

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

72

JULIO-DICIEMBRE 2026



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 72

JULIO-DICIEMBRE 2026

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

Corrección de estilo y cuidado editorial

Mtra. Lorena Pilloni Martínez

Mtra. Hilda Leticia Domínguez Márquez

Mtra. Beatriz Stellino

Revisión de textos en inglés

Mtra. Hilda Leticia Domínguez Márquez

Composición de cubierta y diseño editorial

Mtra. Natzi 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, Directory of Open Access Journals (*DOAJ*), Hispanic American Periodicals Index (*HAPI*), Latindex, Matriz de Información para el Análisis de Revistas (*MIAR*), SciELO México, Scimago Journal Rank, Scopus, Ulrich's International Periodical Directory.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 72, julio-diciembre 2026, 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, Alcaldía Coyoacán, 04510, 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, Alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México. Fecha de la última modificación: 30 de junio de 2026. 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: \$780.00 (2 fascículos). Envíos foráneos: \$390.00 (1 fascículo) 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>.

© 2026. 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.

ESTUO DI CURA NAZIONALE



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 72, JULIO-DICIEMBRE 2026

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 nahuas y yutonahuas, de ayer y hoy. Específicamente, publica artículos de investigación, traducciones críticas de documentos históricos y transcripciones y traducciones de materiales orales pertenecientes a distintos géneros discursivos en náhuatl y otras lenguas yutonahuas, 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 disciplinares que aporten nuevos conocimientos sobre los pueblos, sus lenguas 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 al público general interesado en la lengua y la cultura de los pueblos nahuas y yutonahuas.

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 formatos PDF y XML.

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 the Nahua and Yuto-Nahuan peoples, past and present. Specifically, it publishes research articles critical translations of historical documents, and transcriptions and translations of oral materials belonging to various discursive genres in Nahuatl and other Yuto-Nahuan languages, as well as reviews and commentaries on the most relevant academic literature in the field.

It includes works that generally pertains 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 these 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 the Nahua and Yuto-Nahuan peoples.

Estudios de Cultura Náhuatl is an open-access journal that does not charge a publication fee (or APC). Its contents are available both in printed and digital (PDF and XML) versions.

Consejo editorial, 2023-2026

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 Máñez Vidal; Francisco Morales; Roberto Moreno de los Arcos; Federico Navarrete Linares; Miguel Pastrana Flores; Hanns J. Prem; Dúrdica Ségota; Rudolf van Zantwijk

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 72, JULIO-DICIEMBRE 2026

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

SUMARIO

TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 72

Regina Lira Larios y Berenice Alcántara Rojas 7-10

EN PORTADA / ON THE COVER

Memorial de las autoridades de Mexico-Tenochtitlan (1574)

Memorial of the Authorities of Mexico-Tenochtitlan (1574)

Caroline Cunill y Rossend Rovira Morgado 11-13

HOMENAJE / TRIBUTE

Miguel León Portilla, editor de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

A cien años de su nacimiento

Miguel León-Portilla, Editor of Estudios de Cultura Náhuatl.

One Hundred Years after his Birth

Élodie Dupey García 14-19

ARTÍCULOS / ARTICLES

La travesía al mundo solar o de cómo convertirse en *cristiano*.

Repensando la noción nahua de persona

The Journey to the Solar World, or How One Becomes a Christian.

Rethinking the Nahua Notion of Personhood

Gabriela Milanezi 20-65

Un conjunto documental nahua de 1574. Nuevas miradas desde la historia, la archivística y la filología <i>A 1574 Nahua Document. New Insights from the Prism of History, Archival Science, and Philology</i> Caroline Cunill y Rossend Rovira Morgado	66-98
“Those who Understood with their Hearts the Ancient Ones’ Accounts”. Why Tezozomoc Would Not Want to Be Considered the Author of the <i>Crónica Mexicana</i> <i>“Aquellos que entendían con el corazón los relatos de los antiguos”. Las razones por las que Tezozomoc hubiera deseado no ser considerado el autor de la Crónica mexicana</i> Camilla Townsend	99-126
Los padecimientos del cuello según el <i>Códice florentino</i> <i>Ailments of the neck according to the Florentine Codex</i> José Antonio Soto Luna	127-156
De transgresores a dioses. O de cómo algunos <i>tlatlacotin</i> llegaban a la piedra sacrificial <i>From Transgressors to Gods. Or How Some Tlatlacotin Reached the Sacrificial Stone</i> Óscar Salazar Delgado	157-198

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

DE DOCUMENTOS

STUDY, PALEOGRAPHY, AND TRANSLATION

OF DOCUMENTS

El Cristo del Mesías del Santo Egipto <i>The Christ of the Messiah of Holy Egypt</i> Raul Macuil Martínez	199-231
---	---------

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

BOOK REVIEWS AND COMMENTARIES

Konrad Theodor Preuss. <i>La expedición al Nayarit. Registro de textos y observaciones entre los indígenas de México. La religión de los coras a través de sus textos</i> Juan Pablo Jáuregui Magriñá	232-246
Andrew Laird. <i>Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico</i> Tesiú Rosas Xelhuanzi.	247-256
Tesiú Rosas Xelhuanzi. <i>Nahuas que saben latín. Producción intelectual indígena en el Colegio de Tlatelolco (1546-1572)</i> Romy Susanne Köhler	257-266
Miguel Pastrana Flores. <i>Tula y los toltecas en la historiografía mexicana del siglo XVIII al XXI</i> Clementina Battcock	267-272
Stan Declercq. <i>Comer al otro. Canibalismo, guerra y ritualidad entre los antiguos nahuas</i> Johannes Neurath	273-278
Alan R. Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom. <i>Pilgrimage to Broken Mountain. Nahuatl Sacred Journeys in Mexico's Huasteca Veracruzana</i> Anath Ariel de Vidas	279-284
Recepción de colaboraciones y Código de ética	285

Volumen 72

En esta ocasión, abrimos con un texto en homenaje a la labor de Miguel León-Portilla como fundador y editor de esta revista, con motivo de los 100 años de su nacimiento, de la pluma de Élodie Dupey García.

Por su parte, las colaboraciones del presente volumen no sólo contribuyen al rescate de documentos y prácticas del pasado, sino que invitan a una reflexión sobre quién escribe, desde qué lugar lo hace y cómo las categorías impuestas —o malinterpretadas— continúan mediando nuestra comprensión de la historia mesoamericana. Algunas de estas contribuciones nos ofrecen claves para problematizar este metalenguaje y aprovechar estas fricciones epistemológicas para encontrar nuevos caminos en la reconstrucción y la comprensión de culturas pretéritas y del presente desde el lenguaje y las voces indígenas. Otras nos recuerdan, desde el trabajo de campo, que las realidades cambiantes se nombran desde la fluidez terminológica y que las teorías etnográficas surgen más de la indeterminación que de la certeza.

Esto último es el punto de partida del primer artículo de este volumen, “La travesía al mundo solar o de cómo convertirse en *cristiano*. Repensando la noción nahua de persona”, en el que Gabriela Milanezi da continuidad a la discusión iniciada en el volumen 68 sobre la complejidad de esta noción y de los términos empleados en su descripción. En este texto etnográfico sobre la Sierra Norte de Puebla, llama la atención el lenguaje con el que la autora expresa “gradientes” y “resonancias” que dan forma a la persona nahua como “una realidad fluida, modulable y en constante transformación”, y en la que “la *praxis* adquiere preeminencia sobre el *ontos*”. Los testimonios en su texto y la revisión de la literatura etnográfica reorientan el marco interpretativo que ha dominado en los estudios sobre la región, al proponer una correlación entre sol (*tonal*), sombra (*ekauil*) y fuerza vital (*chikaualis*) en el curso de las prácticas relativas al nacimiento, el bautizo y los rituales de los primeros años de vida de las personas de San Miguel Tzinacapan.

Nuestra sección de artículos prosigue con el trabajo “Un conjunto documental nahua de 1574. Nuevas miradas desde la historia, la archivística y



la filología”, de Caroline Cunill y Rossend Rovira Morgado, en el que se analiza de manera integral un expediente originado en el cabildo de San Juan Tenochtitlan a fines del siglo xvi. Este trabajo emplea un enfoque que amalgama la historia, la archivística y la filología para desentrañar los procesos de producción y circulación de memoriales indígenas dirigidos a la monarquía española y destacar la estrecha articulación de intereses que llegó a existir entre los oficiales nahuas y la orden franciscana. Uno de los folios de este expediente, con las firmas de notables personajes como don Antonio Valeriano, aparece como imagen de portada de este fascículo, junto con el respectivo comentario de Cunill y Rovira para la sección “En Portada”.

Camilla Townsend, en una veta revisionista, propone, en “‘Those who Understood with their Hearts the Ancient Ones’ Accounts’. Why Tezozomoc Would Not Want to Be Considered the Author of the *Crónica mexicana*”, que Alvarado Tezozomoc no debe ser considerado el autor de la *Crónica mexicana*, con base en el análisis del Manuscrito Kraus 117. Se argumenta que el texto fue redactado por un sujeto de herencia mixta que, si bien tuvo acceso a las tradiciones de Tezozómoc, malinterpretó elementos fundamentales de la cosmovisión nahua y se apartó del rigor que el propio Tezozómoc exigía en la *Crónica mexicáyotl*.

En el ámbito de la historia de la ciencia y la cultura, en “Los padecimientos del cuello en el *Códice florentino*”, José Antonio Soto Luna, a través del análisis comparativo de los textos en náhuatl y castellano del libro xi, identifica las recomendaciones terapéuticas de la época. El trabajo subraya la convergencia entre la tradición humoral europea y el conocimiento mesoamericano, en particular en torno a la dicotomía frío-caliente, vinculada a las entidades anímicas *tonalli* e *ihiyotl*. Finalmente, Óscar Salazar Delgado, en “De transgresores a dioses. O de cómo algunos *tlatlacotin* llegaban a la piedra sacrificial”, explora la figura del *tlacotli* de collera en la sociedad mexica. Esta investigación detalla el origen, los mercados de intercambio y los mecanismos de liberación de estos individuos, a menudo simplificados bajo el término europeo de *esclavo*. Un aporte significativo es el análisis de la *animalización* simbólica del *tlacotli* en relación con los animales domésticos, lo cual fundamentaba su rol como víctima sacrificial e idóneo acompañante en los ritos funerarios.

En la sección “Estudio, Paleografía y Traducción de Documentos” contamos con el trabajo “El Cristo del Mesías del Santo Egipto”, de Raul Macuil Martínez, en el que nos presenta su traducción y análisis de dos documentos de la segunda mitad del siglo xviii que se conservan en el Archivo de

la Fiscalía de San Simón Tlatlahuquietepec (Tlaxcala, México) y en los que se dejó constancia de la hechura y la limpieza de una escultura religiosa muy importante para la comunidad.

La relevancia de estos últimos trabajos radica en su capacidad para cuestionar las lecturas tradicionales y monolíticas de las fuentes coloniales. Un punto de convergencia crítico es la agencia indígena y su interacción con las estructuras de poder españolas. Asimismo, existe una preocupación compartida por la precisión terminológica y discursiva. Ya sea en la traducción de recetas médicas o en la reevaluación del estatus social del *tlacotli* frente a la categoría de *esclavo*, los autores coinciden en que la comprensión del mundo nahua requiere un análisis minucioso de la lengua y de los contextos originales.

La sección de reseñas inicia con tres trabajos que llaman la atención sobre el potencial analítico de las investigaciones que sitúan en el centro las lenguas y las voces de las personas indígenas para la reconstrucción de sus culturas y sobre la sofisticación de los enfoques multidisciplinarios con los que son investigadas. Juan Pablo Jáuregui Magriñá ofrece claves de partida para adentrarse en la edición crítica —elaborada por Margarita Valdovinos, que es en sí “una edición filológica de un estudio filológico”— de *La expedición al Nayarit. Registro de textos y observaciones entre los indígenas de México. La religión de los coras a través de sus textos*, publicada originalmente en alemán en 1912 por Konrad Preuss. El centro de la obra son los cantos de mitote en náayeri (o cora) de las comunidades de Jesús María y San Francisco, y su articulación con objetos y acciones que Preuss trata como “elementos textuales susceptibles de ser utilizados filológicamente”. Para desmenuzar esta “etnología textual”, Valdovinos desarrolló su propio estudio sobre los cantos de mitote contemporáneos, y ofreció así las claves de entrada para una obra monumental que tiende puentes de comparación tanto con corpus textuales de los pueblos vecinos a los náayeri (wixárika y meshikan) como con los escritos en náhuatl prehispánico y colonial temprano.

Enfocada en un periodo histórico anterior, la reseña de *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*, preparada por Tesiu Rosas Xelhuantzi, nos muestra cómo esta obra es producto de la trayectoria singular de Andrew Laird, cuya formación especializada en la literatura clásica grecolatina es aplicada al análisis de textos latinos que fueron elaborados por nahuas del centro de México en el siglo xvi. Lectura necesaria por ser complementaria es *Nahuas que saben latín. Producción intelectual indígena en el Colegio de Tlatelolco (1546-1572)* de la que Tesiu

Rosas Xelhuantzi es autor, reseñada por Romy Susanne Köhler. En ésta, la reflexión sobre el “Renacimiento nahua” se sitúa desde la noción de *nepantla*, “un espacio inter-epistémico de enunciación discursiva”. La obra se centra en el periodo “de autogobierno” del Colegio en el que los profesores y graduados nahuas alcanzaron una autonomía intelectual y creativa que Rosas Xelhuantzi investiga desde el giro decolonial, abriendo la discusión sobre la autoría y el fechamiento de los materiales producidos y, como Laird, ofrece una mirada renovada a la historia intelectual nahua del siglo xvi.

