehi (1645), que consultamos en el *Gran Diccionario Náhuatl* (2012), donde se citan directamente los textos de los autores.

Para los conocedores del tema podría ser poco relevante hablar de la organización temporal de las veintenas, pero para quienes no son especialistas diremos que dentro de la organización del tiempo nahua existe un calendario llamado *sêsempôwâllapôwalli* (cuenta de 20 en 20), que está ajustado a una cuenta de un año, pero que los nahuas distribuyeron en 18 veintenas (algo así como 18 meses de 20 días, para que resulte más cercano a nuestra forma de organizar un año). Como ya se especificó, en este artículo nos referiremos a la traducción de la primera veintena, K^wawitlêwa, que si bien en la descripción en náhuatl no se especifica que sea una veintena, mucho se ha propuesto que se trata de ello. Aun así, dentro de la traducción abordaremos este asunto. También nos parece importante contextualizar la información, porque todo texto pertenece a una cultura

determinada y por lo menos necesitamos saber de qué trata, de forma general, para poder entender e interpretar lo dicho o lo escrito.

Por último, debemos advertir que se tomaron algunos acuerdos de representación, así como sobre la forma de presentar la paleografía, la normalización y la traducción que se enumeran a continuación:

1. Los nombres en náhuatl aparecen en singular y normalizados según las reglas que mencionaremos en el apartado de normalización, y cuando no son nombres propios, en cursivas.
2. Todas las citas obtenidas de vocabularios y artes aparecerán de la siguiente manera: autor (año y foja), entrada en náhuatl en negritas, traducción literal entre comillas dobles. Por ejemplo, Molina (1571, castellano-mexicano: 37v): **Ilhuiquixtilia.nic** “celebrar fiesta a algun sancto”.
3. Las traducciones de vocabularios y otros autores van entre comillas dobles; las traducciones nuestras y el significado que consideramos equivalente, entre comillas simples.
4. Cuando citemos las frases o palabras a partir de la paleografía, esto se hará entre corchetes angulares y en redondas; la forma en que cada autor lo registra se anotará en cursivas, y nuestra normalización, en corchetes.

PALEOGRAFÍA DE LOS *PRIMEROS MEMORIALES*

Para la paleografía seguiremos los mismos acuerdos que en el libro *Arquitectura en el Códice florentino y los Primeros memoriales* (Rodríguez y Valiñas 2019, 1: 38-40), por ello comenzaremos directamente con el texto en cuestión.

En los *Primeros memoriales*, texto del siglo xvi atribuido a Sahagún, se presenta un apartado que ha sido nombrado como la primera veintena, que ahí aparece como <Quavitleoa>, y viene descrita en el primer tercio de la foja 250r. Como se observa en la figura 1, dos son los textos involucrados, uno verbal, escrito en náhuatl clásico, y uno pictográfico, lo que hace suponer que ambos tratan del mismo tema.

En la figura 2 se muestra la paleografía del texto verbal, que consta de 19 renglones precedidos por lo que suponemos que es un encabezado de dos renglones (A-B), basándonos en su forma (escritos en otro color y con letras de mayor tamaño) y en su contenido (porque introduce un tema que se entiende que será tratado en seguida).



Figura 1. Descripción de Kwawtléwa en los *Primeros memoriales*. Fuente: Imagen redibujada y redigitalizada por Carlos Ponce Torres en 2022, a partir de la versión original en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561, 250r)

	A	Jnic ij. ipan mitoa yn imilhuiuh, in te
	B	teu.
	1	Quavitleoa, ynipani, ilhuiquixtililoya, intla
	2	lloque: ioã nextlavaloya, ÿnoviã tepeticpac
	3	mochitlacatl inmaçeoalli: ipan vmpevaya ÿ
	4	cecempoallapualli yncexivitl, auh macuiliil
	5	huilt yçanen vntemj. Yn. y. ilhuilt qujçaya
	6	ipan iccemjlvitl hebrero: inipan ilhuiltl miquia
	7	inipiltzitzinti motenevaya tlacateteuhme
	8	ÿvmpa tepeticpac: ioã incalpã novian moq̃
	9	quetzaya inmatlaquauhpitzaoc, itechmopi
	10	piloaya inamatl, holtica, tlacuiloli, motene
	11	vaya amatetevitl. Auh iniquac yeonaquiz
	12	tonatiuh. Auh iniqui teteuh xallaquilo, vncã
	13	mochi quivalcuja, ycalpã mochivaya tetevitl
	14	invncã diablo jtoalco, muchintin qualcuia in
	15	macevalti, inipiltl, intetecuhli; ipãpa ÿmo
	16	tenevaya teteuh xalaquilloya: ioã tlayavalo
	17	loya, auh intlaloca vevetq̃ teyacanaya valte
	18	nanamictivia ynictlayavaloloya: quiqueq̃ch
	19	panotihui ÿ inteteuh.
←	Vncã/one	
	vaya in	
	tepeticpac	
	ic omox	
	tlavaya	
	maçeval	
	ti "	

Figura 2. Paleografía de Kwawtléwa según los *Primeros memoriales*. Fuente: Rodríguez y Valiñas (2019)

La primera palabra del texto es <Quavitleoa>, escrita con una <Q> titular. En el renglón 12 se detecta una secuencia <Auh iniqu> semiborrada, y al final del renglón 13, en el margen derecho aparece una indicación hecha mediante una flecha y comillas dobles, de color rojo, que señalan el lugar de la inserción de una apostilla que puede leerse en el margen izquierdo, escrita en siete renglones y que, por su longitud total, suponemos que se trataba de un renglón que el copista olvidó escribir.

En cuanto a la secuencia borrada <Auh iniqu>, ésta fue reconstruida por Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 19) y Sullivan (Sahagún 1997, 56) de manera semejante: *Auh in icuac*, *auh inìcuac* y *auh in iqc*, respectivamente. Sobre su borramiento, Sullivan (Sahagún 1997, 56, n. 4) anotó: “possibly this was intentional, as the meaning of the sentence is clear”. Por nuestra parte, consideramos que por alguna razón fue borrada y no la tomamos en cuenta para nuestra traducción.

En cuanto a la apostilla, Garibay (1948, 292), Sullivan (Sahagún 1997, 56) y Kruell (2022, 240) la insertan después de la última palabra del renglón 13, <tetevitl>, donde creemos que debe ir, mientras que Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 19), quien simplemente apunta “al margen una apostilla”, la incluye al final de todo el texto. Llama la atención, sin embargo, que la paleografía de la última palabra de la apostilla, en Garibay (1948, 292) y Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 19), aparece como *macevalti*; mientras que en Sullivan (Sahagún 1997, 56) y Kruell (2022, 240), como *macevalli*. Es importante saber dónde fue ubicada esta inserción porque implica traducciones diferentes.

NORMALIZACIÓN DEL TEXTO NÁHUATL DE K^wAWITLÊWA DE LOS *PRIMEROS MEMORIALES*

Para normalizar la escritura del náhuatl clásico es necesario contar con conocimientos lingüísticos derivados de la información que proporcionan las artes y los vocabularios. Una primera traducción nos permite identificar y precisar la normalización del texto, además de identificar su estructura narrativa. En el caso particular del texto motivo de este artículo proponemos una división en nueve unidades narrativas, identificadas con números, más el encabezado que las antecede y que aquí señalamos con la letra A.

Como se indicó en la paleografía, la normalización también está basada en Rodríguez y Valiñas (2019, 1: 40-47), por lo que continuaremos directamente con la normalización del texto:

A. In ik II [...] îpan mihtoa in îmilwiw in tèteoh.

1. K^wawitlêwa.³ In îpan ih ilwikištîlîlôyah in Tlâlôhkeh⁴ îwân neštlâwalôya in nôwiyân tepêtikpak; mochi tlâkatl in mâsêwalli.
2. Îpan ompêwaya in sêsempôwallapôwalli in seššiwitl aw mâk^wîlîlîwitl in sâ nên ontêmi.
3. In in ilwitl kîsaya îpan ik semilwitl hebrero.
4. In îpan ilwitl in mikiyah in pîpilsitsinti motênêwaya Tlâkatetewmeh in ômpa tepêtikpak.
5. Îwân in kalpan nôwiyân mokehketsaya in mâtlak^wawpitsâwak, îtech mopihpiloâya in âmatl, ôltika, tlahk^wîlôlli motênêwaya Âmatetewitl.
6. Aw in ihk^wâk ye onakis Tônatiw tetewšâlakîlo. Onkân mochi kiwâlk^wîya îkalpan mochiwaya tetewitl.
7. Onkân onêwaya in tepêtikpak ik ômoštlâwayah mâsêwalti in onkân diablo îtwalko.
8. Mochintin kiwâlk^wîyah in mâsêwalti, in pîpilti, in têtêk^wti; îpampa in motênêwaya Tetewšâlakîlôyân îwân Tlayawâlôlôyân.⁵
9. Aw in Tlâlôhkâwêwetkeh têtayakanayah, wâltênahnâmikiwiyah. In ik tlayawâlôlôya kikêkechpanotiwih in întetew.

³ <Quavitleoa>. Esta palabra, en primera instancia verbal, aparece escrita como una sola en los *Primeros memoriales*. Al analizarla, identificamos un sustantivo con absoluto, [k^wawitl], ‘árbol’, lo que nos obliga a reconocer dos palabras: [k^wawitl] y [êwa], y verla como una oración (sustantivo y verbo). Sin embargo, por aparecer a principio de párrafo, aislada y seguida de la anáfora [in îpan ih], ‘en esta’, que apunta a dicha oración, inferimos que se trata de un nombre propio que a la vez es el título del texto. Esto hace que sea difícil tomar una postura sobre si se trata de una palabra compuesta por yuxtaposición o de una oración construida con dos palabras, porque es normal que los nombres propios sean, o bien palabras compuestas, o bien frases u oraciones. Decidimos considerarla como palabra compuesta por yuxtaposición debido a que, en el texto, la única palabra en la que aparece un sustantivo unido a un verbo es justamente [k^wawitlêwa].

⁴ Carochi (1645, 152v) registra Tlâlôhkeh como <tlâlôquè>, no registra el singular. Por las reglas morfofonológicas del náhuatl al incorporar el plural, hemos decidido normalizar el singular como [Tlâlôk].

⁵ Normalizamos <teteuh xalaquilloya> y <tlayavaloloya> como [Tetewšâlakîlôyân] y [Tlayawâlôlôyân] porque van precedidos por el verbo [motênêwaya], ‘se llamaba’, el cual nos indica que se trata de nombres propios y nos obliga a nominalizarlos con mayúscula inicial y con el locativo {-yân}.

TRADUCCIÓN DE K^wAWITLÊWA EN LOS *PRIMEROS MEMORIALES* (250R)

Como ya se ha especificado, K^wawitlêwa, en los *Primeros memoriales*, contiene dos textos: uno verbal y otro pictográfico. El primero se traducirá interlingüísticamente, mientras que el segundo, intersemióticamente (Jakobson 1984, 67-77). Comenzamos con la traducción interlingüística del texto verbal.

TRADUCCIÓN INTERLINGÜÍSTICA DE K^wAWITLÊWA

Nuestra traducción está basada en todo el documento de los *Primeros memoriales*, toda la obra sahumantina, y los vocabularios, las artes y la información lingüística. Aquí seguiremos la numeración de las unidades narrativas propuesta en el apartado de la normalización, ya que cada una de ellas contiene una idea completa de lo que se describe. Asimismo, en cada unidad narrativa agregaremos las notas de traducción dentro del cuerpo del presente artículo, para su mejor lectura.

Náhuatl: A. In ik II [...] îpan mihtoia in îmilwiw in têtéoh.

Traducción: **A. Segundo [párrafo]. En el que se describen las fiestas de los diferentes dioses.**

Al principio del título es evidente que en la versión en náhuatl [In ik II] falta el sustantivo que el ordinal ‘segundo’ modifica. No hay manera alguna de saber qué sustantivo es el que falta cuando se toma el texto por sí solo; sin embargo, al revisar la estructura y organización de la totalidad de los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561) podemos identificar que, a semejanza de este título, el que le sigue es el de la foja 254v, que indica <Jnic. iij. parrapho>, que se traduce como ‘tercer párrafo’, y en la foja 258v se indica que sigue <Jnic. iijj. parapho>, que se traduce como ‘cuarto párrafo’. Es pertinente aclarar que hay unas anotaciones en castellano que señalan numeraciones de libros y capítulos, pero están en otro tipo de letra y otra tinta, y suponemos que pertenecen a otro autor, posiblemente el mismo Sahagún, y que corresponden a los libros y capítulos del *Códice florentino*. Por todo esto, optamos por traducir la frase [In ik II] como ‘Segundo [párrafo]’, respetando la estructura de los *Primeros memoriales*,

pero indicando entre corchetes la palabra ‘párrafo’ porque no se encuentra explícitamente en el texto verbal traducido. Los autores que han traducido los *Primeros memoriales* proponen lo siguiente, sin mencionar por qué eligieron hacerlo de esa manera: “En el segundo (párrafo) se dicen las fiestas de los dioses” (Garibay 1948, 291); “El II (*capítulo*), en él se dice (*de*) sus fiestas de los dioses”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 19); “Second [paragraph], in which are told the festivities of the gods”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 55); “[Párrafo] segundo, en el cual se habla de las fiestas de los dioses” (Kruell 2022, 241).

Por otro lado, la palabra [îmilwiw] tiene dos equivalencias léxicas en español: ‘su día’ y ‘su fiesta’ —(Molina 1571, mexicano-castellano: 37v): **Ilhuitl** “fiesta de guardar, o qualquier día dela semana”—. Por lo que se describe en este texto, el referente más adecuado es ‘fiesta’. Por otro lado, traducimos ‘las fiestas de’, en plural, a pesar de que en náhuatl clásico el sustantivo está en singular, debido a que, en español, cuando el poseedor es plural, es normal que el objeto poseído, aunque sea singular, se pluralice, cumpliendo así una función distributiva; por ejemplo, “habla de la fiesta de los dioses” o “habla de las fiestas de los dioses”.

Náhuatl: 1. K^wawitlêwa. In îpan ih ilwikištîlîlôyah in Tlâlöhkeh îwân neštîlâwalôya in nôwiyân tepêtikpak; mochi tlâkatl in mâsêwalli.

Traducción: **1. K^wawitlêwa. En esta se les celebraba fiesta a los Tlâlok y se realizaba el rito Neštîlâwalistli (el rito de pagarse a sí mismos en reciprocidad) en la cima de todos los cerros. Era muchísima gente.**

Proponemos que en esta unidad narrativa la palabra [K^wawitlêwa] es un *nombre propio* y una palabra compuesta por yuxtaposición. Esta propuesta se refuerza al revisar la descripción de la segunda veintena en el *Códice florentino* (Sahagún 1979, t. I, lib. 2: 17r), donde aparece una oración que llama la atención: <qujnquavitleoaltiaia inoaoanti> [kink^wawitlêwaltiâyah in wawânti], en la que se puede identificar con claridad un verbo, [kink^wawitlêwaltiâyah], y su objeto plural, [in wawânti], que traducimos como ‘los wawânti’ o ‘los rayados’. Lo que nos interesa de esta oración es el verbo [k^wawitlêwaltiâyah], que claramente se deriva del radical ‘k^wawitlêwa’, por el sufijo {-ltia}, y ese radical es la palabra en cuestión, ‘k^wawitlêwa’. Esto refuerza nuestra propuesta de que esa palabra es una

unidad y se trata del nombre de la fiesta. Toda la frase se traduce como ‘se le hacía el K^wawitlêwa a los *wawânti*’.

Por otro lado, considerando que el *sentido* de los nombres propios se ubica más allá de su literalidad, es decir, que no tienen propiamente significado, y si se acepta que incluso dicha literalidad puede ser bastante oscura, hemos decidido no traducir [K^wawitlêwa]. No obstante, esto no evita que comentemos brevemente algunas de las traducciones que los investigadores modernos le han atribuido a K^wawitlêwa. Algunas de ellas son: “Palo se alza” (Garibay 1948, 291); “Se alza el árbol” (Sahagún 1981, iv: 330); “The Raising of the Pole”, en la traducción de Sullivan (Sahagún 1997, 55); “Enhiestan el madero” (López Austin 1967, 15); “Se levantan los palos” (Sahagún 2002, III: 1261); “Los árboles se alzan”, “Les arbres se redressent” (Launey 1992, 368 y 372); “Levantamiento de los postes” (Broda 1983, 151); “El árbol o los árboles se levantan”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 19); “L’Arbre se dresse” o “Les Arbres se dressent” (Graulich 1979-1980, 2: 568); “Cuahuitl Ehua (el árbol se levanta o el madero se va)” (Kruell 2022, 241).

Como se ve, todas giran alrededor de “levantarse el árbol o el palo”, lo que nos permite asegurar, desde el punto de vista gramatical, que son traducciones inadecuadas o equivocadas. Para comenzar, como vimos en líneas anteriores, gramaticalmente, [K^wawitlêwa] es una palabra compuesta por yuxtaposición, resultado de la unión simple del sustantivo [k^wawitl], que Molina (1571, mexicano-castellano: 88r) traduce como **Quauitl** “árbol, madero o palo”, con el verbo [êwa], ‘partir, irse, alzar el vuelo’ —(1571, mexicano-castellano: 29r) **Eua.n** “leuantarse el aue para bolar”; **Eua.non** “partirse para alguna parte”; (1571, castellano-mexicano: 71r) **Neua** “partirme para alguna parte”—, yuxtaposición más que evidente debido a la presencia del absolutivo {-tl} en el sustantivo. En segundo lugar, el verbo [êwa] es de valencia 1, intransitivo e inergativo, lo que significa que sólo necesita de un sujeto sintáctico que debe ser semánticamente un agente, es decir, que *pueda tener* la intención de realizar la acción. La unión de estas dos palabras nahuas daría una traducción literal de ‘el árbol/el palo/la madera se va’.

Existe un verbo [êwa] transitivo, de valencia 2, que significa ‘levantar, alzar’ —(Molina 1571, mexicano-castellano: 29r): **Eua.nite** “leuantar alq esta echado”—, pero no es el que aparece en la palabra K^wawitlêwa porque, por un lado, carece de las marcas correspondientes de transitividad, y por el otro, no puede verse a [k^wawitl] como un objeto incorporado, ya que

mantiene su absolutivo. Esto significa que cualquier versión en la que el palo o la madera o el árbol sea levantado o se levante está violando pautas semánticas o gramaticales, ya sea en el nivel de la palabra o del enunciado.

Para seguir con la traducción de esta unidad narrativa, ahora comentaremos la frase [in îpan ih], la cual es una anáfora, ‘en este’ o ‘en esta’, que apunta a K^wawitlêwa, que, por ser nombre propio, es el único referente previo. Como vimos, el título de este apartado nos indica que se va a tratar de las fiestas, lo que nos lleva a suponer que K^wawitlêwa es el nombre de la primera fiesta que se describirá, por ello podemos arriesgarnos a proponer que la traducción sea ‘en esta [fiesta]’. Si revisamos el *Códice florentino*, lo que se describe son las fiestas de los meses nahuas o veintenas (Sahagún 1979, t. I, lib. 2: 15r), pero queda la duda de cómo es que el concepto transitó de *fiesta* a *veintena* de un documento a otro, hasta tomar la veintena el nombre de la fiesta. Sullivan (Sahagún 1997, 55) no traduce la frase; Kruell (2022, 241) la traduce como “en él [este día]”, sin especificar de dónde obtiene la palabra *día*, y Garibay (1948, 291) y Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21-22), al igual que nosotros, la traducen como “en esta”, sin especificar el referente, ya que puede ser fiesta o veintena, según lo relatado en toda la obra sahumantina.

Por otro lado, traducimos [ilwikîstîlîlôyah in Tlâlohkeh] como ‘se les celebraba fiesta a los Tlâlok’, basándonos en Olmos, quien traduce **Niteilhuiquixtilia** como “hazer fiesta al sancto” (1547, 240v); en Molina, quien traduce **Ilhuiquixtilia.nic** como “celebrar fiesta a algun sancto” (1571, mexicano-castellano: 37v), y en Sahagún, quien interpreta **Oniteilhuiquixtili** como “hazer fiesta a alguno” y **Oniluiquixti** como “hazer fiesta” (1565, 168v), coincidiendo con Garibay, Sullivan y Jiménez Moreno. En cambio, Kruell (2022, 241) traduce “se celebraba una fiesta a los Tlaloque”, pero en la versión náhuatl no existe ese cuantificador *una*. Esto significa que la locución [ilwitl kîsa] es ‘la fiesta se celebra’ —Molina (1571, mexicano-castellano: 37v): **Ilhuïtl oquiz** “fiesta passada o celebrada”—.

A continuación, la palabra [neštlâwalôya] tiene como núcleo verbal {ištâlwa}, cuyo significado básico es ‘pagar’ —(Molina 1571, mexicano-castellano: 48v): **Ixtlaua.nitla** “pagar lo que se deue”—, y el prefijo de indefinido reflexivo {ne-}. Olmos (1547, 283v) tradujo {ištâlwa} como **Ninoxtlahua** “sacrificar al demonio”, presentándola en su forma reflexiva; Molina mantiene el significado de ‘pagar’, a pesar del reflexivo —(1571, castellano-mexicano: 91v): **Xtlaua.nino** “pagar deuda”—. Pero el mismo Molina traduce la nominalización del reflexivo como ‘sacrificio’ —(1571,

mexicano-castellano: 71v): **Nextlaualli** “sacrificio de sangre, que ofrecían a los ydolos, sajándose o horadando alguna parte del cuerpo”—.

Apelando a nuestra idea de lo que sucedía en las fiestas mexicas, en un primer nivel de traducción se puede llegar a creer que el sentido de sacrificar es el adecuado, sobre todo si además las traducciones de Olmos y de Molina se toman como base el verbo ‘pagar’ cuando se conjuga en reflexivo. Aparte del significado del verbo, [neštlâwalôya] lleva una marca de reflexivo indefinido {ne-} y una de pasiva {-lo}, construcción que no tiene equivalencia exacta en el español. Por esta razón, así como por las posibilidades semánticas cercanas entre ambas lenguas, se podría traducir [neštlâwalôya] como ‘se sacrificaban ante el dios’, es decir, de manera impersonal inespecífica. Esta traducción coincide en cierto grado con la que propone Garibay: “había sacrificios” (1948, 291), aunque él no considera el reflexivo; no así con la que hacen Sullivan, Jiménez Moreno y Kruell, quienes también ignoran el reflexivo. Sullivan propone: “the debt was paid [to them]”, y agrega una nota que dice: “propitiatory sacrifice was conceived of as payment of a ‘debt’ to the gods” (1997, 55); Jiménez Moreno traduce libremente: “y los macehuales... pagaban sus deudas, es decir, expiaban sus pecados a los dioses” (Sahagún 1974, 22), ignorando incluso la voz pasiva en la que aparece el verbo, y Kruell: “toda la gente del pueblo pagaba sus deudas” (2022, 241), ignorando igualmente el reflexivo y la voz pasiva.

Al pasar a un siguiente nivel de traducción realizamos un estudio sobre el [neštlâwalôya], o en su forma nominal [neštlâwalistli], ya que éste se describe tanto en los *Primeros memoriales* como en el *Códice florentino* como <nextlaoaliztli>, un rito. Además, es una de las palabras recurrentemente utilizadas en los títulos de las 18 veintenas (Rodríguez, Cortina y Valiñas 2020, 239). Esto nos hizo preguntarnos si había algo más en esta palabra, culturalmente hablando, y mediante una búsqueda en los materiales sahumados encontramos que [neštlâwalôya], o su equivalente nominal [neštlâwalistli], es uno de los ritos de reciprocidad en las fiestas de las veintenas. En nuestro estudio sobre el rito [neštlâwalistli] propusimos traducirlo como ‘pagarse a sí mismo en reciprocidad por petición o agradecimiento’ (Rodríguez y Valiñas 2011; Rodríguez, Cortina y Valiñas 2020, 247).

En esta unidad narrativa, en la frase [neštlâwalôya in nôwiyân tepêti-kpak], aparece el término [nôwiyân]. Molina lo traduce como **Nouian** “en todas partes” (1571, mexicano-castellano: 74r) y Carochi como **Nôhuiān** “en todas, y à todas partes” (1645, 92v). Sahagún presenta un pequeño

fragmento con dos apariciones de [nôwiyân]: “Xochilhuitl ypan, ynqualaloya **noviyan** cecencalpan, quitzacutimanca **ñnoviyan** techachã nechiuililoya”, cuya versión castellana es: “el qual pan se comia en todas las casas vn dia del año q se llama xuchilhuitl” (1561-1562, 167r), donde se destaca que una de las apariciones de [nôwiyân] coincide estructuralmente con la frase que aquí nos interesa (tiene un verbo en pasiva, el cuantificador [nôwiyân] y un locativo):

Primeros memoriales: [neštlâwalôya in nôwiyân tepêtikpak]

Escolios: [k^wahk^wâlôya nôwiyân sêsenkalpan]

Como quedó señalado, en su versión castellana de los *Escolios*, Sahagún dice: “se comia en todas las casas” (1561-1562, 167r), dejando ver que [nôwiyân] funciona como un cuantificador locativo, que cuantifica al sustantivo que va en locativo, y no como una locución adverbial, que especifica algo del verbo; es decir, [nôwiyân] va pareado con el locativo (“en todas las casas”) y no con el verbo (“se comía en todas partes”).

Esto nos hace traducir [neštlâwalôya in nôwiyân tepêtikpak] como ‘se sacrificaban en la cima de todos los cerros’, que no es lo mismo que “se sacrificaban en todas partes en las cimas de todos los cerros”. Esto es relevante al observar las versiones de los otros autores, que traducen [nôwiyân] como un adverbio o una locución adverbial: “en todas partes sobre las montañas” (Garibay 1948, 291); “Por doquiera en las cumbres de los cerros”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 22); “everywhere on the mountaintops”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 55); “en las cumbres de todos los cerros” (Kruell 2022, 241).

Al llegar a la frase [mochi tlâkatl in mâsêwalli] de esta unidad narrativa, parecería ser que gramaticalmente no forma parte de ninguna de las oraciones precedentes. Esto es evidente porque los verbos que le anteceden, [ilwikištîlîlôyah], ‘celebrarles la fiesta’, y [neštlâwalôya], están en pasiva, con lo cual se evita, gramaticalmente, que la frase [mochi tlâkatl in mâsêwalli] funcione como sujeto. Nuestra interpretación es que la frase no sólo se agregó para precisar quiénes celebraban la fiesta y se pagaban a sí mismos, sino para indicar que lo hacían muchísimas personas.

Pensamos en esto último porque [mochi tlâkatl] hubiera bastado si se pretendiera decir ‘toda la gente’ —(Molina 1571, mexicano-castellano: 61v): **Muchitlacatl** “todas las personas”—. Nuestra propuesta, en este caso, es que la frase puntualiza el hecho de que era *muchísima gente* la que participaba,

y nos basamos, además, en el registro de Molina (1571, castellano-mexicano: 65v): **Tlaca. Maceualtin** “gente o gentio”. De aquí nuestra traducción: ‘era muchísima gente’.

Sullivan, Kruell y Jiménez Moreno consideran que la frase nominal [mochi tlâkatl in mâsêwalli] es sujeto del verbo, mientras que Garibay respeta de cierta manera lo parentético de la frase, pero su traducción es incomprensible. Compárense las cuatro versiones: “y había sacrificios en todas partes sobre las montañas: toda clase de gente del pueblo” (Garibay 1948, 291); “y pagaba sus deudas por doquiera, en las cumbres de los cerros, todo hombre macehual”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 22); “and the debt was paid [to them], everyone, all the commoners, [paid it] everywhere on the mountaintops”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 55); “toda la gente del pueblo pagaba sus deudas en las cumbres de todos los cerros” (Kruell 2022, 241).

Náhuatl: 2. Îpan ompêwaya in sêsempôwallapôwalli in seššiwitl aw mâk^wîlilwitl in sâ nên ontêmi.

Traducción: **2. En la fiesta comenzaba el sêsempôwallapôwalli (la cuenta de veinte en veinte) de un año, que en vano se llenaba durante cinco días.**

En esta unidad narrativa, la palabra [îpan], ‘en él’ o ‘en ella’, carece de referencia clara porque no explicita en qué “empezaba el sêsempôwallapôwalli de un año”. Por el contexto, el referente podría ser tanto la gente como K^wawitlêwa, pero si se toma en cuenta lo que sigue discursivamente, la fiesta aparece como otro referente. Puesto que parece ser que tanto el [îpan] de la primera unidad verbal como el de esta unidad tienen el mismo referente, la fiesta, nosotros decidimos traducir ‘en la fiesta’.

En las traducciones revisadas, sólo Sullivan explicita adónde apunta el [îpan], pero no se sabe de dónde infiere su traducción, y nótese cómo, en la traducción de Kruell, se propone un “en ella”, sin que se sepa cuál es su referente nominal femenino: “En esta comenzaba la cuenta” (Garibay 1948, 291); “en ella comenzaba (o de allí partía) la cuenta”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “At this time, the count of the twenty-day periods [...] began”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 55); “en ella [esta fiesta] comenzaba la cuenta de las veintenas” (Kruell 2022, 241).

Por otro lado, toda esta unidad narrativa parece no ser relevante para el tema de las fiestas, como lo indica el título de este fragmento histórico o

de lo que trata el texto, ya que aparece de repente la palabra *sêsempôwallapôwalli*, que literalmente se traduce como ‘cuenta de 20 en 20’. Si sólo nos quedáramos con este texto, no sabríamos qué significa, y lo único que podríamos inferir es que los nahuas de esa época tenían una cuenta temporal (porque se realizaba en un año) que se hacía contando algo (fiestas) de 20 en 20. Por fortuna, contamos con el *Códice florentino*, el cual contiene algunos párrafos que ayudan a esclarecer qué es el *sêsempôwallapôwalli*. El Libro 2 lleva por título “Segundo libro, que trata, del calendario, fiestas, y cerimonjas, sacrificios, y solenjdades: que estos naturales, desta nueua españa, hazian: a honrra de sus dioses” (Sahagún 1979, t. I, lib. 2: 1r). Este libro corresponde al texto que aquí estamos traduciendo, que lleva por título “Segundo [párrafo]. En el que se describen las fiestas de los diferentes dioses” (Sahagún 1559-1561, 250r). La información que se agrega en el Libro 2 del *Códice florentino* es que trata de un calendario. En el Libro 4 del *Códice florentino*, Sahagún menciona en castellano que los nahuas tenían tres cuentas del tiempo; una de ellas, la primera, dividía el año por sus meses, meses de 20 días (veintenás), lo que daría 18 partes o meses del año:

Porque algunos se an engañado, yaun toda via dura el engaño, cerca de ciertas cuentas, que estos naturales vsauan antiguamente: tengo por cosa prouechosa poner aquí, la declaracion de tres maneras de cuentas, que vsauan, y avn en algunas partes las vsan. Es la primera cuenta, la division del año por sus meses. Es el caso que ellos repartian el año, en dieziocho partes: y acada parte, le dauan veinte dias; estos se poeden llamar meses: de manera, que su año tenja dezi ocho meses: Los quales contienen trezientos y setenta dias, y los cinco que sobran, para ser año cumplido, no entran en cuenta, sino llamauan los dias baldios, y aziagos, por que anjngun dios eran dedicados. El fin aque en derecauan esta diujsion es, que cada mes o cada veinte dias, los dedicauan aun dios, y en ellos le hazian fiestas, y sacrificios, exceto que en dos meses hazian fiesta a quatro dioses, dedicando diez dias a al vno, y otros diez al otro. y ansi conser losmeses dezi ocho, las fiestas que celebrauan enellos eran veinte. Esta cuenta, se llama calendario, donde todos los dias del año, se dedican a los dioses, excepto los cinco que como esta dicho los tenjan baldios y aziagos. Esta cuenta, que es el calendario que estos naturales tenjan de tiempo sin memoria, no tiene que hazer, con las otras dos cuentas, que luego se dirã (Sahagún 1979, t. I, lib. 4: 76r).

Claramente, esta descripción habla de la cuenta de 20 en 20 o el *sêsempôwallapôwalli*, uno de los calendarios nahuas, el calendario que computaba el tiempo de un año, tal como lo dice el texto en náhuatl.

Las versiones de los otros autores son: “la cuenta de cada veintena” (Garibay 1948, 291); “la cuenta de veintenas”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “the count of the twenty-day periods”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 55); “la cuenta de las veintenas” (Kruell 2022, 241).

Al seguir con la traducción de esta unidad narrativa, observamos que en la última frase [aw mâk^wililwitl in sâ nêñ ontêmi] hay un único verbo [têmi], ‘llenarse’, intransitivo o de valencia 1 —(Molina 1571, mexicano-castellano: 97v): **Temini** “estar harto y repleto, o henchirse la vasija de algun licor, o estar juntos gatillos, perrillos, o cosas semejantes, assi como mayz, cacao, calabazas. &c.”—, y un único sustantivo, [mâk^wililwitl], que Carochi registra como **Mâcuililhuilitl** “cinco días” (1645, 107r). Asumimos, por ahora sin presentar argumentos, que los días mexicas, los [ilwitl], hacían alusión a una duración y no a un referente concreto, es decir, suponemos que [mâk^wililwitl] significaba ‘durante cinco días’, más que “cinco días”. Por eso [mâk^wililwitl] no funciona como el sujeto del verbo ‘llenar’, es decir, no es un argumento sintáctico. Por la presencia del [aw], que indica entre otras cosas cambio de sujeto, entendemos que ‘año’ es el sujeto implícito de esta segunda oración, que de acuerdo con nuestra propuesta funciona como una oración relativa, de ahí su traducción como ‘un año que en vano se llena durante cinco días’.

Tomamos el valor adverbial de [nêñ], ‘vanamente’, y no el adjetival, es decir, no hablamos de cómo eran esos cinco días, sino de la manera como se llenaba el año.

Ni Sullivan ni Garibay traducen el verbo [têmi]. Sullivan toma la frase [aw mâk^wililwitl in sâ nêñ ontêmi] como parte de la oración que tiene como verbo [pêwa], ‘comenzar’, y la traduce como “and the five extra days” (Sahagún 1997, 55); Garibay traduce “y cinco días: no se tomaban en cuenta” (1948, 291); Jiménez Moreno considera que “los 5 días” funcionan como el sujeto del verbo [têmi], ‘completarse’ (Sahagún 1997, 55), y Kruell lo traduce como “los cinco días aciagos” (2022, 241), como si se tratara de una unidad nominal junto con los cinco días.

Compárense las versiones de la unidad narrativa completa: “En esta comenzaba la cuenta de cada veintena: un año y cinco días: no se tomaban en cuenta” (Garibay 1948, 291); “en él comenzaba (o de allí partía) la cuenta de veintenas de un año, y los 5 días que sólo en balde se completan”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “At this time, the count of the twenty-day periods of the year and the five extra days began”,

en la de Sullivan (Sahagún 1997, 55); “en ella [esta fiesta] comenzaba la cuenta de las veintenas, el año y los cinco días aciagos” (Kruell 2022, 241).

La frase <nen ontemi> ha sido estudiada por otros autores, pero aquí nos limitamos sólo a lo indicado por Sahagún y por quienes han traducido esta veintena. Sin embargo, como en muchos conceptos nahuas, <nen ontemi> no es el nombre propio de cinco días, al menos en el contexto de esta veintena, sino una frase verbal que apunta a la cuenta de 20 en 20; es una característica de ese calendario, y no de los cinco días.

Náhuatl: 3. In in ilwitl kîsaya îpan ik semilwitl hebrero.

Traducción: **3. Esta fiesta se celebraba el primer día de febrero.**

En esta unidad narrativa, el demostrativo ‘este’ de la frase [in in ilwitl kîsaya], que traducimos como ‘esta fiesta se celebraba’, apunta a la fiesta dedicada a los Tlâllok, la única explícita en el texto. Además, como ya hemos visto, el verbo [kîsa], cuando aparece con [ilwitl], forma la frase ‘celebrar fiesta’ —(Molina 1571, mexicano-castellano: 37v): **Ilhuitl oquiz** “fiesta pasada o celebrada”—. Esto lo decimos porque ni Sullivan ni Garibay ni Kruell ni Jiménez Moreno lo traducen igual: “Esta fiesta salía” (Garibay 1948, 291); “Esta fiesta salía”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “This festival fell”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “Esta fiesta caía” (Kruell 2022, 241).

Es evidente que Garibay y Jiménez Moreno tomaron literalmente uno de los significados de [kîsa] y omitieron su relación con [ilwitl], cosa que no hicieron en la unidad narrativa 2, al traducir [ilwikîštilîlôyah] como “se festejaban” o “se celebraban” —(Molina 1571, mexicano-castellano: 89v): **Quiça** “concluirse o acabarse alguna obra, o correr el arroyo, o escampar o sazonzarse lo que se sembro o acabarse la fruta por auer ya passado el tiempo della”; **Quiça.ni** “salir fuera de casa”, es decir, ‘terminar’ o ‘salir’—. En el español de México las fiestas ‘se celebran’ y en el náhuatl clásico [ilwitl kîsa].

Náhuatl: 4. In îpan ilwitl in mikiyah in pîpilsitsinti motênêwaya Tlâka-tetewmeh in ômpa tepêtikpak.

Traducción: **4. En la fiesta los que morían, allá en la cima de los cerros, eran pilsintli que se les llamaba Tlâkatetewitl.**

En esta unidad narrativa, la palabra [pîpilsitsinti] es el plural distributivo de [pilsintli]. Sin embargo, Molina nos indica un rango de edad

muy amplio para un [piltsintli], que puede ir de niño de teta a muchacho, independientemente de que la palabra tenga el diminutivo o reverencial {-tsin} —(Molina 1571, mexicano-castellano: 82r): **Pipiltzitzinti** “niños o muchachos”; **Piltzintli** “niño, o niña”; (1571, castellano-mexicano: 88v): **Piltzintli** “niño o niña de teta”—. Por esta razón, por no especificar si se trata de niños muy pequeños o de muchachos, optamos por no traducir [piltsintli], dejándole el {-tsin}. Garibay, Jiménez Moreno, Kruell y Sullivan lo traducen igual: “En este día morían los niñitos” (Garibay 1948, 291); “En esta fiesta (*era*) cuando morían los niñitos”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “In this festival little children... died”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “en este día morían los niños pequeños” (Kruell 2022, 241).

Nuestra traducción, a diferencia de las que acabamos de citar, respeta la estructura sintáctica que se emplea en náhuatl, pues en ésta hay una oración relativa que deja ver que se presupone que en la fiesta alguien moría.

Por otro lado, aunque traducimos la frase [motênêwaya Tlâkatetewmeh] como ‘se llamaban Tlâkatetewitl’, ésta merece dos comentarios: a) por el verbo [motênêwaya], y b) por la clase de palabras a la que pertenece el sustantivo [Tlâkatetewmeh]:

a) Por lo que se ve en los vocabularios y las artes coloniales, el espectro semántico del verbo [tênêwa] es bastante amplio, referido a acciones verbales. Las acepciones que le dan Olmos, Sahagún, Molina y Carochi se comparan a continuación:

Olmos (1547): “prometer”, “alabar”, “jurar” (249v); “nombrar” (278v); “votar” (287r).

Sahagún (1565): “ser tenido nõbrado”, “ser estimado” (92r).

Molina (1571): “nombrar” (mexicano-castellano: 71r; castellano-mexicano: 89r); “prometer” (mexicano-castellano, castellano-mexicano: 99r); “dar voto” (mexicano-castellano: 99r; castellano-mexicano: 118r); “estimar” (castellano-mexicano: 60v); “pronunciar”, “declarar” (castellano-mexicano: 36v); “tassar”, “apreciar” (castellano-mexicano: 60v), “expresar” (mexicano-castellano: 99r); “encartar” (mexicano-castellano: 99r; castellano-mexicano: 52r), “afamar” (mexicano-castellano: 99r; castellano-mexicano: 57v), “esclarecer” (castellano-mexicano: 57v); “ennoblecere” (castellano-mexicano: 54v); “establecer” (castellano-mexicano: 60r); “profetizar” (castellano-mexicano: 98v).

Carochi (1645): “nombrar” (104r); “prometer” (53r); “jurar” (106v).

Los cuatro autores presentan la acepción *nombrar*; tres de ellos la de *prometer*, y sólo dos las de *votar*, *estimar* y *jurar*. Hay doce acepciones sólo mencionadas por un autor. De todas ellas, la que se adecua mejor para la traducción que aquí nos interesa es ‘nombrar’, porque es la única que tiene sentido para la frase [motênêwaya Tlâkatetewmeh], ‘se les nombraba Tlâkatetewitl’ (compárese con cualquiera de las otras acepciones, por ejemplo, “se esclarecían Tlâkatetewitl”; “se afamaban Tlâkatetewitl”; “se declaraban Tlâkatetewitl”, etcétera). En nuestra traducción optamos por utilizar ‘llamar’, en lugar de nombrar, por frecuencia de uso.

Esta fórmula [motênêwaya N] se repite tres veces en el texto que estamos traduciendo.

(1)

Unidad narrativa 4: motênêwaya Tlâkatetewmeh

Unidad narrativa 5: motênêwaya Âmatetewitl

Unidad narrativa 8: motênêwaya Tetewšâlakilôyân îwân Tlayawâlôlôyân

Como esta acepción de [motênêwaya] equivale a ‘dar nombre’, consideramos que el sustantivo que le sigue en estos tres casos funciona como un nombre propio, lo que implica que no los traduzcamos. Garibay, Jiménez Moreno, Sullivan y Kruell han interpretado la frase [motênêwaya Tlâkatetewmeh] como sigue: “se llamaban ‘tiras humanas’” (Garibay 1948, 291-292); “que se llamaban *tlacateteuhmê*”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “called ‘human sacrificial papers’”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “que llamaban *tlacateteuhme* (tiras humanas)” (Kruell 2022, 241). Nótese que Garibay, Kruell y Sullivan sí traducen [Tlâkatetewmeh], como “tiras humanas” y “human sacrificial papers”, mientras que Jiménez Moreno no lo hace, aunque, basándose en Eduardo Selser, en la nota 4 de su versión literal traduce esta palabra como “tiras-ofrendas humanas”.

b) Por otro lado, vale la pena advertir que [Tlâkatetewitl] es una palabra compuesta por dos radicales nominales: {tlâkatl}, ‘humano’, y {tetewitl}, cuyo significado, después de hacer una revisión de la obra atribuida a Sahagún, podemos proponer como sigue: “objetos rituales con características particulares de los Tlâlohkeh, todos llevan papel (*âmatl*), hule (*olli*) y van pintados y ataviados según a la divinidad a la que se le celebraba. Los *tetewitl* que elaboraban eran de dos tipos: el Âmatetewitl que representaba a la gente y el Tlâkatetewitl que representaba a alguna

divinidad, en este caso a algún Tlâlok y por ende a los especialistas de ritos dedicados a esa divinidad” (Rodríguez 2010, 157-158). Como para esta palabra no hay una equivalencia léxica en español, decidimos no traducirla. Además, es un nombre propio.

Náhuatl: 5. Íwân in kalpan nôwiyân mokehketsaya in mâtlak^wawpitsâwak, îtech mopihpiloâya in âmatl, ôltika, tlahk^wilôlli motênêwaya Âmatetewitl.

Traducción: **5. Y en todas las casas se paraban varales delgados mâtlak^wawpitsâwak en los que se colgaban papeles con diseños de hule que se nombraban Âmatetewitl.**

En esta unidad narrativa, la frase [îwân in kalpan nôwiyân mokehketsaya], que traducimos como ‘y en todas las casas se paraban’, tiene de origen dos estructuras posibles, por lo tanto, dos traducciones posibles:

- 1a) îwân înkalanpân nôwiyân mokehketsaya
- 1b) îwân in kalpan nôwiyân mokehketsaya

En el documento aparece <incalpã> como si formara una sola palabra, y cabe advertir que la mayoría de los determinantes [in] que aparecen escritos en este texto lo hacen unidos al sustantivo que especifican. En (1a) se ve <incalpã> como una sola palabra, en la que el <in> funciona como el prefijo posesivo de la tercera persona del plural. Su significado sería ‘su casa (de ellos)’. En (1b), el <in> va separado de <calpan>, por lo que funciona como el determinante y da una traducción de ‘en la casa’.

Ahora bien, en caso de que el [în-] fuera el prefijo posesivo de tercera persona del plural, habría que encontrar el sustantivo plural que le es co-referente, y los únicos sustantivos en plural cercanos a [înkalanpân] con capacidad de poseer son [Tlâkatetewmeh] y [pîpilsitsinti], los cuales, en esencia, son el mismo. Si tomamos al primero de éstos como el referente, la traducción sería: ‘y en las casas de los Tlâkatetewitl, en todas ellas, se ponían de pie’. Esto, como se ve, señala que lo narrado sucedía únicamente en las casas de los niños que iban a morir. Por el contrario, si vemos al [in] como un determinante, la traducción sería: ‘y en las casas, en todas ellas, se ponían de pie’, con un sentido más general de “en todas las casas”. No hay suficiente información en este texto para tomar una posición segura. Al elegir la segunda opción, lo hacemos de manera arbitraria.

En las traducciones que hemos revisado aquí, sólo Jiménez Moreno considera que se trata de la forma poseída: “y en las casas por todas partes” (Garibay 1948, 292); “y por todas partes en sus casas”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “and in the homes everywhere”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “y en todas las casas levantaban” Kruell (2022, 241). También es pertinente señalar que tres de estos autores consideran [nôwiyân] como un adverbio y no como el cuantificador locativo.

La palabra [mâtlak^wawpitsâwak] está compuesta por el adjetivo [pitsâwak] y el sustantivo [mâtlak^wawitl]. El adjetivo **Pitzauac** es traducido por Molina como “cosa delgada, assi como varas, pilares, columnas, sogas y cosas largas y rollizas, o el camino, el viento delgado y sutil, los frisoles pequeños, lantejas, o cosas semejantes” (1571, mexicano-castellano: 82v), y el sustantivo **Matlaquauitl** como “varal” (1571, mexicano-castellano: 53r). Este sustantivo, a su vez, seguramente está formado por **Matlatl** “red” (1571, castellano-mexicano: 102v) y **Quauitl** “árbol, madero, o palo” (1571, mexicano-castellano: 88r). Todo ello nos permite traducir [mâtlak^wawpitsâwak] como ‘varales delgados *mâtlak^wawpitsawak*’, al conjeturar que el nombre del varal era *mâtlak^wawpitsawak*. Esta traducción es muy parecida a la de Sullivan, pero no así a las de los otros tres autores, dos de los cuales asocian el [mâtlak^wawitl] al color azul, mientras que Kruell sólo indica que son “unos maderos largos” (2022, 241), sin que en su caso y en el de Garibay pueda saberse de dónde se obtuvo el adjetivo *largo*: “palos largos delgados azules” (Garibay 1948, 292); “el delgado *matlacuáuitl*”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “thin net poles”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “unos maderos largos” (Kruell 2022, 241).

Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 20) da como base de [mâtlak^wawitl], “palo de red” (*matla-tl*, ‘red’; *cuáu-itl*, ‘palo’), y la relaciona con [mâtlâl^wawitl] o “percha azul” (*matlal-li*, ‘azul’), y a ésta con un [chikâwastli] azul que aparece en el texto pictográfico. En términos lingüísticos, no hay nada en [mâtlak^wawpitsâwak] que la asocie con algún valor cromático.

Por otro lado, la frase [in âmatl, ôltika tlahk^wilôlli], traducida palabra por palabra, sería ‘papel con hule, escritura y pintura’. Pero la presencia de los dos sustantivos absolutos genera problemas para la traducción, en especial por la necesidad de identificar el núcleo de la frase (de [ôltika] sólo hay que señalar su función instrumental).

Asumimos que el núcleo de la frase es ‘papel’ y que ‘escritura y pintura’ tiene una función adjetival, lo que en principio resulta en la siguiente traducción de Âmatetewitl: ‘papel escrito y pintado con hule’. Hay dos razones gramaticales para hacerlo. La primera es sintáctica: por razones estructurales, la presencia de dos palabras sustantivales en la misma frase indica que una de ellas cumple la función de núcleo y la otra, básicamente, de complemento o modificador de ese núcleo. La segunda es morfológica: [tlahk^wilôlli] es un sustantivo deverbial objeto que tiene como referente, de manera genérica, aquello que cumpliría el papel de *paciente* del verbo del que deriva; es decir, que puede ser parafraseado como potencia: ‘lo que se escribe’ o ‘lo que se dibuja’, o también como resultado: ‘lo escrito’, ‘lo pintado’. Este último valor resultativo (o completivo) es el que permite esa lectura adjetival.

Como prueba de esto último véase cómo, en el vocabulario de Molina (1571, castellano-mexicano: 96r), **tlacuilolli** se traduce como adjetivo: “pintada cosa”. Carochi (1645, 77r) registra la palabra **xiuhtlapallâcuilôlâ-moxtli**, que tiene [tlahk^wilôlli] como componente, traduciéndola también como adjetivo: “vn libro de anales, escrito y pintado con colores”. La palabra se analiza de la siguiente manera:

šiw-tlapal-lahk^wilôl-âmoštli

año-pintura-escritura-libro

Literalmente: ‘el libro, escrito con pintura, de los años’.

El mismo Carochi habla del valor adjetival de los deverbales nominales de objeto al señalar que “los verbales en *tli*, y *li*, con el *tla*, antepuesto, son nombres adjetivos, y correspondē a los participios passiuos [...]; como de *tlaçòtla* amar, *tlatlaçòtlalli*, cosa, ò persona amada” (1645, 46r).

Tanto Sullivan como Jiménez Moreno y Kruell traducen [tlahk^wilôlli] como un adjetivo, en cambio Garibay lo hace como instrumental: “papeles (con) pintura de hule” (Garibay 1948, 292); “papel, pintado con hule”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “papers with designs painted with liquid rubber”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “un papel pintado de hule” (Kruell 2022, 241).

Por otra parte, en la frase [mâtlak^wawpitsâwak, îtech mopihpiloâya in âmatl, ôltika, tlahk^wilôlli motênêwaya Âmatetewitl], la palabra [motênêwaya], ‘se le llamaba’, nos permite entender a Âmatetewitl como un nombre

propio. A partir de la versión en náhuatl se puede colegir que un *Âmatetewitl* es un arreglo que apunta a un objeto ritual de papel pintado y escrito con hule que cuelga de los varales delgados *mâtlak^wawpitsâwak*.

Las traducciones de los especialistas son las siguientes: “palos largos delgados azules, de los cuales se colgaban papeles (con) pintura de hule: se llamaban ‘tiras de papel’” (Garibay 1948, 292); “el delgado *matlacuâuitl*: de él se colgaba papel, pintado con hule (*que*) se llamaba *amatetéuitl*”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “thin net poles were erected on which were hung papers with designs painted with liquid rubber, called *amatetehuitl*”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “maderos largos de los cuales colgaba un papel pintado de hule, al que decían *amatetehuitl* (tira de papel)” (Kruell 2022, 241).

Náhuatl: 6. Aw in ihk^wâk ye onakis Tônatiw tetewšâlakîlo. Onkân mochi kiwâlk^wîya îkalpan mochiwaya tetewitl.

Traducción: **6. Cuando estaba a punto de ponerse Tônatiw hacían el rito Tetewšâlakîlistli (el rito de meter los tetewitl a la arena). De ahí toda la gente traía los tetewitl a su casa en donde se habían elaborado.**

En esta unidad narrativa optamos por traducir [in ihk^wâk ye onakis Tônatiw] como ‘cuando estaba a punto de ponerse Tônatiw’, por tres razones: a) [Tônatiw] es una divinidad mexicana, el Sol, y mantenemos su nombre en náhuatl; b) la frase tiene un sentido temporal que corresponde al atardecer, concretamente al momento de ponerse el sol, y c) si traducimos literalmente, esta frase sería ‘cuando estaba a punto de entrar Tônatiw’, pero en español el sol no entra, se pone.

Asimismo, encontramos aquí dos referencias a *tetewitl*: [tetewšâlakîlo] y [tetewitl]. El significado de *tetewitl* se expuso con anterioridad, en la unidad narrativa 4. Por otro lado, la palabra [tetewšâlakîlo] contiene la palabra *tetewitl*, que por ser un objeto ritual suponemos que se trata de un rito que consiste en meter los *tetewitl* en la arena, sin saber a qué se refiere esto. Las traducciones de *tetewitl* se muestran a continuación. Nótese que Jiménez Moreno no traduce esta palabra del mismo modo que nosotros: “tiras sagradas” (Garibay 1948, 292); “*tetéuitl*”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “sacrificial papers”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “tiras” (Kruell 2022, 241).

Las unidades narrativas 6 y 7 tienen dos oraciones cada una:

- (1) a) [Aw in ihk^wâk ye onakis Tônatiw] tetewšâlakîlo,
 b) **onkân** mochi kiwâlk^wîya îkalpan [mochîwaya tetewitl].
- (2) a) **Onkân** onêwayah in tepêtikpak
 b) ik ômoštlâwayah mâsêwalti in **onkân** diablo îtwalko.

Ambas unidades presentan un problema respecto al adverbio [onkân], el cual, como se ve, aparece tres veces. En ninguna de sus apariciones queda claro su valor (si es espacial o temporal) o su referente señalado (si cumple con referencia anafórica, apuntando hacia lo ya dicho, o catafórica, apuntando a lo que le sigue en lo dicho). Según Olmos (1547), este adverbio tiene cuatro sentidos: “Estos locales tienen cada quatro significaciones, scil. en el lugar, del lugar, al lugar, por el lugar”, esto es, “allá”, “de allá”, “para allá” y “por allá”. Por su parte, Sahagún, a diferencia de los otros textos, en los *Escolios* (1565, 169r) menciona que **vncan** sólo significa “de allí”; además, le atribuye la referencia anafórica:

Náhuatl clásico:	ça micqui, yn quialmayauí atenco: ayac vel ypan tlatoa, vncan quimonana ynintahuã, ynñanvan...
Traducción:	el que está a punto de morir, lo arrojan [al río]. Ninguno, lo favorece. De ahí los toman sus padres, sus madres...
Castellano:	hasta que los dexauã casi por muertos arrojados a la orilla del agua . Entonces lo tomauan sus padres y los lleuauan a sus casas...

Y agrega que [onkân] cumple con el valor espacial o temporal: “en el mismo lugar o tpo” (Sahagún 1565, 161v).

Launey (1992, 53-54), además del valor, la referencia y el sentido de [onkân], añade el orden de las palabras como una variable más a considerar para analizarlo. Propone tres órdenes dominantes o comunes que pueden ocupar los adverbios locativos en una oración cuando preceden a algún sustantivo locativo, cumpliendo en estos casos una referencia catafórica:

- | | | | | |
|--------|--------------------|--------------------|--------------|-----------------------|
| (3) a) | [adv. loc. | LOCATIVO] | <i>verbo</i> | |
| | a') (SUJETO) | [adv. loc. | LOCATIVO] | <i>verbo</i> |
| | a") | [adv. loc. | LOCATIVO] | <i>verbo</i> (SUJETO) |

b)	[adv. loc.	verbo	LOCATIVO]
b') (SUJETO)	[adv. loc.	verbo	LOCATIVO]
b'')	[adv. loc.	verbo	LOCATIVO] (SUJETO)
c)	verbo	[[in [adv. loc.]]	LOCATIVO]
c') (SUJETO)	verbo	[[in [adv. loc.]]	LOCATIVO]
c'')	verbo (SUJETO)	[[in [adv. loc.]]	LOCATIVO]

Hay que advertir que en el trabajo de Launey se tiene como ámbito sintáctico a la oración, y no a la unidad narrativa como aquí la estamos viendo, lo cual deja de lado las posibles funciones de cohesión textual.

Si comparamos los órdenes que propone Launey con las tres oraciones de (1) y (2) que contienen un [onkân], que a continuación se señalan como (4a), (4b) y (4c), las dos primeras tienen el verbo entre el adverbio y el locativo (orden 3b), mientras que la última tiene el verbo antes del adverbio (orden 3c''):

- (4) a) **onkân** mochi kiwâlk^{wîya} ikalpan (= 3b)
 b) **Onkân** onêwayah in tepêtikpak (= 3b)
 c) ik ômoštlâwayah māsêwaltin in **onkân** diablo itwalko (= 3c'')

De acuerdo con Launey, la referencia en todas ellas es catafórica (por la razón ya dicha, la de tener como ámbito sintáctico a la oración). Tomando esto como base, las traducciones de (4) serían:

- (5) a) Toda [la gente] traía [los *tetewitl*] de allá de su casa...
 b') Partían hacia allá hacia las cimas de los cerros...
 b'') Partían desde allá de las cimas de los cerros...
 c) De esta manera los macehuales se sacrificaban allá en el patio del dios.

Nuestra traducción de (5c) coincide con la lectura que se desprende de los órdenes propuestos por Launey. No así la de (5a) y las de (5b), porque nosotros estamos seguros de que los [onkân] iniciales de estas oraciones tienen referencia anafórica y funcionan como nexos o como conjunciones ilativas, como lo dice Sahagún. Para nosotros (5a) y (5b) son:

- (6) a) De ahí (de donde se metían los *tetewitl* a la arena) toda la gente traía [los *tetewitl*] a su casa.
 b) De ahí (de su casa) partían hacia las cimas de los cerros.

Aquí se puede ver la secuencialidad de eventos: de donde se meten a la arena los *tetewitl*, de ahí van a su casa; de ahí se dirigen a las cimas de los cerros y ahí, en el patio del dios, se sacrificaban.

En las versiones de los especialistas se evidencia que todos las traducen de manera diferente, de hecho, no traducen todos los adverbios y cuando lo hacen, son predominantemente catafóricos:

“Entonces iban a tomar todas las tiras sagradas que se habían hecho en las casas, las subían arriba de los montes; con esto se hacían sacrificios de hombres **allá** en el patio del diablo (= ídolo)” (Garibay 1948, 292).

“**allí** todo lo traían —en su casa se hacía *tetéuitl*— **a donde** (*está*) el patio del diablo todos lo traían: [Se iban **allí** a las cumbres de los cerros para pagar sus deudas los maceuales]”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21).

“They took all the sacrificial papers they had prepared in their homes [and] went **there** to the tops of the mountains. In the courtyard of the temple of the devil, **there** the people paid their debt [to the gods]”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56).

“Entonces se meten tiras a la arena, venían a traer todas las tiras que habían hecho en sus casas” (Kruell 2022, 241).

Observemos ahora el enunciado [onkân mochi kiwâlk^wîya îkalpan mochîwaya tetewitl], que traducimos como ‘de ahí toda la gente traía los *tetewitl* a su casa en donde se habían elaborado’ y que es bastante complejo debido a cuestiones sintácticas y semánticas. En éste, por el hecho de que aparecen en él dos verbos, [kiwâlk^wîya] y [mochîwaya], hay dos oraciones: una principal, [onkân mochi kiwâlk^wîya îkalpan], y otra subordinada, [mochîwaya tetewitl]. La palabra [îkalpan] sólo puede ser el complemento circunstancial de lugar de la oración principal, aunque reconocemos que también podría ser parte de la oración subordinada.

Los verbos de ambas oraciones son de valencia 2 (transitivas) y ambos exigen un *agente* y un *paciente* como parte de sus papeles temáticos. Se esperaría, por ello, que en el enunciado hubiera dos sustantivos (esto es, dos frases nominales) que cumplieran con esos papeles; sin embargo, sólo aparece uno, [tetewitl], que cumple con la función de *paciente* (por tener el rasgo semántico [- animado]). Falta el sustantivo que funciona como argumento *agente* de la oración principal:

- (1) onkân mochi [kiwâlk^wîya]_v îkalpan
 de ahí todo [agente] traía [los *tetewitl*] en su casa

En cambio, la estructura argumental de la oración subordinada, por aparecer en impersonal, está completa:

- (2) [mochîwaya tetewitl]_{FV}
 se elaboraban los *tetewitl*.

A continuación, comentaremos los problemas de traducción de cada oración.

A. **La oración principal.** Además del problema del *agente*, las cuatro palabras de esta oración representan problemas semánticos y sintácticos: [onkân], ‘de ahí’, por las razones de las cuales ya se habló; [mochi], ‘todo’, porque no queda claro qué es lo que cuantifica; [kiwâlk^wîya], porque la presencia del {wâl-} modifica el sentido del verbo, e [îkalpan], porque no sabemos quién es el poseedor.

A.1. **Mochi kiwâlk^wîya.** La palabra [mochi], ‘todo’, indica que en el texto debe estar presente de manera explícita un sustantivo singular que le sea correferente, porque [mochi] concuerda en número con el sustantivo que cuantifica. Este sustantivo no aparece en esta oración principal. Como seguiremos hablando del sustantivo cuantificado, por ahora lo identificaremos como el sustantivo *ausente*.

El [mochi] puede estar cuantificando al sujeto del verbo [kiwâlk^wîya] o a su objeto (que es el *tetewitl*, como ya dijimos):

- (3) a) [mochi] [kiwâlk^wîya]: ‘**Todo (equis)** traía (*tetewitl*)’.
 b) [mochi kiwâlk^wîya]: ‘(Equis) traía **todo (tetewitl)**’.