La sección es completada por tres reseñas más. Clementina Battcock, aborda *Tula y los toltecas en la historiografía mexicana del siglo xviii al xxi*, de Miguel Pastrana, a partir de las dos categorías que han dominado la historiografía sobre el tema: el mito y la historia. Esto lleva al autor a un largo recorrido, desde los cronistas virreinales hasta las investigaciones arqueológicas recientes, lo que constituye una “revisión necesaria y enriquecedora”. La lectura de *Comer al otro. Canibalismo, guerra y ritualidad entre los antiguos nahuas*, de Stan Declercq, propuesta por Johannes Neurath, es entablada desde la antropología, en especial desde la ontología multinaturalista con la que Declercq muestra que *devorar al otro es convertirse en el otro*. Para Neurath, la antropofagia ha sido un tema incómodo, incluso *negado*, que pone al descubierto los desafíos de pensar sociedades con epistemologías distintas de la propia. Termina la sección con la reseña de Anath Ariel de Vidas a *Pilgrimage to Broken Mountain. Nahua Sacred Journeys in Mexico's Huasteca Veracruzana*, obra que refleja la larga trayectoria de investigación de Alan y Pamela Sandstrom en el sur de la Huasteca que, en la lectura de De Vidas, no es sólo una obra etnográfica sino también iconográfica —que además cuenta con transcripciones en náhuatl de mitos y encantaciones, y un glosario— sobre las prácticas y las relaciones establecidas en los rituales nahuas de ofrenda que combina la descripción densa con numerosos materiales gráficos: “el primer estudio de envergadura en este ámbito”.

Las reflexiones que atraviesan este volumen se han configurado desde la interdisciplina, un rasgo que caracteriza a nuestra revista y que abona fructíferamente al avance de las investigaciones. Esperamos que éstas sean de su interés.

Ciudad de México, mayo de 2026

Regina LIRA LARIOS y Berenice ALCÁNTARA ROJAS

Memorial de las autoridades de Mexico-Tenochtitlan (1574)

Memorial of the Authorities of Mexico-Tenochtitlan (1574)

El fragmento que se reproduce en la portada del presente número de *Estudios de Cultura Náhuatl* forma parte de uno de los dos memoriales que, junto con una epístola introductoria redactada por el religioso franciscano Miguel Navarro, las autoridades indígenas del cabildo de Mexico-Tenochtitlan remitieron en idioma español a Felipe II y al Consejo de Indias en la primavera de 1574. De hecho, ambos memoriales y la misiva configuran un único expediente, que se halla resguardado en el Archivo General de Indias bajo la signatura México, legajo 282, número 54.

El fragmento reproducido aquí (f. 647r) resulta sugerente por varios motivos. Además del esmero y la pulcritud con los que se ejecutó la caligrafía, obra de don Antonio Valeriano, esta breve sección textual da cuenta del exitoso grado de alfabetización alcanzado en fechas tempranas por los principales y los cargos electos de la república de los tenochcas. Tal aprendizaje se realizó en las escuelas de doctrina y los colegios de la orden franciscana (Kobayashi 1974; Zwartjes 2016, 176-177) y se capilarizó rápidamente hacia las escribanías concejiles de las casas de comunidad, donde se expidieron documentos alfabéticos de carácter administrativo, notarial y judicial en náhuatl, castellano y latín (Terraciano y Restall 1992, 12-22; Lockhart 1992, 40-41; Pérez-Rocha y Tena 2000; Mundy 2020; Laird 2024, 187-223).

Esta pequeña ventana documental no sólo nos habla del plurilingüismo escriturario presente en el cabildo tenochca, sino también de la excelente destreza de sus oficiales en el protocolo epistolográfico y en los complejos mecanismos de comunicación con la corte hispánica. Nos deja entrever, asimismo, un fino conocimiento de la cultura jurídica indiana y, especialmente, del derecho canónico, que parece que iba más allá de los saberes que pudieron brindarles su asiduidad y familiaridad con los tribunales eclesiásticos coloniales (Traslosheros 2010, 48-52; Yannakakis 2013).



Ciertamente: como puede observarse en la imagen, los mandatarios tenochcas solicitaban que tanto la Corona y Juan de Ovando —presidente por entonces del Consejo de Indias— como fray Francisco de Guzmán —comisario general de Indias entre los franciscanos— pidieran a la Santa Sede indulgencias para las “quatro yglesias de los quatro barrios de Mexico que son Sancta Maria. S. Ju^a baptista. S. Pablo. S. Sebastiã”. Asumían, de ese modo, un discurso misionero que hacía de los naturales unos pecadores que podían redimirse ante Dios alcanzando tales gracias pontificias. En paralelo, concatenaban su identidad corporativa y autonomía como república de por sí con esos templos cristianos, erigidos en las cabeceras de sus cuatro parcialidades tradicionales.

Las autoridades indígenas del cabildo de Mexico-Tenochtitlan hilvanaban así, de manera muy hábil, una narrativa en torno al perdón por sus pecados, la vinculación con la Iglesia doctrinera y la legitimidad en su supervivencia como comunidad. Con tal petición, no hacían más que poner de relieve ese cristianismo nahuatlizado que Charles E. Dibble (1974, 225-233) conceptualizó en su momento, y que Ryan Dominic Crewe (2019, 91-198) ha propuesto que adquirió tiznes adicionales de reconstrucción y empresa colectiva a escala social y cultural en el mundo indígena novohispano.

Caroline CUNILL
Rossend ROVIRA MORGADO

REFERENCIAS

- Crewe, Ryan Dominic. 2019. *The Mexican Mission. Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dibble, Charles E. 1974. “The Nahuatlization of Christianity”. En *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagun*. Coordinación de Munro S. Edmonson, 225-233. Albuquerque: University of New Mexico.
- Kobayashi, José María. 1974. *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*. México: El Colegio de México.
- Laird, Andrew. 2024. *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*. Nueva York: Oxford University Press.

- Lockhart, James. 1992. *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- Mundy, Barbara E. 2020. "The Emergence of Alphabetic Writing. *Tlahcuiloh* and *Escribano* in Sixteenth-Century Mexico". *The Americas* 77 (3): 361-407. <https://doi.org/10.1017/tam.2020.36>.
- 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.
- Terraciano, Kevin, y Matthew Restall. 1992. "Indigenous Writing and Literacy in Colonial Mexico". *UCLA Historical Journal* 12: 8-28.
- Traslosheros, Jorge E. 2010. "Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c. 1750". En *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. Coordinación de Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa, 47-74. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Yannakakis, Yanna. 2013. "Indigenous People and Legal Culture in Spanish America". *History Compass* 11 (11): 931-947. <https://doi.org/10.1111/hic3.12096>.
- Zwartjes, Otto. 2016. "Métodos de enseñanza y aprendizaje de lenguas en Nueva España. El Colegio de Tlatelolco". En *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, culturas y lenguas*. Edición de Esther Hernández y Pilar Máñez, 174-203. México: Destiempos.

Miguel León Portilla, editor de *Estudios de Cultura Náhuatl*

A cien años de su nacimiento*

Miguel León-Portilla, Editor of Estudios de Cultura Náhuatl

One Hundred Years after his Birth

Hay obras que perduran porque fueron concebidas como espacios colectivos y abiertos al tiempo; *Estudios de Cultura Náhuatl* es una de ellas. Fundada en 1959 por Miguel León-Portilla al lado de Ángel María Garibay, esta publicación del Instituto de Investigaciones Históricas (IIH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) no sólo ha acompañado —ya a lo largo de casi siete décadas— el desarrollo de los estudios sobre la cultura y la lengua náhuatl, sino que ha contribuido de manera decisiva a su consolidación, en México y en el ámbito internacional. A través de sus páginas, *Estudios de Cultura Náhuatl* ha dado proyección a líneas de investigación fundamentales; al mismo tiempo, constituye un testimonio privilegiado de la evolución de este campo académico, al haber compilado el trabajo de generaciones de estudiosos. Se ha convertido así en una referencia ineludible del mesoamericanismo.

En el marco del centenario del nacimiento de Miguel León-Portilla, evocar *Estudios de Cultura Náhuatl* equivale a recorrer una parte esencial de su legado intelectual. En efecto, desde los orígenes del proyecto, León-Portilla colaboró con Garibay en la preparación de los primeros volúmenes y, tras la muerte de su maestro, asumió la responsabilidad editorial, primero junto a Alfredo López Austin y después en colaboración con varios investigadores del IIH: Víctor Castillo Farreras, Patrick Johansson, José Rubén Romero Galván y yo misma. Con una sola interrupción en 2016, Miguel León-Portilla estuvo al frente de la revista desde sus inicios y mantuvo esa labor hasta su fallecimiento, sosteniendo con constancia este proyecto edi-

* Presenté una versión previa de este texto en el marco del acto “Miguel León-Portilla. Homenaje a 100 años de su natalicio”, el 25 de febrero de 2026 en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.



torial, a semejanza de los árboles que, según varias culturas indígenas de México, apuntalan el cosmos.

Para comprender la relación de Miguel León-Portilla con *Estudios de Cultura Náhuatl* conviene volver al gesto fundacional: la aparición de su primer volumen en la primavera de 1959. En aquel momento, sus creadores, miembros del Seminario de Cultura Náhuatl del Instituto de Historia de la UNAM, concibieron la serie como “una publicación eventual” destinada a dar a conocer su quehacer académico. En el proemio a dicha serie, firmado por Garibay, el entonces director del Seminario de Cultura Náhuatl explicaba esta iniciativa apoyándose en una comparación con el minucioso trabajo emprendido por los arqueólogos para reconstruir la cultura material mesoamericana. Citaré este pasaje con cierta extensión, porque en él se condensa una concepción del trabajo académico compartida por los creadores de *Estudios de Cultura Náhuatl*, que nos acerca a Miguel León-Portilla y a su generación en los años finales de la década de 1950:

Se hallan en las investigaciones arqueológicas muchas veces fragmentos esparcidos, perdidos casi, entre los cúmulos de arena y escombros. El arqueólogo va paulatina y pacientemente recobrando cada fragmento. Lo limpia, lo separa, lo guarda. Cuando tiene muchos, ensaya una reconstrucción [...]

Este símil ayuda a percibir lo que es la reconstrucción de una cultura. Hay que comenzar por recoger y limpiar, examinar y ver en qué forma podrán adaptarse los fragmentos. Intentar una restitución en pleno es necio, antes de haber examinado cada arista, cada milímetro de la antigua realidad. Por esto, aunque no es brillante, es mucho más constructivo, reunir estudios parciales acerca de las fases de una sola cultura [...]

Estas son las ideas que presiden el proyecto, ya en plan de realidad, que aquí ofrece el Seminario de Cultura Náhuatl de la Universidad Nacional Autónoma de México. Reunir estudios de muchos especialistas, o de muchos estudiantes que se avezan a serlo, y ponerlos a disposición de los estudiosos —que debieran ser todos los mexicanos, que debieran ser todos los hombres en capacidad de ello— para que en ellos encuentren, o base de nueva edificación, o piedra de escándalo para destruir, con razones, lo que se propuso acaso sin ellas.

Valor diverso, calidad diversa, perfección diversa: como en todo lo humano, dan la tónica de que es precisamente el hombre el que estudia al Hombre. Habrá estudios que den la clave; habrá otros que se pierdan como son de flauta en la noche recóndita en las tinieblas [...]

No fijamos período de aparición, aunque tenemos la intención de que sea ésta una publicación en serie. Cada vez que haya número suficiente de trabajos, cada

vez que haya posibilidad económica de darlos a la prensa, aparecerá un volumen. (Garibay 1959, 5-8)

El día de hoy, a 67 años de su creación y con 71 volúmenes publicados, considero que *Estudios de Cultura Náhuatl* ha honrado, e incluso excedido, las expectativas de sus fundadores. Por ello, si bien la dedicación prolongada de Miguel León-Portilla hizo temer que, tras su partida en 2019, la revista pudiera quedar, en cierto modo, huérfana, ese inevitable sentimiento de orfandad no se tradujo en fragilidad. Al contrario, *Estudios de Cultura Náhuatl*, al seguir hoy en pleno desarrollo, se afirma como un legado dinámico, capaz de renovarse con el tiempo. De hecho, concebida originalmente como una publicación “eventual”, la serie se convirtió primero en una entrega anual y aparece hoy de manera semestral, garantizando la aparición regular de trabajos de investigación destinados tanto a la comunidad académica como al público interesado en la lengua, la historia, la arqueología y la etnografía de las sociedades nahuas.

Como es natural, los contenidos de la revista también han evolucionado con el tiempo. A finales de la década de 1950, sus fundadores no sólo publicaban artículos de investigación, sino que estaban interesados en difundir repertorios bibliográficos exhaustivos que reunían la producción científica existente sobre la cultura náhuatl. En particular, bibliografías correspondientes al periodo 1950-1969 aparecieron en los volúmenes 1, 2, 6 y 9, mientras que otras compilaciones sobre lengua, literatura o cultura náhuatl se publicaron en entregas posteriores. Más adelante, ante la creciente proliferación de los trabajos académicos, la revista comenzó a incluir reseñas de libros, que, sin tener este enfoque exhaustivo, ofrecen miradas críticas sobre la producción del conocimiento científico.

En contraste con estas transformaciones, hay un rasgo que no ha variado: el espacio que *Estudios de Cultura Náhuatl* ha otorgado, desde sus inicios, a la publicación de textos originales en náhuatl. Esta característica, verdaderamente excepcional, se explica por el profundo interés de Miguel León-Portilla por la dimensión viva de esta lengua. Un interés que lo condujo a incluir en los volúmenes de la serie, desde el primero, no sólo artículos de investigación escritos en náhuatl —como algunos trabajos de Rudolf van Zantwijk—, sino también, y de manera muy significativa, poesía, cantos, cuentos producidos por hablantes de náhuatl. La lucidez de Miguel León-Portilla ante la fragilidad de un patrimonio cultural procedente de los

grupos nahuas contemporáneos —que él llamó *yancuic tlahtolli* o “palabra nueva”— hizo posible su preservación en la revista.