Dos argumentos nos permiten inclinarnos por (3a). Primero, porque *tetewitl* aparece hasta el final de toda la unidad narrativa, quedándole muy lejano al cuantificador. Segundo, porque en la unidad narrativa 8 hay una oración con una estructura algo semejante a la que estamos tratando:

- (4) mochintin kiwâlk^wîyah in mâsêwalti, in pîpilti, in têtêk^wti
 cuantific verbo sujeto

Los prefijos del verbo en (4) señalan que el sujeto es una tercera persona, sin que se especifique si es singular o plural, y que su objeto sintáctico es una tercera persona singular, pues aparece el prefijo {ki-}.

Es evidente que no aparece de manera explícita el sustantivo singular que está funcionando como objeto, aunque por cohesión y coherencia sabemos que es *tetewitl*. Por otro lado, la presencia explícita de la tríada de sustantivos que le siguen al verbo, que van en plural, nos indica de manera clara que ésta funciona como sujeto. Hasta aquí no cabe duda de que el verbo, con sus dos argumentos, es: ‘Todos los macehuales, los nobles y los señores **traían** [el *tetewitl*]’.

En cuanto al cuantificador [mochintin], hay dos hechos dignos de mención: el primero es que por ir en plural está concordando con la frase nominal plural que funciona como sujeto: ‘todos los macehuales, los nobles y los señores’, y el segundo es que el cuantificador aparece *antes* del verbo, entre el cuantificador y su cuantificado.

Estos dos hechos nos permiten suponer que el [mochi], que es singular, cuantifica al sujeto, que también es singular, y que sin duda el sujeto iría inmediatamente después del verbo, lo que hace que la oración (3a), ahora (5), sea la más adecuada:

- (5) onkân [mochi [kiwâlk^wîya]_v (equis)_{N, FN} îkalpan
de ahí todo traía (los *tetewitl*) a su casa
‘De ahí todo (equis) traía los *tetewitl* a su casa’

Por coherencia con la unidad narrativa 1, en la que se señala enfáticamente que toda la gente participaba en la fiesta, inferimos que el sustantivo singular *ausente* o implícito de esta oración (3a) es [tlâkatl], ‘gente’, formando [mochi tlâkatl], ‘toda la gente’, y permitiendo traducir [mochi kiwâlk^wîya] como ‘toda [la gente] traía [los *tetewitl*]’ como la forma más adecuada. Esto, además, se ve apoyado por su relación con [îkalpan], como se verá más adelante.

A.2. **kiwâlk^wîya**. El verbo [kiwâlk^wîya] representa un problema semántico. Su núcleo es [k^wi], que Molina (1571, mexicano-castellano: 26v) registra como **cui.nic** y traduce como “tomar algo”, si no lleva direccional, y como “tomar o alcanzar con la mano lo que esta en alto”, si lleva el direccional {on-}, **cui.nocon**, destacando el movimiento, en este último caso, en la acepción “alcanzar”.

Pero si trae el direccional {wâl-}, como en [kiwâlk^wîya], el problema semántico aparece. Molina (1571, castellano-mexicano: 114v) traduce **ni, qualcui** como “traer algo”; **niqualcuilia** como “traer algo para otro”. Es

decir, el verbo [k^wi] es ‘agarrar, tomar’, pero con el direccional adquiere más bien el sentido de un verbo de movimiento y se convierte en ‘alcanzar’ con {on-} y ‘traer’ con {wâl-}. Como se ve, el problema es la oposición de sentidos: no es lo mismo “venía a agarrar algo”, si la traducción fuera literal, que “traía algo”. Comparemos las dos oraciones posibles:

- (6) a) ‘Toda la gente **venía a agarrar** los *tetewitl*’.
 b) ‘Toda la gente **traía** los *tetewitl*’.

Debido a este cambio de significado, pensamos que no sería descabellado inferir que en el contenido semántico de [k^wi], ‘agarrar, tomar’, existe un rasgo de desplazamiento, lo que le permitiría pasar de un simple ‘agarrar’ a un complejo ‘alcanzar’ o ‘traer’. Por ejemplo, en su arte, Carochi presenta el siguiente ejemplo: “Achto xiccuì in ātl, çātēpan titlaàhuáchīz”, que traduce como “ve primero a traer agua, y después regaras” (1645, 103v-104r). En éste, el verbo [k^wi] no lleva ningún prefijo direccional (su significado literal es ‘agárrala’), pero Carochi le atribuye movimiento con su “ve a traer agua” (implicando un ‘y regresas con ella’).

Por los datos de Carochi y Molina, en los que se percibe [k^wi] como un verbo de movimiento, vaya o no con direccional, nos inclinamos por traducir la oración principal [onkân mochi kiwâlk^wīya îkalpan] como ‘de ahí toda la gente traía los *tetewitl* a su casa’.

A.3. îkalpan. La palabra [îkalpan], ‘en/a/de su casa (de él)’, señala que debe estar presente un sustantivo singular que le sea correferente porque lleva el prefijo {î-} de tercera persona singular posesivo. Su rasgo semántico básico es el de ser [+ animado] (para poder poseer una casa) y en la unidad narrativa 6 aparece, además de *tetewitl* (que no cumple con esta condición semántica), un sustantivo singular más: [Tônatiw], ‘Sol’ (pero que, por formar parte de una frase temporal, no debe ser considerado como posible poseedor de la casa). Entonces, damos por sentado que el poseedor de la casa es el mismo sustantivo al que hemos llamado *ausente*, que a su vez es el mismo al que [mochi] cuantifica, es decir [tlâkatl], ‘gente’.

Para nosotros, la traducción de las dos oraciones unidas es: ‘De ahí toda la gente traía los *tetewitl* a su casa en donde se habían elaborado’. Ni Garibay ni Jiménez Moreno ni Sullivan ni Kruell coinciden entre sí en sus traducciones, por los problemas que hemos mencionado. Obsérvense el cuantificador y su cuantificado, la acepción del verbo de la oración principal y el

lugar que ocupa la casa y la identidad de su poseedor: “Entonces iban a tomar todas las tiras sagradas que se habían hecho en las casas” (Garibay 1948, 292); “allí todo lo traían —en su casa se hacía *tetéuitl*—”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “They took all the sacrificial papers they had prepared in their homes”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “Entonces se meten tiras a la arena, venían a traer todas las tiras que habían hecho en sus casas” (Kruell 2022, 241).

Náhuatl: 7. Onkân onēwaya in tepétikpak ik ômoštlāwayah māsēwalti in onkân diablo ítwalko.

Traducción: 7. **De ahí partían hacia las cimas de los cerros y de esta manera los *māsēwalli* realizaban el rito Neštlāwalistli (el rito de pagarse a sí mismos en reciprocidad) allá en el patio del dios.**

En esta unidad narrativa se vuelve a utilizar el verbo [ištlāwa], que ya hemos visto en la unidad narrativa 1, en la palabra *ômoštlāwayah*, por ello entendemos que se trata del rito Neštlāwalistli, registrado aquí como un verbo en su forma activa.

Por otro lado, como se explicó en el apartado de la paleografía, nosotros incluimos la apostilla en el lugar que pensamos que debe ir, lo que da como resultado la traducción que hemos venido comentando (destacamos con negritas la apostilla):

(1) ‘De ahí toda la gente traía los *tetewitl* a su casa en donde se habían elaborado. **De ahí partían hacia las cimas de los cerros y de esta manera los macehuales** se sacrificaban allá en el patio del dios’.

Garibay, Sullivan y Kruell toman la misma decisión en cuanto al lugar en el que se inserta la apostilla, pero Jiménez Moreno no, él la agrega hasta el final de todo el texto, con lo cual su traducción se vuelve muy diferente, lo mismo que su organización narrativa. A continuación, presentamos, primero, la traducción que hace él del fragmento en el que nosotros proponemos que iría la apostilla e inmediatamente después su traducción de la apostilla, que él registra al final del texto, entre corchetes: “allí todo lo traían —en su casa se hacía *tetéuitl*— a donde (*está*) el patio del diablo todos lo traían:

los maceuales, los nobles y los señores [...]. **Se iban allí a las cumbres de los cerros para pagar sus deudas los maceuales**” (Sahagún 1974, 21).

Náhuatl: **8. Mochintin kiwâlk^wîyah in mâsêwalti, in pîpilti, in têtêk^wti; îpampa in motênêwaya Tetewšâlakîlôyân îwân Tlayawâlôlôyân.**

Traducción: **8. Todos los mâsêwalli, los pilli y los têt^wtli traían los tetewitl y por esta razón se llamaba Tetewšâlakîlôyân y Tlayawâlôlôyân.**

En la primera frase de esta unidad narrativa no aparece la frase nominal objeto del verbo [kiwâlk^wîyah]:

(1) Mochintin kiwâlk^wîyah in mâsêwalti, in pîpilti, in têtêk^wti.
 todos lo traían los macehuales los nobles los señores

Como ya se señaló, por cohesión y coherencia textuales, el objeto directo singular es [tetewitl], lo que coincide con lo que propone Garibay, quien lo identifica con “las tiras sagradas” mencionadas al principio del párrafo, y Sullivan, quien lo identifica con “the papers”. Por lo tanto, nuestra traducción es: ‘todos los macehuales, los nobles, los señores traían los tetewitl’.

Las otras traducciones de esta unidad narrativa son: “Todos venían a tomarlas; los del pueblo bajo, los caballeros, los señores” (Garibay 1948, 292); “todos lo traían: los maceuales, los nobles y los señores”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “All the commoners, noblemen, [and] lords took [the papers] there”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “En los patios del diablo, todo mundo, tanto plebeyos como los nobles y los señores, las traían” (Kruell 2022, 241).

Tradujimos la oración [îpampa in motênêwaya tetewšâlakîlôyân îwân tlayawâlôlôyân] como ‘y por esta razón se llamaba Tetewšâlakîlôyân y Tlayawâlôlôyân’, en la que consideramos que ambos, tanto [Tetewšâlakîlôyân] como [Tlayawâlôlôyân], por ir coordinados con el [îwân], son nombres propios y por ello no se traducen, retomando lo dicho sobre [motênêwaya], que anuncia la presencia inmediata de sustantivos que predominantemente funcionan como nombres propios.

En las traducciones de Garibay y Sullivan no queda clara la naturaleza de nombre propio de [Tetewšâlakîlôyân], mientras que los cuatro especialistas no consideran que [Tlayawâlôlôyan] sea un nombre propio, sino que lo ven como una frase aislada que no está relacionada con [motênêwaya]. En cuanto a la palabra [Tlayawâlôlôyân], se trata de un tipo de procesión que se hacía rodeando algo (Rodríguez 2010, 119). Compárense los cuatro resultados: “por esto se decía, ‘se plantan en la arena las tiras sagradas’. Y había procesión” (Garibay 1948, 292); “por esto se llamaba *Teteuhxalaloy*; y hacían circumprocesión”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “for this reason it was called ‘Putting the Sacrificial Papers in the Sand’. Also there was a procession”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “por eso se decía que las tiras eran metidas en la arena. Y hacían una procesión” (Kruell 2022, 241).

Náhuatl: 9. Aw in Tlâlohkâwêwetkeh têtakanayah, wâltênahnâmiktiwiyah. In ik tlayawâlôlôya kikêkechpanotiwih in îtetew.

Traducción: 9. **De esta manera se hacía procesión: los Tlâlohkâwêweh venían encontrándose con la gente por diversos lugares y la guiaban. Cada uno de los que hacían procesión iba llevando en los hombros su *tetewitl*.**

En esta unidad narrativa aparece la palabra [Tlâlohkâwêwetkeh], que traducimos como ‘los Tlâlohkâwêweh’ porque asumimos que es un nombre propio, compuesto por un núcleo, [Tlâlok], y un adjetivo, [wêweh], cuya posible traducción sería: ‘los Tlâlok ancianos’.

Esta traducción es totalmente opuesta a la de los especialistas, quienes consideran que el núcleo de la palabra compuesta es [wêweh] y que el modificador es [Tlâlok], según Jiménez Moreno, o [Tlâlohkân], según Sullivan, Kruell y Garibay, de ahí que hablen de los ancianos y no de [Tlâlok]: “los viejos del Tlalocan (= templo de Tlaloc)” (Garibay 1948, 292); “los viejos de *Tlâlloc*”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “the old [priests] of the Temple of Tlaloc”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “Los viejos del Tlalocan” (Kruell 2022, 241).

Traducimos la palabra [wâltênahnâmiktiwiyah] como ‘venían encontrándose con la gente en diversos lugares’, pero cabe precisar dos puntos respecto al verbo [nâmiki]: a) su significado, y b) su reduplicación. En cuanto al significado, [nâmiki] tiene tres acepciones si su objeto es un humano:

‘encontrar’, ‘recibir’ y ‘contender’, en las que la constante semántica es la existencia de dos actantes que *se topan*, lo que en el español mexicano actual se describe mejor con los valores de ‘encontrarse a’ o ‘encontrarse con’. En cuanto a la reduplicación, Molina (1571, mexicano-castellano: 62v) da a **Nanamiqui.nite** el significado de “ayudar a otro, o ser asesor”, y ello, sumado a las dos reduplicaciones gramaticales de [nâmiki], genera tres posibles significados:

- 1 Si el verbo es [tênanâmiki], su traducción sería: ‘alguien le ayuda a la gente’ (desconocemos el tipo de reduplicación que tiene este verbo).
- 2 Si la reduplicación de [nâmiki] lleva saltillo, [tênahnâmiki], su traducción sería: ‘alguien encuentra a alguien o a diversas personas en varios lugares o momentos’.
- 3 Si la reduplicación de [nâmiki] es con vocal larga [tênânâmiki], su traducción sería: ‘alguien, de manera ordenada, encuentra a alguien o a la gente en varias ocasiones’.

De las tres traducciones, la menos adecuada es la (1), porque falta una oración que cumpla la función de TEMA (el fin o motivo de la ayuda). Considerando el contexto, que es el de una procesión, vemos que de las dos restantes la más factible es la (2). De ahí nuestra traducción.

De entre los especialistas que traducen este texto, coincidimos con Garibay en la acepción del verbo [nâmiki], pero no así con la traducción de la palabra, ya que es evidente que se trata de una construcción con auxiliar y no con direccional, como él propone. La propuesta de Jiménez Moreno y de Sullivan, semejantes entre sí, nada tienen que ver con los valores semánticos de [nâmiki]: “venían a encontrar a la gente” (Garibay 1948, 292); “iban poniendo en orden a la gente”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “they arranged the people in order”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “guiaban a la gente, los venían ordenando” (Kruell 2022, 241).

La traducción que proponemos para toda esta unidad narrativa es la siguiente: ‘de esta manera se hacía procesión: los Tlâlohkâwêweh venían encontrándose con la gente por diversos lugares y la guiaban. Cada uno de los que hacían procesión iba llevando en los hombros su *tetewitl’*. Esta forma tiene un orden totalmente diferente al de la versión en náhuatl porque nos ajustamos a la secuencia lógica de eventos de la realidad descrita. Para

comenzar, proponemos que está compuesta por dos subunidades, cada una de ellas compuesta a su vez por dos eventos. Los cuatro eventos son:

- Subunidad 1: [têyakanayah] “Guiaban a la gente”
 [wâltênahnâmiktiwiyah] “Venían encontrándose con la gente”
- Subunidad 2: [tlayawâlôlôya] “Se hacía procesión”
 [kikêkechpanohtiwih] “Llevaban en los hombros su *tewitl*”

De éstos, el evento que desata o permite el desarrollo de los demás es [tlayawâlôlôya], por tres razones: a) semánticamente, porque los otros tres eventos forman parte de la procesión; b) morfosintácticamente, porque [tlayawâlôlôya] aparece en voz pasiva y antipasiva, elidiendo al agente que hace la procesión y al tema rodeado durante la procesión —(Molina 1571, mexicano-castellano: 31v): **Yaualoa.nitla** “andar en procession, o al rededor o rodear”—, y c) sintácticamente, porque [tlayawâlôlôya] va precedido por [in ik], ‘de esta manera’, que convierte su oración en una construcción explicativa: ‘de esta manera se hacía procesión’. Todo esto nos permite ubicarla al principio de la unidad narrativa traducida al español.

Los especialistas que traducen esta unidad siguen el orden lineal del texto en náhuatl y sus versiones no coinciden con la nuestra: “Y los viejos del Tlalocan (= templo de Tlaloc) iban delante de la gente, venían a encontrar a la gente; como se hacía la procesión: van llevando en los hombros sus tiras sagradas” (Garibay 1948, 292); “y los viejos de *Tlâlôc* capitaneaban (o dirigían), iban poniendo en orden a la gente; cuando hacían circumprocesión, iban cargando en hombros (o a cuestras) sus *tetêuitl* (*tlacateteuhmê*)”, en la traducción de Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21); “And the old [priests] of the Temple of Tlaloc led the people; they arranged the people in order; they went in procession carrying the sacrificial papers on their shoulders”, en la de Sullivan (Sahagún 1997, 56); “Los viejos del Tlalocan guiaban a la gente, los venían ordenando; en la peregrinación que se hacía, van cargando las tiras sobre sus espaldas” (Kruell 2022, 241).

En el cuadro 1 presentamos la traducción completa del título y las nueve unidades narrativas, pareadas con su versión en náhuatl clásico, para que se pueda contrastar cada una de las ideas o unidades narrativas.

Cuadro 1
 TRADUCCIÓN INTERLINGÜÍSTICA DE K^wAWITLÊWA

	<i>Primeros memoriales, foja 250r</i>	<i>Traducción del texto verbal</i>
A	In ik II [...] îpan mihtoa in îmilwiw in têtêoh.	Segundo [párrafo]. En el que se describen las fiestas de los diferentes dioses.
1	K ^w awitlêwa. In îpan ih ilwikištîlî-lôyah in Tlâlohkeh îwân Neštîlâwalôya in nôwiyân tepêtîkpak. Mochi tlâkatl in mâsêwalli.	K ^w awitlêwa. En esta se les celebraba fiesta a los Tlâlok y se realizaba el rito Neštîlâwalistli (el rito de pagarse a sí mismos en reciprocidad) en la cima de todos los cerros. Era muchísima gente.
2	Îpan ompêwaya in sêsempôwallapôwalli in seššiwitl aw mâk ^w îlîl-witl in sâ nên ontêmi.	En la fiesta comenzaba el <i>sêsempôwallapôwalli</i> (la cuenta de veinte en veinte) de un año, que en vano se llenaba durante cinco días.
3	In in ilwitl kîsaya ipan ik semilwitl hebrero.	Esta fiesta se celebraba el primer día de febrero.
4	In îpan ilwitl in mikiyah in pîpiltstintin motênêwaya Tlâkatetewmeh in ômpa tepêtîkpak.	En la fiesta los que morían, allá en la cima de los cerros, eran <i>pîpiltstintli</i> que se les llamaba Tlâkatetewitl.
5	Îwân in kalpan nôwiyân mokeh-ketsaya in mâtlak ^w awpitsâwak, îtech mopihpiloâya in âmatl, ôltika, tlahk ^w ilôlli motênêwaya Âmatetewitl.	Y en todas las casas se paraban varales delgados <i>mâtlak^wawpitsâwak</i> en los que se colgaban papeles con diseños de hule que se nombraban Âmatetewitl.
6	Aw in ihk ^w âk ye onakis Tônatiw tetewšâlakîlo. Onkân mochi ki-wâlkwîya îkalpan mochîwaya tete-witl.	Cuando estaba a punto de ponerse Tônatiw hacían el rito Tetewšâlakîlistli (el rito de meter los <i>tetewitl</i> a la arena). De ahí toda la gente traía los <i>tetewitl</i> a su casa en donde se habían elaborado.
7	Onkân onêwayah in tepêtîkpak ik ômoštîlâwayah mâsêwalti in onkân diablo itwalko.	De ahí partían hacia las cimas de los cerros y de esta manera los <i>mâsêwalli</i> realizaban el rito Neštîlâwalistli (el rito de pagarse a sí mismos en reciprocidad) allá en el patio del dios.

Cuadro 1. *Continuación...*

	<i>Primeros memoriales, foja 250r</i>	<i>Traducción del texto verbal</i>
8	Mochintin kiwâlk ^w îyah in mâsêwalti, in pîpilti, in têtêk ^w ti; îpampa in motênêwaya Tetewšâlakîlôyân iwân Tlayawâlôlôyân.	Todos los <i>mâsêwalli</i> , los <i>pilli</i> y los <i>têk^wtli</i> traían los <i>tetewitl</i> y por esta razón se llamaba Tetewšâlakîlôyân y Tlayawâlôlôyân.
9	Aw in Tlâlohkâwêwetkeh têtayakanayah, wâltênahnâmiktiwiyah. In ik tlayawâlôlôya kikêkechpanohtiwih in întetew.	De esta manera se hacía procesión: los Tlâlohkâwêweh venían encontrándose con la gente por diversos lugares y la guiaban. Cada uno de los que hacían procesión iba llevando en los hombros su <i>tetewitl</i> .

FUENTE: Elaboración de Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla y Andrea Berenice Rodríguez Figueroa con base en la normalización del texto náhuatl de *K^wawitlêwa* en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561).

TRADUCCIÓN INTERSEMIÓTICA DE *K^wAWITLÊWA*

Como quedó dicho al principio de este artículo, el texto verbal escrito en náhuatl aparece pareado con una imagen, que aquí denominamos texto pictográfico. Así como el texto verbal fue dividido en unidades, al ser la imagen un texto se procedió de la misma manera. Las primeras se van a identificar como unidades verbales y las segundas como unidades pictográficas, aunque ambas son unidades narrativas. Sin embargo, como sólo conocemos el código lingüístico del texto verbal, lo que hicimos fue comparar y adecuar lo dicho en el texto verbal con lo que a nuestro entender está representado en el texto pictográfico.

Debe tenerse en cuenta que las huellas son un elemento indispensable del texto pictográfico, ya que nos indican la orientación de la narración, hacia dónde leer el texto o la secuencia narrativa.

Al parrear y comparar ambos textos, el verbal y el pictográfico, encontramos que no todo lo dicho verbalmente está representado pictográficamente ni viceversa. Los ejemplos más evidentes son el encabezado y el título del texto, que sólo aparecen en el texto verbal, y el edificio que se

observa en la esquina superior izquierda del texto pictográfico, que no tiene correlato con el texto verbal. Como veremos más adelante, sabemos que se trata de un edificio llamado *âyawkalli*, por la descripción que se hace en el *Códice florentino*.

Al hacer la traducción intersemiótica del texto pictográfico propiamente, encontramos que cinco de sus nueve unidades narrativas mantienen un correlato con lo representado en el texto pictográfico: las unidades narrativas 1, 4, 5, 7 y 9. Éstas se presentarán y explicarán a continuación, mientras que la totalidad de las unidades y subunidades, así como la presencia o ausencia de sus correlatos pictográficos, se muestran en el cuadro 7, al final de este artículo.

Unidad narrativa 1

Consideramos que la unidad narrativa 1 corresponde a todo el texto pictográfico. Es una síntesis de lo que sucedía en K^wawitlêwa. Esta unidad contiene cuatro subunidades verbales, de las cuales sólo tres cuentan con su correlato pictográfico (véase el cuadro 2).

La primera subunidad (1.1) es el nombre propio K^wawitlêwa y no tiene correlato en la imagen. Según lo indicado en el *Códice florentino* (Sahagún 1979: t. I, lib. 2: 15r), el título de este párrafo es el nombre de una fiesta o una veintena. Para Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 22), K^wawitlêwa es tanto el nombre de una fiesta como de una veintena, mientras que Gabriel Espinosa Pineda (2010, 71), en su lectura, cambia K^wawitlêwa por Atlahuallo, según él por ser “el nombre más mencionado de esta fiesta”. Interpretamos que Jiménez Moreno ve en la esquina inferior izquierda del texto pictográfico el nombre de K^wawitlêwa: “En esta misma fiesta (*Cuauitleua*), en todas las casas y palacios levantaban unos palos como varaes” (Sahagún 1974, 22). Nosotros no estamos de acuerdo con esta propuesta de identificación, por dos razones: la primera, porque no sabemos cómo se representa *k^wawitl*, ‘palo, árbol’, en el texto pictográfico, como tampoco {*êwa*}, ‘partir, irse, alzar el vuelo’; y la segunda, porque Jiménez Moreno confunde *k^wawitl* con *matlak^wawpitsâwak* y {*êwa*}, ‘partir, irse, alzar el vuelo’, con {*quetza*}, ‘parar’.

La segunda subunidad narrativa (1.2) tiene un verbo, {*ilwikîstîlia*}, ‘celebrarle fiesta a’, que está en pasiva, por lo que queda como sujeto

Cuadro 2
UNIDAD NARRATIVA 1 (UN1) Y SUS SUBUNIDADES

1 (UN1)	Normalización	Traducción del texto verbal	Texto pictográfico. Unidades pictográficas
1.1	K ^w awitlêwa.	K ^w awitlêwa.	Sin correlato.
1.2	In îpan ih ilwikištîlîlôyah in Tlâlôhkeh	En esta se les celebraba fiesta a los Tlâlôk	
1.3	îwân Neštîlâwalôya in nôwiyân tepêtîkpak.	y se realizaba el rito Neštîlâwalistli (el rito de pagarse a sí mismos en reciprocidad) en la cima de todos los cerros.	
1.4	Mochi tlâkatl in mâsêwalli.	Era muchísima gente.	

FUENTE: Elaboración de Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla y Andrea Berenice Rodríguez Figueroa con base en la normalización del texto náhuatl de K^wawitlêwa en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561).

sintáctico ‘los *tlâlohkâwêweh*’ (literalmente, “los Tlâlok ancianos”), de quienes se habla en la unidad narrativa 9. Más adelante veremos cómo éstos están representados en la esquina inferior derecha, al señalar que ellos eran quienes encontraban a la gente y la guiaban en una procesión que los llevaría a la cima del cerro. Asumimos que esta subunidad muestra el día en que se celebraba la fiesta a los Tlâlohkeh.

La tercera subunidad narrativa (1.3) tiene un verbo, {*ištlâwa*}, ‘pagarse a sí mismos en reciprocidad’. En el texto verbal, {*ištlâwa*} aparece en una voz gramatical que oculta tanto a su sujeto sintáctico como a su objeto. Por tener a su vez un complemento circunstancial, ‘en la cima de todos los cerros’, podemos leer su correlato en la esquina superior derecha, donde aparece un personaje desnudo (el niño o Tlâkatetewitl) que está en un cerro y tiene sangre sobre sí, por lo que asumimos que esto representa un sacrificio, es decir, leemos: ‘y se pagaban a sí mismos ante Tlâlok en la cima de todos los cerros’. Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21-22) identifica cuatro elementos, lectura similar hace Espinosa:

En el extremo superior derecho, donde terminan las huellas de los pies humanos se ve el jeroglífico de un cerro... la asociación de estos cuatro elementos (el cerro, la diminuta figura humana sangrante, las cabezas de los *Tepictóton* o *Tlaloquê*, y el glifo discutido [de color rojizo-anaranjado de forma rectangular]) nos habla del sacrificio de un niño, en la cumbre de un cerro, a honra de los *Tlaloquê*, reguladores de la lluvia (2010, 73).

Suponemos que tanto Jiménez Moreno como Espinosa identifican los personajes que están dentro del recuadro rojo, encima del cerro, como Tepictóton o Tlaloquê, porque en el *Códice florentino* se menciona que los *tepiktotôn* eran los *îšiptlah* o representaciones de los diferentes cerros:

Capítulo veintiuno, habla acerca del que se llama *tepiktotôn*, del que se dedicaba a los Tlâlohkeh [...]. Cuando los creaba, cuando elaboraba los *îšiptlah* de los diversos cerros, eran sólo de *tsowalli*. Les daba forma humana, los hacía ver como humanos, se estaban viendo como hombres’ (traducción del náhuatl clásico).⁶

⁶ Paleografía del náhuatl clásico: <Inic cempoalli vce capitulo ytechpa tlatoa yn itoca tepictoton: yn jnoan pouja tlaloque [...]. Auh in qujnpiquja, in qujmixiptlatiaia in tetepe, çan tzoalli, qujntlacatlaliaia, qujntlacatlachieltiaia, tlatatlachixitcatca> (Sahagún 1979, t. I, lib. 1: 20r-20v).

En la versión castellana:

Capitulo veyte y vno, que habla, de muchos dioses, ymaginarios: alos quales, todos: llamavan tlaloques [...]. El que auja hecho voto a alguno, a algunos montes, o destos dioses: hazia su figura, de vna masa, que se llama tzoalli” (Sahagún 1979, t. I, lib. 1: 20r-20v).

Además, en el texto pictográfico se muestran las diferentes representaciones de los cerros como *tepiktotôn*, parecidos a la representación que vemos en la cima del cerro del texto pictográfico aquí estudiado. Por lo anterior, proponemos traducir esta subunidad como: ‘y se realizaba el rito Neštlâwalistli en la cima de todos los cerros, en donde estaban colocados los *tepiktotôn*’.

Finalmente, la subunidad narrativa (1.4) del texto verbal no tiene verbo alguno y es tan sólo una frase nominal con cuantificador: [mochi tlâkatl in mâsêwalli]. Proponemos que su correlato en el texto pictográfico son todos los personajes que aparecen en éste, pues consideramos que esta subunidad significa “muchísima gente”.

Unidad narrativa 4

La unidad narrativa 4 está compuesta por dos verbos: {miki}, ‘morir’, y {tenêwa}, ‘nombrar’. El primero tiene valencia 1 (o es intransitivo); como sujeto, a los *piltsintli*, y como circunstancial de lugar, la cima de los cerros. Esto está representado en la esquina superior derecha del texto pictográfico porque aparece un cerro y sobre éste un personaje desnudo, con sangre, pintado de negro, con una banda en la cabeza y con ornamentos en la cinta (véase el cuadro 3).

El segundo verbo, {tênêwa}, ‘nombrar’, relaciona un nombre propio, en este caso Tlâkatetewitl, con un personaje, los *piltsintli*. Esto nos permite leer que el personaje desnudo con sangre es un *piltsintli* nombrado Tlâkatetewitl. Tanto Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 22) como Espinosa (2010, 73) lo identifican con un niño. Este último interpreta la unidad de esta manera: “Ahí justamente tiene lugar el sacrificio del niño, que se ve ensangrentado, aunque su imagen parezca poco infantil” (Espinosa 2010, 73).