A partir del fascículo 42, apareció además la sección “Paleografía y traducción del *Códice florentino*”, enfocada a presentar los avances del proyecto epónimo desarrollado por investigadores de la UNAM en torno a la obra magna creada por Bernardino de Sahagún e intelectuales y artistas nahuas. En esa misma entrega se introdujo otra innovación significativa: la sección “Estudios Clásicos”, cuyo propósito fue volver a poner a disposición de la comunidad académica trabajos de investigadores contemporáneos o de tiempos anteriores que, “por su interés perdurable”, pueden considerarse clásicos, pero cuya consulta resultaba poco accesible, en palabras de Miguel León-Portilla en su introducción a este volumen de la revista (León-Portilla 2011, 17).

A grandes rasgos, estos siguen siendo los contenidos que estructuran cada número de *Estudios de Cultura Náhuatl*: artículos de investigación, reseñas bibliográficas y estudios basados en la paleografía y la traducción de documentos nahuas. A partir del volumen 60, éstos dejaron de centrarse exclusivamente en el *Códice florentino* para abarcar un conjunto más amplio de fuentes históricas escritas en náhuatl. En el fascículo 55 se sumó también la pequeña sección “En Portada”, que ofrece a los lectores información sobre las imágenes de la cultura material y de las creaciones artísticas y rituales de los nahuas de ayer y hoy; imágenes que, entrega tras entrega, se han convertido en el rostro de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

Finalmente, otra dimensión de la historia de la revista que merece toda nuestra atención es su transición digital. Así, en las primeras décadas del siglo XXI, sus materiales se volvieron accesibles en línea, primero a través de la página web del IIH de la UNAM y, desde 2021, mediante su propio sitio, con su migración a la plataforma Open Journal Systems (OJS).¹ De este modo, se cumplió otra de las visiones iniciales de los fundadores del proyecto: publicar los resultados de la investigación en torno a la lengua y la cultura náhuatl y, en palabras de Garibay en el proemio a la serie, “ponerlos a disposición de los estudiosos, que debieran ser todos los mexicanos, que debieran ser todos los hombres en capacidad de ello” (Garibay 1959, 7).

Mientras evolucionaban los contenidos y se ampliaba el acceso a la revista, se preservó el espíritu de apertura y de vanguardismo que estuvo en el origen de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Hoy como ayer, sigue publicando

¹ Consúltese en <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/index>.

los trabajos de jóvenes investigadores junto con las contribuciones de los grandes maestros del americanismo. Entre numerosos nombres insignes —y además de los editores ya citados— figuran, por orden de aparición, Alfonso Caso, Charles E. Dibble, Arthur J. O. Anderson, Ignacio Bernal, Robert H. Barlow, Jacqueline de Durand-Forest, Thelma D. Sullivan, Pedro Carrasco, Henry B. Nicholson, Karen Dakin, Roberto Moreno de los Arcos, Carmen Aguilera, Georges Baudot, Yólotl González Torres, Luis Reyes García y Gordon Brotherston. Para tener una noción del impacto de la revista en su campo conviene precisar que este conjunto representativo de especialistas apareció en los primeros diez fascículos, es decir, antes de 1972.

Como puede apreciarse, *Estudios de Cultura Náhuatl* superó con creces las ambiciones iniciales de sus fundadores, quienes humildemente anunciaban la publicación de contribuciones de “valor diverso, calidad diversa, perfección diversa” (Garibay 1959, 7). En este sentido, hay poco riesgo de equivocarse al afirmar que la constelación de académicos que ha contribuido a *Estudios de Cultura Náhuatl* reúne, si no a todos, al menos a la mayoría de las grandes figuras del mesoamericanismo. En síntesis, a lo largo de sus décadas de existencia, la revista se ha consolidado como un punto de encuentro de la pluralidad de voces dedicadas al estudio de las culturas indígenas de México; una convergencia académica que se debió, sin lugar a dudas, a la labor sostenida de proyección realizada por Miguel León-Portilla.

También hubo continuidad en las disciplinas que han erigido la fama de *Estudios de Cultura Náhuatl*. En sus distintas entregas seguimos encontrando trabajos de corte lingüístico, filológico, histórico, arqueológico y etnográfico, como se recordó en la reflexión retrospectiva que acompañó la celebración del volumen 50 de la revista. De este modo, *Estudios de Cultura Náhuatl* ha sido, como lo anunciaba Garibay en 1959, un medio privilegiado para la difusión de pequeños y grandes descubrimientos, así como de propuestas teóricas originales que, a partir de la suma de esfuerzos individuales, han dado lugar a avances científicos de gran alcance.

Además de su labor como director de la revista, los escritos de Miguel León-Portilla publicados en *Estudios de Cultura Náhuatl* ilustran de manera ejemplar el proyecto intelectual aquí evocado. A lo largo de seis décadas, del volumen 1 al 58, sus más de cien contribuciones en esta publicación abordaron temas fundamentales de la historia, la literatura, la filología y el pensamiento nahuas, al tiempo que orientaron de manera decisiva la investigación en estos campos. Sus textos dialogaron también con las aportaciones

de otros especialistas, en particular a través de las reseñas bibliográficas y de las presentaciones a cada volumen que debemos a Miguel León-Portilla. Constituyen, en conjunto, una obra plenamente integrada a su trayectoria intelectual, que da cuenta de su larga reflexión sobre la lengua náhuatl y de su profundo compromiso con las sociedades nahuas antiguas y contemporáneas.

A 100 años de su natalicio, nos corresponde entonces reconocer y agradecer a Miguel León-Portilla por haber creado en la UNAM una revista científica de amplio prestigio internacional. *Estudios de Cultura Náhuatl* es única por su enfoque y por la calidad de los trabajos que a través suyo se difunden, lo que la ha convertido en una referencia obligada para los estudiosos de la América indígena. A pesar de su partida, el legado de León-Portilla en relación con esta empresa intelectual permanece con nosotros. Nos quedan la amplia colección de números aparecidos bajo su dirección y los importantes estudios que de su pluma se publicaron en ella. Nos queda, sobre todo, una obra colectiva que, aun siendo hoy una *tlamatini* anciana y llena de sabiduría, sigue plenamente viva gracias a sus autores y a sus lectores. Ciertamente, *Estudios de Cultura Náhuatl* tiene aún largos años por delante, y las y los investigadores del IIH tenemos la responsabilidad de perpetuar el ejemplar trabajo de Miguel León-Portilla, para fomentar y proyectar el estudio de la cultura náhuatl y de las sociedades indígenas de ayer y de hoy.

Ciudad de México, 7 de mayo de 2026

Élodie DUPEY GARCÍA

REFERENCIAS

- Garibay K., Ángel María. 1959. "Proemio a la serie *Estudios de Cultura Náhuatl*". *Estudios de Cultura Náhuatl* 1: 5-8.
- León-Portilla, Miguel. 2011. "Volumen 42". *Estudios de Cultura Náhuatl* 42: 17.

La travesía al mundo solar o de cómo convertirse en cristiano Repensando la noción nahua de persona*

The Journey to the Solar World, or How One Becomes a Christian Rethinking the Nahua Notion of Personhood

Gabriela MILANEZI

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

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Estéticas

gabrielamilanezi@yahoo.com.br

Resumen

Este artículo examina etnográficamente el ciclo vital del ser humano entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla para repensar el modelo clásico de las entidades anímicas y proponer un marco interpretativo alternativo de la noción nahua de persona. Se argumenta que el nacimiento es sólo el inicio de una transformación ontológica más amplia, en la cual los rituales, las relaciones sociales y la conducta individual configuran dinámicamente el cuerpo-persona mediante un proceso continuo de condensación y modulación de fuerzas (*chikauallis*). Todo recién nacido coexiste con un doble o *alter ego* predominantemente zoomorfo, alteridad constitutiva del ser, denominado *tonal* y, en ocasiones, *ekauil*. Contrario a interpretaciones previas que postulan que esos términos refieren a entidades distintas, aquí se sostiene que ambos son modulaciones coemergentes de un mismo principio vital. Frente a la concepción de la persona nahua como una mera suma de componentes individualizados, este trabajo propone entenderla como un proceso abierto y en permanente conformación, continuamente regenerado a través de la interacción con los otros. Así, se avanza hacia una ontología procesual y relacional, que se distancia del dualismo cuerpo/alma y del enfoque sustancialista, y que enfatiza la plasticidad, la correspondencia y la continuidad.

Palabras clave: noción nahua de persona; etnografía de la Sierra Norte de Puebla; ciclo vital del ser humano; día y sombra (*tonal* y *ekauil*); fuerza y poder (*chikauallis*, *chicahualistli*); ontología relacional y procesual.

Abstract

Drawing on ethnographic research among the Nahua of the Sierra Norte de Puebla, this article examines the human life cycle in order to rethink the classical model of soul entities and propose

* Este artículo fue elaborado con el apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La autora es becaria del Instituto de Investigaciones Estéticas, asesorada por la doctora Marie-Areti Hers.

Recepción: 11 de diciembre de 2024 | Aceptación: 19 de enero de 2026



© 2026 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>

an alternative framework for understanding Nahua personhood. It argues that birth is only the beginning of a broader ontological transformation, in which rituals, social relations, and individual conduct dynamically shape the body-person through a continuous process of condensation and modulation of forces (chikaualis). Each newborn coexists with a predominantly zoomorphic double or alter ego, a constitutive otherness intrinsic to the person, known as tonal and, at times, ekauil. Contrary to previous interpretations that treat these terms as referring to distinct soul entities, this study argues that both are co-emergent modulations of the same vital principle. Rather than conceiving the Nahua person as a mere sum of individualized components, this article proposes understanding personhood as an open and continuously unfolding process, perpetually regenerated through interaction with others. It thus advances a processual and relational ontology that moves beyond body/soul dualism and substantialist approaches, emphasizing instead plasticity, correspondence, and continuity.

Keywords: *Nahua personhood; ethnography of the Sierra Norte de Puebla; human life cycle; sun and shadow (tonal and ekauil); strength and power (chikaualis, chicahualistli); relational and processual ontology.*

El mundo de los objetos externos y de la experiencia psíquica parece estar en un flujo continuo. [...] El hecho de que demos nombres a cosas que están en flujo implica inevitablemente una cierta estabilización orientada en la línea de la actividad colectiva. La derivación de nuestros significados enfatiza y estabiliza el aspecto de las cosas que es relevante para la actividad y encubre, en interés de la acción colectiva, el proceso perpetuamente fluido que subyace a todas las cosas. Excluye otras organizaciones configuracionales de los datos que tienden en direcciones diferentes.

Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (1936)

INTRODUCCIÓN

En un artículo anterior, que constituye la primera parte de este trabajo (Milanezi 2024), exploré, desde la perspectiva de los nahuas (*maseualmej*) de la Sierra Norte de Puebla, las ideas en torno a la concepción y el desarrollo del embrión humano, con especial atención al *yolot* (corazón). En esta segunda parte retomo el análisis del ciclo de vida del ser humano, centrándome en las etapas posteriores al embarazo, particularmente los primeros años, período durante el cual los conceptos de *tonal* (sol) y *ekauil*

(sombra) adquieren mayor relevancia. Para ello, me apoyo tanto en la investigación realizada en San Miguel Tzinacapan, municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla (Milanezi 2020), como en la literatura etnográfica sobre el cuerpo y la persona entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y, de manera complementaria y ocasional, en la de otras regiones del estado. El propósito de este análisis es repensar el modelo anímico tripartito propuesto por Signorini y Lupo (1989) —formulado a partir de su estudio sobre las prácticas médico-terapéuticas de los *maseualmej* de Santiago Yancuitalpan (Cuetzalan)—, con el fin de avanzar hacia una comprensión más abarcadora de la noción nahua de persona, que trascienda el enfoque centrado en entidades anímicas.

EXPRESIONES DIFERENCIADAS DE LA MISMA UNIDAD

Según los nahuas, de manera sincrónica al nacimiento de toda criatura humana, aparece un cachorro de animal silvestre en el cerro. Entre el recién nacido y el animalito existe una continuidad ontológica que evoca el entrelazamiento de partículas en física cuántica: sin importar dónde se encuentren, lo que sucede a uno también ocurre en el otro, ya que, a pesar de las diferencias entre ellos, ambos constituyen una unidad ontológica indivisible, como lo prueba su destino común. Así, cualquier herida, agresión o enfermedad en uno es simultáneamente sentida por el otro; las emociones, los estados de ánimo, los procesos vitales y las experiencias de uno son compartidas por el otro, y la muerte de ambos es concomitante. Un curandero de Tzinacapan ilustró metafóricamente la coextensividad entre el individuo y su doble animal: “Es como si un hilo los uniera” (Duquesnoy 2001, 459, testimonio de C. F. F.). Por lo tanto, el ser humano y su *alter ego* no son dos entidades separadas, sino expresiones diferenciadas y coemergentes de un mismo ser. En consecuencia, la relación entre ellos no implica posesión ni asociación, sino correspondencia dinámica.¹

Los animales silvestres (*okuilimej*) que encarnan las contrapartes de los seres humanos son, a la vez, los animales domésticos (*tapiyalmej*) del

¹ Por lo tanto, la persona no posee un doble animal, sino que es su propio doble. De igual forma, no está vinculada a otro ser que actúe como su animal compañero, sino que es una con él.