Cuadro 3
UNIDAD NARRATIVA 4 (UN4)

4 (UN4)	Normalización	Traducción del texto verbal	Texto pictográfico. Unidades pictográficas
	<p>In îpan ilwitl in mikiyah in pîpilsitsintin motênêwaya Tlâkatetewmeh in ômpa tepêtikpak.</p>	<p>En la fiesta los que morían, allá en la cima de los cerros, eran <i>piltsintli</i> que se les llamaba Tlâkatetewitl.</p>	

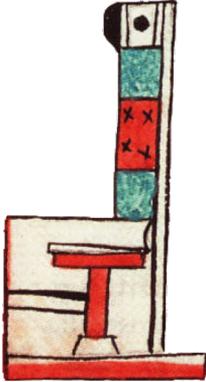
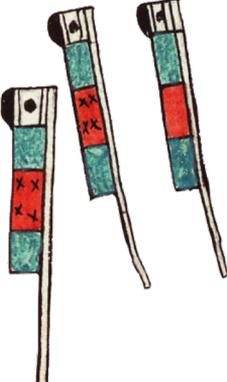
FUENTE: Elaboración de Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla y Andrea Berenice Rodríguez Figueroa con base en la normalización del texto náhuatl de *K^wawitlêwa* en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561).

Unidad narrativa 5

La unidad narrativa 5 está formada por dos subunidades: la primera (5.1) tiene un solo verbo: {ketsa}, ‘poner de pie’, de valencia 2 (o transitivo), que aparece en impersonal, cuyo objeto es el *mâtlak^wawpitsâwak* y cuyo circunstancial de lugar es ‘todas las casas’. Esto está representado en la esquina inferior izquierda del texto pictográfico, donde aparece una casa, y frente a ella y de pie, un varal delgado *mâtlak^wawpitsâwak* (véase el cuadro 4).

La segunda (5.2) está formada por dos verbos: {piloa}, ‘colgar’, y {tênêwa}, ‘nombrar’. El primero es de valencia 2 (o transitivo), aparece en impersonal, su objeto es el papel con diseños de hule y cuyo circunstancial de lugar es el *mâtlak^wawpitsâwak*. El segundo verbo, {tênêwa}, ‘nombrar’, relaciona el nombre propio *Âmatetewitl* con los papeles con diseños de hule colgando del *mâtlak^wawpitsâwak*. Esto nos permite leer que este objeto en su conjunto es un *Âmatetewitl*. Todo esto está representado en la esquina inferior izquierda del texto pictográfico, en el que vemos un *Âmatetewitl* como si fuera una bandera azul y rojo con taches negros,

Cuadro 4
UNIDAD NARRATIVA 5 (UN5) Y SUS SUBUNIDADES

5 (UN5)	Normalización	Traducción del texto verbal	Texto pictográfico Unidades pictográficas
5.1	Íwân in kalpan nôwiyân mokehketsaya in mâtlak ^w awpitsâwak,	Y en todas las casas se paraban varaes delgados mâtlak ^w awpitsâwak	
5.2	îtech mopihpiloâya in âmatl, ôltika, tlahk ^w ilôlli motênêwaya Âmatetewitl.	en los que se colgaban papeles con diseños de hule que se nombraban Âmatetewitl.	

FUENTE: Elaboración de Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla y Andrea Berenice Rodríguez Figueroa con base en la normalización del texto náhuatl de *K^wawitlêwa* en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561).

coronada o rematada en la parte superior con ciertos diseños negros sobre blanco e hincada frente a una casa. Nos llama la atención que se mencione que estos papeles pintados tengan diseños, y la pregunta es: ¿diseños de qué? En los *Códices matritenses del Real Palacio* hay una nota escrita por Sahagún que fue omitida en la versión del *Códice florentino* y que dice: “Esta fiesta hazian a honrra de quezalcoatl ques el dios de los viêtos matavan vn hombre cõpuesto cõ los ornamêtos o atavíos del mjsmo quezalcuatl dezian que

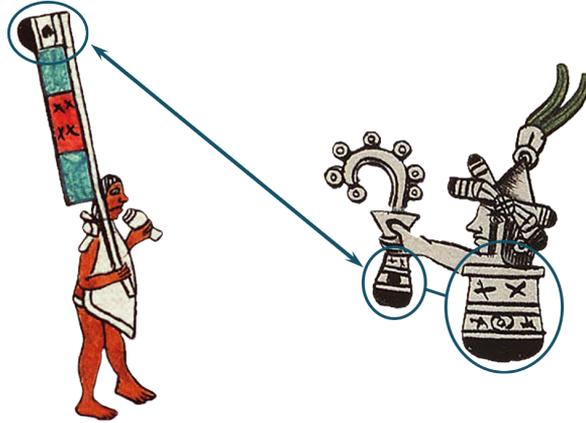


Figura 3. Ketsalkôwâtl y el Âmatetewitl dentro de K^wawitlêwa.

Fuente: Elaboración de Andrea Berenice Rodríguez Figueroa.

Imágenes redibujadas y redigitalizadas por Carlos Ponce Torres en 2022, a partir de las versiones originales en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561, 250r y 267r)

era su imagen, matabanle a la media noche para amanecer al día de la purificación” (Sahagún 1561-1562, 54r). Esto respondería quién es el que muere en el patio, en la cima del cerro: muere Ketsalkôwâtl. La pregunta es si los Âmatetewitl representados en el texto pictográfico también tienen alguna relación con Ketsalkôwâtl, al ser todos ellos *tetewitl*; y al observar la descripción de Ketsalkôwâtl en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561, 267r) identificamos que el objeto que lleva en su mano (llamado <chiquacol-li> en el documento) tiene los mismos ornamentos que están pintados en la parte superior del Âmatetewitl. Podemos leer, entonces, que los diseños de los Âmatetewitl tenían en su parte superior indicado a quién se le celebraba la fiesta, en este caso, a Ketsalkôwâtl como uno de los Tlâlôhkeh (Rodríguez 2010, 165) (véase la figura 3).

Unidad narrativa 7

La unidad narrativa 7 está compuesta por dos subunidades (7.1) y (7.2), la segunda de ellas parcialmente representada. La primera subunidad narrativa (7.1) tiene un verbo: {êwa}, ‘partir’. Es de valencia 1 (o intransitivo), está en impersonal inespecífico y su circunstancial de lugar es ‘hacia las

cimas de los cerros’. Como el verbo indica desplazamiento de un lugar a otro, su representación puede verse en el conjunto de huellas de pies dirigiéndose a un cerro. Además de esto, está indicado en el texto verbal un ‘de ahí’ que señala que de algún lugar ‘partían hacia las cimas de los cerros’. En el *Códice florentino* (Sahagún 1979, t. 1, lib. 2: 16v) se menciona lo siguiente acerca de esta veintena (véase el cuadro 5):

Al ser llevados alla al *tôssôkân* (lugar de velar), el *âyawkalli*, eran velados toda una noche; los velaban los especialistas de ritos llamados *tlamâkaski* y *k^wâk^wâk^willi*. Ellos eran los *tlamâkaski* ya anciano.⁷

Y en la versión castellana:

quando llegauan con ellos aun oratorio, que estaua junto a tepetzinco, de la parte del occidente: al qual llamauan toçocan, alli los tenjan toda vna noche, velando, y cantauan los cantares los sacerdotes de los ydolos, porque no dormjesen. Y quando ya lleuauan a los njños a los lugares, adonde los aujan de matar, si yuan llorando, y hechauan muchas lagrimas, allegauanselos que los vian llorar: porque dezian que era señal, que llueria presto (Sahagún 1979, t. 1, lib. 2: 16v).

Como se puede ver, en la versión del *Códice florentino* se menciona que en un espacio llamado *âyawkalli* hacían una velación y después de hacerla partían a la cima del cerro para matar a los niños (que en náhuatl es realizar el rito Neštlâwalistli). Esto nos hace suponer que el espacio de donde salieron los Tlâlohkâwêweh era un *âyawkalli*. Por esta razón, en nuestra traducción especificamos de dónde salían: ‘Los Tlâlohkâwêweh partían del *âyawkalli* y los *mâsêwalli*, de sus casas’, esto gracias a las huellas de los pies que indican la dirección del desplazamiento de cada grupo de personas.

La segunda subunidad narrativa (7.2) tiene un verbo: {ištlâwa}, cuyo significado, como ya se comentó, es ‘pagarse a sí mismo en reciprocidad’. Es de valencia 2 (o transitivo), está en reflexivo y su sujeto = objeto corresponde a los *mâsêwalli*. Además, aparece un circunstancial de lugar: ‘en el patio del dios’. Esto se puede leer en la esquina superior derecha del texto pictográfico, donde se representa un patio (el patio del dios) que se localiza en la cima de un cerro, al que la versión verbal refiere. La imagen del

⁷ Paleografía de la versión en náhuatl clásico: <Auh yn oaxitiloque toçocan, aiauhcalco, vncan ce ioal toçaujlo, qujntoçaviia tlamacazque: yoan in quaquacujlti, iehoan in ie veuetque tlamacazque> (Sahagún 1979, t. 1, lib. 2: 16v).

Cuadro 5
UNIDAD NARRATIVA 7 (UN7) Y SUS SUBUNIDADES

7 (UN7)	Normalización	Traducción del texto verbal	Texto pictográfico. Unidades pictográficas
7.1	Onkân onêwayah in tepêtikpak.	De ahí partían hacia las cimas de los cerros.	
7.2	ik ômoštławayah mâsêwalti in onkân diablo itwalko.	y de esta manera los <i>mâsêwalli</i> realizaban el rito Neštlâwalistli (el rito de pagarse a sí mismos en reciprocidad) allá en el patio del dios.	

FUENTE: Elaboración de Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla y Andrea Berenice Rodríguez Figueroa con base en la normalización del texto náhuatl de *Kʷawitlêwa* en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561).

personaje frente al cerro, con la representación de sangre, pudiera leerse como el acto de sacrificarse.

Cabe mencionar que esta unidad narrativa 7 comienza con un *onkân*, ‘de ahí’, que funciona anafóricamente y que nos lleva a buscar en el texto pictográfico el lugar que cumple la función del objeto señalado por ese ‘ahí’. En la unidad narrativa 6 se hace mención de una casa y en el texto pictográfico de la unidad narrativa 7 hay dos edificios ubicados en la parte izquierda. Enfrente de cada uno están representadas huellas, lo que permite leer que el ‘ahí’ apunta a esos dos edificios.

Unidad narrativa 9

La unidad narrativa 9 está compuesta por dos subunidades (9.1) y (9.2), y ambas comparten la misma unidad narrativa del texto pictográfico. La primera subunidad narrativa (9.1) tiene dos verbos: {yakana}, ‘guiar’, y {nâmiki}, ‘encontrar’. El primero, {yakana}, ‘guiar’, está representado en el texto pictográfico mediante la disposición de las cinco personas que, en apariencia, van caminando. Suponemos que los tres personajes que van adelante guían al grupo, por ello y por sus atavíos los identificamos como *tlâlohkâwêweh*. Según estudios que hemos realizado sobre los atavíos de los Tlâlohkeh, podríamos identificarlos con Chalchiwtli îk^wê, Tlâlohkân Têk^wtli y Ketsalkôwâtli (Rodríguez 2010, 161-162). Estos personajes son identificados por Jiménez Moreno (Sahagún 1974, 21) y Espinosa (2010, 72) como sacerdotes. El segundo verbo, {nâmiki}, ‘encontrar’, está representado por las huellas de pies humanos que en un punto de la parte inferior del texto se unen (véase el cuadro 6).

La segunda subunidad narrativa (9.2) también tiene dos verbos: {yawâloa}, ‘hacer procesión rodeando algo’, y {kechpanoa}, ‘llevar en hombros’. El primer verbo no tiene su correlato en el texto pictográfico. El segundo está representado por dos tipos de personajes, uno de los *tlâlohkâwêweh* que lleva cargando en hombros su Tlâkatetewitl y los que no son *tlâlohkâwêweh*, y que consideramos que son *mâsêwalli*, que llevan cargando en los hombros su Âmatetewitl. Pensamos que tanto el Tlâkatetewitl como el Âmatetewitl son los *tetewitl*.

TRADUCCIÓN INTEGRAL DE K^wAWITLÊWA

La traducción integral del texto verbal y el texto pictográfico de K^wawitlêwa se muestran en el cuadro 7. La primera columna indica la unidad narrativa (UN) y sus subunidades; en la segunda columna se muestran las unidades narrativas verbales de la versión normalizada en náhuatl clásico; en la tercera, la traducción del texto verbal; en la cuarta, las unidades pictográficas que se correlacionan con el náhuatl clásico, y en la quinta presentamos nuestra propuesta de traducción integral, en la cual se agrega entre corchetes lo que se desprende de la lectura y traducción de las unidades pictográficas.

Cuadro 6
UNIDAD NARRATIVA 9 (UN9) Y SUS SUBUNIDADES

9 (UN9)	Normalización	Traducción del texto verbal	Texto pictográfico. Unidades pictográficas
9.1	Aw in Tlálóhkáwêwetkeh têyakanayah, wâltê- nahnâmiktiwiyah.	De esta manera se hacía procesión: los Tlálóhkáwêweh venían encontrándose con la gente por diversos lugares y la guiaban.	
9.2	In ik tlayawâlólóya kikêchpanohtiwi in întetew.	Cada uno de los que hacían procesión iba llevando en los hombros su <i>tetewitl</i> .	

FUENTE: Elaboración de Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla y Andrea Berenice Rodríguez Figueroa con base en la normalización del texto náhuatl de *K^wawitlêwa* en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561).

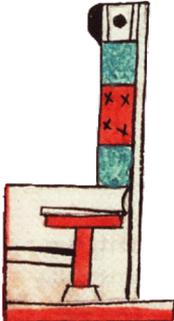
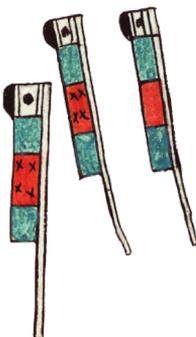
Cuadro 7
TRADUCCIÓN INTEGRAL DE *K^wAWITLÊWA*

UN	Normalización	Traducción del texto verbal	Texto pictográfico. Unidades pictográficas	Traducción integral
A	In ik II [...] îpan mihtoa in îmilwiw in têteoh.	Segundo [párrafo]. En el que se describen las fiestas de los diferentes dioses.	Sin correlato.	Segundo [párrafo]. En el que se describen las fiestas de los diferentes dioses.
1.1	K ^w awitlêwa.	K ^w awitlêwa.	Sin correlato.	K ^w awitlêwa.
1.2	In îpan ih ilwikištîlîlôyah in Tlálóhkeh	En esta se les celebraba fiesta a los Tlálók		En esta se les celebraba fiesta a los Tlálók

Cuadro 7. *Continuación...*

UN	Normalización	Traducción del texto verbal	Texto pictográfico. Unidades pictográficas	Traducción integral
1.3	îwân Neštlâwalôya in nôwiyân tepêtikpak.	y se realizaba el rito Neštlâwalistli (el rito de pagarse a sí mismos en reciprocidad) en la cima de todos los cerros.		y se realizaba el rito Neštlâwalistli (el rito de pagarse a sí mismos en reciprocidad) en la cima de todos los cerros, [en donde estaban colocados los <i>tepiktotôn</i>].
1.4	Mochi tlâkatl in mâsêwalli.	Era muchísima gente.		Era muchísima gente.
2	Îpan ompêwaya in sêsempôwa- llapôwalli in seššiwitl aw mâk ^w ililwitl in sâ nên ontêmi.	En la fiesta comenzaba el <i>sêsempôwalapôwalli</i> (la cuenta de veinte en veinte) de un año, que en vano se llenaba durante cinco días.	Sin correlato.	En la fiesta comenzaba el <i>sêsempôwalapôwalli</i> (la cuenta de veinte en veinte) de un año, que en vano se llenaba durante cinco días.
3	In in ilwitl kîsaya ipan ik semilwitl hebrero.	Esta fiesta se celebraba el primer día de febrero.	Sin correlato.	Esta fiesta se celebraba el primer día de febrero.

Cuadro 7. *Continuación...*

UN	Normalización	Traducción del texto verbal	Texto pictográfico. Unidades pictográficas	Traducción integral
4	In ìpan ilwitl in mikiyah in pìpilsitsintin motênêwaya Tlàkatetewmeh in òmpa tepêtikpak.	En la fiesta los que morían, allá en la cima de los cerros, eran <i>pìltsintli</i> que se les llamaba Tlàkatetewitl.		En la fiesta los que morían, allá en la cima de los cerros, eran <i>pìltsintli</i> que se les llamaba Tlàkatetewitl.
5.1	Îwân in kalpan nôwiyân mokeh-ketsaya in mâtlak ^w awpitsâwak,	Y en todas las casas se paraban varales delgados <i>mâtlak^wawpitsâwak</i>		Y en todas las casas se paraban varales delgados <i>mâtlak^wawpitsâwak</i>
5.2	îtech mopihpiloâya in âmatl, ôltika, tlahk ^w ilôlli motênêwaya Âmatetewitl.	en los que se colgaban papeles con diseños de hule que se nombraban Âmatetewitl.		en los que se colgaban papeles con diseños de hule que se nombraban Âmatetewitl, [los cuales tenían ornamentos o motivos de Ketsalkôwât].

Cuadro7. Continuación...

UN	Normalización	Traducción del texto verbal	Texto pictográfico. Unidades pictográficas	Traducción integral
6	Aw in ihk ^w âk ye onakis Tônatiw tetewšâlakîlo. Onkân mochi kiwâlk ^w îya îkalpan mochiwa-ya tetewitl.	Cuando estaba a punto de ponerse Tônatiw hacían el rito Tetewšâlakîlistli (el rito de meter los <i>tetewitl</i> a la arena). De ahí toda la gente traía los <i>tetewitl</i> a su casa en donde se habían elaborado.	Sin correlato.	Cuando estaba a punto de ponerse Tônatiw hacían el rito Tetewšâlakîlistli (el rito de meter los <i>tetewitl</i> a la arena). De ahí toda la gente traía los <i>tetewitl</i> a su casa en donde se habían elaborado.
7.1	Onkân onêwayah in tepêtikpak	De ahí partían hacia las cimas de los cerros		De ahí partían hacia las cimas de los cerros, [los Tlâlohkâwêweh partían del âyawkalli y los mâsêwalli, de sus casas].
7.2	ik ômoštlâwayah mâsêwalli in onkân diablo itwalko.	y de esta manera los mâsêwalli realizaban el rito Neštlâwalistli (el rito de pagarse a sí mismos en reciprocidad) allá en el patio del dios.		Y de esta manera los mâsêwalli realizaban el rito Neštlâwalistli (el rito de pagarse a sí mismos en reciprocidad) allá en el patio del dios.
8	Mochintin kiwâlk ^w îyah in mâsêwalli, in pîpilti, in têtêk ^w ti; îpampa in motênêwaya Tetewšâlakîlôyân	Todos los mâsêwalli, los pîlli y los têtêk ^w tli traían los <i>tetewitl</i> y por esta razón se	Sin correlato.	Todos los mâsêwalli, los pîlli y los têtêk ^w tli traían los <i>tetewitl</i> y por esta razón se llamaba

Cuadro 7. *Continuación...*

UN	Normalización	Traducción del texto verbal	Texto pictográfico. Unidades pictográficas	Traducción integral
	iwân Tlayawâlôlôyân.	llamaba Tetewšâlakîlôyân y Tlayawâlôlôyân.		Tetewšâlakîlôyân y Tlayawâlôlôyân.
9.1	Aw in Tlâlohkâwêwe- tkeh têtakana- yah, wâlôtênâh- miktîwiyah.	De esta manera se hacía procesión: los Tlâlohkâwêweh venían encontrándose con la gente por diversos lugares y la guiaban.		De esta manera se hacía procesión: los Tlâlohkâwêweh [que eran Chalchiwtli ik ^{wê} , Tlâlok y Ketsalkôwâtl] venían encontrándose con la gente por diversos lugares y la guiaban.
9.2	In ik tlayawâlôlô- ya kikêkchpano- htiwih in întetew.	Cada uno de los que hacían procesión iba llevando en los hombros su <i>tetewitl</i> .		Cada uno de los que hacían procesión iba llevando en los hombros su <i>tetewitl</i> , [los <i>mâsêwalli</i> llevaban su Âmatetewitl y los Tlâlohkâwêweh, su Tlâkatetewitl].

FUENTE: Elaboración de Leopoldo José Manuel Valiñas Coalla y Andrea Berenice Rodríguez Figueroa con base en la normalización del texto náhuatl de *K^wawitlêwa* en los *Primeros memoriales* (Sahagún 1559-1561).

REFERENCIAS

- Broda, Johanna. 1983. "Ciclos agrícolas en el culto. Un problema de la correlación del calendario mexica". En *Calendars in Mesoamerica and Peru Native American Computations of Time*. Coordinación de Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston, 145-165. Oxford: British Archaeological Reports (BAR International Series 174).
- Carochi, Horacio. 1645. *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*. México: Impreso en México por Iuan Ruyz. En *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Acceso el 11 de junio de 2025. <https://gdn.iib.unam.mx/textos/carochi>.
- Espinosa Pineda, Gabriel. 2010. "Las viñetas de las 18 fiestas del año en los *Primeros memoriales*". En *Tepeapulco, región en perspectiva*. Coordinación de Manuel Alberto Morales, 69-116. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo/Plaza y Valdés Editores.
- Garibay K., Ángel María. 1948. "Relación breve de las fiestas de los dioses. Fray Bernardino de Sahagún". *Tlalocan* 2, núm. 4: 289-320. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1948.431>.
- Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. 2012. México: Universidad Nacional Autónoma de México. <https://gdn.iib.unam.mx>.
- Graulich, Michel. 1979-1980. "Mythes et rites des vingtaines du Mexique Central préhispanique". 3 vols. Tesis de doctorado. Université Libre de Bruxelles.
- Jakobson, Roman. 1984. *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Ariel.
- Kruell, Gabriel K. 2022. "El texto náhuatl del capítulo 20, libro II, del *Códice florentino*. Ensayo de paleografía y traducción". *Estudios de Cultura Náhuatl* 64: 215-252.
- Launey, Michel. 1992. *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1967. *Juegos rituales aztecas*. Versión, introducción y notas de Alfredo López Austin. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Cuadernos, Serie documental 5).
- Molina, Alonso de. 1970 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana/mexicana mexicana/castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México: Porrúa. En *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Acceso el 11 de junio de 2025. <https://gdn.iib.unam.mx/textos/molina-1>.
- Olmos, Andrés de. 1547. *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*. Edición electrónica de Sybille de Pury, Anne-Marie Pissavy y Marc Thouvenot. En *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Acceso el 11 de junio de 2025. <https://gdn.iib.unam.mx/textos/olmos-v>.

- Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del Altiplano central mesoamericano. El paisaje ritual en *âtl cahuâlo* o *cuahuitl êhua* según las fuentes sahumaguntinas”. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice y Leopoldo Valiñas Coalla. 2011. “El Nextlahualiztli en las fuentes sahumaguntinas”. En *XXIX Mesa Redonda Sociedad Mexicana de Antropología. Memorias*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice y Leopoldo Valiñas Coalla. 2019. *Arquitectura en el Códice florentino y los Primeros memoriales*. 2 t. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice, Mario Cortina Borja y Leopoldo Valiñas Coalla. 2020. “Ritual and Religious Practices Described in the *Florentine Codex*: Ritual Unit as a Structural Concept”. En *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle*. Coordinación de Elodie Dupey y Elena Mazzeto, 229-251. Nueva York: Peter Lang Publishers.
- Sahagún, Bernardino de. 1559-1561. *Primeros memoriales*. Madrid: Real Biblioteca y Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Acceso el 11 de junio de 2025. <http://bdmx.mx/documento/galeria/bernardino-sahagun-codices-matritenses>.
- Sahagún, Bernardino de. 1561-1562. *Códices matritenses del Real Palacio*. Madrid: Real Biblioteca y Biblioteca de la Real Academia de la Historia. <http://bdmx.mx/documento/galeria/bernardino-sahagun-codices-matritenses>.
- Sahagún, Bernardino de. 1565. *Escolios o memoriales en tres columnas (Memoriales de la Real Academia)*. Madrid: Real Biblioteca y Biblioteca de la Real Academia de la Historia.
- Sahagún, Bernardino de. 1974. *Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún*. Textos en náhuatl, traducción directa, prólogo y comentarios de Wigberto Jiménez Moreno. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección científica 16).
- Sahagún, Fray Bernardino de. 1979. *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. Edición facsimilar, 3 t. México: Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación/Biblioteca Medicea Laurenziana/Giunti Barbèra.
- Sahagún, Bernardino de. 1981. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K. Vol. iv. México: Porrúa.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*. Paleografía y traducción de Thelma D. Sullivan. Acaudados, revisión y adiciones de H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles

E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman: University of Oklahoma Press.

Sahagún, Bernardino de. 2002. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Introducción, glosario, paleografía y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SOBRE LOS AUTORES

Leopoldo Valiñas Coalla (†) fue licenciado y maestro en lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, e investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México desde 1976 hasta 2022. Fue miembro de la Academia Mexicana de la Lengua. Se dedicó al estudio de la gramática de las lenguas nahuas, en particular a la historia de las lenguas yutoaztecas.

Andrea Berenice Rodríguez Figueroa es arquitecta paisajista, maestra y doctora en estudios mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Cursó estudios de lingüística en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es profesora de la Facultad de Arquitectura de la UNAM desde 2006 e investigadora del Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje de la misma facultad desde 2012.

Kevin Terraciano, *Codex Sierra. A Nahuatl-Mixtec Book of Accounts from Colonial Mexico* (Norman: University of Oklahoma Press, 2021). 259 pp.

Marta MARTÍN GABALDÓN

<https://orcid.org/0000-0003-3505-604X>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

Unidad Oaxaca

martamgabaldon@unam.mx

La vida cívica, religiosa y política cotidiana de los pueblos que habitaban el territorio actual del estado de Oaxaca en el siglo XVI, desafortunadamente, no fue objeto de descripciones pictográficas y textuales detalladas, como las que se alentaron sobre los nahuas del Centro de México. Los frailes dominicos, quizá más comprometidos con la labor de fundar conventos para extender y salvaguardar la fe, e impulsar las habilidades productivas de los naturales, fueron mucho más parcos que los franciscanos en una empresa que hoy reconocemos como etnográfica. Los conquistadores, encomenderos, corregidores, alcaldes mayores y demás españoles civiles se afanaron en pacificar, poblar y establecer empresas que les permitieran sacar provecho en los territorios densamente poblados y alejados del centro rector de la monarquía en tierras mexicanas. Al parecer, el encargo de Carlos V al presidente de la Segunda Audiencia Sebastián Ramírez de Fuenleal, en 1530, de obtener descripciones pormenorizadas de las tierras y provincias de su jurisdicción, así como de las costumbres e instituciones de sus pobladores (León-Portilla 1969, 25-26), no tuvo particular alcance en los espacios sureños.

Sin embargo, otro tipo de manuscritos ha ayudado reconstruir aspectos variados de la historia de los pueblos en el tránsito a la vida bajo la dominación hispana. La rica tradición escrituraria pictográfica desarrollada en la antigüedad en el entorno oaxaqueño continuó cultivándose en el siglo XVI y legó abundantes códices, lienzos y pictografías que dan testimonio de una diversidad de temas: historias de los linajes gobernantes, articulaciones político-territoriales y procesos rituales, económicos y administrativos, entre otros. Es relevante que muchos de estos documentos no



buscaban satisfacer sólo las necesidades de la administración española, sino principalmente las de las propias comunidades, es decir, fueron pensados como registros con funciones internas importantes, como el *Códice Sierra-Tezupán*.

Kevin Terraciano ofrece un nuevo estudio y la reproducción íntegra de este valioso manuscrito elaborado a mediados del siglo xvi en el pueblo de Santa Catarina Tezupán, próximo a la actual Villa Tejúpam de la Unión, en Oaxaca. Se trata de un libro de cuentas de 31 folios de papel europeo pintados por ambos lados, con anotaciones de un periodo de 14 años, entre 1550 y 1564, un momento decisivo de transición. El volumen contempla información alfabética en náhuatl y mixteco —con la primera traducción al inglés—, numérica en números arábigos, romanos y en el sistema vigesimal mesoamericano, y pictográfica. Como señala pertinentemente el autor, posee características que lo hacen único y que le valieron en 2016 la declaratoria de Memoria del Mundo de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Es de los pocos manuscritos de tradición mesoamericana que emplea textos pictográficos y alfabéticos en lenguas nativas; contiene uno de los escritos en náhuatl más largos y tempranos, con la particularidad de que se escribió en un área cultural habitada por hablantes de *ñudzahui* o mixteco, y *ngiwa* o chocho. Con mucha probabilidad, supone el primer registro monetario de transacciones y precios de un pueblo de indios en el ámbito americano.

El libro reseñado se divide en tres partes. En la primera se proporcionan el contexto y el análisis del códice; la segunda contiene la transcripción y la traducción del texto alfabético, y por último, en la tercera, se reproducen las láminas. Los comentarios que hago a continuación se centran, mayoritariamente, en la primera, en lo que constituye el estudio crítico del autor.

En el primer capítulo, “Introduction”, el historiador relata el devenir del manuscrito y cómo llegó al repositorio de la Biblioteca José María Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). No se tiene certeza de cuándo abandonó Tejúpam, pero comparte una explicación plausible de este traslado: desde mediados del siglo xvii, este enclave y algunas localidades vecinas quedaron bajo la jurisdicción de la provincia dominica de San Miguel y Santos Ángeles de Puebla, en lugar de la de San Hipólito Mártir de Oaxaca.

Sorpresivamente, el códice no contaba con ediciones académicas y científicas detalladas sino hasta la década pasada. En orden cronológico, la que reseñamos es la tercera. La primera edición accesible al público fue

impulsada por Federico Gómez de Orozco, en 1933. Incluía un análisis de Nicolás León, con traducción de Mariano J. Rojas, y vio la luz en 1906, en una impresión litográfica limitada apoyada por Justo Sierra, entonces secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, en cuyo honor lleva su apellido (León 1933). Terraciano dialoga en ocasiones con este estudio, aun cuando asume que la transcripción presenta omisiones y errores, y que la traducción del náhuatl, aunque facilitó el entendimiento general, también incurre en incorrecciones relevantes. Por el contrario, no recurre a la segunda edición íntegra del manuscrito, publicada por la BUAP tan sólo cinco años antes del libro que nos ocupa, a cargo de Cecilia Rosell y la desaparecida Hilda Aguirre Beltrán (2016), con una traducción literal del náhuatl al español de Alfredo Ramírez Celestino, y otra libre, más interpretativa, de Eustaquio Celestino Solís. Su argumento resulta convincente: no supo de la existencia de esta edición sino hasta 2019, debido a las restricciones de su circulación y venta. De haberla conocido, hubiera pausado el proceso editorial de su trabajo, de por sí complejo en publicaciones de esta naturaleza, para contrastar las traducciones y demás ejercicios interpretativos, experiencia estimulante que queda para los lectores. Sin embargo, sí se apoya en el conocimiento que diversos autores generaron sobre el códice plasmado en artículos, capítulos y tesis, incluida la misma Aguirre Beltrán, a quien menciona en los agradecimientos.