Señor de los Animales, quien los custodia en los corrales del Talokan (Beaucage y Taller 2012, 286). La morada de los dobles zoomorfos en esa región subterránea del cosmos nahua evidencia que cada individuo humano coexiste en planos simultáneos y superpuestos, sin que ello implique compartimentos separados. Habita tanto en Este Mundo/Este Tiempo (Ce Mundo) —la superficie de la tierra (Taltikpak)— como en el Otro Mundo/Otro Tiempo (Okse Mundo), también conocido como Okse Taltikpak (Acosta Márquez 2014), reflejo dinámico y continuo de la realidad cotidiana que se despliega en el Otro Lado (Okse Seko). Éste constituye el principal ámbito de influencia de los gentiles, aquellos antepasados mitológicos que no aceptaron el nuevo orden cosmológico impuesto por el Sol (asociado a Dios o Cristo) tras el primer amanecer, suceso que marcó el inicio de la actual era solar-cristiana. Estos antagonistas encontraron refugio en las profundidades telúricas y acuáticas del cosmos, así como en diversos espacios periféricos —el monte, las barrancas, los cerros, las cuevas: correlatos del Otro Mundo en Este Mundo—, donde aún se mantienen fieles a un modo de vida anterior, distinto del que suelen llevar los *tokniuan* (nuestros hermanos), es decir, los seres humanos o *cristianos* de Taltikpak (Milanezi 2023, 3). Por esta razón, suelen encarnar la Alteridad, sin que ello suponga una separación ontológica.

Los nahuas dicen que el *alter ego* animal sale de su morada subterránea a pasear mientras la persona duerme, de modo que, durante la noche, el individuo no se divide, sino que se despliega, estando presente de forma concomitante en más de un sitio a la vez. Los recuerdos oníricos son considerados deambulaciones de la contraparte y, si son lo suficientemente intensas, se harán sentir al día siguiente.² En suma, el ser humano existe en dos ámbitos cosmo-ontológicos coextensivos: Éste (Ce) y el Otro (Okse), entendidos como manifestaciones simultáneas de una misma realidad, que a veces se distinguen y en otros momentos se superponen. De manera similar, la persona se configura a partir de una alteridad constitutiva en la que el yo y el otro-yo, aunque diferenciados, conforman una unidad ontológica. Tener presentes estas particularidades resulta fundamental para comprender lo que se expondrá en las secciones siguientes.

² Un curandero de Tzinacapan explicó que, tras soñar que nadaba intensamente, despertó con el cuerpo adolorido e incapaz de trabajar: “Al día siguiente, no lo hice. No podía ir a trabajar a mi rancho. Me dolían los músculos porque había nadado” (Duquesnoy 2001, 420-421, testimonio de L. F. F.).

LA VARIABILIDAD TERMINOLÓGICA

Los nahuas de la región de Cuetzalan emplean con frecuencia dos términos en náhuatl³ —*tonal* (sol, día, del verbo *tona*: irradiar, hacer luz o calor) y *ekauil* (sombra)— para referirse a la contraparte de la persona, entendida no sólo como un doble, *sombra* o *alter ego*, sino también como una expresión de su fuerza vital. Además, también emplean diversos vocablos en español con el mismo propósito: espíritu, alma, aire, sombra, ángel, etcétera. Los testimonios que se presentan a continuación ilustran cómo los hablantes usan esos términos de manera intercambiable y revelan que los conceptos de *tonal* y *ekauil* (o *ecahuil*, según otras grafías) tienden a converger semánticamente.

“El *ecahuil* es como un airecito nada más, es como si fuera un animalito muy pequeñito que ni lo ve uno. Ese vuela, sí. Y sale a andar cuando duerme uno...” “*Motonal, moecahuil*: *yehua* mismo; santo ángel, santo espíritu / tu *tonal*, tu *ecahuil* son lo mismo, el santo ángel, el santo espíritu.” “Algún animalito que es *iecahuil* de Dios, ése poco sale, está guardado... [...] en el monte o en la cueva... hasta allá, pa’ ahí lejos, donde no anda gente” (Signorini y Lupo 1989, 63, 67 y 68, testimonios nahuas). “El *ekauil* es el espíritu y el *tonal* es un animal y son lo mismo” (Ríos Mendoza 2010, 24, testimonio de F. A.). “A la pregunta más frecuente: ‘¿Qué es el *tonal*?’, la misma respuesta, invariable: ‘Ésta es nuestra sombrita [*ekauiltsin*]!’” (Duquesnoy 2001, 445, testimonio nahua). “El *tonal* es una sombra nomás. Así, haz de cuenta que aquí está marcando esta sombrita, así es el *tonal*. [...] Con esa tienes fuerza, con la sombra tienes valor, sin sombra no tienes nada de valor” (Aramoni Burguete 1990, 117, testimonio de Miguel Cruz). En consecuencia, y siguiendo el discurso de los propios hablantes, no es posible trazar una frontera nítida entre *tonal* y *ekauil*, pues sus usos y significaciones se entrelazan.

La variabilidad nominal con la que los nahuas aluden al doble, *sombra* o *alter ego* no pasó desapercibida para Ítalo Signorini y Alessandro Lupo (1989, 37, 46, 47, 56, 57, 58, etcétera), quienes, sin embargo, asumieron que la distinción léxica entre *tonal* y *ekauil* implicaba necesariamente una correspondiente diferenciación semántica y ontológica entre ambos.

³ En la región oriental de la Sierra Norte de Puebla se habla una variante del náhuatl caracterizada, entre otros rasgos fonológicos, por el empleo de /t/, que corresponde al /tʎ/ presente en otras variantes de la lengua, incluidas las de la porción occidental de la Sierra y las del centro de México. Por ello, formas como *náhuatl* corresponden al *náhuatl* de otras regiones.

A pesar de que sus propios interlocutores emplearan con frecuencia el término *ekauil* en lugar de *tonal*, como ellos mismos señalaron (Signorini y Lupo 1989, 75), y de que los testimonios, citados en el párrafo anterior, mostraban un solapamiento entre ambas nociones —coincidente, además, con la opinión de otros estudiosos de la región—,⁴ los antropólogos italianos concluyeron que *tonal* y *ekauil* constituían “dos entidades conceptuales [...] distintas” (Signorini y Lupo 1989, 56), es decir, dos de los tres componentes anímicos que, junto con el *yolot*, conformarían a la persona en la concepción nahua, según su interpretación.

Tras la publicación de *Los tres ejes de la vida*, numerosos estudios sobre los nahuas del municipio de Cuetzalan retomaron el modelo anímico tripartito propuesto en ese libro. Desde entonces, se consolidó en la literatura etnográfica de la región la idea de que el término *tonal* debía utilizarse exclusivamente para referirse al *alter ego* animal, concebido como el doble etéreo, zoomorfo y extracorpóreo de la persona; mientras que el término *ekauil* se reservó para designar la *sombra*, entendida como una entidad anímica antropomórfica, capaz de desprenderse del cuerpo durante el sueño y en otras circunstancias (Signorini y Lupo 1989, 56-57, 71). A partir de este planteamiento, esta distinción se estableció como un marco de análisis dominante, con implicaciones significativas para el estudio de diversos fenómenos cuyo examen parte necesariamente de la comprensión de la noción nahua de persona.

En desacuerdo con esta interpretación, propongo que el uso intercambiable de los términos *tonal* y *ekauil* por los hablantes no debe interpretarse como un “índice de confusión lingüística” (Signorini y Lupo 1989, 58), sino como un testimonio de la flexibilidad conceptual y terminológica con que los nahuas designan momentos o expresiones de un mismo principio vital. Así, en lugar de concebir el *tonal* y el *ekauil* como entidades plenamente diferenciadas, prefiero hablar de *tonal/ekauil*: modulaciones coemergentes de una misma fuerza, cuya naturaleza no es estática, sino procesual, y cuyas variaciones dependen del contexto, las relaciones, los ciclos solares y las fases del ciclo de vida, entre otros factores. Esto implica que la persona, en la concepción nahua, no se entiende como un agregado de partes o una combinación de entidades anímicas discretas, sino como un continuo relacional ontológicamente unitario, en constante conformación y transformación.

⁴ Por ejemplo, para Aramoni Burguete (1990, 40): “En la Sierra de Puebla, los conceptos de *tonal* y de *sombra* [*ekauil*] se utilizan con idéntico significado”.

Para sustentar esta hipótesis, examinaré las concepciones y prácticas relativas al nacimiento, el bautizo y los rituales de los primeros años de vida, además de —aunque con menor profundidad— algunos ejemplos correspondientes a etapas posteriores, los cuales servirán para demostrar cómo el *tonal/ekauil* se modula a lo largo de la vida. El análisis conjunto y diacrónico de estas etapas —incluyendo la concepción y el embarazo, ya tratados con anterioridad (Milanezi 2024)— permitirá esclarecer los mecanismos que estructuran esta dinámica y la noción nahua de persona que de ella se deriva, para finalmente ponerla en contraste con el modelo tripartito de las entidades anímicas.

EL SOL (*TONAL*) NATAL Y LA CONFIGURACIÓN DE LA SOMBRA (*EKAUIL*)

En muchas localidades nahuas se afirma que las criaturas pueden nacer con el corazón fuerte (*yolchikauak*) o con poca *chikaualis* o fuerza vital. Los *maseualmej* atribuyen estas diferencias de vitalidad entre los recién nacidos —observables, por ejemplo, en sus ritmos de crecimiento y en su resistencia a las enfermedades— a la correspondencia de cualidades que existe entre el neonato y su *alter ego* animal: si éste es fuerte, el niño también lo será; si es débil, la fuerza del niño será menor. Esa fuerza inicial —determinada, como veremos más adelante, por el *tonal* (día o sol) del nacimiento—, aunque posee un peso significativo en la configuración de la persona, no es del todo determinante. Primero, porque la *chikaualis* no permanece fija: el infante normalmente incorpora intensidades crecientes de fuerza a lo largo de su desarrollo. Segundo, porque, según algunos interlocutores, durante sus primeros siete años de vida, el niño integra cada año un nuevo *tonal/ekauil*, hasta conformar un complejo vital-corporal compuesto por siete *sombras* y/o dobles animales distintos, conjunto que, además de operar como un escudo protector —que permite enfrentar peligros y enfermedades—, delinea el espectro de posibilidades vitales de la persona.

Entre los siete dobles zoomorfos, los testimonios sugieren que uno suele adquirir un papel dominante —aunque, al parecer, esta preeminencia puede cambiar a lo largo de la vida—, en el sentido de que aglutina las características que mejor corresponden al individuo, desde las corporales (biotipo, fuerza, vigor, aguante, etcétera), pasando por las psicológicas y

sociales (temperamento, preferencias, patrones conductuales, inclinaciones vocacionales), hasta las relativas a la trayectoria de su destino.

El *tonal* es la suerte que traes, es un destino, como los animales que vienen con tu signo. Son siete animales distintos para cada persona. Esos que tienen destino de ratón le dicen ratas, te roban. El conejo es muy amigable, muy paciente, va a ser tratable. La ardilla anda cortando cosas ajenas. El tlacuache también, el destino del tlacuache... te roba las gallinas. Pasa y ve que está una gallinita ahí entre un palito, lo pasa a jalar y se lo lleva, sin que te des cuenta. [...] Los que traen *ekauil* de paloma, de conejo, de pajarito o de algún grillo, o algún gusanito que sea sencillo, tienen menos fuerza, se vence rápido su *tonal*. Porque los que son hechizos [brujos] traen la *sombra* de tigre, zorra, tecolote, gavián, todos esos animales de los que pueden atrapar pollos, pueden comer pollos, pueden cazar tejones. Todos esos ya se vuelven hechizos, porque su misma *sombra* los ayuda para que se vuelvan animal. (Testimonio de P. D., notas de campo, San Miguel Tzinacapan, 2016)⁵

En la medida en que refleja las características biopsicosociales y el curso del destino del individuo, el *tonal/ekauil —sombra, doble o alter ego—* opera como un espejo ontológico. No obstante, a diferencia de un reflejo óptico pasivo, no sólo reproduce, sino que actualiza de forma resonante y permanente el estado vital de la persona, de modo que no funciona meramente como una copia ni un derivado de su contraparte humana, sino como una manifestación paralela, equivalente y diferenciada de un mismo ser. Por ello, la conexión entre el ser humano y su *alter ego* no es unilateral ni jerárquica: ambos se coconstituyen, se coafectan, existen y actúan de manera simultánea, aunque conservan una autonomía relativa (como evidencia la capacidad de la *sombra* para deambular durante el sueño o del doble zoomorfo para salir a pasear durante la noche).⁶ Como corolario, el *tonal/ekauil* no se limita a reflejar los atributos de la persona, sino que los encarna en su propio plano de existencia, generalmente figurado en forma animal, aunque también puede asumir expresiones antropomorfas y artefactuales

⁵ Nótese que los términos *tonal* y *ekauil* se emplean de forma intercambiable en el testimonio.

⁶ De ser así, la relación entre la persona y su *alter ego* no se concibe en términos de *coesencia*, un término normalmente empleado para describir ese fenómeno (por ejemplo, Monaghan 1998; Signorini y Lupo 1989, 59) y que remite a una esencia común entre dos seres, concebida como portadora de propiedades ontológicas fijas e inmutables. En contraste, la unidad persona-*alter ego* opera mediante una correspondencia dinámica, en la que ambos se modulan mutuamente en tiempo real.

que se ilustrarán en el próximo apartado. Así concebido, el *alter ego* zoomorfo no debe entenderse como el principio generador de la fuerza vital que sostiene al ser humano (Signorini y Lupo 1989, 65), sino como una manifestación viviente de esa misma fuerza.