Sin ánimos de comparar ambas ediciones, apunto que el volumen de Rosell y Aguirre Beltrán se estructura de manera muy distinta. Con inspiración en el método que impulsó Joaquín Galarza, su capitulado organiza por tipos los objetos y elementos pictográficos y los examina en profundidad de manera aislada para luego insertarlos en un análisis contextual que vincula los hallazgos particulares con explicaciones más amplias sobre la vida en la Nueva España y la Mixteca a mediados del siglo XVI. El estudio de las convenciones y categorías plásticas es definitivamente protagónico, al contrario de lo que sucede en la obra que nos ocupa, en la que se encuentran en un nivel secundario, debido a que su apuesta interpretativa se basa en un enfoque más etnohistórico que también deja ver preocupaciones de orden antropológico.

El libro que tenemos en nuestras manos ofrece una interpretación renovada de los textos alfabético y pictográfico, y dos aportes únicos: la traducción al inglés del texto en náhuatl a partir de una transcripción propia y un análisis profundo de las transformaciones que tuvieron lugar en la Mixteca Alta a mediados del siglo XVI, al hilo de los eventos que narra el

códice. La segunda tarea estructura la primera parte, dedicada al contexto histórico y al contenido del manuscrito. El capitulado se articula alrededor de las instituciones y los elementos organizadores de la vida y la economía en Texupan —el pueblo, el palacio, la iglesia, el dinero y la seda—, que otorgan sentido al libro de cuentas, con una excelente y esclarecedora sección centrada en el estudio filológico.

Este acometido analítico resulta muy completo porque se nutre del cruce de las informaciones que proporcionan múltiples documentos históricos —muchos de ellos en lengua *ñudzahui*— con los datos anotados en el códice. Algunas de las fuentes también se integraron en el que quizá sea el trabajo más conocido del autor, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries* (Terraciano 2001), publicado en español en 2013. Por el equilibrio entre las explicaciones generales sobre el funcionamiento de la sociedad mixteca en sus vertientes social, económica, política, religiosa y cultural, y el detalle local, es una de las obras de referencia obligada entre los especialistas. La apuesta metodológica del historiador es clara: sólo al aproximarnos a la comprensión de las categorías y conceptos utilizados por los pueblos indígenas en sus lenguas podremos entender a cabalidad su historia. En este sentido, es uno de los exponentes más destacados del campo que James Lockhart y algunos de sus colegas, como Luis Reyes García, Pedro Carrasco, Frances Berdan y Miguel León-Portilla, entre otros, denominaron “nueva filología”, relativo a los estudios sobre la Mixteca. No en vano, el libro está dedicado a su maestro, el nahuatlato Lockhart, y a su esposa Mary Ann.

El punto de partida obligado en la observación integral de un códice es el tipo de documento en relación con el contenido y el propósito de su elaboración. En el primer capítulo se destina un interesante apartado a exponer que el manuscrito se inspira en el modelo de los libros de cuentas que registraban de manera sistemática los cargos (ingresos) y descargos (gastos) de las cajas de comunidad de los pueblos y las arcas de otras instancias civiles y eclesiásticas, sobre todo desde la intervención de letrados que aportaron mayor rigor a la rendición de cuentas ante las autoridades fiscales. En concreto, se sostiene que el códice sigue el modelo que propuso Diego del Castillo en el *Tratado de cuentas*, publicado en Burgos, en 1522. El objetivo del libro de cuentas de Texupan era asentar las transacciones monetarias a favor de los bienes de comunidad que se utilizarían para cubrir los gastos de la localidad, una práctica establecida en la Mixteca a partir de la llegada del fraile dominico Francisco Marín. Los apuntes

excluyeron los pagos tradicionales en forma de bienes y servicios a la cacica y el *tecpan*, palacio, que, aunque no constan en el texto, sí aparecen varias veces en las pictografías, una de las adaptaciones creativas al modelo castellano que da continuidad a la tradición escrituraria local.

Una contribución reseñable es la relación estilística y temática que se establece entre el *Códice Sierra-Texupan* y otras fuentes similares —en especial el *Códice Mariano Jiménez* o *Códice Otlazpan*— y también con libros alfabéticos de lugares comarcanos escritos más adelante en español, mixteco o chocholteco. Este interesante ejercicio comparativo permite entender tanto la singularidad del documento —y más importante, el funcionamiento de la sociedad que lo creó— como las huellas de dinámicas de registros semejantes que, en última instancia, abonan a nuestro conocimiento del conjunto de la sociedad mixteca colonial. A los libros de cuentas mencionados hemos de sumar el de Santiago Tillo (1583-1789), conservado en su Archivo Municipal, examinado y publicado parcialmente en fechas recientes (Villavicencio, Aranda y Salazar 2018).

La primera parte del estudio, de los capítulos 2 a 8, se dedica al contexto histórico y análisis de la vida de Texupan —Ñundaá en mixteco, “Lugar azul” o “Tierra azul”— en el momento de su manufactura. En el segundo capítulo, “Texupan/Ñundaá”, se caracteriza la entidad y se exponen propuestas para desentrañar algunas interrogantes acerca de la dinámica del asentamiento en la coyuntura de alteraciones espaciales y reorganizaciones políticas. La hipótesis más extendida entre quienes han investigado la región es que el código refiere las cuentas de un pueblo que luego fue trasladado a otro sitio y cambió de santo patrono. Santa Catalina de Alejandría es el hagiónimo asignado a Texupan en los años que abarca el libro. Considerables recursos de la caja de comunidad se dispusieron cada año para su fiesta, celebrada el 25 de noviembre. Sin embargo, en la relación geográfica elaborada en 1579 ya se le conoce como Santiago Texupan. El mapa que Terraciano utiliza y reproduce ha sido una fuente indispensable para cavilar qué pudo suceder. El autor suscribe la teoría de Woodrow Borah y Sherburne F. Cook (1977), que sostiene que santa Catalina era la patrona de la primera iglesia, erigida por el clero secular en 1551, al pie del llamado Cerro de la Joya, paraje reconocido hoy como Pueblo Viejo. Cuando los dominicos tomaron control de la iglesia, en 1563, modificaron la advocación a Santiago y en algún punto entre 1564 y 1579 apoyaron el traslado del poblado al fondo del valle. Otras poblaciones mixtecas, como Tlaxiaco, tuvieron un destino similar y fueron

reubicadas por iniciativa dominica en un extensivo plan de congregaciones, con el auspicio del virrey don Luis de Velasco *El Viejo*, que consolidaría las repúblicas de indios y modificaría, en muchos casos, las jerarquías político-territoriales indígenas (Martín 2021).

Terraciano desestima que el Texupan del código se identifique con la actual agencia de Santa Catarina (Ignacio Allende), situada al noreste de la cabecera municipal, que en 1599 era una estancia sujeta a Santiago Texupan. Su argumento apunta a la improbabilidad de que una estancia pudiera generar la gran cantidad de dinero consignada en los registros. Sin embargo, Marcelo Ramírez Ruiz (2006) arriesga una idea intermedia interesante: que en realidad hubo dos asentamientos previos a la fundación de Santiago Texupan en el valle. A pesar de que no se alude a sus estudios en el libro, plantea que la población del asiento prehispánico del señorío en Pueblo Viejo pudo ser desplazada temporalmente a Santa Catarina —identificada con el complejo arqueológico Yucucano-Yucuchico— por problemas de epidemias o mientras se hacía la traza de la localidad, hasta que la orden dominica impulsó el traslado y la construcción del convento bajo la advocación de Santiago Apóstol (Ramírez Ruiz 2006).

Este interrogante histórico abre la puerta a una detallada explicación acerca de un asunto tratado en investigaciones previas: la articulación entre el *ñuu*, equivalente *ñudzahui* del *altepetl*, y sus partes constitutivas, los *siqui*, traducidos por los españoles como “barrios”, y los problemas suscitados al conformar las congregaciones. La interpretación de Ramírez Ruiz (2006) tendría sentido si consideramos que en 1558 se efectuaban negociaciones en torno a la congregación de ciertos barrios y sujetos en la cabecera, y se gastó una suma de pesos en las gestiones legales que dos principales conduxeron en México para tratar de forzar a los integrantes del *altepetl* a juntarse, como analiza Terraciano.

El apartado finaliza con una reflexión sobre la etnicidad en este espacio, en el que confluían mixtecos —en su mayoría— y chocholtecos. En cierto sentido, este asunto prepara el terreno para los temas del quinto capítulo, en torno a la lengua y la escritura del código. Nahuas y mixtecos estuvieron en contacto frecuente en la zona oeste y noroeste de la Mixteca. Después de la Conquista, los primeros asumieron el papel de intermediarios entre los españoles y los segundos. A esta generalidad, el manuscrito aporta interesantes datos concretos que facilitan observar algo ya percibido por María de los Ángeles Romero Frizzi (1990, 154) en su estudio sobre el comercio en la Mixteca Alta: a mediados del siglo *xvi*, los pobladores de

Texupan tuvieron mucho más contacto con México que con la región de Antequera, Oaxaca.

Uno de los elementos principales asociados al gobierno tradicional mixteco es el *aniñe*, traducido como *tecpan* en náhuatl, el palacio real o establecimiento señorial. Aparece dos veces, la primera en la lámina 4, junto al glifo toponímico de Texupan. En sentido antropológico, representa la comunidad porque alberga la autoridad indígena hereditaria suprema en torno a la cual se aglutinan los habitantes. Esta metonimia inicial permite al historiador articular el contenido analítico del tercer capítulo, “*Tecpan* (Palace)”, alrededor de las dimensiones de poder, tanto indígena como español, plasmadas en el manuscrito y entretejerlas finamente. Las particularidades del gobierno en Texupan vienen precedidas de explicaciones más generales sobre el funcionamiento del *yuhuitayu* —la entidad señorial *ñudzahui*—, las relaciones entre los nobles y los comuneros en sus distintas categorías, y el cabildo. La composición del texto deja apreciar la soltura con la que el autor se desenvuelve en estos asuntos, estudiados durante décadas en la abundante documentación procedente de la Mixteca en su conjunto. De hecho, es uno de los capítulos con más referencias a fuentes primarias.

El *yuhuitayu* era un lugar y un arreglo político creado por la alianza dinástica concretada mediante el matrimonio de un hombre, *yya*, y una mujer, *yya dzehe*, que ostentaban la condición de gobernantes hereditarios en sus respectivos *ñuu*. En Texupan, la autoridad indígena suprema era ejercida por una cacica, retratada en el palacio en los registros de 1551 a 1554, y queda consignada como *cihuapilli*. Terraciano hace notar que se trata de una de las cuatro personas de la comunidad llamada por su nombre en el texto: doña Catalina. Sumado al hecho de que se representa siempre en posición frontal, acompañada del gobernador, al que no se le atribuye nombre —con probabilidad, su esposo, siguiendo la costumbre que impedía a las cacicas ocupar la gubernatura—, denota que se trata de la persona de mayor rango. Documentación alfabética posterior le permite relacionar esta figura con la cacica Ychique Yatonaltlesuchi, bautizada como doña Catalina de Zárate, quien contrajo matrimonio con Yacaotuta, o Yacahuaco, señor procedente del barrio de Texcaltitpat, de Teposcolula. Un dato que suma complejidad al entendimiento de la posible articulación político-territorial es que doña Catalina era reconocida por los españoles como india principal de Zacualtongo, al parecer un *siqui* dentro de Ñundaá, no un *ñuu* separado. Aunque parte de este capítulo se publicó en el libro previo del autor (Terraciano 2001, 189), en éste corrige su anterior

identificación de la localidad de Santa Catarina con Zacualtongo, *ñuu* o *siqui* dependiente de la cabecera colonial de Santiago Texupan, y ahora asume que se trata de dos lugares distintos.¹

Más allá de las explicaciones acerca de la dinámica de la sucesión del cacicazgo en éste y otros casos, lo interesante de esta sección es la comprensión del código como auxiliar para apreciar auténticos momentos de cambio en el ejercicio del poder en la sociedad colonial mixteca. Doña Catalina desaparece del documento después de 1584, quizá debido a su muerte. Este hecho, aunado a la llegada de los dominicos, pudo desencadenar una crisis que interrumpió los registros hasta 1558. En 1559 se consigna por primera vez el cabildo completo y el gobernador ocupa la posición principal, sentado frente al conjunto de nobles. Pese a que se sabe que el cacicazgo fue heredado a las hijas de la cacica de las siguientes tres generaciones, ninguna mujer vuelve a hallarse en el manuscrito en un cargo de representación civil.

Terraciano también expone la modificación de los usos del espacio que pudo conllevar la instalación del cuerpo de electores. El vocablo “audiencia” se utilizaba para referirse tanto a sus integrantes como al edificio en el que se reunían. Nos hace ver que el *tecpan* también se denomina “audiencia”, lo que parece indicar que el recinto fungió durante un tiempo como lugar de trabajo de estos varones. Los gastos excepcionales que se hicieron en 1559 para la “audiencia”, como un escudo de armas de los Habsburgo, le incitan a pensar que se pudo erigir una construcción dentro del palacio o adyacente, que tal vez refleja la presión por separar el cargo de gobernador de la circunstancia hereditaria. Los 130 pesos anuales registrados en 1559 y 1561, que los integrantes del cabildo recibieron como emolumentos —de los cuales el gobernador se llevaba buena porción—, parecen ser un buen aliciente para ello.

El repertorio de oficiales españoles que se plasma en el manuscrito abarca las autoridades que interactuaron con la cacica y el cabildo en sus visitas periódicas al pueblo, como los alcaldes mayores, los corregidores y los escribanos; también aparecen religiosos y comerciantes que introducían mercancías y compraban los productos cuyos beneficios engrosarían la caja de comunidad, siempre como “estantes” o residentes temporales. El autor

¹ Un trabajo reciente de Sebastián van Doesburg (2021) contribuye a desmentir rotundamente la asociación de Zacualtongo, o Chiyocani, con Santa Catarina. Agradezco a Pedro Alejandro Cervantez Rodríguez haber llamado mi atención sobre este hecho.

llama la atención sobre algo no menor que ayuda a comprender la naturaleza del libro de cuentas: los nombres de los dirigentes españoles se anotaron en el texto en náhuatl y también en banderolas junto a su representación gráfica, lo que no sucede con los personajes indígenas. Esto refuerza la idea de que se creó para ser interpretado por la comunidad, lo cual empata con la hipótesis de Ethelia Ruiz Medrano, expresada en las conclusiones: durante el gobierno del virrey Velasco proliferó la composición de códices pensando más en las audiencias locales que en la administración hispana.

El cuarto capítulo, “*Teopan (Church)*”, se dedica al análisis de lo acontecido alrededor de la iglesia y el hospital vinculado a ella. De nuevo, su lectura estimula el conocimiento amplio sobre la vida en la Mixteca a mediados del siglo XVI, ahora en materia religiosa, más allá de Texupan, pues relaciona personajes clave retratados en este documento y en un repertorio amplio de otras fuentes, como los vicarios Alonso Maldonado y Francisco de Zárate, quienes jugaron un importante papel regional hasta la llegada de los dominicos. La sección también desmenuza las funciones, las características y los salarios de los hombres con cargos dentro de la iglesia —los *tay huahi ñuhu*, equivalentes a los *teopantlaca* nahuas, aunque observa que en el códice se nombran *teopannenque*, “aquellos que viven en la iglesia”—; la adquisición de objetos litúrgicos o relacionados con las fiestas cristianas, como un dosel de terciopelo, telas ricas, casullas, instrumentos musicales, libros, papel, plumas de quetzal, etcétera, así como los gastos en copiosas comidas ofrecidas al obispo y su séquito durante las visitas pastorales. La información detallada del manuscrito permite reconstruir redes y dinámicas comerciales más allá de la Mixteca y constituye, incluso, una suerte de relato etnográfico acerca de la vida religiosa y comunitaria de Texupan.

Terraciano hace tres anotaciones valiosas. Primero, corrobora lo que otros autores habían advertido acerca de la relevancia de las fiestas religiosas en la Mixteca como un proceso estructurado de cohesión comunitaria basado en aspectos redistributivos. El códice muestra que el dinero que sufragaba las fiestas iba al *tecpan*, no al *teopan*, pero seguramente los *teopannenque* las organizaban, lo cual es muestra de la confianza de los gobernantes civiles en las formas tradicionales de ordenamiento social para asignar y utilizar los fondos. En segundo lugar, las abundantes adquisiciones de cargas de algodón en distintos años, que serían tejidas por mujeres locales con motivo de la fiesta de santa Catalina, la de más envergadura del ciclo religioso, pudieron formar parte del intercambio ritual de regalos, lo cual encuentra un correlato claro en informaciones de archivo de pueblos

comarcanos en el siglo xvii. Por último, el cese en 1558 del registro separado de esta festividad y su interrupción a partir de 1661 sugieren que los dominicos ya habían asumido la administración de la población y la santa iba perdiendo importancia en favor de Santiago Apóstol.

El quinto capítulo, “Writing and Language”, es uno de los más originales y trascendentes de la publicación. Terraciano dialoga con las investigaciones previas sobre el códice y con las de la lengua náhuatl para preparar un estudio filológico completo que le permite hacer propuestas interesantes. Primero proporciona algunas apreciaciones generales sobre el conjunto, luego desmenuza la escritura pictográfica y alfabética, y hace observaciones particulares sobre las características del náhuatl en el que se redactó el manuscrito y los préstamos de palabras del español. Cierra con comentarios acerca del uso del calendario mesoamericano y de algunas convenciones pictográficas basadas en el lenguaje.

Para el historiador, el códice supone la convergencia de dos sistemas de escritura en un momento en el que los apuntes pictográficos conservaban plena vigencia y los escribanos estaban aprendiendo el uso del sistema alfabético. No obstante, considera como primaria la sección pictográfica, situada a la izquierda, máxime cuando la lectura de la mayoría de las imágenes no depende de conocer una lengua específica, lo cual debió tener gran repercusión en un espacio interétnico. Identifica varios escribanos por la ortografía variable, la modalidad de la numeración y el ductus de la caligrafía, pero no asegura si las mismas personas elaboraron ambas partes del manuscrito. Sostiene que el estilo pictográfico, aunque mucho más simple que el de los códices prehispánicos mixtecos, incluso con algunas reminiscencias como las líneas rojas que sirven de guía narrativa, enmascara la enorme complejidad del contenido y la organización de la información.

Así como las apreciaciones estilísticas le facilitan hablar de la composición de los elementos pictográficos, el análisis filológico arroja mucha luz sobre el uso de la lengua náhuatl en este espacio mixteco, lo cual habla de las posibles dinámicas sociales. Sostiene una interpretación contundente: el náhuatl fungió un papel transicional en un área multilingüe antes de que los hablantes de mixteco o chocholteco adoptaran la escritura alfabética. Recordemos que el texto en mixteco más antiguo que se conserva data de 1567. El náhuatl del códice difiere en varios aspectos de la variante del Centro de México, como el uso de *-tli* en lugar de *-tl* como sufijo absolutivo, la retención de la vocal final en el pretérito o la sustitución de la grafía *ch* por *tz*. Algunos de estos rasgos concuerdan con lo observado en estudios

sobre el náhuatl periférico, pero Terraciano también detecta algunos errores e irregularidades gramaticales y de vocabulario que le llevan a pensar que los autores quizá eran hablantes fluidos de náhuatl, pero definitivamente no eran nativos. Un elemento pictográfico que respalda esta propuesta es el característico signo mixteco A-O que denota el año, precedido del año cristiano y acompañado del signo de *xihuitl*. De haber sido nahuas, los artistas no hubieran incorporado de forma recurrente el pictograma mixteco. Por otro lado, el préstamo de palabras en español, incluidas en el apéndice, hace pensar que los escribanos estaban familiarizados con esta lengua.

En suma, el escrutinio fino al que el historiador somete el documento le permite sostener que fue diseñado para una audiencia multilingüe en un entorno multiétnico. Expone dos ricos análisis de convenciones pictográficas basadas en el lenguaje, de acuerdo con el principio *pro rebus*, que ejemplifican este punto. Por un lado, el uso de manos y cabezas constituye un juego de palabras visual (*visual pun*) que funcionaría para indicar las sobras del tributo tanto en náhuatl como en mixteco, lo que se corresponde con el examen de los términos *tequitzoncavalli* y *tzoncahualli*. En otro sofisticado ejemplo, alude a las hojas de morera que enmarcan el glifo del año mixteco en algunas láminas. La producción de seda fue la actividad más redituable para Texupan. Las hojas de morera, alimento de los gusanos, aparecen en marzo, inicio del año en el calendario pregregoriano que rige la composición del códice. Las hojas podrían representar el paso del tiempo y el comienzo del año, y aludir a la vez al año mismo por medio de la asociación semántica entre “año” y “verde”, tanto en náhuatl (*xihuitl*) como en mixteco (*cuiya*, “año”; *cuij*, “verde”).

Los últimos dos capítulos de esta primera parte constituyen un aporte a la historia económica y social de Texupan y la Mixteca. El sexto, “Money”, dialoga en particular con las observaciones de Borah y Cook (1977). La información económica consignada es tal vez la que más veces se ha referido y utilizado en otros estudios no estrictamente relacionados con el códice porque también habla de la vida política y social, si bien no es consistente en todas las entradas y se aboca sólo a las actividades monetarias. Terraciano ofrece un balance panorámico a la par que detallado, del que destaco lo siguiente: la gran mayoría de los registros, 293 de 310, consiste en gastos; 58% se relaciona con asuntos religiosos, seguidos de los desembolsos en el palacio; las ganancias sólo se asientan de 1561 a 1564, y no provienen de la producción de mercancías tradicionales indígenas, como

maíz, algodón o guajolotes, sino de actividades como el cultivo de trigo, la cría de ganado y la producción de seda —la más redituable, con diferencia—; el tributo real, pues Texupan fue un pueblo de la Corona desde 1534, y las sobras del tributo no se anotan de forma consistente, lo cual le hace pensar que varias páginas pudieron perderse, pero es posible apreciar el dramático incremento tributario que tuvo lugar en 1564, después de la averiguación realizada por el encomendero de Yanhuitlán, Gonzalo de las Casas, sobre cuánto podrían pagar los asentamientos con base en su población y sus actividades económicas. En sintonía con otras investigaciones sobre la monetización de las sociedades mesoamericanas en otras regiones, el autor sostiene que, en lugar de crear confusión por tratarse de un sistema ajeno, la rápida adopción del dinero podría indicar que en Texupan existió familiaridad con el concepto de valor de cambio.

La comparación con el libro de cuentas de Yolomécatl, un pueblo próximo, de comienzos del siglo XVIII, pone de manifiesto que Texupan fue sumamente próspero, en buena medida debido al auge de la seda, asunto en el que se profundiza en “Silk”, el séptimo capítulo. La sericultura mixteca ha sido un tema muy estudiado; de hecho, muchas de las apreciaciones del capítulo se basan en la obra pionera de Borah (1943). La atención se centra en diversos aspectos de la industria sedera a propósito de los elementos del códice que describen lo que se llamó el “cultivo comunitario de seda”, organizado por el cabildo, cuyas ganancias ingresaban directo a la caja de comunidad mientras que los productores recibían una compensación económica mínima.

Los registros se interrumpen en 1564. Terraciano propone que la frase “pasada en q[uen]ta”, que aparece en algunas de las últimas páginas, indica que la contabilidad comenzó a llevarse en otro libro, quizá controlado por el alcalde mayor, que abandonaría la manera en apariencia simple, pero compleja estilísticamente, de plasmar la actividad económica para múltiples audiencias. Las conclusiones, en el octavo capítulo, lejos de presentar una síntesis, contienen jugosas propuestas interpretativas nutridas con información precisa de archivo y un breve análisis de la pintura que acompaña la relación geográfica de 1579, que redondean el estudio y abren la vía a nuevos interrogantes. Se subraya que el códice, con probabilidad mejor que cualquier otro documento pictográfico mixteco, es testimonio de una época de crisis. Existe un hiato en los apuntes entre 1555 y 1558 que podría relacionarse con la muerte de la cacica o el pago del tributo. En la tercera parte, el duodécimo capítulo, “Description of Manuscript”, se observa que existen

páginas con daño intencional y hay evidencia de que otras se perdieron; incluso cabe la posibilidad de que algunas, de 1556 y 1557, fueran arrancadas por los oficiales españoles. La llegada de los dominicos en 1563 también supuso un momento crucial por sus intenciones de construir su monasterio en tierras arables en el fondo del valle. El mismo año, los principales de Texupán solicitaron al virrey no recibir más de una visita del alcalde mayor y sus oficiales cada dos años, pues su mantenimiento y estipendio les ocasionaba un importante gasto. Los comerciantes españoles comenzaron a llegar a la Mixteca en la década de 1560, acaso buscando un nicho de oportunidad lejos de la cada vez más saturada ciudad de México. Esto coincidió con la muerte del virrey Velasco, la gran alza en el tributo y tal vez un mayor control del corregidor en la recaudación. En la interpretación del historiador, todos estos ingredientes orillaron al cese del registro de las cuentas de la manera tan especial en que lo hacía el manuscrito estudiado.

Pese a que varios fragmentos del libro habían sido publicados en tres trabajos previos de Terraciano, la lectura de esta propuesta integral resulta estimulante. El capítulo undécimo, “Translations of Codex Sierra Nahuatl Text into English”, la reproducción a color de las láminas en la tercera parte y las numerosas notas que aclaran aspectos lingüísticos y filológicos, son un aliciente para la lectura atenta de una cuidadosa labor de décadas. Esta edición del *Códice Sierra-Texupán* hubiera supuesto una ocasión extraordinaria para impulsar, como se ha hecho con otros documentos pictográficos mixtecos, el retorno metafórico del manuscrito a la comunidad que lo produjo mediante el uso del nombre en ñudzahui: *Códice Ñundaá*.

REFERENCIAS

- Borah, Woodrow. 1943. *Silk Raising in Colonial Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Borah, Woodrow y Sherburne F. Cook. 1977. “La transición de la época aborigen al período colonial. El caso de Santiago Tejupan”. En *Asentamientos urbanos y organización socioproductiva en la historia de América Latina*. Edición de Jorge E. Hardoy y Richard P. Schaedel, 69-88. Buenos Aires: Ediciones SIAP.
- Doesburg, Sebastián van. 2021. “Tres documentos en mixteco del señorío de Coixtlahuaca-Tejupan”. En *Filología mixteca. Estudios sobre textos virreinales*. Coordinación de Michael Swanton, 187-278. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría General.

- León, Nicolás. 1933. *Códice Sierra. Traducción al español de su texto náhuatl y explicación de sus pinturas jeroglíficas*. México: Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.
- León-Portilla, Miguel. 1969. "Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 9-49.
- Martín Gabaldón, Marta. 2021. "Jurisdicción prehispánica y colonial de Tlaxiaco, ¿un territorio integrado? Consideraciones a partir de un estudio transdisciplinar". En *Señoríos mixtecos. Su dimensión histórica, geográfica y territorial*. Coordinación de Manuel A. Hermann Lejarazu, 77-110. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- Ramírez Ruiz, Marcelo. 2006. "Ñuundaá-Texupan: lugar del azul". En *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. Coordinación de Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, 350-421. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles. 1990. *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rossell, Cecilia e Hilda Aguirre Beltrán. 2016. *Códice Sierra-Texupan*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Terraciano, Kevin. 2001. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- Villavicencio Rojas, Josué Mario, José Luis Aranda Romero y Celia María de la Inmaculada Salazar Exaire. 2018. *Producción y aprovechamientos clericales en la Mixteca oaxaqueña. Caja de comunidad de Santiago Tillo, 1583-1789. Transcripción paleográfica*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Santiago Tillo: Honorable Ayuntamiento Constitucional de Santiago Tillo.

Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rosas Xelhuantzi, coords., *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Estampa Artes Gráficas, 2022). 328 pp.

Jesús BUSTAMANTE GARCÍA

<https://orcid.org/0000-0003-3323-4391>

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Instituto de Historia

jesus.bustamante@cchs.csic.es

El libro *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad* tiene un hermoso título que apunta directamente a un campo de estudios no demasiado atendido hasta fechas recientes. Es quizá el resultado más ambicioso y con más amplia perspectiva del proyecto de investigación “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo xvi de la Biblioteca Nacional de México”,¹ que ha sido posible por un acuerdo de colaboración entre el Instituto de Investigaciones Históricas y la Biblioteca Nacional de México (BNM) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Fruto temprano de este proyecto fue la exposición *Sermones en mexicano. Tesoros en lengua náhuatl de la Biblioteca Nacional*, que tuvo lugar entre agosto y noviembre de 2019.² Una secuela más madura fue la edición de *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana. Ms. 1485, Collection Ayer, The Newberry Library*, de Bernardino de Sahagún (2022), con su transcripción, traducción al castellano, estudio introductorio y notas, que debemos al esfuerzo de Mario Alberto Sánchez Aguilera con la colaboración de Berenice Alcántara Rojas y Ben Leeming.³ Este documento guarda estrecha relación con el manuscrito 1482 de la BNM, que

¹ Financiado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México, número de proyecto IN401018.

² Véase el sitio web de *Sermones en mexicano*, <https://sermonesenmexicano.unam.mx/exposicion2019.html>, en el que se puede descargar el catálogo de la exhibición.

³ Véase la reproducción digital del manuscrito, acompañada de su transcripción y traducción, así como de estudios y comentarios varios. Un importante recurso digital con



reúne sermones de Sahagún y de fray Alonso de Escalona (los primeros conservados de este género en lengua náhuatl), al que se presta atención especial en *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad* no sólo por su importancia específica, sino también porque los miembros de este proyecto de investigación lo están traduciendo. Cabe añadir que se está preparando la edición de otros manuscritos, en especial el 1477 de la BNM, con textos de fuertes implicaciones políticas, cuyos avances se exponen en la publicación que comentamos. Vinculadas de forma no explícita a este proyecto y a su equipo de trabajo hay otras contribuciones, entre las que destaco el número monográfico de la revista *Korpus 21*, titulado *500 años de evangelización en lengua náhuatl*, editado por Alcántara Rojas (2023).

Como decíamos al empezar estas líneas, todo este esfuerzo tiene mucho que ver con un cambio en la forma de apreciar los textos escritos en lenguas indígenas de América. Sin duda, el primer paso lo dio Ángel María Garibay, y detrás de él Miguel León-Portilla y el Seminario de Cultura Náhuatl de la UNAM, cuando mostró la enorme riqueza de la documentación en náhuatl conservada y las posibilidades que abría a la investigación. Quedó en evidencia que el material en lenguas indígenas existía y que su valor informativo era excepcional, aunque se percibía sobre todo como un recurso para restituir el mundo prehispánico perdido. El segundo cambio estuvo más allá, cuando publicaciones como *Beyond the Codices* (Anderson, Berdan y Lockhart 1976) o *Nahuatl in the Middle Years* (Karttunen y Lockhart 1976) se enfocaron en el uso de las fuentes en náhuatl para el estudio del periodo colonial mismo, lo que puso de relieve la enorme producción de carácter administrativo y civil redactada en lenguas indígenas por indígenas.

Se produjo entonces, inevitablemente, el tercer gran cambio que ya no tenía que ver con la lengua, sino con la agencia indígena: esa masa de registros civiles y administrativos, no siempre escritos en lenguas indígenas pero sí desde sus puntos de vista y por ellos mismos, dejó claro que “las sociedades indígenas no fueron pasivas ante los proyectos de dominación y cambio cultural que se les impusieron, pues tuvieron márgenes y habilidades para negociar con los poderes coloniales y sus agentes, así como para adecuar parte de estos proyectos a sus expectativas, tradiciones y visiones del mundo”, como se dice en la introducción del libro que reseñamos (p. 13). Más aún, la participación indígena ha quedado en evidencia

correcciones y mejoras respecto a la edición impresa. <https://sermoneisenmexicano.unam.mx/sem/ayer1485>.

incluso en los textos doctrinales sometidos al control más estricto de los religiosos, como los sermonarios, los confesionarios y las doctrinas. En realidad, los especialistas indígenas participaron prácticamente en cualquier obra redactada o traducida a las lenguas vernáculas americanas, como era bien sabido desde hace tiempo por las declaraciones explícitas de personalidades como Sahagún en numerosos pasajes de sus obras, o fray Juan Bautista Viseo⁴ en el famoso prólogo a su *Sermonario*, impreso en 1606. No es casual que hoy la obra enciclopédica y multilingüe de Sahagún, tanto la doctrinal como su *Historia universal*, se entienda y se estudie no de manera individual o resultado de una sola tradición cultural, sino como el fruto mixto de un trabajo en equipo de gran complejidad en el que destaca la presencia muy activa de un amplio conjunto de intelectuales indígenas. Este fenómeno también se produce en muchos otros casos, incluyendo los escritos de Alonso de Molina, Juan de Torquemada o el propio Viseo, por seguir con ejemplos franciscanos.⁵

Esto ha implicado una auténtica revolución en la forma de concebir la subordinación indígena e incluso la propia *colonialidad*. Se trata de un cambio de perspectiva que sobrepasa el área geográfica del México central de lengua náhuatl para extenderse a otros territorios y lenguas, como Oaxaca o Yucatán en especial, o también el área andina y las tierras selváticas bajas de Sudamérica, como demuestra la última contribución del libro que reseñamos. La investigación ha ido poniendo en valor el importantísimo papel desempeñado por los “intelectuales indígenas, los catequistas nativos y muchos otros *indios de iglesia* en la composición de estas obras” (p. 13) y en otras actividades que van de la religión a la política, pero pasan siempre por la administración de la vida cotidiana (Yannakakis 2008; Christensen 2013; Ramos y Yannakakis 2014; Charles 2010). En este contexto se inscribe el volumen colectivo que comentamos.

Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad se compone de once capítulos distribuidos en tres partes, a los que se añaden una sustancial introducción y unas conclusiones más bien breves. Como obra colectiva acusa

⁴ Fray Juan Bautista Viseo publicó todas sus obras simplemente como “Juan Bautista de la Orden del Seraphico Padre Sanct Francisco”, por eso casi siempre se le menciona como Juan Bautista o fray Juan Bautista. Sólo en época relativamente reciente se le ha agregado el apellido “Viseo” o “de Viseo”, que él nunca utilizó.

⁵ La bibliografía reciente sobre estas cuestiones es muy abundante. Sobre la obra de Sahagún, véase Peterson y Terraciano (2019). Sobre las enciclopedias culturales del siglo XVI novohispano, incluyendo la de Sahagún, véase Boone (2020).

inevitables desigualdades y ciertos desequilibrios, pero es un conjunto cuidadosamente trabajado. La primera parte lleva por título “El manuscrito 1482 de la Biblioteca Nacional de México y sus sermones”, lo que resulta algo engañoso porque de sus cinco apartados, sólo los dos primeros se refieren propiamente a este documento. Aunque los tres restantes utilizan los sermones, tienen intereses mucho más amplios y variados. Veamos cada uno con más de detalle.

La primera colaboración, “Aproximación codicológica al manuscrito 1482 de la Biblioteca Nacional de México”, es obra de autoras bien conocidas en los círculos relacionados con los estudios bibliográficos, en especial los de la propia BNM: María de Jesús Ruiz Orihuela y Silvia Salgado Ruelas, esta última coordinadora de la biblioteca entre 2016 y 2020. El detallado estudio incluye la estructura de los cuadernillos y sus filigranas, esencial para la datación de sus partes: “los primeros 116 folios corresponden a 46 sermones”, los de Sahagún, conjunto en el que “se identificaron seis de las nueve filigranas fechadas entre 1549 y 1552” (p. 37); “la segunda parte del volumen contiene 33 sermones”, los de Escalona, que ocupan “144 hojas” en las que “se identificaron tres filigranas [...] fechadas entre 1548 y 1550” (p. 38). Es decir, se confirmaría que la confección del sermonario de Escalona es anterior respecto al de Sahagún, pero también se deduce que esta versión manuscrita fue casi simultánea, “entre 1548 y 1555” (p. 35) o “entre 1548 y 1556” (p. 36), oscilación de fechas no explicada que resulta un poco desconcertante.

“*Cuix oquicopecicama in tetl*. San Esteban protomártir en el manuscrito 1482 de la Biblioteca Nacional de México” es el segundo capítulo, escrito por Alejandra Dávila Montoya. Se trata de un buen estudio de caso en el que merece destacarse el análisis de la retórica náhuatl de Escalona, sobre todo cuando convierte las piedras del martirio de manera figurada en piedras preciosas arrojadas “para que te vuelvas *tlatoani*” (p. 55). La transformación las hace “dulces”, al mismo tiempo que justifica el sacrificio supremo (un sacrificio humano, al fin y al cabo) y sustituye un acto punitivo claramente “deshonroso” por otro “honroso” (p. 56). Como puede apreciarse, se trata de temas muy delicados y este sermón ofrece un ejemplo temprano de cómo los frailes intentaron resolver esas cuestiones. No está claro dónde queda el papel de la agencia indígena, aunque sin duda existe.

La tercera contribución tiene un carácter muy diferente. Se titula “Los rituales de bebés en textos de lengua náhuatl: espacios de negociación colonial”. Nadia Marín Guadarrama procura restituir una “negociación colonial”

al comparar la información contenida en fuentes más o menos etnográficas (como Sahagún o el *Códice Mendoza*) con documentos de tipo doctrinal, en particular uno de Escalona sobre la Natividad y otro sobre la circuncisión, aunque también utiliza dos de Sahagún, uno del *Sermonario* de la BNM y otro de la Ayer Collection. Esta exposición de un tema poco explorado muestra todo un universo de prácticas sobre una sociabilidad fundamental y muy afectiva, en el que se aprecian continuidades y cambios importantes que sería interesante datar. Se dan a conocer rechazos y aceptaciones notables tanto por parte de los evangelizadores como de los evangelizados, con consecuencias muy claras para la redefinición de la esfera social femenina y sus profesiones, pero también para la de los especialistas rituales que participan en estas cuestiones. Esto incluye la aparición de protagonistas rituales como los padrinos y todo lo que ello implica, como el compadrazgo, por ejemplo. Este trabajo guarda una evidente continuidad con la tesis doctoral de Marín Guadarrama (2012).

El cuarto capítulo vuelve a tener un tono contrastivo con la intención de mostrar las diferencias documentales entre las dos perspectivas que estaban en juego. En “Del centro a la periferia: la (de)construcción de un símbolo nahua-cristiano”, Ben Leeming utiliza una vieja metáfora para diferenciar dos tipos de escritos en lenguas indígenas: los del centro, elaborados bajo la supervisión más o menos estricta de los evangelizadores, y los de la periferia, fuera de esa inspección. No se trata de una cuestión espacial o geográfica, sino de la proximidad o lejanía con respecto al poder y al control de los gestores eclesiásticos. No hay muchos textos de este último tipo, pero cada vez conocemos más ejemplos, como los *Sermones y miscelánea de devoción y moral en lengua mexicana*, de Fabián de Aquino, conservados en The Hispanic Society Museum and Library de Nueva York, un sorprendente conjunto objeto de varios trabajos y sobre todo de una reciente monografía (Leeming 2022). En esta ocasión, el objetivo es mostrar las diferencias en el tratamiento de la leyenda medieval que identifica el Árbol del Edén con el Árbol del Calvario (con todo lo que eso supone) en dos versiones, la contenida en uno de los sermones de Escalona del manuscrito 1482 de la BNM y la que aparece en el peculiar sermonario de Aquino. En sintonía con lo propuesto por Louise M. Burkhart en su monografía de 1989, Leeming concluye que los nahuas interpretaron de forma literal las expresiones simbólicas de los sermones y arraigaron en el mundo físico los conceptos cristianos, fenómeno que “facilitó la creación de continuidades con la cosmovisión indígena” (p. 102).

El último capítulo de esta primera parte es un análisis específico de los sermones del manuscrito 1482 de la BNM a partir de una pregunta de notables implicaciones, “Dios se hizo hombre: *¿oquichtli* o *tlacatl*? Simbolismo de género y encarnación en los sermones en náhuatl”, un muy bello trabajo de la bien conocida Danièle Dehouve. Como es sabido, *tlacatl* alude a la persona humana y se opone a *teotl*, dios, al menos en el náhuatl clásico (no tanto en el actual), mientras que *oquichtli* alude a la condición masculina y se opone a *cihuatl*, mujer. La opción empleada sistemáticamente en el documento es *oquichtli*. Dios se hace “hombre”, varón, y esa opción franciscana se mantiene en el *Sermonario* de Viseo y otros posteriores del siglo XVII. El fundamento teológico de esa traducción se encuentra en la metáfora medieval que presenta a Dios como esposo y a la Humanidad (la Iglesia o el Alma individual) como esposa, lo que significa que Cristo tenía que ser el varón en esa relación marital. Este discurso de desigualdad de género se asocia a toda una familia de palabras y expresiones bellamente expuestas en este capítulo. Es interesante señalar que en el siglo XVIII los jesuitas introdujeron algunos cambios, más en concreto Ignacio Paredes, quien creó la expresión *oquichtlacatzintli*, persona humana de sexo masculino, lo que implicó otras modificaciones importantes en la familia de palabras relacionadas con el género, la carnalidad y hasta en el concepto de persona. Una línea de trabajo muy necesaria, poco estudiada, que Dehouve deja a nuestra disposición.

Se cierra de este modo la primera parte del libro, que es la más atendida a la textualidad e incluye el mayor número de contribuciones. La segunda parte, por el contrario, es la de menor extensión. Sólo dos capítulos, que versan literalmente sobre lo que dice su título: “Escribir con imágenes, pintar con palabras” y tienen como centro organizador el principio mismo de representación, ya sean imágenes visuales que crean una textualidad o un texto que ofrece una representación visual.

Bérénice Gaillemin, conocida especialista en la materia, dedica el capítulo “¿Imágenes universales? La relación entre el idioma y la imagen en los catecismos pictográficos coloniales de México” a revisar los catecismos llamados testerianos, un tipo de “códice” muy críptico sobre el que se han hecho notables avances en los últimos años (Boone, Burkhart y Tavárez 2017). La autora demuestra que en la mayoría de los casos se trata sin duda de una escritura secundaria en imágenes, es decir, derivada de un texto escrito en alfabeto latino, lo que vincula cada catecismo testeriano a una

obra específica, un autor y una lengua. Sin embargo, también expone que hay al menos un caso que parece elaborado a la inversa: una serie de imágenes sin referentes sintácticos ni idiomáticos, pensado para que el maestro de doctrina lo explicara en cualquier lengua, incluyendo el castellano. Se trataría de un catecismo “universal” en imágenes, un prototipo ideal para situaciones de multilingüismo, ya se produjera dentro de una misma misión o entre varias en áreas complejas a cargo de un solo religioso.

El séptimo capítulo plantea la situación inversa, “La éfrasis o el uso de la imagen: la traducción de las *Fábulas* de Esopo al náhuatl en el siglo XVI y sus características discursivas”, traducción que conservamos en tres versiones: la del manuscrito 1628 bis de la BNM, conocido como *Cantares mexicanos*; otra conservada en la Bancroft Library, y una incompleta y tardía resguardada en la Bibliothèque nationale de France, aunque en este trabajo sólo se ha tenido en cuenta la de la BNM. En este singular trabajo, Juan Carlos Torres López analiza las particularidades de la traducción y, especialmente, sus desvíos respecto al original latino que, propone, son causados por las características de la propia lengua náhuatl y su tradición cultural y literaria, pero sobre todo por lo que llama la “epistemología indígena”, entendida como una necesidad de “representar” visualmente la experiencia sensible, incluso cuando se trata de un discurso oral o escrito (p. 168-169), lo que habría incidido de manera determinante en la forma adoptada por las fábulas en su versión mexicana.

El tema de la traducción es siempre importante, más en el caso de un texto humanístico de Esopo, nada menos que uno de los *octo auctoris moralis* (ocho autores morales). El análisis de las variantes es una excelente vía para descubrir significados e intenciones. Pero es imprescindible empezar por identificar el modelo exacto utilizado por el traductor y aquí hay un fallo de graves consecuencias. Torres López señala como original la versión latina publicada por Aldo Manuzio, en 1505, cuando se utilizó la de Joachim Camerarius, de 1538, como ha demostrado Andrew Laird (2017; 2024, 225-253). Por otra parte, respecto de la cuestión de la supuesta “epistemología indígena”, no hubiera venido mal comparar también con la versión castellana *La vida del Ysopet con sus fabulas historiadas*, impresa en Zaragoza, en 1489, y mejor aún con la publicada en Amberes, en 1541, *La vida y fabulas del clarissimo y sabio fabulador Ysopo, nueuamente emendadas*, sobre todo porque esta obra, modelo para *El Lazarillo de Tormes*, se considera de las más impresas y leídas de las letras españolas, y además figura

claramente en los inventarios de 1574 y 1582 de la biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.⁶

En todo caso, este trabajo sobre la traducción al mexicano de las *Fábulas* de Esopo, que Laird presentó en 2017 como “A Mirror for Mexican Princes”, conecta directamente con el tema central de la tercera parte del libro que reseñamos, “Textos para nuevas elites cristianas”, que está compuesta por cuatro contribuciones: tres sobre Nueva España y la cuarta sobre las reducciones guaraníes del Paraguay. Todas exploran documentos en lenguas indígenas, náhuatl y guaraní, diseñados para el uso y edificación de las nuevas élites cristianizadas, tanto las que mantenían los viejos linajes nobiliarios como las surgidas con el apoyo de las autoridades civiles o eclesiásticas coloniales, con frecuencia asociadas al poder letrado. Para mí, esta parte del libro es la más compacta, coherente e interesante, y también la que implica una dimensión política más clara.

Comienza con un estudio de Mario Alberto Sánchez Aguilera, “¿*Huehuetlahtolli* del viejo mundo? Los proverbios de Salomón en los sermones sahuaguntinos”, que analiza una característica importante del *Sermonario* de Sahagún, el manuscrito 1485 conservado en la Ayer Collection de la Newberry Library de Chicago, cuya transcripción y traducción ha publicado en fecha reciente (Sahagún 2022). En esta obra seminal de Sahagún, los sermones suelen incluir una *exhortatio* con la amonestación que los padres debían hacer a sus hijos, en privado, para inculcarles las buenas costumbres cristianas. Se trata de un tipo de escrito que habitualmente los investigadores hemos asociado a los *huehuetlahtolli* tradicionales, como los recogidos por Andrés de Olmos o el propio Sahagún, con base en su contenido y su particular estilo retórico con difrasismos, paralelismos y otras figuras muy características. Sánchez Aguilera cuestiona esta opción y señala otra fuente: los Proverbios de Salomón, un libro bíblico cuyo objetivo principal es mostrar cómo los padres deben enseñar a sus hijos y que Erasmo propuso como el primero que todo príncipe cristiano debía leer para su educación. Los Proverbios ciertamente tienen mucho de *huehuetlahtolli* y sin duda son un referente y una autoridad para este tipo de advertencias educativas, pero se trata de un texto bíblico sometido a la prohibición generalizada

⁶ En el inventario de 1574 figura “un libro de ysopete” y en el de 1582 aparecen unas “Fabulas de ysopo”. Ambos inventarios fueron publicados por Joaquín García Icazbalceta (1892). El primero abarca las páginas 259 a 261, aunque aparece erróneamente como 1584. El de 1582 está en las páginas 267 a 268. Las referencias exactas a estas publicaciones están en las páginas 260 y 268.

de traducirlos a lenguas vulgares y a su posible uso por laicos, a lo que debe agregarse la suspicacia creciente contra Erasmo y los erasmistas.

Conocemos tres documentos con la traducción parcial de los Proverbios al náhuatl: los manuscritos 1477 y 1489 de la BNM, y el ejemplar de The Hispanic Society Museum and Library de Nueva York. El prohemio del primero tiene precisamente como uno de sus objetivos diferenciar estas amonestaciones salomónicas de las tradicionales indígenas o *huehuetlahtolli* (p. 218-219). Es decir, en la época había una clara consciencia de la proximidad entre ambas tradiciones de sermones educativos. Llamar la atención sobre este fenómeno y esta fuente bíblica me parece importante, pero creo que eso no excluye la evidente influencia del modelo tradicional indígena, que por otra parte estaba mucho más extendido localmente y todavía vigente en esa época, aunque en formatos cristianizados y europeizados. En realidad, se trata de una notable convergencia de modelos cuyas consecuencias apenas podemos vislumbrar y que deparará nuevas sorpresas.

El noveno capítulo es una aportación de David Tavárez, “La sabiduría de Tezcatlipoca y la justicia aristotélica en náhuatl: de la *Imitación de Cristo* a un tratado político de Dionisio el Cartujano”, que comienza repasando las evidencias de que hubo un verdadero corpus devocional en lenguas indígenas. Corpus que excedía por mucho los simples rudimentos de la doctrina cristiana porque incluía traducciones de los ya mencionados Proverbios de Salomón (el autor dio a conocer la versión de The Hispanic Society Museum and Library de Nueva York) o el Eclesiastés, que se encuentra en el manuscrito 1489 de la BNM, pero al que también corresponden, por ejemplo, varias traducciones de Tomás de Aquino o Luis de Granada, como las versiones en zapoteco publicadas por Pedro de Feria, en 1567. Se trata de un tema y unos materiales con los que David Tavárez ha trabajado desde hace muchos años. En esta ocasión examina la versión en náhuatl, adaptada para gobernadores y jueces indígenas, de un tratado político de tradición aristotélica escrito nada menos que por Dionisio el Cartujano, catalogada con el número 367 del Fonds Mexicain de la Bibliothèque nationale de France. Hay otra versión en el manuscrito 1477 de la BNM.

Esta traducción al náhuatl, titulada *Izcatqui yn innemiliz yn tepachoa*, “He aquí la forma de vida de los gobernadores”, no es literal sino una adaptación selectiva del *De regimine politiae*, uno de los tratados del famoso teólogo del siglo xv que se incluyeron entre las *Operum minorum* publicadas en Colonia, en 1532, de las que había un ejemplar en la biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco que aún se conserva y lleva la firma de

fray Juan de Gaona. El documento en París presenta serios indicios de haber sido confeccionado hacia 1578 y de ser obra de Molina, con la colaboración de Hernando de Ribas, uno de los famosos indígenas trilingües del Colegio de Santa Cruz y auxiliar esencial, según Juan Bautista Viseo, tanto de Molina como de Gaona. Al equipo formado por Molina y Ribas, cuyo principal resultado fue el famoso *Vocabulario*, impreso primero en 1555 y luego en 1571, se debe también la traducción al náhuatl de *De imitatione Christi*, de Tomás de Kempis, conocido como *Contemptu mundo*, un tratado de enorme influencia espiritual. Este texto, del que se conservan al menos dos copias manuscritas, una en la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial y otra en la John Carter Brown Library, ha sido estudiado por Tavárez (2013; 2023) y ahora le sirve de referente crítico fundamental para confirmar la atribución a Molina y Ribas de la versión al náhuatl del tratado político de El Cartujano. Por otra parte, este conjunto de obras ha permitido descubrir la existencia de todo un programa humanístico de fondo:

Al fusionar la teoría política con referentes culturales nahuas, Molina apostó por un futuro humanista indígena para sustentar las devociones de los lectores y elites nahuas. No es extraño que algunas de esas obras fueran suprimidas, pues la ortodoxia las veía como un desafío doble, profundamente nahuas y a la vez obstinadamente humanistas (p. 248).

Esta propuesta, que sin duda habrá que seguir explorando, explicaría la estrecha colaboración que destacados intelectuales indígenas brindaron a este proyecto franciscano, varios de ellos en puestos de gobierno, como Pablo Nazareo o Antonio Valeriano.

El capítulo décimo, titulado “Un espejo de príncipes en lengua náhuatl y otros opúsculos para la educación del buen gobernante”, ahonda en la misma línea de trabajo y es la aportación de Berenice Alcántara Rojas, principal responsable de todo el proyecto. Su núcleo central es la presentación del manuscrito 1477 de la BNM,⁷ una extraordinaria miscelánea que se articula en dos conjuntos claramente intencionales, como bien muestra la historiadora: el primero y más amplio es una compilación de escritos dirigidos a la educación del buen gobernante, empezando por la traducción de los Proverbios de Salomón, como quería Erasmo, y siguiendo con otra copia del tratado político de El Cartujano estudiado por Tavárez; el segundo,

⁷ También estudiado por Sánchez Aguilera (2022).

de factura contemporánea pero mucho más breve, es una antología de textos devocionales sobre la Pasión y la Cruz de Cristo. Al final del manuscrito y en un periodo posterior se han agregado varios *huehuetlahtolli*, en su mayoría tomados de la publicación de Viseo, en 1600, con la intención de completar el material destinado a la formación del buen gobernante. De todo ese conjunto excepcionalmente interesante, Alcántara Rojas selecciona a modo de muestra un tratado titulado *Izcatqui yn intezcaamauh, in tlah-toque, huel ytoca tezcaAmatl*, “He aquí el libro-espejo de los *tlahtohqueh*, cuyo nombre es precisamente libro-espejo” (pp. 257 y 266-271), que deja bien clara la relación establecida entre la tradición europea de los “espejos de príncipes o gobernantes” y la tradición mesoamericana del “espejo de Tezcatlipoca” o “espejo de sabiduría” al que aluden tanto Tavárez como Alcántara Rojas en sus respectivos trabajos, lo que en mi opinión abre una línea de investigación verdaderamente fascinante. Esa fascinación bien puede extenderse al singular conjunto de textos que compone el manuscrito 1477 de la BNM, miscelánea “con toques de genialidad”, dice la responsable del proyecto, porque allí coinciden...

... Concepciones indígenas y europeas sobre el buen gobierno [...], formas de armar y ornamentar el discurso de orígenes muy distintos y [...] traducciones de la Biblia, que serían objeto no sólo de sospecha sino de prohibición, con obras aprobadas, editadas y traducidas en todo el orbe cristiano, como el *Monte Calvario*, de Antonio de Guevara (p. 265).

Esta miscelánea sin duda fue concebida de manera unitaria y sólo pudo estar vinculada al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y su singular *scriptorium*, a ella se asocian los nombres de Gaona, Molina, Sahagún y Viseo, pero también los de ese “nutrido grupo de intelectuales nahuas que se formó en el Colegio durante el siglo XVI” (p. 266).

El último capítulo de esta tercera parte sigue estrechamente los temas y planteamientos anteriores, pero da un salto cultural, geográfico y lingüístico extraordinario. En “La reducción como incorporación: nuevas fuentes documentales en lengua guaraní para el estudio de las congregaciones indígenas (misiones jesuíticas del Paraguay, siglo XVIII)” se aborda un universo poco familiar para mí, pero de notable importancia y bien conocidos logros culturales en numerosos ámbitos en los que el papel de los intelectuales indígenas fue valorado desde muy temprano. De hecho, ahí se produjo “el único sermonario impreso en América que reconoce en su portada a un

autor indígena” (p. 17), los *Sermones y ejemplos en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay con dirección de un religioso de la Compañía de Jesús*, de Pablo Restivo, impreso en la Misión de San Francisco Javier, en 1727. La John Carter Brown Library posee un ejemplar completo. Thomas Brignon, en este brillante estudio, llama la atención sobre “una serie de fuentes religiosas inéditas y de uso local, compuestas en guaraní por y para los devotos indígenas” (p. 286) entre 1690 y 1730, para ser utilizadas en rituales de destacada relevancia social y evidentes implicaciones políticas. El estudio muestra cómo funcionaban internamente las congregaciones, es decir un tipo de institución que, junto con el cabildo y las milicias, formaba un sistema dirigido “por oficiales electos, en oposición al cacicazgo hereditario”, que a su vez era el “único sector de la elite local que se reproducía independientemente de los religiosos” (p. 301). De nuevo se pone en evidencia el papel de los letrados e intelectuales indígenas estrechamente vinculados al poder eclesiástico y en competición con los poderes indígenas tradicionales, redefinidos como una nobleza aristocrática. Precisamente por su distancia con lo que ocurre en la Nueva España, se trata de una contribución que aporta luz y perspectiva sobre este tipo de fenómenos que apenas empezamos a vislumbrar en toda su riqueza y complejidad.

Durante muchos años hemos supuesto un mundo en el que las inquisiciones y otras acciones represoras eran cosa de españoles y la resistencia de indígenas, una idea simple y muy eficiente. Nuevas fuentes y propuestas de estudio acreditan con un número cada vez más grande de casos que los “indios” no sólo no se resistieron a la evangelización, sino que de hecho participaron activamente y supieron aprovecharse de ella para sus propios fines. Hoy sabemos que hasta ejercieron de fiscales y letrados en las campañas de extirpación y control. También nos consta, como bien demuestra el libro que reseñamos, que además fueron capaces de escribir tratados políticos y religiosos llenos de erudición y ortodoxia (aunque esto depende mucho de la notable variación de ese concepto a lo largo de los siglos xvi y xvii). Como he comentado en otra parte, la historiografía tradicional, pensando que daba voz y agencia a los indígenas reprimidos, en realidad se las quitaba. Al entender a los indígenas sólo como resistentes ante lo europeo, no pudo verlos como individuos formados y con ideas propias, capaces de participar y ser cocreadores de lo “europeo” o español en el Nuevo Mundo, una dimensión que también les es propia por pleno derecho. De eso trata *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, una obra necesaria, variada, llena de sugerencias que con frecuencia quedan abiertas,

como no podía ser de otra manera dado el tamaño de los desafíos, pero que esperamos pronto tengan continuidad.

REFERENCIAS

- Alcántara Rojas, Berenice, ed. 2023. *Korpus 21 3*, núm. 7, *500 años de evangelización en lengua náhuatl*.
- Anderson, Arthur J. O., Frances Berdan y James Lockhart, eds. 1976. *Beyond the Codices. The Nahuatl View of Colonial Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Boone, Elizabeth Hill. 2020. *Descendants of Aztec Pictography. The Cultural Encyclopedias of Sixteenth Century Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Boone, Elizabeth Hill, Louise M. Burkhart y David Tavárez. 2017. *Painted Words. Nahuatl Catholicism, Politics, and Memory in the Atzaqualco Pictorial Catechism*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Burkhart, Louise M. 1989. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Charles, John. 2010. *Allies at Odds. The Andean Church and its Indigenous Agents, 1583-1671*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Christensen, Mark Z. 2013. *Nahuatl and Maya Catholicisms. Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*. Stanford: Stanford University Press.
- García Icazbalceta, Joaquín. 1892. *Nueva colección de documentos para la historia de México*. Vol. 5, *Códice Mendicanti. Documentos franciscanos siglos XVI y XVII*, t. II. México: Imprenta de Francisco Díaz de León.
- Karttunen, Frances y James Lockhart. 1976. *Nahuatl in the Middle Years. Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*. Berkeley: University of California Press.
- Laird, Andrew. 2017. "A Mirror for Mexican Princes. Reconsidering the Context and Latin Source for the Nahuatl Translation of Aesop's Fables". En *Brief Forms in Medieval and Renaissance Hispanic Literature*. Edición de Barry Taylor y Alejandro Coroleu, 132-167. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Laird, Andrew. 2024. *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*. Nueva York: Oxford University Press.
- Leeming, Ben. 2022. *Aztec Antichrist. Performing the Apocalypse in Early Colonial Mexico*. Boulder: University Press of Colorado.

- Marín Guadarrama, Nadia. 2012. "Childrearing in the Discourse of Friars and Nahuas in Early Colonial Central Mexico". Tesis de doctorado. State University of New York.
- Peterson, Jeanette Favrot y Kevin Terraciano, eds. 2019. *The Florentine Codex. An Encyclopedia of the Nahua World in the Sixteenth-Century Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Ramos, Gabriela y Yanna Yannakakis, eds. 2014. *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Sahagún, Bernardino de. 2022. *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana. Ms. 1485, Ayer Collection, The Newberry Library*. Edición, transcripción, estudio introductorio y notas de Mario Alberto Sánchez Aguilera, con la colaboración de Berenice Alcántara Rojas y Ben Leeming. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto. 2022. "Guerrear contra sí mismo: el gobernante nahua en un 'espejo de príncipes'". *Revista de Indias* 82, núm. 286: 583-613.
- Tavárez, David. 2013. "Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the *Devotio Moderna* in Colonial Mexico". *The Americas* 70, núm. 2: 203-235.
- Tavárez, David. 2023. "Contemplative Devotions in Colonial Mexico. A Nahuatl Commentary on Kempis's *Imitation of Christ* as a University Sermon". En *Relating Continents. Coloniality and Global Encounters in Romance Literature and Cultural History*. Edición de Romana Radlwimmer, 251-269. Berlín: De Gruyter.
- Yannakakis, Yanna. 2008. *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Durham: Duke University Press.

Kelly McDonough, *Indigenous Science and Technology. Nahuas and the World Around Them* (Tucson: University of Arizona Press, 2024). 328 pp.