Además de funcionar como espejo ontológico de la persona, el *tonal/ekauil* no se limita a operar en el Otro Lado del cosmos; de manera concomitante, también se manifiesta como una presencia corporal inmanente puesto que alude a la fuerza-calor distintiva de cada ser humano, es decir, su *porción* singular de la *chikaualis* cósmica: la energía vital de naturaleza calórico-lumínica que estructura y sostiene la existencia y que se concentra principalmente en el Sol (Dios/Cristo), su principal agente de propagación (Milanezi 2024, 27). Esta fuerza-calor —presente en todo el cuerpo, pero con máxima intensidad en el corazón y la sangre—⁷ expresa el carácter particular del sol (*tonal*) del momento del nacimiento. Esta correspondencia se fundamenta en la concepción nahua del tiempo como fuerza vivificadora y diferenciadora, radicalmente distinta a la noción newtoniana de tiempo como contenedor abstracto y homogéneo, indiferente a los seres y acontecimientos que transcurren en él. En este sistema cosmológico, el Sol (*tonal*, *Tonaltsin*, *Tonaltzintli*) opera como el principal agente vital-cronológico, emitiendo una irradiación que cambia constantemente en intensidad-cualidad al ser modulada por otras variables: la hora del día, la estación del año, las condiciones climáticas, la orientación espacial, etcétera. Estas variaciones de la fuerza-calor solar generan instantes temporales dotados de cualidades únicas, coextensivas a la configuración natal de los individuos que en ellos nacen. Como lo atestigua el testimonio nahua registrado en Xolotla: “‘El día en que nace’ una persona (*intlentonalizneci*) ‘es el instante en que el Dios-sol estaba actuando sobre el mundo’” (León Vega 2017, 202); se revela así la estrecha correspondencia entre el momento del nacimiento y la actividad solar.

Esto explica por qué los factores que responden a los ciclos de luminosidad solar —como el día de la semana, el mes del año, el momento

⁷ En diversas localidades nahuas se ha documentado que, además de la sangre y el corazón, la fuerza vital calórico-lumínica se expresa con mayor intensidad en los llamados pulsos, coyunturas o espíritus: zonas corporales donde se percibe habitualmente el latido vital (véanse, por ejemplo, Fagetti 2003, 66-67; Lorente 2020, 138). Es interesante destacar que algunos curanderos afirman ser capaces de visualizar los focos de calor o *aire caliente* que irradian del cuerpo humano (Lorente 2020, 142). Según un interlocutor de Signorini y Lupo (1989, 64), el *tonal/ekauil* “es como una rayita [de luz]”.

circadiano (diurno o nocturno) y la fase lunar (también modulada por la posición del sol)— resultan fundamentales en la configuración del tono vital del neonato, es decir, en la intensidad y la cualidad de su fuerza (*ichikaualis*) y, por correspondencia, en la identidad de su *sombra* y/o *alter ego* natal (*itonal/iekauil*).⁸ Por ejemplo, aquellos nacidos en martes o viernes —días considerados fuertes y aciagos, cuando “el Diablo anda suelto”, lo cual implica tanto riesgos como oportunidades— o durante noches de luna llena —de doble carga lumínica, la del sol y la de la luna reflectante—, encarnan una *chikaualis* de intensidad excepcional, aunque matizada por atributos asociados a la oscuridad.⁹ En consonancia, sus *alter ego* suelen corresponderse con animales depredadores de hábitos nocturnos y solitarios (jaguar, tecolote, zorro, etcétera) que materializan etológicamente esas mismas cualidades del momento del nacimiento: potencia, sigilo, nocturnidad, agresividad. En su expresión humana, esa intensa carga vital vinculada al lado oscuro del ciclo solar se manifiesta como mayor resistencia a las enfermedades, valentía y determinación, pero también como inclinación hacia formas de comportamiento consideradas disruptivas o transgresoras.¹⁰ Por ello, no es casual que los individuos nacidos con esa modalidad específica de *chikaualis* —niños *yolchikauak* (de corazón fuerte) o *tonalchikauak* (con *tonal* poderoso)— puedan convertirse en brujos cuando no son socializados para orientar su fuerza natal excepcional hacia el

⁸ El prefijo *i-* marca posesión inalienable, característica obligatoria para referirse a partes constitutivas del cuerpo en náhuatl.

⁹ En cambio, las criaturas que nacen en luna tierna o durante meses de invierno con poco calor y menor luz solar, tienden a encarnar una fuerza vital especialmente baja y, por correspondencia, sus sangres serán *frías* y sus *alter ego* serán animales considerados débiles, lo que se traduce en un estado de salud más frágil.

¹⁰ El ejemplo revela que la alta carga vital del nacimiento puede ser tanto un don como una maldición, y sólo se vuelve benéfica cuando el niño aprende a modularla mediante la *praxis* ritual y social. Esto se ejemplifica en los relatos sobre Juan Oso (véase, por ejemplo, Reynoso y Taller 2006, 229-237), los cuales enfatizan cómo los niños de fuerza descomunal pero mal integrados socialmente —como Juan Oso, quien nació y creció en el monte— enfrentan dificultades de adaptación y, en consecuencia, se convierten en una amenaza para el orden social. En el mismo orden de ideas, León Vega (2017, 199) advierte sobre los riesgos de la fuerza desmesurada: “El peligro que se corre al adquirir mayor fuerza es que las entidades pueden salirse de control desatando impulsos y comportamientos propios de un ‘animal’: *yolcatl*”. Si bien una *chikaualis* deficiente se traduce en enfermedades, carencias y fracasos, su exceso —la misma energía desbordada— puede comprometer tanto la integridad individual como los vínculos comunitarios.

bien colectivo, y en su lugar transgreden el orden comunitario al ejercer su poder sobre otros de manera dañina.¹¹

La coextensividad (y no una relación causal mecánica) entre la fuerza calórico-lumínica solar (*tonal*) y la personal (*itonal*) revela que el recién nacido no absorbe las propiedades singulares de su sol natal como por contagio mágico, sino que encarna una fracción singular de su flujo vital. Esta coextensividad revela una continuidad ontológica indisoluble: cuerpo y cosmos son expresiones mutuamente constitutivas de una misma realidad. Desde esta perspectiva, el niño no “llega al mundo”, sino que se coha-ce junto a él, emergiendo como una condensación singular del tiempo, un fragmento cósmico que se individualiza. El testimonio de don Hipólito Hernández, de Xolotla, esclarece el vínculo entre la fuerza del sol o del día (*tonaltzintli*) del nacimiento y la de la persona (*itonal*):

El espíritu se traduce como alma. *Itonal*, su alma. *Itonal* es como la fuerza activa del día y como de su alma, como su hora. Sí. Como el tiempo que está, como está dando la vida, lo que está viviendo nada más. O sea, que la relación entre el *itonal* y el *tonaltzintli* es algo natural. *Itonal* quiere decir su alma y *tonaltzintli*, es el sol. (León Vega 2017, 200)

La particular intensidad-cualidad del sol del momento del nacimiento queda entonces incorporada en el recién nacido, delineando el campo de correspondencias zoomorfas de su *sombra* natal (por ejemplo, orientándolo hacia animales nocturnos si el parto ocurrió de noche), aunque sin fijarla de manera definitiva. De este modo, el neonato y su *alter ego* son manifestaciones coemergentes, inseparables y diferenciadas de una misma fuerza-acción solar. En consecuencia, el doble no opera como complemento ni como contraparte meramente opuesta de su equivalente humano, sino como su resonancia especular en un registro ontológico distinto —en este caso zoomorfo—. Por ello, y contrariamente a lo que se ha sostenido en numerosas ocasiones (véase, por ejemplo, Signorini y Lupo 1989, 57), el *alter*

¹¹ Los nahuas coinciden en que tanto los brujos como los curanderos son personas de corazón fuerte (*yolchikauak*), equivalente a ser *tonalchikauak*. Aunque la línea que separa a unos y otros es tenue, y una misma persona puede ejercer ambos roles, suele decirse que los brujos usan este don natal para dañar y los curanderos para sanar. El hecho de que estos mismos rasgos innatos puedan conducir a destinos tan distintos muestra que, aunque la fuerza inicial —y, por extensión, el doble natal— incide, no determina de manera absoluta el curso de vida del recién nacido.

ego no transfiere su fuerza ni otros atributos a la persona. Tampoco se trata de dos seres distintos unidos mágicamente por nacimientos sincrónicos, y menos aún de la creencia en un *animal compañero*. Ambos —el humano y su doble— constituyen modulaciones simultáneas de una misma fuerza vital que se despliega y manifiesta en múltiples planos cosmo-ontológicos coextensivos.

Al perfilar la *sombra* y/o *alter ego* del recién nacido, el Sol —el que marca los umbrales del tiempo, tanto el cósmico como el personal— también participa en la configuración del destino individual: otra noción inscrita en el campo semántico del *tonal/ekauil*, aunque con un sentido distinto al que habitualmente le atribuimos. Esta diferencia se vuelve más evidente al comparar la concepción nahua de destino con las grecolatinas, que han influido fuertemente en el pensamiento occidental moderno. En estas tradiciones, el destino (*moira/fatum*) suele asociarse con una fuerza externa —ya sea divina, cósmica o astrológica— que impone un curso de acontecimientos independiente del carácter, la voluntad o las decisiones del individuo, quien queda desprovisto de agencia frente a su designio. En cambio, para los nahuas, el destino (*itonal/iekauil*) no se concibe como un elemento impuesto desde fuera, sino como una fuerza presente simultáneamente en el cuerpo (*itonal*) y en el mundo (*tonal*): un principio identitario constitutivo y constituyente de la persona y coextensivo al cosmos, lo que coincide con lo que observó Monaghan (1998, 139). Esta perspectiva le da al *tonal/ekauil* un carácter tanto personal como transpersonal, y difumina la distinción rígida entre interioridad (subjetividad, personalidad, *alma*) y exterioridad (mundo, entorno socioambiental y fuerzas que actúan sobre la persona), desdibujando así la clásica barrera ontológica entre el sujeto y el mundo, tan cara a la modernidad occidental.

Lejos de remitir a un plan predeterminado e inmodificable, la noción nahua de destino se entrelaza con el concepto de *tekit* (trabajo), el cual integra sentidos como rol, función, don, ocupación y vocación. El *tekit* no es ajeno al *tonal/ekauil*, sino que expresa la forma en que la fuerza vital personal y el doble zoomorfo se actualizan como vocación. Esta correspondencia entre la configuración calórico-lumínica natal y la orientación del curso de vida se vuelve particularmente clara en las explicaciones nahuas sobre las tendencias personales hacia formas específicas de conductas y vocaciones. Por ejemplo, se dice que quienes nacen con el “corazón torcido” (*quiyoulmelahua*) presentan un *tekit* o destino caracterizado por una inclinación hacia la envidia, lo cual los hace más propensos a dedicarse a

la brujería u otras actividades similares (Taggart 2012, 414-415). Este caso ilustra que el quehacer y las experiencias de una persona (su *tekit-destino*) se comodulan con su *tonal/ekauil*.

Aunque en el nivel del discurso nahua pueda predominar una visión fatalista, pues muchas personas sostienen que ciertas formas de ser son innatas y marcan el curso del destino, diversas prácticas culturales sugieren que éste no es del todo inalterable. En algunas localidades se concibe la posibilidad de transformar las inclinaciones hacia la envidia mediante el rito del *moyolpata* (cambio de corazón), un proceso arduo y prolongado que requiere la guía de una persona no envidiosa (Taggart 2011, 124). Este ejemplo sugiere que, incluso cuando el carácter-destino (*tonal/ekauil*) se presenta como prefigurado, persiste un margen de agencia y modulación. Las trayectorias individuales, por tanto, no derivan de una línea fija, sino que emergen del entrelazamiento dinámico entre la disposición natal y la *praxis*, tanto personal como comunitaria. Desde esta perspectiva, el devenir de la persona que supuestamente nació con el corazón torcido (*quiyolmelahua*) no está absolutamente determinado: se actualiza a través de sus actos, los cuales, a su vez, modulan su *chikaualis* y su *alter ego* en un proceso multidireccional, simultáneo y continuo.

De lo anterior podrían desprenderse dos hipótesis. Primero, que el pensamiento nahua establece una continuidad entre nociones que la tradición filosófica occidental ha tendido a separar e incluso oponer: esencia y existencia, ser y devenir, alma y destino. Segundo, que el destino no es algo que le ocurre al sujeto de manera externa, sino un campo relacional configurado por su particular fuerza natal y, simultáneamente, modulado dinámicamente por sus decisiones y acciones. Así, a diferencia del *fatum* grecolatino que aliena al sujeto de su propio devenir, la noción nahua de *tonal/ekauil* sitúa a la persona como coautora de un destino que se despliega en constante ajuste entre ella y su entorno sociocósmico.

Si bien la figura del doble natal zoomorfo sintetiza tanto las inclinaciones subjetivas como las potencialidades del destino del recién nacido, esto no implica que la naturaleza de la *sombra* o *alter ego* (*tonal/ekauil*) pueda conocerse plenamente desde el inicio de la vida. Por el contrario, su identidad permanece envuelta en ambigüedad, opacidad e indeterminación. Diversos testimonios nahuas revelan un profundo conocimiento etológico aplicado a la interpretación, en clave zoomorfa, de las diferencias psicósomáticas, emocionales, socioconductuales y del destino entre las personas. Sin embargo, es importante considerar que los sistemas calendáricos

astrológicos que en la antigüedad permitían codificar tales diferencias ya no se encuentran plenamente sistematizados. Tal vez por ello, al menos en la región de Cuetzalan, no se otorga tanta importancia a la identificación del doble natal de los neonatos. De hecho, con excepción de los curanderos, la mayoría desconoce la especie de su *alter ego* zoomorfo y no manifiesta un interés particular en averiguarla. Las madres, por ejemplo, no suelen registrar la hora exacta del nacimiento de sus hijos para contrastarla con las cualidades del momento cósmico ni para anticipar su vitalidad, personalidad, inclinaciones o destino. Aunque se admite verbalmente que todo recién nacido está ligado a un animal silvestre que encarna y refleja sus atributos y su destino, en la práctica los *maseualmej* no procuran descubrir su identidad, lo que sugiere que, si bien se reconoce la existencia de disposiciones innatas (como indica la popular expresión “esto es por nacimiento”), no se considera posible precisar la forma específica que asumirán.