Barbara E. MUNDY

<https://orcid.org/0009-0000-1990-8316>

Tulane University

bmundy@tulane.edu

En su nuevo libro, *Indigenous Science and Technology*, Kelly McDonough, profesora del Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Texas en Austin, revisa textos clave producidos en el siglo xvi por hablantes del náhuatl en Nueva España, como el *Códice florentino* y las *Relaciones geográficas*. Su objetivo es demostrar que las prácticas de los nahuas antiguos pueden considerarse bajo la rúbrica de la ciencia, dado que la evidencia textual muestra que eran “investigadores rigurosos, que resolvían problemas” (“*rigorous researchers and problem solvers*”, p. 4). También se propone recuperar las tecnologías nahuas, a las que considera “teorías y prácticas para ‘conocer y explicar el mundo’” (“*theories and practices of ‘knowing and explaining the world’*”, p. 11).

Como argumenta McDonough, permitir que términos como *ciencia* y *tecnología* se apliquen a los nahuas es un importante acto de restitución, porque normalmente no se usan con respecto a las sociedades indígenas del siglo xvi. Esto se debe a que a partir esas fechas gran parte del conocimiento nahua fue cooptado por personas no indígenas, como Francisco Hernández, el protomédico de Felipe II, y posteriormente rebautizado como parte del conocimiento científico europeo. En su intento por situar el conocimiento nahua bajo la rúbrica de la ciencia, McDonough también se basa en las ideas de académicos nativos, como Robin Wall Kimmerer, profesora de biología ambiental y miembro de la Nación Ciudadana Potawami, y Gregory Cajete, profesor de estudios nativos americanos e indio tewa de Santa Clara Pueblo (Kimmerer 2013; Cajete 2000; 2020). Investigadores como éstos han esgrimido poderosos argumentos a favor de la validez de la ciencia indígena como *ciencia*, y no como “conocimiento tradicional” (“*traditional knowledge*”), no sistemático, por lo tanto, menor.



En cada uno de los cinco capítulos del libro, McDonough aborda un conjunto de fuentes diferentes, muchas de ellas escritas en náhuatl, para sacar a la luz una faceta distinta del método científico de los nahuas. En el capítulo 1 presta especial atención a las descripciones en lengua náhuatl de los animales y el medio ambiente en el *Códice florentino*, centrándose sobre todo en el Libro XI, que trata de la historia natural, y ofrece lecturas detenidas de pasajes y análisis del vocabulario náhuatl. Esto le permite establecer que el texto se basaba en experiencias vividas por los autores nahuas del *Códice*, ya que ellos, cuerpos en movimiento por el espacio, veían, oían, oían, saboreaban y sentían los fenómenos ambientales, en lo que ella denomina “relacionalidad encarnada” (“*embodied relationality*”, p. 22). Estas observaciones minuciosas del mundo circundante se extendían a los animales no humanos. Como dice McDonough, “los datos significativos extraídos de la observación y la interacción con otros animales informaron los procesos cotidianos de toma de decisiones relacionados con la supervivencia y el bienestar de los nahuas” (“*meaningful data gleamed from observing and interacting with other-than-humans informed day-to-day decision-making processes related to Nahua survival and well-being*”, p. 75).

El capítulo 2 gira en torno a los conocimientos médicos nahuas, y aquí McDonough se basa principalmente en las *Relaciones geográficas*. Estos textos fueron el resultado de una encuesta enviada por Felipe II a sus posesiones americanas hacia 1580. Su objetivo era recabar información sobre la geografía, la economía, la historia y las circunstancias de sus dominios de ultramar en aquel momento. Algunas de las preguntas versaban sobre la salud de las poblaciones locales, mientras que una se dirigía a los conocimientos botánicos sobre remedios vegetales, tema de gran interés para la Corona. En las respuestas, sin embargo, McDonough no encuentra gran riqueza de pruebas de los conocimientos botánicos nahuas, sino más bien una relativa escasez de testimonios, sobre todo si se los compara con los indicios de conocimientos etnobotánicos que aparecen en otras fuentes, como el *Códice florentino* y el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, de Hernando Ruiz de Alarcón. No obstante, al hacer una extrapolación a partir de las fuentes, McDonough plantea que el conocimiento botánico, y su aplicación en la curación, forma parte de un sistema tecnológico más amplio, es decir, de una “amalgama de creencias culturales, conocimientos existentes y nuevos, materiales, procesos y prácticas, herramientas y materiales intercambiados entre actores en un lugar, tiempo y contexto social

específicos” (“*amalgamation of cultural beliefs, existing and new knowledges, materials, processes and practices, tools, and materials exchanged among actors in a specific place, time, and social context*”, p. 105). La inclusión de los puntos de datos existentes en un sistema tecnológico más amplio, como los nombres y el análisis de las cualidades de las plantas que los encuestados registraron en las *Relaciones geográficas*, permite a McDonough señalar, si bien no desarrollar completamente, el tipo de relaciones entre las personas y sus entornos que se manifiesta en el conocimiento médico.

En el capítulo 3 se aborda la larga historia de la gestión del agua entre los pueblos indígenas, que comienza con los elaborados sistemas diseñados por el imperio mexica en la cuenca de México. Este capítulo toma en cuenta las investigaciones pioneras de Ángel Palerm (1973) y Teresa Rojas Rabiela (1988; 1993; 1998; Rojas, Strauss y Lameiras 1974), pero en lugar de presentar una narrativa que rastrea el lento desmantelamiento del sistema de diques, calzadas y acueductos a lo largo del virreinato, que culminó en los desastrosos proyectos del desagüe, McDonough opta por ofrecer un rápido avance en el tiempo. Para cerrar, yuxtapone la gestión imperial del agua de los mexicas a lo que ella considera su iteración actual superviviente: las elaboradas ceremonias del agua llevadas a cabo por las comunidades indígenas de la Huasteca veracruzana, donde ha realizado trabajo de campo.

El capítulo 4 recoge un conjunto de peticiones que los líderes nahuas escribieron a la Corona a lo largo del siglo xvi, muchas de ellas publicadas anteriormente por Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena (2000). McDonough trata la escritura alfabética como una nueva tecnología, avanzando así los argumentos más generales del libro. Al analizar las cartas, pone de relieve los términos que las élites nahuas utilizaban para presentarse ante el monarca. Luego los relaciona con tropos más amplios del discurso, a menudo identificados por otros investigadores. Así, subraya el tropo de la “aristocracia agraviada” (“*aristocracy wronged*”, p. 159), sobre el que ha escrito Peter Villella (2014); la idea del vasallo “miserable”, de Brian Philip Owensby (2008, 167), y el valor ideológico de escribir en latín, idea que actualmente explora Andrew Laird (2014; 2016; 2024).

El capítulo 5 se centra en los *Títulos primordiales*, un grupo de documentos de los siglos xvii y xviii, producidos por las comunidades indígenas, que a menudo pretenden ofrecer relatos de testigos presenciales de acontecimientos de principios del siglo xvi. En la primera parte del siglo xx, los investigadores los tacharon de falsificaciones, apenas dignas de atención académica, sobre todo por sus textos erráticos, llenos de incoherencias

históricas y lapsus retóricos. Sin embargo, en los últimos 25 años han sido objeto de una reevaluación crítica, a la que han contribuido ediciones fac-símiles de lujo, muchas de ellas publicadas por El Colegio Mexiquense. Ahora se consideran registros importantes de cómo las comunidades no-vohispanas de finales de los siglos XVII y XVIII recordaban y narraban su propio pasado. McDonough muestra aquí sus dotes de erudita literaria al explorar, y luego explicar, la estructura narrativa laxa y repetitiva de un género importante. Sostiene que estos aparentes defectos no son el resultado de historiadores locales incompetentes o mal formados, sino más bien la prueba de un multivocalismo comunitario, un reflejo de cómo los diferentes sectores de la comunidad expresaban cada uno su propio recuerdo de los acontecimientos históricos. Por esta práctica de escritura comunitaria, todas estas narraciones, algunas superpuestas, otras contradictorias, se hacen merecedoras de ser registradas en el *título primordial* particular de la comunidad.

Uno de los elementos más agradables del libro son los breves capítulos intersticiales en los que McDonough se ocupa de la labor de un intelectual o un artista indígena cuyo trabajo esté relacionado con la tecnología de antaño tratada en el capítulo anterior. Por ejemplo, tras el capítulo 2, sobre medicina indígena, McDonough describe cómo colaboró con Sabina de la Cruz, hablante nativa de náhuatl, asociada al Instituto de Docencia e Investigación Etnológica de Zacatecas. Posteriormente, De la Cruz pudo utilizar la investigación de McDonough sobre el conocimiento histórico de plantas y medicina para diseñar un nuevo programa de investigación propio. Se espera que ese proyecto sirva directamente a la comunidad nahua de la que De la Cruz es originaria. Con este modelo, en el que McDonough se esforzó por poner su investigación sobre textos históricos al servicio de un intelectual indígena que diseñaba su propio proyecto, se intenta interrumpir el flujo de información más típico en el trabajo etnográfico, en el que el plan de investigación del investigador está destinado a circular entre los miembros de la academia y otorgarles reconocimiento académico, con un beneficio insignificante para sus llamados “informantes”. En el mundo anglófono, la llamada “descolonización del conocimiento” está estrechamente relacionada con la académica neozelandesa Linda Tuhiwai Smith (1999).

En otros de estos breves capítulos, como el dedicado a la gestión del agua, el objetivo de McDonough es situar a las comunidades indígenas que han sido largamente marginadas por el Estado mexicano como herederas viables de un pasado imperial, durante mucho tiempo monopolizado por

el discurso nacionalista. Al poner atención en los hablantes de náhuatl, como, por ejemplo, en Abraham de la Cruz Martínez, que cursa un doctorado en física, pretende combatir aquellos estereotipos sobre el escaso potencial intelectual de los indígenas mexicanos arraigados en las ideologías racistas del siglo XIX.

En sus argumentos para devolver el conocimiento nahua a la categoría de ciencia y tecnología, McDonough se enfrenta a las ideas populares erróneas del público de Estados Unidos y Canadá en general, el cual probablemente piensa en los nahuas, y en particular en los “aztecas”, como en salvajes sedientos de sangre. En este sentido, su trabajo podría describirse como una “investigación activista”, término que resultaría familiar a los académicos de Estados Unidos y Canadá, ya que uno de sus objetivos es reparar los errores históricos del racismo sistémico y el colonialismo. A menudo esto se enmarca como una crítica al archivo, ya que los investigadores e investigadoras como McDonough están muy conscientes de que, si bien existe un rico archivo histórico de poderosas figuras políticas como Hernán Cortés, sólo hay “datos descontextualizados e incorpóreos” (“*decontextualized and disembodied data*”, p. 109) cuando se trata de hombres y mujeres indígenas como los que trabajan como médicos y curanderos. Para remediar los silencios del archivo, la investigadora estadounidense Saidiya Hartman (2008) ha promovido un método atractivo, denominado “fabulación crítica”, que permite una amplia licencia para crear relatos históricos, incluso en ausencia de documentación de archivo. Hartman ha intentado imaginar las experiencias de diversas personas esclavizadas, en particular mujeres, que de otro modo sólo quedarían registradas como mercancías en los registros del comercio de esclavos. Para Hartman, este método, aunque no se rija por las normas de los historiadores, es la única forma de subsanar las ausencias archivísticas de la gente esclavizada. McDonough sigue el ejemplo de Hartman: los capítulos 2 y 3 de su libro comienzan con narraciones inventadas, una sobre una mujer médico que trabaja en Oaxtepec y otra sobre una mujer noble que vive en la ciudad de México, ambas situadas en el siglo XVI. McDonough utiliza estos personajes para iluminar momentos históricos, aunque no haya pruebas de archivo sólidas sobre sus acciones. De acuerdo con McDonough, el “núcleo de [su] metodología de investigación” (“*core of my research methodology*”, p. 210) está en “vincular el pasado colonial y el presente moderno a través del lenguaje y la narración” (“*linking the colonial past and modern present through language and storytelling*”, p. 210).

Al releer la obra para escribir esta reseña, me he dado cuenta de las distintas posibilidades de recepción que podría tener en otros países, especialmente en México, donde existe, por ejemplo, una larga y vibrante tradición filológica entre los académicos mexicanos que, por decirlo en términos simplistas, tiene como fundamento una lectura minuciosa y a menudo literal de los textos, así como un despliegue de comparaciones cuidadosas de textos relacionados como punto de partida para la escritura histórica. En los pasillos de los departamentos de filología e historia, la fabulación crítica de Hartman podría parecer ajena a las normas disciplinarias. Además, la academia latinoamericana podría considerar que Estados Unidos y Canadá han llegado tarde a la práctica de la descolonización del conocimiento, dado el poderoso alcance del filósofo brasileño Paulo Freire (1970). Pero yo me opondría, señalando que la investigación siempre se produce en un momento determinado y está moldeada tanto por las corrientes intelectuales imperantes dentro de la universidad como por el momento político fuera de sus muros. Desde este punto de vista, la obra de McDonough puede leerse a partir de sus valiosas intervenciones sobre los textos coloniales y sobre la actual política del conocimiento. Veo el valor de este libro en el aula, tanto para estudiantes de posgrado como para licenciados, para informar y suscitar debates, que es quizá el mejor medidor de todos los buenos libros, como éste.

REFERENCIAS

- Cajete, Gregory. 2000. *Native Science. Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- Cajete, Gregory. 2020. "Indigenous Science, Climate Change, and Indigenous Community Building. A Framework of Foundational Perspectives for Indigenous Community Resilience and Revitalization". *Sustainability* 12, núm. 22: 9569. <https://doi.org/10.3390/su12229569>.
- Freire, Paulo. 1970. *Pedagogy of the Oppressed*. Nueva York: Herder and Herder.
- Hartman, Saidiya. 2008. "Venus in Two Acts". *Small Axe. A Journal of Criticism* 12, núm. 2: 1-14. Acceso el 25 de abril de 2025. <https://muse.jhu.edu/article/241115>.
- Kimmerer, Robin Wall. 2013. *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed Editions.
- Laird, Andrew. 2014. "Nahuas and Caesars. Classical Learning and Bilingualism in Post- Conquest Mexico. An Inventory of Latin Writings by Authors of the

- Native Nobility”. *Classical Philology* 109 (2): 150-169. <http://dx.doi.org/10.1086/675699>.
- Laird, Andrew. 2016. “Humanismo nahua y etnohistoria. Antonio Valeriano y una carta de los regidores de Azcapotzalco a Felipe II, 1561”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 52: 23-74. Acceso el 13 de junio de 2025. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77806>.
- Laird, Andrew. 2024. *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*. Oxford; Nueva York: Oxford University Press.
- Owensby, Brian Philip. 2008. *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Palerm, Ángel. 1973. *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores, Seminario de Etnohistoria del Valle de México.
- Pérez-Rocha, Emma, y Rafael Tena. 2000. *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rojas Rabiela, Teresa. 1988. *Las siembras de ayer. La agricultura indígena del siglo XVI*. México: Secretaría de Educación Pública/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rojas Rabiela, Teresa. 1993. “Evolución histórica del repertorio de plantas cultivadas en las chinampas de la cuenca de México”. En *La agricultura chinampera. Compilación histórica*. Coordinación de Teresa Rojas Rabiela, 203-252. Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Rojas Rabiela, Teresa. 1998. *La cosecha del agua en la cuenca de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rojas Rabiela, Teresa, Rafael A. Strauss K., y José Lameiras. 1974. *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el Valle de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores, Seminario de Etnohistoria del Valle de México.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres; Nueva York; Dunedin; Nueva Zelanda: Zed Books/University of Otago Press.
- Villella, Peter. 2014. “The Last Acolhua. Alva Ixtlilxochitl and Elite Native Historiography in Early New Spain”. *Colonial Latin American Review* 1: 18-36.

Rubén G. Mendoza y Linda Hansen, eds., *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. Recent Findings and New Perspectives* (Cham: Springer, 2024). 512 pp.

Stan DECLERCQ

<https://orcid.org/0009-0000-0396-6853>

Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)

stan08081@gmail.com

Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. Recent Findings and New Perspectives es una contribución reciente, voluminosa, de la serie “Conflict, Environment, and Social Complexity”, editada por Richard J. Chacon, cuyo objetivo es tratar temas como impacto ambiental, conflicto, guerra y violencia ritual de manera multidisciplinaria. El libro de Rubén G. Mendoza y Linda Hansen avanza en el conocimiento de las formas de sacrificio desde el periodo Preclásico hasta la actualidad. Reúne investigaciones iconográficas, epigráficas, (bio)arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas, con avances teóricos, metodológicos e interpretativos. En palabras de los editores, “debido a los nuevos descubrimientos revolucionarios, el paradigma interpretativo de ahora requiere una reevaluación fundamental” (p. xv).

A diferencia de estudios anteriores, los editores pretenden centrarse menos en principios cosmológicos generales para dar más espacio a otras dimensiones, de mimesis, materialidad y metáfora, y explorar la extensión de la personificación de dioses, metáforas agrícolas y sustitutos antropomorfos del complejo sacrificial. Con un enfoque en “escala, complejidad, variabilidad y antigüedad”, el libro se divide en cuatro partes. La primera, “Recent Archaeological Evidence”, comienza con el capítulo “Blood Tribute, Earth Offerings, and the Formative Origins of Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica”, en el que Rubén G. Mendoza y Gary Velasco buscan las pruebas (bio)arqueológicas e iconográficas más tempranas de violencia ritual, que definen como *harvest of souls*, “cosecha de almas”, en referencia a la economía agrícola incipiente. El texto consiste en una enumeración considerable de resultados de colegas que a lo largo de cinco décadas reportaron o interpretaron hallazgos en Oaxaca, la zona maya y el Centro de México. Se señalan evidencias de sacrificio, desmembramiento y canibalismo de jóvenes e infantes desde el Arcaico o fase Precerámica (8000-2000 a. C.).



La notoria presencia arqueológica de restos en este rango de edad coincide, según los autores, con su abundante representación en la iconografía. Algunos instrumentos, como lascas de obsidiana y espinas de mantarraya y agave, son indicadores de autoinmolación y derramamiento de sangre. La dinámica sacrificial corresponde cada vez más al grado de complejidad de la organización social. Se detecta la intensificación de rituales violentos y entierros asociados que acentúan los privilegios de la élite.

Mendoza y Velasco mencionan la interesante propuesta de Julie Solometo (2006) acerca de la correlación entre distancia social y violencia, que facilitaría visualizar la escala de conflicto en la interacción entre comunidades. En este sentido y en función de la cohesión social, afirman que es muy probable que la escala y el grado de la matanza (“*mass religious homicide*”) aumentaran proporcionalmente con la distancia entre las comunidades. No cabe duda de que muchas de las prácticas sacrificiales de seres humanos y animales ya se llevaban a cabo durante el periodo Preclásico. En apariencia, estas formas de violencia ritual se intensificaban con la necesidad de un grupo social de confirmar y legitimar su poder. A mi juicio, el texto genera varias inquietudes. Aunque los autores afirman que todos los datos han sido verificados con las últimas normas vigentes de la bioarqueología, habría que indicar al menos los casos en los que no hay un consenso claro. Por ejemplo, Javier Urcid, en el mismo volumen, tiene una opinión distinta en un par de ocasiones. Me pregunto si la presencia de “5 huesos quemados (Entierro 5)” en la Cueva El Purrón (4000-3600 a. C.), en Oaxaca, permite inferir la costumbre del canibalismo. Hasta Richard MacNeish y colaboradores (1972) expresaron sus dudas en su momento. También me llama la atención la cantidad elevada de infantes supuestamente canibalizados. Esto contrasta con la información etnohistórica disponible para el Posclásico tardío (Declercq 2024). Uno esperaría detalles rigurosos sobre los indicadores que justificaron esas conclusiones, en especial en una época como la actual, en la que se cuestiona cada vez más la ciencia en distintos ámbitos de la sociedad. Mis propias investigaciones contradicen la hipótesis de Solometo (2006) acerca de la correlación entre distancia social y violencia: en el Centro de México y la Verapaz, Guatemala, se nota un interés en capturar enemigos culturalmente cercanos para su sacrificio y consumo (Declercq 2024). Los adversarios más distantes eran menos relevantes para la práctica ritual.

“Shifting Perspectives on Human Sacrifice at Midnight Terror Cave, Belize” habla de los restos óseos pertenecientes a más de 100 individuos

encontrados en esa cueva. C. L. Kieffer (2015) señaló que eran personas socialmente marginadas (“*social outcasts*”), con ciertas discapacidades físicas. Con análisis de ADN y el uso de fuentes etnohistóricas, Cristina Verdugo, Lars Fehren-Schmitz y James E. Brady pretenden demostrar que las personas con discapacidad no eran aptas para un destino sacrificial. Además, por medio de pruebas paleogenéticas, corrigieron algunas observaciones de Kieffer relacionadas con un supuesto patrón de parentesco entre los individuos analizados y la cantidad de individuos que se infiere que presentaban evidencia patológica. La idea de seleccionar personas marginadas tiene su origen en la teoría sacrificial del chivo expiatorio (p. 46). En sus conclusiones, rechazan la propuesta de Kieffer.

En otro sentido, los autores discrepan de las “narrativas *emic*” que “racionalizan” sus actos y privilegian los motivos religiosos, y se enfocan en la noción de “muerte intencional”, la función de la inmólación para las estructuras jerarquizadas existentes y su naturaleza comunal y pública. Desde mi perspectiva, la presencia de más de 100 individuos en la cueva podría proporcionar información etnohistórica del Centro de México sobre la tipología de las víctimas y sus enfermedades para las deidades de la tierra y del agua, que ayudarían a aclarar algunas dudas. El argumento contra la interpretación religiosa indígena para favorecer el funcionalismo social del sacrificio, que por lo demás no resulta en una observación mayor, parece desconectado del tema del artículo y niega demasiado fácil el pensamiento indígena.

En “Ritual Human Sacrifice Among the Tarascans of West Mexico”, Cinthia M. Campos-Hernández, José Luis Punzo-Díaz y Carlos Karam Tapia evalúan un depósito de restos humanos del Posclásico tardío (1300-1522 d. C.) en el sitio arqueológico de Tzintzuntzan, Michoacán, con base en un análisis bioarqueológico y etnohistórico. Diversas excavaciones revelaron un pozo de casi 5 m de profundidad que contenía, en general, fragmentos mezclados de cráneos y fémures, con un peso total de 522 kg. Los huesos pertenecen en su gran mayoría a varones de entre 20 y 40 años de edad. Una porción de los cráneos presenta múltiples marcas de corte *perimortem* que apuntan a un tratamiento sacrificial y de descarnado, evidencias de desollamiento parecidas al patrón de distribución de marcas en experimentos forenses. Aunque las muestras tafonómicas son concluyentes, la información se complementa con la descripción de eventos ceremoniales descritos en las fuentes etnohistóricas que señalan un espacio para la deposición de restos óseos llamado *herbazal*, en el que las aves predatorias se alimentaban con la carne de las víctimas. El *herbazal* estudiado se correspondería con

el de la fuente. Esta observación es curiosa y original, pero atípica para Mesoamérica. Si se trataba de cautivos de guerra, como parece indicar el análisis por su sexo y edad, habría que estudiar a fondo el proceso deposicional y la lógica escatológica asociada.

La segunda parte del libro, “Iconographic and Contextual Evidence”, abre con la contribución “Portals to the Gods: Reciprocity, Sacrifice, and Warfare in the Northern Mixteca”, en la que Carlos Rincón Mautner advierte que las prácticas sacrificiales de la Mixteca Norte corresponden, en primer lugar, a una dinámica de la élite para legitimar el poder y garantizar el acceso a los recursos, típica de sociedades jerarquizadas en las que era necesario establecer relaciones reverenciales con las deidades del sustento y asegurar la reciprocidad interdependiente entre los ámbitos natural y sobrenatural. La transformación de los nobles en animales depredadores o nahuales les permitía intermediar con las deidades.

El tema de la muerte se manifiesta con más énfasis en la iconografía del Posclásico tardío: imágenes esqueléticas, mandíbulas, cráneos y fémures aparecen en cerámica o fachadas arquitectónicas. Las esculturas de piedra de Tehuacán-Ndachjian y la pictografía del *Rollo Selden* son espléndidos ejemplos de la cosmología del momento.

Fuera de la comunidad, el lugar liminar de contacto con los dueños del monte es el Puente Colosal, en Tepelmeme de Morelos, Coixtlahuaca, lugar de creación y de origen. Adentro de una cueva, la pintura mural en estilo ñuiñe contiene escenas de oblación humana y animal, en la cercanía de un palacio real del Posclásico tardío. Rincón Mautner reconstruye el mito de origen de la población de Coixtlahuaca, la migración de los ancestros y el autosacrificio de los dioses. Sacerdotes míticos de la nobleza “entronizaron” los bultos sagrados de sus dioses en la cúspide de la montaña y tomaron posesión del paisaje sagrado.

“The Hacha, Decapitation Sacrifice, and Classic Veracruz History” examina las esculturas conocidas como “hachas” del Golfo de México durante el periodo Clásico (300-900/1000 d. C.), desde hace tiempo asociadas a la inmólación por decapitación, el juego de pelota y las cabezas inertes. Rex Koontz se concentra en las razones de la emergencia y el uso del hacha como objeto de prestigio en la cultura veracruzana, como parte de lo que denomina la “economía sacrificial”. Las hachas representan una cabeza humana muerta o cabeza-trofeo. ¿Por qué se reemplazó la cabeza decapitada en un ritual por una piedra ricamente esculpida? El autor propone que el sacrificio humano y las partes corporales como efigies generan

un valor económico de intercambio, al lado de las relaciones con las deidades. Mucho tiempo después de la aparición del yugo y la práctica de la decapitación, el hacha se convirtió en el símbolo económico de una élite, en un ambiente que combinaba lo lúdico, lo religioso y lo económico, vinculado al juego de pelota. El surgimiento del hacha debe entenderse en un proceso de diferenciación social y a la construcción de redes de poder. Koontz demuestra de manera interesante cómo religión y economía prehispánica son campos entrelazados.

Annabeth Headrick analiza la función simbólica del Entierro 2 de la Pirámide de la Luna, en Teotihuacan, y la ideología religiosa y política subyacente en “Blood and Water: A Mesoamerican Social Cement”. Claramente ligado a la guerra, se relaciona con el ciclo de la lluvia en esta propuesta: la sangre se confunde con el agua. Por medio de un estudio comparativo con Chalcatzingo y Tenochtitlan, la autora busca demostrar una continuidad simbólica sólida. El depósito corresponde a la cuarta etapa constructiva del edificio, aproximadamente en 250 d. C. Los restos óseos y los objetos pueden enlazarse con el sacrificio y la actividad bélica. Los despojos de animales depredadores parecen “representaciones de órdenes militares”. Headrick hace una “reconstrucción imaginaria” de los ritos que culminaron en su deposición.

Otros objetos del Entierro 2 se asocian al Dios de la Tormenta o Tlaloc, una deidad con varios rasgos bélicos: la combinación de agua, guerra y actos sacrificiales permeó desde el Preclásico hasta el Posclásico del Centro de México. En este sentido, el Templo Mayor no debe verse como una dicotomía, Huitzilopochtli y Tlaloc, sino más bien como una fusión antigua de este último en un solo dios de la guerra y el agua. El mismo patrón dual se detecta en el sitio olmeca de Chalcatzingo, Morelos, del Preclásico, en el que imágenes de depredadores, inmolaciones y elementos como nubes o gotas sugieren la antigüedad de la fusión de guerra y fertilidad. Es curioso que la autora atribuya las típicas anteojeras (“*eye goggles*”) a la necesidad de ver en la oscuridad del inframundo, pues Rincón Mautner, en el mismo volumen, retoma la interpretación de 1891 de Zelia Nuttall, que las veía como los agujeros para los dedos de un *atlatl* y la mirada omnipotente de un arma mortal, una explicación que confirmaría la hipótesis de Headrick.

En “Divine Combat, Warrior Merchants, and Ritual Sacrifice in the Mesoamerican Epiclassic AD 750-1050”, Lucha Aztatín Martínez de Luna emprende una reevaluación de las interpretaciones de los murales de Las Monjas y el Templo Superior de los Jaguares, en Chichén Itzá, con base en

un registro nuevo de imágenes con técnica multiespectral. Repintados por primera vez por Adela Breton a principios del siglo pasado, estos murales forman parte del Gran Complejo del Juego de Pelota de Chichén Itzá. La autora se apoya en la lectura de Patricia Anderson (1994), que afirma que se trata de actividades rituales que reflejan un contexto de violencia social durante la transición del Clásico tardío al Epiclásico temprano, asociado a la intensificación de redes comerciales con características bélicas y la toma de prisioneros de guerra para fines sacrificiales.

La nueva tecnología de registro permite visualizar detalles antes inadvertidos. Se describen de manera minuciosa varias escenas iconográficas. La interpretación se basa tanto en mitos de fundación y creación maya como en datos del Posclásico tardío del Centro de México, en particular la comparación con la información histórica sobre los comerciantes-guerreros mexicas y su mitología solar y bélica (guerreros y guerreras míticos), que se manifiesta durante ciertas ceremonias sacrificiales del calendario solar. En sentido temporal inverso, la dinámica de oblación y guerra de los hallazgos en la Pirámide de la Luna y la Serpiente Emplumada de Teotihuacan entrelazan y alimentan el análisis de los murales de Las Monjas.

En “The Harvest of Souls: Mimesis, Materiality, and Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica”, Mendoza explora las relaciones entre agricultura y sacrificio humano. Desde el periodo Preclásico, la agricultura (“la infraestructura”) formó la base para una serie de prácticas metafóricas (“la ideología de la superestructura”) de violencia ritual, como la extracción del corazón, la decapitación, el canibalismo y las cabezas-trofeo, definidas como “tecnologías de terror”. El vínculo entre ambas estructuras conlleva la idea de que “cada aspecto del complejo sacrificial se identifica íntimamente con la siembra, el crecimiento, la maduración y la cosecha del maíz y el agave” (p. 249). Las equivalencias metafóricas entre el maíz y la carne del ser humano divinizado y su sangre implican la inmolación cíclica de ambos y su consumo consustancial. Mendoza propone que la deformación craneal en algunos infantes podría ser la búsqueda de una estética de cabezas alargadas que representa visualmente y de manera espiritual esta analogía,¹ y que la ofrenda de un ser humano o un animal debe entenderse como la “mimesis” de la transformación estacional del maíz en forma de *ixiptla*.

¹ Esta idea fue propuesta por Karl Taube (1985).

Para el análisis del simbolismo agrícola del agave, Mendoza retoma una observación de Jill L. Furst (1978) acerca de la diosa 11 Serpiente, en la lámina 25a del *Códice Vindobonensis*, también en la 21 del *Códice Nuttall*, personificada como un agave antropomorfo, decapitada, con el corazón cortado para la extracción de aguamiel. En conjunto, estas prácticas forman la “doble inmolación” (Graulich 1988) o los pactos entre los seres humanos y la Tierra y la Lluvia. En resumen, la cosmología del sacrificio se inició durante el alba de la agricultura. Sin poner en duda el argumento, el texto no ofrece información suficiente para llegar a esa conclusión.

Con “Filled with Divine Fire: Mesoamerican Human Sacrifice and Costumed Rituals as Acts of Deicide”, Mark Wright abre la tercera parte del libro, “Emerging Theoretical Perspectives”. Estudia la personificación o encarnación de una deidad por medio de un disfraz —*teixiptla* en náhuatl clásico, *ub’ahila’n* en maya— y la oblación de la persona divinizada o deicidio a partir de datos que provienen del Posclásico del Centro de México y del Clásico maya. Los ritos de personificación de deidades se consideran actos de reproducción (“*replication*”) más que de recreación o representación (“*reenactment*”), y hacen posible colocar una entidad cósmica en un cuerpo humano. Para el autor, hay dos tipos de receptáculos: el que participa de manera espontánea y el cautivo que es convertido contra su voluntad. El primer caso se trata de los gobernantes con una potencialidad divina acumulada debido a sus actividades rituales desde la juventud. Se transforman en recipientes “funcionales” para captar este poder, aun sin ser ontológicamente dioses. En cambio, los presos (el autor los llama esclavos) recibían el poder divino de manera forzada (la negación de su agencia propia). Su resistencia era una muestra deseada de su deificación (“*the more a captive struggled, the more they emphasized they were embodiments*”). En concordancia con la hipótesis de Linda Hansen, en el mismo volumen, la resistencia es indicio de su agencia humana.

La segunda parte del capítulo se centra en un caso fascinante del Clásico maya que revela un conflicto entre vecinos. Con datos epigráficos, se reconstruye la victoria de Yaxhá sobre Naranjo, que más tarde, como venganza, captura al rey vencedor. Sentado y amarrado como un cautivo a los pies del gobernante de Naranjo, se reproduce el sacrificio mitológico del Dios Bebé Jaguar del Inframundo de Yaxhá, descrito en la Estela 35. Aunque diferenciado en el tiempo, el rey, por coerción, es “cosa semejante” (“*like-in-kind*”) a su dios. Por último, para eliminar por completo el poder sagrado del enemigo, se decapita la efígie (otro *teixiptla*) del Dios Bebé Jaguar en el templo en Yaxhá.

“Bodily Transformation and Sacralization: Human Sacrifice in Southwestern Mesoamerica”, de Javier Urcid, es la traducción del capítulo “El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica”, publicado en el libro colectivo *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (López Luján y Olivier 2010). El punto de partida para ofrecer una propuesta explicativa precisa de la información iconográfica y arqueológica disponible para el área conocida hoy como Oaxaca es el modelo teórico del sacrificio de Henri Hubert y Marcel Mauss (1899). El autor se concentra en cinco conceptos culturalmente relevantes para estructurar su análisis: persona, cuerpo, comunidad, lugar y divinidad.

En Mesoamérica, la persona es ontológicamente de tipo relacional, en contraste con la “persona individual”, una característica que Urcid expresa como “dividual”.² Se interpreta la riqueza iconográfica del suroeste mesoamericano asociada al sacrificio como una transfiguración, debido a la sacralización tanto del sacrificador como de la víctima, lo que genera un cambio de lo profano a lo sagrado. Esta transformación se expresa por medio de la personificación de un *alter ego* o sustituto simbólico. Los ejemplos típicos serían los animales depredadores que devoran corazones o con signos visibles de sangre, entendidos como sustitutos simbólicos de “personas-humanos”. Al mismo tiempo, se trata de las coesencias de las personas dividuales.

Paralela a la clasificación general de persona hay una serie de concepciones acerca del cuerpo: individualidad indivisible *versus* identidad relacional divisible. Esto lleva a Urcid a considerar dos tipos de tratamiento postsacrificial: cuerpos segmentados y no, o poco, segmentados. Los no segmentados podrían indicar ritos de consagración de algún edificio, y los partidos, la fragmentariedad de la persona y su eventual multiplicación. Por último, se pone énfasis en algunas ideas funcionales, simbólicas y sociopolíticas del sacrificio que acentúan la polisemia de las nociones de comunidad y lugar.

En “Human Sacrifice at Tula: Reputation, Representation, and Reality”, Keith Jordan examina el final del Posclásico temprano en Tula con base en estudios previos de la iconografía del sitio y las evidencias (bio)arqueológicas. Su preocupación principal es rechazar la noción popular y superficial de una ciudad caracterizada por un supuesto aumento de violencia desde el Clásico tardío y precursora de la dinámica sacrificial de “terror” de México-Tenochtitlan. Jordan aboga por una lectura más precisa y polisémica

² Término introducido en el campo de la antropología por Marilyn Strathern (1988). A mi juicio, merece ser citado con su nombre. Véase también MacKim Marriott (1976).

de los datos disponibles: los rastros arqueológicos de prácticas de inmolación son contundentes, pero se reducen a pocos casos convincentes; la iconografía nunca es directa y se presta a lecturas alternativas. Para él, gran parte de las inferencias a favor de la oblación de enemigos se puede interpretar como la expresión de un culto a los ancestros, en particular cuando toma en cuenta el contexto espacial arquitectónico que integra la iconografía, vinculado a la realeza y la legitimación del poder. Otra pregunta esencial es: ¿por qué las imágenes relacionadas con el sacrificio son alusiones indirectas (como Teotihuacan), a diferencia de iconografía más explícita en otras ciudades mesoamericanas?

En el caso de las procesiones de aves y mamíferos predadores, a veces asociados a corazones humanos, se trataría de la muerte heroica por sacrificio de los reyes locales (linajes u órdenes de guerreros) transmutados en antepasados y “no de enemigos sacrificados como parte de una política de terror estatal”. Otra opción sería que los reyes estarían en un estado liminal durante los ritos de acceso al trono. En la misma línea de ideas, el *chacmool* de Tula sería un ancestro con una función de intermediario entre lo divino y lo humano.

La segunda parte del texto se dedica a las evidencias arqueológicas de modificaciones culturales *perimortem* y *post mortem*. Jordan critica las hipótesis sacrificiales o canibalísticas que se basan en datos deficientes y análisis sin criterios rigurosos. Por fortuna, contamos con pruebas e investigaciones detalladas que, aunque lejos de llegar a las cifras que podrían confirmar el aumento de la violencia ritual para finales del Posclásico temprano, sí hablan de prácticas de tratamiento sacrificial: un *tzompantli*, ofrendas de cráneos con marcas de corte, la oblación de infantes y adultos jóvenes en honor a Tlaloc,³ dos casos de extracción de corazón, tres casos de decapitación y marcas de desollamiento. En mi opinión, es una lástima que Jordan convierta la captura de los prisioneros en una caricatura de violencia ritual como víctimas de una actividad de “terror”. Parece negar la lógica relacional de la guerra amerindia.

“The Myth of the Willing Human Sacrificial Victim: The Complex Nature of Human Sacrifice in Aztec Ceremonialism”, de Linda Hansen, es una crítica a una supuesta tendencia en el mundo académico a romanizar el papel de las víctimas en los actos sacrificiales de las fiestas mexicas. En particular, cuestiona la noción de la participación voluntaria de los

³ Analizado por Angélica María Enríquez Medrano (2021).

prisioneros de guerra y su supuesto papel equitativo con los sacrificantes. Para ella, el acento predominante en los aspectos religiosos y cosmológicos es demasiado simplista y reduccionista, y estas interpretaciones dejan de lado la riqueza multifacética de la ofrenda. Dichas perspectivas tienden a negar el aspecto terrorífico y humillante para los enemigos o capturados. Una lectura demasiado sesgada y selectiva de las fuentes ha generado la idea falsa de la construcción de cierta familiaridad entre el captor y el cautivo. Estas explicaciones normalizan la violencia y ocultan el aspecto deshumanizante de esta dinámica ritual.

Hansen menciona que es necesario ampliar la percepción acerca del fenómeno del sacrificio humano en el mundo prehispánico y salir del campo estrictamente religioso. Señala varios autores que lo han relacionado con procesos económicos y políticos, y otros que han demostrado la diversidad de prácticas con una gama de motivaciones y variantes empíricas. Sin embargo, en sus palabras, pocos estudios han resaltado los aspectos biosocial y psicológico del sacrificio, un acercamiento teórico que rechaza el planteamiento del sufrimiento voluntario y la supuesta participación alegre de la víctima.

Encontré la misma objeción en investigaciones sobre otras culturas. En “The Fallacy of the Willing Victim”, F. S. Naiden (2007) advierte que los griegos no buscaron el consentimiento del animal, sino que más bien querían probar su vitalidad. En el caso azteca, Hansen parece pasar por alto dos temas relevantes: los testimonios indígenas y la lógica de la guerra amerindia. Al contrario de lo que piensa, no fueron los frailes del siglo xvi ni los académicos quienes inventaron la idea del “sacrificio voluntario”, sino la visión indígena (Alcalá 2011, 189; Chimalpahin 2003, 169; *Rabinal Achí* 1999, 147; Neurath 2010, 551; Olivier 2015, 210-224; Declercq 2024), en efecto, malinterpretada por algunos autores. La noción de la voluntad de morir (recordemos que los dioses se autoinmolaban) está presente en la lógica indígena. Esto no contradice el sufrimiento real que sentían las víctimas (Olivier 2023). Se trata de una voluntad discursiva.

En otro sentido, Hansen minimiza la construcción de un parentesco en el campo de batalla y la incorporación del adversario a la comunidad. Según ella, se trata de un dato aislado de Sahagún. Sin embargo, disponemos de numerosos estudios del continente americano que indican que era un aspecto esencial de la guerra amerindia. De nuevo, este aspecto nada romantizado no quiere decir que las víctimas no sufrieran un tratamiento

terrible y que no encontraran una muerte escalofriante. La captura de un enemigo implicaba una serie de transformaciones ambiguas, desde la humanización y familiarización del prisionero mediante signos de estima e igualdad y al mismo tiempo la tortura, la humillación y la despersonalización (Declercq 2024). Hansen quiere defender los “derechos humanos” de los sacrificados y parte de que la violencia no se puede combinar con afectos. De esta manera, niega la complejidad relacional de la guerra amerindia. Contrario a lo que piensa la autora, ser comido por el contrario era un funeral digno para un guerrero.

La segunda contribución de Rincón Mautner, “Indigenous Sacrifice in the Christian Language Among the Communities of the Northern Mixteca of Oaxaca, Mexico”, inaugura la cuarta parte del libro, “The Ethnographic Present”. El autor profundiza en lo que llama las transformaciones violentas que tuvieron lugar desde la llegada de Hernán Cortés y sus huestes, que interrumpieron el sistema sacrificial indígena enfocado en la restauración del equilibrio, el mantenimiento y la renovación de la vida y la muerte. Las creencias pragmáticas de un entorno divinizado y humanizado para garantizar las lluvias temporales y evitar desastres y enfermedades cedieron su lugar a la dinámica introducida de enajenación y objetivación de la tierra. Se instaló una religión basada en la salvación de las almas. Con ayuda de la élite indígena, los frailes erradicaron el sacrificio humano y garantizaron de manera pragmática mano de obra para los encomenderos. El derramamiento de sangre humana se convirtió en otras concepciones de oblación alrededor de la figura de Cristo: el Cordero de Dios, la Crucifixión, etcétera. Una dinámica compleja de intercambio de ideas y acciones resultó en la incorporación del cristianismo en el pensamiento indígena, y a la inversa, en la infiltración de la cosmovisión indígena en las prácticas católicas, necesaria para el éxito de la evangelización. La muerte y la resurrección del Hijo de Dios coincidían con el renacimiento continuo de las deidades prehispánicas. El maíz, identificado con Jesús, se sacrifica durante la cosecha y cada 2 de febrero sus granos son bendecidos y renovados para la siembra.

Se cuenta que las deidades terrestres, o los primeros pobladores, conocidos como *ñuhu* en forma de cabezas esculpidas en piedra, se autosacrificaron cuando llegaron los españoles. Sin embargo, en tiempos de carencia y desastre, los indígenas continuaron de manera clandestina con la inmolación y la antropofagia, al menos hasta el siglo XVIII, como se documenta

en un caso de 1706. La iconografía de las iglesias coloniales presentaba elementos asociados a la guerra y el sacrificio humano, descritos y comentados en detalle por Rincón Mautner.

Hoy, los migrantes vuelven cíclicamente a sus pueblos natales para revitalizarse por medio de un “palimpsesto de costumbres” y prácticas con una continuidad milenaria. Rincón Mautner tiende a acentuar las similitudes entre el pensamiento indígena y el cristianismo: “las sociedades del Posclásico tardío y los católicos españoles recién llegados tenían mucho en común en cuanto a su pensamiento y creencias” (p. 429). Con un amplio “contexto socioeconómico y ambiental” de fondo en cada momento histórico, los dos textos de este autor adquieren las características y el tono de una buena monografía. Nos preguntamos si no trasciende los objetivos de un artículo en un libro colectivo.

En “Deicide in Ch’orti’ Maya Myth and Ritual”, Kerry Hull analiza la reactualización ritual del sacrificio del dios o deicidio de los mayas ch’orti’ en función de la fertilización de la tierra. Justo antes de sembrar el maíz en la milpa, se entierra la sangre y los huesos de un pavo en varios hoyos, como una forma de “impregnarla” con la sustancia divina. El pavo personifica el Dios de la Agricultura y el Dios Solar Katata’ (“*God’s avatar*”), que fue desmembrado en una pelea mítica contra el Gigante Negro. En un estudio comparativo, el autor busca analogías entre estos dos personajes y algunas deidades mayas y Tezcatlipoca, del Centro de México.

Hull encuentra semejanzas particulares en los ritos agrícolas plasmados en el *Códice Dresde* y el *Códice Madrid*. Por ejemplo, la decapitación del pavo en la página 26c del primero se parece a la descripción de Diego de Landa de la Fiesta del Año Nuevo en Yucatán: para invocar a la lluvia, los ch’orti’ sacrifican un pavo en la corriente rápida de un manantial, en el que una serpiente acuática (“Chijchan”) se lo “traga”. En otra ocasión, se deposita chilate o atole en un hoyito en el centro de la milpa y el líquido o “semen” asegura que las plantas sean “animadas”.

Más adelante, Hull busca dioses mayas “negros”, asociados al Oeste, la noche y el inframundo. La conexión con el “Dios Y” de la cacería y la guerra sirve como puente para relacionar el mito del Gigante Negro con el dios Tezcatlipoca o algunos episodios míticos mixtecos. En la lucha cósmica entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, el autor encuentra los antecedentes míticos análogos al mito ch’orti’ estudiado.

Temas de discusión

El libro contiene un valioso conjunto de propuestas sobre el sacrificio humano en Mesoamérica. Destaca la enorme riqueza de expresiones visibles que dejaron los pueblos originarios, evidencia de la presencia divina como una realidad tangible, analizada e interpretada con erudición por los colaboradores. Queda claro que comprender las prácticas sacrificiales mesoamericanas hoy requiere un colectivo de disciplinas cada vez más especializadas. En este sentido, tal vez la ausencia más significativa sea la voz de la bioarqueología. Mucho material de las décadas de 1960, 1970 y 1980, señalado por Mendoza en particular, necesita un segundo análisis.

La referencia en la introducción a la última publicación en inglés, de 1984, sobre el sacrificio humano mesoamericano —además de Chacon y Mendoza (2007) y Tiesler y Cucina (2007)— y la mención a un solo trabajo en español (López Luján y Olivier 2010) plantean de manera indirecta la cuestión de la ausencia de un tema central: la importancia de la cacería. En las dos últimas décadas, varias obras en español han revelado los vínculos cosmológicos complejos entre la guerra y la violencia ritual, por un lado, y la depredación como forma de relación, la cacería y el parentesco, por el otro. Esto ha estimulado un debate fascinante acerca de las conexiones conceptuales entre la agricultura y la cacería. La presencia de animales de depredación en la iconografía y la (bio)arqueología desde el periodo Preclásico difícilmente se explica sólo en términos de evolución económica agrícola (Dehouve 2008; Olivier 2015; Monaghan 2017; Millán 2016; Neurath 2008; 2017). En este sentido, los paradigmas interpretativos del libro no son del todo novedosos. Se cuestiona con acierto la antropología de la “representación simbólica”, y el enfoque biosocial y psicológico explora nuevos caminos, pero la buena intención de criticar la visión sensacionalista deja de lado los resultados de trabajos recientes sobre la captura y la integración de enemigos (Santos-Granero 2009).

Llama la atención la tendencia a ofrecer explicaciones basadas en nuestros conceptos culturales. Marshall Sahlins (2022, 6) advierte que la idea de religión cambió de la infraestructura a la superestructura durante el siglo xvi, lo que abrió el camino a un determinismo económico y posicionó a la religión en el ámbito de la legitimación ideológica de la dimensión sociopolítica. Específicamente asociada al pensamiento trascendental, basado en la suposición de un mundo divino “otro”, aparte del humano, está

la lista de oposiciones binarias: espiritual/material, natural/sobrenatural, seres humanos/espíritus, etcétera. Estos términos se encuentran con frecuencia a lo largo del libro y son muestra de nuestro transcendentalismo —Urcid señala la noción de dos ontologías y ubica la percepción mesoamericana en la epistemología relacional—. Si lo “natural” era desconocido, se comprende que para los indígenas no existiera el ámbito “sobrenatural”. En todo caso, tendemos a mezclar los conceptos. Justamente, la descolonización de la antropología tiene como objetivo dar más espacio a las concepciones indígenas.

REFERENCIAS

- Alcalá, Jerónimo de. *Relación de Michoacán*. 2011. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Anderson, Patricia K. 1994. “Interpretations of Conflict at Chichén Itzá”. En *Seventh Palenque Round Table, 1989*. Edición de Virginia M. Fields, 33-37. San Francisco: Precolumbian Art Research Institute.
- Boone, Elizabeth Hill y Elizabeth P. Benson, eds. 1984. *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. A Conference at Dumbarton Oaks, October 13th and 14th, 1979*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Chacon, Richard J. y Rubén G. Mendoza, eds. 2007. *Latin American Indigenous Warfare and Ritual Violence*. Tucson: University of Arizona Press.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñón. 2003. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Declercq, Stan. 2024. *Comer al otro. Canibalismo, guerra y ritualidad entre los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Dehouve, Danièle. 2008. “El venado, el maíz y el sacrificado”. *Diario de Campo* 98, Cuadernos de Etnología 4: 1-39.
- Enríquez Medrano, Angélica María. 2021. “Child Sacrifice at Tula. A Bioarchaeological Study”. *Ancient Mesoamerica* 32, núm. 1: 84-99.
- Furst, Jill L. 1978. *Codex Vindobonensis Mexicanus I. A Commentary*. Albany: State University of New York, Institute for Mesoamerican Studies.
- Graulich, Michel. 1988. “Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual”. *History of Religions* 27: 393-404.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss. 1899. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”. *Année sociologique*, t. II: 29-138.

- Kieffer, C. L. 2015. "Sacrifice of the Social Outcasts. Two Cases of Klippel-Feil Syndrome at Midnight Terror Cave, Belize". *International Journal of Osteoarchaeology* 27, núm. 1: 45-44. <https://doi.org/10.1002/oa.2456>.
- López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier, coords. 2010. *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- MacNeish, Richard, Melvin Fowler, Ángel García Cook, Frederick Peterson, Antoinette Nelken-Turner y James Neely. 1972. *The Prehistory of the Tehuacán Valley*. Vol. 5, *Excavations and Reconnaissance*. Austin: University of Texas Press.
- Marriott, McKim. 1976. "Hindu Transactions. Diversity without Dualism". En *Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*. Edición de Bruce Kapferer, 109-137. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues.
- Millán, Saúl. 2016. "Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'". *Trace* 69: 121-127.
- Monaghan, John. 2017. "Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'". *Latin American Antiquity* 28, núm. 2: 308-309.
- Naiden, F. S. 2007. "The Fallacy of the Willing Victim". *The Journal of Hellenic Studies* 127: 61-73.
- Neurath, Johannes. 2008. "Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación". *Journal de la Société des Américanistes* 94, núm. 1: 251-283.
- Neurath, Johannes. 2010. "Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholas". En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Coordinación de Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 547-576. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Neurath, Johannes. 2017. "Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'*". *Historia Mexicana* 66, núm. 4: 2151-2155.
- Nuttall, Zelia. 1891. *The Atlatl or Spear-Thrower of Ancient Mexicans*. *Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum* 1, núm. 3. Cambridge: Peabody Museum Press.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de nube'*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Olivier, Guilhem. 2023. “No estimavan en nada la muerte...’. El destino sacrificial en Mesoamérica. Aceptación, rechazo y otras actitudes de las futuras víctimas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 65: 75-114.
- Rabinal Achí. *Un drama dinástico maya del siglo xv*. 1999. Introducción, transcripción, traducción del k’iche’ y comentarios de Alain Breton. Guatemala: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Sahlins, Marshall. 2022. *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Santos-Granero, Fernando. 2009. *Vital Enemies. Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- Solometo, Julie. 2006. “The Dimensions of War. Conflict and Culture Change in Central Arizona”. En *The Archaeology of Warfare. Prehistories of Raiding and Conquest*. Edición de Elizabeth Arkush y Mark Allen, 23-65. Gainesville: University Press of Florida.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Taube, Karl. 1985. “The Classic Maya Maize God: A Reappraisal”. En *Fifth Palenque Round Table, 1983*. Edición de Virginia M. Fields, 171-182. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.
- Tiesler, Vera y Andrea Cucina, eds. 2007. *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*. Nueva York: Springer.

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 texto, notas, resumen, *abstract*, título (en español y en inglés), palabras clave (en español y en inglés), semblanza curricular, bibliografía, anexos y cualquier otro texto que forme parte del artículo, 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), la metodología y las fuentes utilizadas, originalidad o valor de la investigación,

limitaciones 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 fuentes en dos secciones: “Documentos” y “Referencias”;
- 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 “Referencias” es la segunda de la bibliografía y debe ordenarse alfabéticamente, siguiendo el estilo Chicago autor-año, como en los siguientes ejemplos:

Libro, un autor o sin autor, una o varias ediciones:

Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.

Códice Borgia. 1993. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: ADEVA, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5a. ed. París: Presses Universitaires de France.

Libro, varios autores (todos los apellidos se incluyen; no se usa “et al.” en la bibliografía):

Houston, Stephen, Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine, y Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness. A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Libro coordinado o editado:

López Luján, Leonardo, y Ximena Chávez, ed. 2019. *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. 2 vols. México: El Colegio Nacional.

Capítulo en libro:

Taube, Karl. 2001. “The Breath of Life. The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest.” En *The Road to Aztlan. Art from a Mythic Homeland*. Edición de Virginia M. Fields y Victor Zamudio-Taylor, 102-23. Los Ángeles: Los Angeles County Museum of Art.

Trabajos de un mismo autor, publicados en el mismo año (se referencia, en primer lugar, el trabajo citado primero en el cuerpo del texto):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Obras traducidas y mención del editor de las fuentes:

Sahagún, Bernardino de. 1550-1585. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Traducción, notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Tesis y trabajos universitarios:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano. El paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas.” Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.

Artículos en revistas académicas:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought. The Rabbit and the Deer.” *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107-39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle”, edición de Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1-41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España.” 1945. Edición de Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37-63.

Para artículos con DOI, es indispensable añadir esta información al final de la referencia del artículo.

Materiales disponibles en línea:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’.” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <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, text, notes, *resumen*, abstract, title (in Spanish and English), keywords (in Spanish and English), curriculum vitae, bibliography, appendices and any other text that forms part of the article, 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 4,000 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 *cuahuil ehua* según las fuentes sahuaguntinas." Master's thesis, Universidad Nacional Autónoma de México.

Articles in academic journals:

Burkhart, Louise M. 1986. "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought. The Rabbit and the Deer." *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107-39.

Thévet, André. 1905. "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle." Edited by Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1-41.

"Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España." 1945. Edited by Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37-63.

For articles with DOI, this information must be added at the end of the article reference.

Online materials:

Dehouve, Danièle. 2016. "El papel de la vestimenta en los rituales 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, aclaraciones, retractaciones y disculpas cuando esto sea necesario.

De los autores

- El envío de un trabajo conlleva la aceptación de las políticas de la revista y del presente código de ética.
- Los autores garantizarán que sus trabajos son resultado de una investigación original e inédita; asimismo, que los datos en ellos utilizados han sido obtenidos de manera ética. En consecuencia, cualquier trabajo que incurra en plagio, autoplagio, publicación duplicada (que describe esencialmente la misma investigación con cambios menores que en otro(s) trabajo(s) publicado(s) o en proceso de publicación), manipulación de citas, atribución incorrecta de autoría, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso no será considerado para su publicación.
- Citarán la autoría y procedencia de todas las ilustraciones, tablas y gráficas incluidas en sus trabajos y deben contar con los permisos correspondientes para su reproducción.
- Garantizarán por escrito que sus trabajos no han sido previamente publicados ni se encuentran en proceso para aparecer en otra publicación.
- Harán del conocimiento de los editores cualquier conflicto de interés o situación de otra naturaleza que pudiera influir en los resultados de la evaluación de sus trabajos.
- Para la publicación de sus trabajos, los autores seguirán estrictamente las normas para la presentación de originales definidas por la revista.
- Atenderán las solicitudes de correcciones y/o inclusión de materiales adicionales que les señalen los editores, en los plazos estipulados.
- Cuando reciban la notificación de que sus trabajos serán publicados, deberán otorgar a la revista los derechos de publicación correspondientes.
- Podrán reeditar sus trabajos después de haber sido publicados en la revista, pero siempre deberán estipular que la versión original fue publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl*, especificando el año y el volumen.
- Los autores que envíen trabajos para su posible publicación en la revista se comprometen a apegarse al presente código de ética.

De los dictaminadores

- Los dictaminadores son especialistas calificados en las temáticas abordadas en los trabajos presentados para su posible publicación. Sus opiniones contribuyen a que los editores tomen decisiones acerca de la pertinencia de la publicación de los trabajos recibidos.
- Informan a los editores si existe algún conflicto de interés en relación con el texto que se les solicite evaluar.
- Han de realizar su labor con imparcialidad y rigor académico, expresar sus comentarios en un marco de respeto y ser constructivos en sus señalamientos.
- Elaboran dictámenes razonados, tomando en consideración, entre otros, los siguientes aspectos:
 - Carácter inédito y calidad científica de la investigación;
 - Relevancia temática para la revista y originalidad del trabajo;
 - Calidad y consistencia en su argumentación;
 - Claridad y coherencia en su estructura y redacción; y
 - Uso de fuentes y bibliografía pertinentes y actualizadas.
- Notifican a los editores, en caso de tener certeza o sospecha, de que el trabajo revisado incurre en plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o cualquier otra práctica no ética.
- Respetarán los plazos establecidos por la revista para enviar sus evaluaciones.
- Se comprometen a no divulgar ni a utilizar para ningún fin los trabajos que reciban para evaluar o la información contenida en ellos.
- Han de apegarse al presente código de ética.

CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promotes the dissemination of recent, high caliber analysis through open access to the journal's content. It upholds the principles of responsibility, honesty, transparency, impartiality, and confidentiality in order to maintain good editorial practices and it is governed by the UNAM Code of Ethics (Código de Ética de la UNAM). It also subscribes to the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE).

Below is a description of the relevant parties and their responsibilities:

The Editorial Board

- The Editorial Board is an organization that works and makes decisions as a group, composed of leading scholars from Mexican and international institutions who are chosen based on enquiries among peers.
- One of the main functions is to ensure the proper functioning of the journal and the performance of its editors. The Editorial Board also contributes to giving the journal greater visibility and prestige in national and international circles.
- Its members advise the journal's editors, help resolve possible controversies, participate in offering assessments, and occasionally in doing reviews, when the materials to evaluate are directly related to their field of expertise.
- Its members are committed to adhering to the present code of ethics and pledge to uphold it.

The Editors

- The editors are scholars who are members of the Instituto de Investigaciones Históricas of the UNAM, committed to directing the journal following the present code of ethics and seeking the highest academic standards.
- They manage the reception, evaluation, and, when appropriate, the publication of the work submitted to the journal.

- They are ultimately responsible in deciding which works are relevant in the journal. This is determined by taking into consideration the journal's specialized subject matter, the relevance and timeliness of the contributions, whether the manuscripts fulfill the requirements for the presentation of original work and the result of the peer review process.
- They employ antiplagiarism software, among other mechanisms, to ensure that the work proposed for publication in the journal be original, unpublished material. Any work in which plagiarism, self-plagiarism, duplicated publication, deliberate omission of references, or the use of material (data, images, etc.) without the proper permission is detected will not be accepted.
- 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 70

JULIO-DICIEMBRE 2025

EN PORTADA

ALBERT DAVLETSKIN Los injertos de árboles frutales europeos y sus cantidades. Detalle del *Mapa de las tierras de Oztoticpac*

ARTÍCULOS

PILAR REGUEIRO SUÁREZ
SARA LELIS DE OLIVEIRA “¡Canten, hermanos menores míos!” La memoria tlaxcalteca de la Conquista a través de la *performance* en el cantar *Tlaxcaltecatoytl*

MAURO ALBERTO
MENDOZA POSADAS Epistemicidad y género discursivo. Estudio contrastivo de un fragmento de un *xiuhtlapôhualli* y un *têmachtiliztla'tôlli*

ÉRIC ROULET L'art rhétorique des élites nahuas dans leurs lettres au roi pour la défense de la seigneurie en Nouvelle-Espagne au XVII^e siècle

ALBERT DAVLETSKIN Los nombres personales jeroglíficos en el *Mapa de las tierras de Oztoticpac* y el desciframiento de la escritura náhuatl

NEMIAN NAVARRO El miedo a las “apariciones nocturnas” de Tezcatlipoca. *Cuitlapanton, cintanaton, centlapachton*

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

LEOPOLDO JOSÉ MANUEL
VALIÑAS COALLA (†)
ANDREA BERENICE
RODRÍGUEZ FIGUEROA K^wawitlêwa en los *Primeros memoriales*

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

MARTA MARTÍN GABALDÓN Kevin Terraciano. *Codex Sierra. A Nahuatl-Mixtec Book of Accounts from Colonial Mexico*

JESÚS BUSTAMANTE GARCÍA Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rosas Xelhuantzi, coords. *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*

BARBARA E. MUNDY Kelly McDonough. *Indigenous Science and Technology. Nahuas and the World Around Them*

STAN DECLERCO Rubén G. Mendoza y Linda Hansen, eds. *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. Recent Findings and New Perspectives*

Portada: detalle del *Mapa de las tierras de Oztoticpac* © Library of Congress, Washington, D. C.



80
AÑOS
DE HISTORIA

INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

historicas.unam.mx
e-ISSN 3061-8002



9 773061 80000 1