Es más, aunque se desee, nadie puede saber con certeza la identidad de su propia *sombra* ni la de otros, lo que sitúa la reflexión cultural sobre la especie del *tonal/ekauil* en el ámbito de la conjetura. Incluso en contextos donde el doble cobra relevancia práctica —como cuando alguien enferma de susto—, esta opacidad persiste. Se dice entonces que el *alter ego* ha sido herido, pero ni siquiera el curandero logra discernir cuál de los siete animales sufrió el daño: “No se sabe qué tipo de *tonal* fue el que salió lastimado. Nadie puede investigar, nadie puede decir: ‘Mi *tonal* es esto’” (Signorini y Lupo 1989, 68, testimonio). Aun en aquellos casos en los que, con la ayuda de un curandero, se cree posible adivinar la especie del doble que corresponde a alguien, no se recomienda revelarla públicamente, ya que esto podría despertar la envidia de brujos o enemigos, quienes, al conocer la contraparte secreta del individuo, sus fortalezas y debilidades, podrían convertirlo en un blanco para sus ataques rituales. Por esta razón, se refuerza la necesidad de mantenerla en secreto: “El *tetonal* es tuyo, mejor nadie lo conozca” (Duquesnoy 2001, 443, testimonio de L. F. F.). Asimismo, definir de manera concluyente la naturaleza del *alter ego* contradice su especificidad ontológica, ya que lo que caracteriza a los habitantes del Otro Lado —donde no hay luz solar que *fije* o *solidifique* a los seres— es precisamente la fluidez, la incertidumbre y la pluralidad de las formas, la posibilidad de ser uno y múltiples a la vez.¹² Así, la *sombra* o *alter ego* se concibe como

¹² Esta perspectiva coincide con la de Acosta Márquez (2014, 257), quien señala que “si algo distingue lo *okse* es su posibilidad de transformación y su don de ubicuidad”, mientras

una faceta oculta, borrosa, difusa e indeterminada del ser que, por su propia condición, se resiste a ser plenamente conocida o determinada con exactitud. Esto sugiere que la persona alberga una dimensión refractaria a todo intento de delimitación absoluta.¹³

En realidad, los contornos de la *sombra* (*tonal/ekauil*), aunque arraigados en la configuración calórico-lumínica natal, no se encuentran plenamente definidos al nacer, sino que se actualizan permanentemente y tienden a estabilizarse de manera progresiva —aunque no de forma totalmente definitiva— en sintonía con el despliegue del destino y del carácter individuales. Precisamente por ello, el reconocimiento del *alter ego* zoomorfo suele darse *a posteriori*, una vez que ciertos patrones conductuales y relacionales han emergido al punto de revelar quién es la persona. Por ejemplo, se dice que quienes llegan a ocupar cargos importantes en las comunidades cuentan con *alter ego* poderosos, los cuales difícilmente se les habrían atribuido en la infancia (Lupo 2013, 78). Esto indica que el doble no es una entidad substancial, sino una realidad dinámica, al igual que su contraparte humana, cuyas identidades se configuran de forma gradual como correlato de sus acciones, relaciones y reconocimiento comunitario. En este marco ontológico, la *praxis* adquiere preeminencia sobre el *ontos* (Milanezi 2023, 9). En términos filosóficos, “la esencia sigue el hacer”; es decir, lo que alguien es y deviene deriva de lo que hace y de con quién lo hace. Perspectiva que subvierte el principio metafísico tradicional de la filosofía occidental: *operari sequitur esse* (el obrar sigue al ser),¹⁴ según el cual la naturaleza de una persona determina sus acciones (Maffie 2014, 26).

Si bien el sol del nacimiento configura el perfil de la *sombra* del recién nacido, su expresión concreta no está todavía determinada. Lejos

que cada ente del Otro Lado “puede mostrarse de diferentes maneras y en distintos lugares al mismo tiempo”.

¹³ Incluso los curanderos, quienes suelen afirmar que conocen a sus propios dobles, a menudo abordan el tema en términos de suposiciones: “Yo creo que tengo mi *tonal* de un chupamirto, ¿lo conoces? Es un pajarito, así chiquito. Porque a veces yo estoy parado así allá afuera y viene a parar en mi cabeza y no se va” (testimonio de P. D., notas de campo, San Miguel Tzinacapan, 2016). En cualquier caso, el hecho de suponer conocer la especie del *alter ego* no elimina la incertidumbre que lo rodea.

¹⁴ La máxima *operari sequitur esse* expresa un principio clave de la metafísica occidental clásica: toda acción deriva de una esencia o naturaleza preexistente. Esta idea fue profundamente desarrollada por Tomás de Aquino y retomada por Karol Wojtyła (Juan Pablo II) como eje estructurante de su antropología filosófica y su concepción de persona (Jalocho-Palicka 2014).

de constituir una esencia inmutable o un destino cerrado, el *tonal* natal parece establecer un horizonte de posibilidades, tanto subjetivas como objetivas, cuya realización o contención depende también de la intervención humana.¹⁵ Esto permitiría sugerir que el pensamiento nahua propone una respuesta propia al clásico dilema entre libertad y determinismo: nadie llega al mundo como una *tabula rasa* (pues su *tonal* natal impone ciertos límites), pero tampoco está condenado a un destino inevitable (ya que la acción humana podría modular su despliegue).¹⁶ Más que adjudicar una identidad única y definitiva al *alter ego* desde el nacimiento, la ontología procesual nahua plantea que la criatura inicia su existencia en una condición de *animalidad* —marcada por la alteridad, fragilidad y presocialidad—, la cual se manifiesta y se refleja en su doble zoomorfo: un cachorro silvestre del monte. Por ello, debe ser progresivamente humanizada mediante acciones rituales y procesos de socialización: prácticas que le aportan *chikauallis* (fuerza-calor) y modulan su constitución calórico-lumínica natal. Lo anterior se manifiesta en los cambios en su salud, corporeidad, identidad, conducta, destino y otras dimensiones biopsicosociales vinculadas a la noción de *tonal/ekauil*, entendida no como una entidad anímica acabada, otorgada de una vez y para siempre en el momento del parto, sino como un campo de fuerzas abierto, en constante flujo y desarrollo, que se actualiza —dentro de ciertos márgenes— mediante la *praxis* cotidiana y ceremonial. La primera fase del proceso de incorporación posnatal de *chikauallis* y de modulación del doble natal es el bautizo, rito de pasaje que induce la transición del neonato desde la indeterminación ontológica hacia una forma plenamente humana.

¹⁵ Algunos neonatos pueden nacer con marcas corporales que sugieren cuál será su *tekit* (trabajo-destino). Por ejemplo, se ha documentado que aquellos que nacieron con una *ropita blanca* (una membrana que cubre todo su cuerpo) o con un *gorrito* (la cabeza recubierta de sebo) encarnan el don de convertirse en curanderos (véase, por ejemplo, Fagetti 2003, 64-65). Sin embargo, tales señas no garantizan el cumplimiento del destino natal: para que éste se concrete, es esencial crear las condiciones adecuadas o *cultivarlo* activamente (Monaghan 1998, 139). De hecho, se conocen casos de criaturas que, a pesar de haber nacido con el don de curar, lo perdieron porque sus padres no siguieron las recomendaciones de cuidado de la *ropita* indicadas por la partera (véase, por ejemplo, Glockner 2003, 38-39). Por lo tanto, la corporalización del destino no implica que éste se encuentre definitivamente fijado.

¹⁶ Si el *alter ego* del nacimiento, en tanto destino, fuera una entidad sustancial, con propiedades fijas y contornos bien definidos, el porvenir de la criatura estaría predeterminado, lo que excluiría cualquier posibilidad de modulación del curso de vida y de transformación identitaria a lo largo del ciclo vital.

LA TRAVESÍA AL MUNDO SOLAR

Durante el embarazo, el feto se alimenta y se forma de la sangre —es decir, de la fuerza (*chikaualis*)— de los padres, en particular de la madre (Milanezi 2024, 30). Al momento del nacimiento, con el corte del cordón umbilical, el neonato comienza a tener su propia sangre y, con ello, su *sombra* o *alter ego* (*tonal/ekauil*), que se corporiza ante todo en ese fluido vital.¹⁷ El recién nacido llega al mundo como un cachorro o pequeño animal: imagen de su doble o *alter ego* que no es meramente simbólica o accidental, sino una manifestación visible de su condición existencial inicial. Su escaso volumen sanguíneo —indicador de que su *tonal/ekauil* aún es débil— justifica su dificultad para mantener su calor vital, lo que explica la necesidad de mantenerlo en contacto constante con el cuerpo de la madre (Beaucage y Taller 2012, 231). Recién salida de la oscuridad del vientre materno, la criatura permanece cercana a la periferia fértil y silvestre del cosmos, asociada con las profundidades telúricas, los cuerpos de agua y las tierras no cultivadas del monte. Su condición *fría, blanda y amorfa*, junto con una conducta pulsional que la lleva a actuar por necesidades inmediatas, la asemejan a los antiguos *gentiles*: aquellos seres proteicos de la era cosmológica anterior a la presente que se guiaban solamente por sus deseos y pasiones, pues aún no conocían la *ley de Dios*, es decir, la forma de vida de los *cristianos* (Milanezi 2023). En algunas localidades, al neonato no bautizado se le llama *xantil* (Romero 2006, 123), término acorde a su condición de alteridad, mientras que en otras se le compara con un chilacayote o una calabacita tierna (Chamoux 2011, 169), por su constitución *fluida y acuosa*.

El recién nacido fue engendrado con la *carne* y la *sangre* de la Tierra, es decir, a partir del alimento y el agua que los seres humanos consumen para hacer crecer o criar (*iskaltia*) a sus descendientes, producidos a partir de los corazones de los granos del maíz: los gérmenes o potencias vitales que, de no haber sido devorados, habrían dado origen a nuevos seres vegetales en el lugar de nuevas criaturas (Milanezi 2024, 36). En consecuencia,

¹⁷ La estrecha correspondencia entre la *sombra* y la sangre se vuelve especialmente evidente durante la enfermedad del susto (*nemoujtil*). En tales casos, se produce una disminución abrupta de la fuerza calórico-lumínica personal, y la sangre se *enfía* y se vuelve *aguada*. Asimismo, varios testimonios vinculan de manera directa la *sombra* con la sangre. En una entrevista, la antropóloga pregunta al señor Miguel Cruz, de Cuetzalan: “¿Y en qué parte del cuerpo está la sombra?”, y él le responde: “Pos, por encima del cuerpo y adentro de la carne, haz de cuenta, porque va en la sangre” (Aramoni Burguete 1990, 117).

los padres del neonato están en deuda con las deidades telúricas, las dueñas de las plantas y demás recursos alimenticios, quienes tienen el derecho de reclamar a su *hijo*. Por esta razón, se desaconseja dejar al pequeño solo, y cuando se produce una descarga eléctrica, se debe colocar la mano sobre su corazón para evitar que el rayo lo arrebate, ya que éste lleva consigo a los bebés no bautizados para hacerlos renacer en otro lugar (Fagetti 2003, 54). En la actual era cosmológica solar, quien todavía no es *cristiano* se encuentra vulnerable a los poderes hostiles de los antepasados *paganos* (Canessa 1998, 237). Por ello, es necesario *convertir* a la criatura (bautizarla) para que asuma su nueva identidad y estatus social, acción que repercutirá en su *tonal/ekauil*; es decir, en su vitalidad, subjetividad, conducta, destino e incluso en su fisonomía, la cual irá adquiriendo rasgos antropomorfos a medida que el *xantil* adopte las costumbres de los seres humanos. Si el neonato muriera sin haber sido bautizado, no habría salido de la *oscuridad* (asociada al vientre materno y al plano acuático-telúrico) ni *conocido a Dios* (la forma de vida y la ética nahuas), por lo que sus exequias serían significativamente diferentes de las de los demás (Fagetti 2003, 71 y 82; Romero 2006, 123), lo que subraya su condición liminal y la necesidad de integrarlo a la comunidad *cristiana*.

El bautizo —acto que trasciende lo estrictamente religioso y la mera ritualidad católica, al haber sido resignificado por los nahuas— no es un evento aislado, sino el inicio de una serie de rituales que dotan al recién nacido de los dones y las relaciones necesarias para su devenir como persona y su concomitante integración sociocósmica. El nombre propio, la vestimenta, el *tekit* (trabajo-rol) y la dieta basada en el maíz son algunos de los elementos estructurantes del proceso de constitución ontológica de la persona y su corporeidad. A continuación, examinaremos el contexto en el que el niño o la niña los incorpora.

El nombre

En Tzinacapan, el bautizo debía ocurrir aproximadamente dos semanas después del parto, cuando la madre recuperaba su estado habitual tras cumplir las restricciones propias del periodo posnatal (Lok 1991, 86). Hoy, este intervalo puede prolongarse por razones económicas. Los padres eligen a una pareja externa al núcleo doméstico para que sean los padrinos de su hijo, quienes, si aceptan el compromiso, asumirán diversas responsabilidades

hacia el ahijado, especialmente durante sus primeros años, aunque el vínculo que establezcan perdurará de por vida.¹⁸ Durante el bautizo en la iglesia, la madrina o el padrino, según el sexo del bebé, solía ser quien otorgaba al niño o niña su propio nombre de pila (Beaucage y Taller 2012, 279; Millán 2014, 36). Aunque esta práctica de transmisión nominal ha dejado de ser la norma, el padrino y el ahijado continúan llamándose mutuamente *no-tokay*, vocablo que, según el contexto y quien lo pronuncie, puede significar padrino o ahijado, pero que literalmente quiere decir *mi nombre*. Este uso recíproco del término empieza a señalar que la persona no se concibe como una entidad aislada, sino como una realidad relacional constituida a través de los vínculos que la nombran y la sostienen.

Al otorgar su propio nombre al niño, el padrino le transmite su *chikauallis*, y así afecta su crecimiento, salud, vigor y demás funciones orgánicas.¹⁹ Esa fuerza no funciona como un principio vital neutro, inmaterial o impersonal, sino que está diferenciada y cargada de atributos subjetivos que se modulan según las personas que la comparten. Por ello, al recibir el nombre de su padrino, el ahijado también incorpora los rasgos de su carácter. De ahí que los padrinos de bautizo deban ser personas fuertes (*chikauak*) y socialmente respetadas (Velázquez Galindo 2018, 84), ya que desempeñan un papel decisivo en la configuración vital, psicosomática, moral, conductual e incluso en el destino del infante. En otras palabras, ejercen una influencia profunda sobre su *tonal/ekauil*, que en ese momento se encuentra en proceso de modulación social y ritual.

En efecto, algunos relatos de la tradición oral advierten a los padres nahuas sobre las posibles consecuencias de elegir a padrinos inadecuados.²⁰

¹⁸ Más allá de sus responsabilidades rituales, los padrinos suelen brindar apoyo al ahijado, ya sea mediante consejos, ayuda económica, actuando como mediadores en posibles conflictos entre el niño y sus padres, o incluso corrigiéndolo y llamándole la atención cuando lo ven comportarse de manera inapropiada.

¹⁹ El bautizo es fundamental para aumentar la fuerza (*chikauallis*) del recién nacido, lo que se evidencia en el hecho de que, según los nahuas, “los niños bautizados poco se enferman” (Milanezi 2020, 233, testimonio nahua). Por ello, discrepo de Signorini y Lupo (1989, 57), quienes sostienen que el bautizo reduce la fuerza originaria del individuo. Más bien, ese rito transforma la fuerza inicial del neonato, que por lo general es débil e indiferenciada, incrementándola y modulándola para que se exprese como una fuerza *socializada*, la cual resulta clave para la integración del infante a la comunidad. La elección cuidadosa de padrinos virtuosos, que se analizará a continuación, confirma que el bautizo tiene el propósito de intensificar y no suprimir la vitalidad.

²⁰ Un relato nahua cuenta cómo un padre invitó a un desconocido a ser el padrino de su hijo, comprometiendo así el carácter-destino del infante, es decir, su *tonal/ekauil*. El

Hacer compadre a una persona de carácter cuestionable implica el riesgo de que el niño no llegue a integrar la norma social y se incline a vivir como *animal*, es decir, al margen de las reglas, predispuesto al robo, la inconstancia, la violencia, la envidia, entre otras conductas y emociones condenadas por la moral nahua. Al elegir cuidadosamente a sus compadres, los padres buscan influir de manera favorable en el carácter y el destino de su hijo. Por ende, el compadrazgo no sólo sella una alianza social entre familias, sino que actúa como una estrategia ritual de modulación ontológica, orientada a encauzar el despliegue del *tonal/ekauil* de los nuevos *cristianos* hacia formas de vida socialmente valoradas.

El nombre propio marca el ingreso del niño a una red de relaciones sociales más allá del núcleo familiar. Esto porque, además de ser donado por los padrinos de bautizo, el nombre se considera también un regalo de las divinidades celestes a los seres humanos, pues entre los nahuas era habitual asignarlo en función del onomástico correspondiente al día del nacimiento del infante. Aunque esta práctica se ha flexibilizado con el tiempo, persiste la idea de que cada individuo se coconstituye con su santo protector: “Cada persona tiene su Santo (Totiotsin) que tiene el mismo nombre que usted” (Duquesnoy 2001, 342, testimonio de C. F. F.). Mediante el nombre, el ahijado incorpora la *chikauallis* (y sus atributos físicos y morales correspondientes) no sólo de sus padrinos, sino también del santo homónimo que lo tutela, así como de los antepasados que llevaron ese mismo nombre (Signorini y Lupo 1989, 62; Velázquez Galindo 2018, 77). De este modo, el nombre opera como un nodo relacional que congrega múltiples expresiones diferenciadas de fuerza vital: comunitaria (padrinos), celeste (santos) y telúrica (muertos/antepasados), cada una portadora de atributos singulares, que se articulan para formar la unidad irrepetible que es la persona.

En la ontología nahua, el nombre propio no tiene función meramente identificatoria, sino que se considera constitutivo-constituyente del

hombre, que paseaba a caballo y vestía como mestizo (uno de los disfraces del Diablo), aceptó la invitación y bautizó al niño un viernes, día aciago y acorde a la índole del jinete. Como dicta la costumbre, tras la ceremonia, los padres ofrecieron un banquete de mole y guajolote en retribución al padrino por el nombre (fuerza) donado. No obstante, el desconocido rechazó el gesto de reciprocidad, dejando a sus compadres endeudados. Luego, anunció que vendría a llevarse a su ahijado cuando éste cumpliera siete años, edad en la que los niños nahuas han incorporado sus siete *sombras* (*ekauilmej-tonalmej*), esto es, reunieron suficiente fuerza vital o *chikauallis*, la cual, en este caso, será apropiada (o *devorada*) por el padrino. Para más detalles, consulte la versión completa del relato sobre el ahijado del Diablo en Milanezi (2013, 108-113) y una versión resumida en Lok (1991, 77-78).

cuerpo-persona,²¹ lo que se evidencia en diversas prácticas sociales. Por ejemplo, cuando alguien se enferma de susto (*nemoujtil*) —mal popularmente conocido como *pérdida del alma*, denominación que distorsiona su comprensión—, el curandero lleva a cabo un procedimiento terapéutico conocido como *la llamada* (*tanotsalis*), que implica pronunciar el nombre del enfermo varias veces para restablecer su nombre, es decir, su *tonal* o su *sombra* (*ekauil*). De manera similar, pero con la intención de causar daño en lugar de sanar, el brujo conjura el nombre de su víctima repetidamente para apropiarse de su nombre, expresión de su fuerza-calor (*ichikaualis*). Teniendo en cuenta que el nombre condensa y actualiza el entramado relacional que constituye el cuerpo-persona, la curación del susto mediante *la llamada* no implica la recuperación del alma o de un componente anímico desencarnado, sino la restauración de las relaciones, comúnmente fracturadas por transgresiones o por la falta de reciprocidad.

Otro ejemplo que muestra que el nombre no cumple una función meramente simbólica, sino que encierra una dimensión material-corpórea, se ilustra en el pacto con el Diablo. Los nahuas relatan que quien desea entablar una relación con el Demonio debe acudir a la *casa* de éste —la cueva— y ofrecer su propio nombre: “Ahí [en la morada subterránea] hay que anotarse [con la propia sangre] de que cómo te llamas, quién eres” (Milanezi 2013, 79, testimonio nahua). A cambio de estos dones —el nombre y la sangre, expresiones corporales del *tonal/ekauil*—, el Diablo concede dinero y riquezas. Al aceptar el pacto, el individuo altera radicalmente su configuración vital y, por correspondencia, su destino: su tiempo de vida se reduce drásticamente, pues su nombre (*sombra* o fuerza-calor) se desvincula de su entramado comunitario y es apropiado por *El Otro*: el *Amokuali* o Diablo (Milanezi 2013, 83). Lo anterior revela que el nombre no representa, sino que contiene, activa y encarna una red de relaciones que influye en la vitalidad, la identidad y el destino de la persona; es decir, participa en la modulación de su *tonal/ekauil*. En este sentido, el pacto con el Diablo aparece como la antítesis ritual del bautizo: mientras éste produce el cuerpo-persona al formar alianzas y consolidar relaciones vitales, aquél las

²¹ Haré uso del término compuesto *cuerpo-persona* para subrayar que la construcción de la persona como miembro efectivo de la sociedad nahua es concomitante e inseparable de la conformación de su corporeidad. En otras palabras, los cambios en la identidad social van acompañados de transformaciones somáticas, como se evidencia en el hecho de que la transferencia de fuerza vital destinada a formar al nuevo ser humano incide tanto en su dimensión orgánica, como en la psíquica, anímica o subjetiva, además de influir en su destino.

desarticula mediante la cesión del nombre y la consiguiente disolución de los vínculos que constituyen a la persona.

Esta doble posibilidad —construcción ontológica mediante el bautizo versus disolución en el pacto diabólico— pone en evidencia el carácter decisivo del rito de nominación en la configuración vital del recién nacido, hasta entonces dominada por la tonalidad del sol del nacimiento y el respectivo *alter ego* animal natal. Después del bautizo, el nombre —y con él, el santo homónimo— comienza a constituir a la persona y, por extensión, su *tonal/ekauil*. Prueba de ello es que, hasta hace algunas décadas, los nahuas solían ocultar sus nombres de pila y emplear apodos en la vida social (Milanezi 2020, 220-222; Reynoso y Taller 2006, 2: 65; Signorini y Lupo 1989, 62). Esta precaución no era casual: revelar el nombre propio públicamente equivalía a exponer la identidad de su doble zoomorfo. Como se ha señalado, no se aconseja hacerlo, ya que ello podría despertar la envidia de brujos o enemigos, quienes, al conocer la contraparte secreta del individuo, sus fortalezas y debilidades, podrían convertirlo en blanco de ataques rituales. Por ello, en el discurso nahua, el término *tonal* no se refiere solamente al *alter ego* zoomorfo asociado con el inframundo, ni sólo a la fuerza calórico-lumínica distintiva de la persona y resonante con su sol natal. El *itonal* también designa al santo protector celeste y, por ello, dependiendo del contexto, se traduce como *su santo*, es decir, *el día de su santo*: su fiesta o cumpleaños.²²

Así, la persona nahua se revela como un microcosmos relacional: animal en el monte, santo en el cielo y ser social en la comunidad, entidades que, lejos de estar escindidas, son expresiones diferenciadas de una misma unidad ontológica que se manifiesta simultáneamente en distintos registros cosmológicos. Esta configuración vital multidimensional, que no es solamente zoomorfa sino también antropomorfa, delinea tanto los atributos subjetivos e identitarios como el destino del ser humano.

La vestimenta

Un momento importante durante la misa del bautizo es la bendición (*tatiochiualis*), cuando el sacerdote católico rocía agua bendita sobre el niño

²² De igual manera, el *ekauil* también puede aludir al santo protector: “El *ecahuil* sigue manteniendo un estrechísimo vínculo con el nombre, hasta el punto de ser llamado ‘el espíritu del Santo’” (Signorini y Lupo 1989, 61-62).

como signo de su ingreso oficial al *mundo solar cristiano*. Este gesto reactualiza el episodio de la conversión al cristianismo narrado en las cosmogonías, momento en que se instauró el poder del Sol (Cristo), cuya luz y calor *fijaron* a aquellos seres proteicos primigenios en los *ropajes* o identidades con los que hoy se les identifica, transformando a los antiguos *gentiles* en *cristianos* o seres humanos de la era actual (Milanezi 2023). Después de la ceremonia en la iglesia, se realiza un ritual denominado *tatemaktilis* o *entrega* (Lok 1991, 86), que consiste en devolver el ahijado a sus padres, ya nombrado y vestido con la ropa donada especialmente para la ocasión por los padrinos. Éstos, acompañados por sus invitados, van en procesión hacia la casa de sus compadres para *entregar* al niño.

La nueva vestimenta reemplaza el traje de atributos indiferenciados de los neonatos, marcando así la primera vez que el infante lleva ropa que lo distingue según su género e identidad *étnica* (Millán 2014, 37). De esta forma, la indumentaria adquiere especial relevancia, ya que señala el tránsito de su condición ontológica de *xantil* (vestido con prendas neutras acordes a su fisionomía difusa, típica de los seres del Otro Lado) a *cristiano* (portador de la *piel social* que lo integra plenamente al grupo y lo habilita para asumir compromisos). A diferencia de los animales, que no necesitan acciones rituales para conformarse, el ser humano nace en un estado de incompletitud ontológica: desnudo y sin forma bien definida, por lo que requiere que su *vestimenta* sea *tejida* socialmente. El atuendo, donado por los padrinos y no por los padres, evidencia que la persona —su identidad social y su corporeidad antropomorfa, las cuales no están dadas al nacer— empieza a configurarse a través de la acción ritual de miembros ajenos al núcleo doméstico, quienes producen la *sociabilidad* inicial necesaria para conformar a la persona.

Al igual que el nombre, la ropa es al mismo tiempo constitutiva y constituyente del cuerpo-persona: no sólo participa en su conformación, sino que también desempeña un papel activo en ese proceso, contribuyendo a generar la forma humana socialmente reconocida y no simplemente a reflejar una identidad ya dada. Esto se corrobora una vez más en las prácticas sociales. Cuando el enfermo de susto no puede trasladarse a la casa del curandero para ser curado, éste utiliza una prenda del paciente (una camisa, por ejemplo) para llevar a cabo el procedimiento terapéutico conocido como *limpia* (*tachipaualis*), el cual consiste en *barrer* las sustancias *frías* y *nocivas* que se han adherido al cuerpo-vestimenta. La ropa no es una mera cobertura, sino que opera como una prolongación de la piel; como

tal, expresa la *chikaualis* particular de la persona (su *tonal/ekauil*) y, por ello, puede sustituirla en el tratamiento.

Otro ejemplo que subraya el papel activo de la vestimenta en la conformación de la fisonomía antropomorfa se observa en las circunstancias en que los seres humanos experimentan permutaciones de identidad al cambiar de ropa. En un relato nahua, un hombre, al despojarse de sus prendas para entrar al río, se transforma en pez; simultáneamente, un pez que saltaba en el agua emerge en el Talokan como un niño (Reynoso y Taller 2006, 2: 205). Esta narrativa, además de poner de relieve las distintas posibilidades identitarias de la persona (*crisiana* y *animal*), revela que la vestimenta no actúa como un simple disfraz, sino como un umbral ontológico: al ser removida o colocada, no sólo modifica la apariencia, sino que incide en la configuración misma del ser, en la expresión de su *tonal/ekauil*. Asimismo, el relato demuestra que *transformarse en animal* —característica distintiva del nahualismo— no implica una transmutación radical irreversible ni la proyección de una entidad anímica intracorpórea hacia un *alter ego* zomorro extracorpóreo, como propusieron Signorini y Lupo (1989, 69) y otros autores. Más bien, se trata de un *volteo* o de un *cambio de lado*,²³ es decir, un desplazamiento de posición dentro de un *continuum* ontológico que compone el espectro identitario de la persona.

El trabajo y la dieta

Siguiendo el registro de Rossana Lok (1991, 86-88), sabemos que, hacia los tres meses de nacido, se realizaba otro conjunto de rituales complementarios al bautizo. Inicialmente, se repetía la donación de la ropa por parte de los padrinos y la entrega (*tatemaktilis*). Ya en la casa de los compadres, la madrina tomaba al bebé en sus brazos, le ataba un pequeño machete alrededor de la cintura y le decía: “Ven, vámonos a buscar madera”. Si la bautizada era una niña, la madrina le entregaba una pequeña calabaza, utilizada para cargar agua y realizar tareas domésticas, mientras le decía: “Ven,

²³ Esta idea queda bien ilustrada en el verbo *ixquepia*: voltear, volver lo de dentro afuera, dar la vuelta a algo, ponerlo al revés o patas arriba (Karttunen 1992, 118), esto es, mostrar el otro lado de lo que uno es, la otra cara, la que está oculta en el Otro Lado. Según Alessandro Questa (en Pitarch 2018, 137), los nahuas de Tepetzintla, Puebla, denominan *kixpatla* a ese *cambio de lado*, verbo que remite a la capacidad del especialista ritual de “cambiar de rostro, cambiar de visión” al desplazarse entre Este Mundo y el Otro.

vamos al río a lavar ropa”. Más tarde, los padrinos encendían nuevamente la vela que habían donado y que había brillado por primera vez en la iglesia durante el bautizo, mientras todos los presentes se reunían ante el altar doméstico para orar a los santos, pidiendo por la salud del infante y para que nada malo le ocurriera. Se ofrecían copal y flores a las imágenes y la madrina alimentaba al ahijado, quien probaba por primera vez alimentos a base de maíz: atole, un pequeño trozo de tortilla y un poquito de mole. Luego, todos los invitados compartían el banquete de mole y guajolote ofrecido por los anfitriones y las mejores partes del ave eran servidas a los padrinos, en retribución por la vida (fuerza) donada. Esta larga secuencia ritual se repetía en cada aniversario del ahijado hasta que cumplía siete años. Así, cada año, el niño recibía una nueva vestimenta, mientras la madrina disminuía gradualmente la comida que le ofrecía, a medida que él crecía y aprendía a alimentarse por sí sólo.

El bautizo, la entrega y los demás rituales de los primeros siete años de vida conforman una segunda *gestación* y un nuevo *parto* del infante, pues constituyen los pasos esenciales que toda criatura debe emprender para transitar de la *oscuridad* al *mundo solar*, de la fisionomía indiferenciada a la forma antropomorfa y de la conducta amoral presocial a la *ética* comunitaria. Durante ese periodo, los padrinos comparten con el ahijado su *chikaualis* y asumen así la responsabilidad de *parirlo* socialmente. La vela (denominada localmente *tanesh*: luz, calor) donada por ellos encarna este don vital, y su duración equivale simbólicamente al tiempo de vida del niño.²⁴ La llama remite a la fuerza-calor que conecta a los homónimos mediante flujos vitales que diluyen los límites precisos entre sus corporeidades. Esta circulación de energía vital no es abstracta: produce efectos concretos en la salud, el crecimiento, el carácter y el destino del niño; es decir, modula activamente su *tonal/ekauil*.

Según la cosmogonía nahua, Cristo, el *padre* de los seres humanos, enseñó a los antiguos *gentiles* a sembrar y a comer maíz y, de este modo, los convirtió en *cristianos* (Milanezi 2020, 77). La ontogénesis ritual reitera la lógica de la filogénesis mítica: los padrinos, como padres *espirituales* o *sociales*, introducen a sus ahijados en las labores y la dieta propias de los seres humanos. Los niños reciben el machete, un objeto que remite al trabajo en el campo, y las niñas la calabaza, asociada a las tareas propias de la esfera

²⁴ Según un testimonio nahua: “[...] cada persona tiene su vela y la vela es su vida” (Fagetti 2003, 83).

femenina. De esta forma, los nuevos *cristianos* son investidos ritualmente de su *tekit* (trabajo, rol o destino), lo cual les permite integrarse a la red que une a los pobladores del cosmos nahua a través del intercambio de trabajo y fuerza fundamentado en el principio *ético* de la reciprocidad (Good Eshelman 2011). Las herramientas de trabajo no sólo marcan la frontera entre lo humano y lo animal,²⁵ sino que actúan como agentes cocreadores del cuerpo-persona: extensiones del ser que moldean activamente roles sociales, identidades y géneros. A la par del trabajo, la madrina introduce el alimento por excelencia de los seres humanos, el maíz; con ello, el pequeño inicia la transición desde una dieta hasta entonces basada en leche o sangre —propia de los *gentiles*, quienes según los mitos se alimentaban de carne y sangre— hacia una alimentación fundamentada en el consumo del cereal.

En cada cumpleaños del ahijado, los padrinos donaban más *materia vital* al cuerpo-persona —encarnada principalmente en las siete vestimentas rituales— hasta que, aproximadamente a los siete años, la fisionomía antropomorfa terminaba de ser conformada. A esa edad, los niños nahuas han integrado suficiente *chikauallis* para *defenderse* (es decir, para no enfermar con facilidad) y han superado el crítico periodo inicial de la infancia, cuando el riesgo de vida es alto. Además, comienzan a participar en actividades productivas y rituales, aportando su propia fuerza a la red comunitaria. Si consideramos que siete años es el tiempo promedio para forjar un nuevo cuerpo-persona, podemos comprender por qué algunos interlocutores nahuas sostienen —como he señalado al inicio de este trabajo— que, con cada año de vida, el niño integra un nuevo *ekauil/tonal* (un aumento de carga vital), reuniendo así siete *sombras* y/o dobles que crecen de forma concomitante a su desarrollo físico y social.²⁶

Haz de cuenta que, por cada fin de año se van apoyando porque son siete *ekauilmej* y crecen unidos con la persona. Cuando ya son grandes y tienen fuerza entonces al niño ya lo protegen, ya no tiene miedo, se cae y empieza a reír, no le hacen daño. Ya después de que [los niños] cumplen seis años ya poco se enferman, poco se

²⁵ El trabajo es una de las conductas definitorias de la humanidad, de tal forma que varios relatos nahuas alertan para el hecho de que los que dejan de trabajar se convierten en animales. Véanse, por ejemplo, algunas narrativas sobre el tema en Reynoso y Taller (2006, 2: 138-144, 166 y 275).

²⁶ Existen opiniones diversificadas sobre el número de *sombras* o dobles que puede tener una persona. En Tzinacapan, algunos afirman que aquellos que tienen hijos poseen siete, mientras que los que mueren sin haberse reproducido no lograron reunir más que cinco (notas de campo, 2025).

asustan, pero cuando están tiernitos los *ekauilmej*, entonces rápido se asustan. (Testimonio de P. D., notas de campo, San Miguel Tzinacapan, 2016)

Aunque las repeticiones anuales de la *entrega* y demás rituales ya no se practican en Tzinacapan, debido a su elevado costo, persiste la convicción de que toda criatura necesita de la fuerza-calor de otros seres humanos para crecer y llegar a constituirse como persona. Prueba de ello es el hecho de que, a pesar de haber recibido la *chikaualis* de sus padrinos de bautizo a través de los dones otorgados (nombre, ropa, vela, etcétera), el ahijado puede presentar dificultades en su desarrollo. Como expresó un padre nahua: “Se ‘chiquia’ el niño, le cuesta pararse, se enferma mucho, no quiere levantarse [crecer]” (Milanezi 2020, 235). Junto con la flaqueza física y las dificultades motoras, el pequeño suele comer tierra y manifestar comportamientos considerados inapropiados, como caprichos, berrinches y desobediencia. Ante estas anomalías de orden biopsicosocial que comprometen el destino del infante (en clara referencia al *tonal/ekauil*), los padres pueden recurrir a una segunda pareja para que actúe como *padrinos de levantamiento o padrinos de iglesia (tiopantokaymej)*. Éstos llevan a cabo un ritual en la iglesia con el propósito de compartir con el menor la fuerza que le falta para crecer e incorporar las conductas propias de un *cristiano*. Para ello, eligen un santo específico que también contribuirá con *chikaualis*, reforzando así la configuración calórico-lumínica del ahijado (su *tonal/ekauil*) y ayudándolo a superar la debilidad física y conductual que obstaculiza su desarrollo. Así, la persona nahua se constituye como un ser plural, tejido en la confluencia de múltiples flujos vitales, los cuales no se limitan a la infancia, sino que deben mantenerse activos y expandirse a lo largo de la vida, como veremos en el próximo apartado.

A pesar de que los rituales formativos transforman al neonato —esa masa *fría*, genérica y animalizada— en un ser social antropomorfo, no anulan su disposición natal. El *tránsito al mundo solar* no reemplaza una configuración vital por otra, sino que las articula en un todo dinámico. En este sentido, los padrinos actúan como *prismas* del *tonal/ekauil* del niño: no extinguen ni sustituyen la singular fuerza calórico-lumínica solar con la que emergió al nacer, sino que regulan su intensidad y reorientan su incidencia, modulando así el temperamento animal innato con el carácter *cristiano* adquirido, la fuerza bruta con la socializada, la piel desnuda con la vestimenta corporizada, la materia telúrica con la norma celeste, y los impulsos individuales con la ética colectiva. Estas modulaciones ontológicas

del cuerpo-persona repercuten en su *tonal/ekauil*, el cual, como espejo ontológico, refleja y actualiza los estados vitales personales. Como corolario, la contraparte del ser humano amplía su espectro identitario y aparece en el Otro Lado del cosmos bajo formas que trascienden lo zoomorfo, manifestándose asimismo como antropomorfo e incluso artefactual. Esta plasticidad de formas, que evoca la pluralidad identitaria de la persona, es particularmente visible en los viajes oníricos de los curanderos nahuas, donde se lleva a cabo la terapéutica del *susto*.

Para sanar ese padecimiento, el ritualista debe soñar que salva al enfermo, es decir, su *tonal/ekauil*, que quedó detenido o capturado en el Otro Lado. Durante la experiencia onírica, el curandero encuentra al paciente (su *sombra* o *alter ego*) ya sea con su apariencia antropomorfa habitual o con forma zoomorfa, más específicamente un animalito débil y temeroso como un pollo, un conejo, un ratón o un pajarito. Además de personas o animales, el curandero puede encontrar artefactos: prendas de vestir, accesorios propios del atuendo tradicional nahua o herramientas de trabajo, es decir, objetos donados por los padrinos de bautizo durante el proceso de la conformación de la persona. Por ejemplo, si el enfermo es mujer, el terapeuta suele hallar una falda, una blusa, una faja, un arete, un collar, una cacerola, un molcajete, un metate o una calabaza; en cambio, si se trata de un varón, puede aparecer en su sueño una camisa, un sombrero, un morral, un huarache, un sarape, un machete, un pico o un hacha (Milanezi 2020, 230; Ríos Mendoza 2010, 36; Reynoso y Taller 2006, 2: 159; Duquesnoy 2001, 444-445; Aramoni Burguete 1990, 127; Signorini y Lupo 1989, 123). Si el curandero logra recuperar al enfermo en cualquiera de sus manifestaciones —humanas, animales o artefactuales—, el asustado puede considerarse curado.

De este modo, la dimensión onírica funciona como un revelador ontológico al mostrar que el *tonal/ekauil* carece de forma totalmente fija, evidenciando así la naturaleza plástica y relacional de la persona nahua. Cada expresión del doble o *alter ego* en el Otro Lado del cosmos constituye un modo válido de existencia del ser. El pollo herido no representa un aspecto del enfermo: es el enfermo mismo en estado vulnerable.²⁷ Los objetos no

²⁷ El curandero suele encontrar al enfermo en el Otro Lado con la apariencia de un animalito débil y temeroso, figuras que materializan su estado de fragilidad y vulnerabilidad en función del padecimiento. Así lo ilustra el testimonio de doña Juana Nazario, quien relata haber recuperado en sueños el doble de un enfermo que yacía postrado desde hacía dos años: “Lo traje ya hasta la casa, pero todo está [ba] podrido ya, todas podridas sus plumas”

constituyen fragmentos ni partes escindidas del ser, sino expresiones coexistentes y coconstitutivas de una misma entidad relacional. Las prendas y herramientas son materializaciones de vínculos sociales específicos (con padrinos, comunidad, santos, etcétera), de modo que el machete extraviado no simboliza un rol perdido: es la persona completa expresándose como herramienta desatendida. Las apariencias humana, animal o artefactual no remiten a capas identitarias ni meras vestimentas o disfraces, sino a la actualización de la red relacional en su totalidad. La contraparte, que al nacimiento se manifestaba únicamente como animal, ahora se revela también en forma antropomorfa o artefactual, pues encarna simultáneamente todas esas condiciones o estados del ser. En este marco ontológico, la persona no posee relaciones externas, sino que existe como la totalidad de sus vínculos. Por eso la curación es holográfica: cada manifestación refleja y restituye el todo interconectado, de modo que rescatar cualquier forma equivale a restaurar la totalidad.

LA CONTINUA GENERACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEL CUERPO-PERSONA

Tras el periodo de siete años, los padrinos concluyen sus obligaciones rituales con el ahijado, aunque suelen convertirse en sus futuros padrinos de boda, encargados de regalar la vestimenta matrimonial (Lok 1991, 87-88): una nueva *piel* que, al actualizar la red relacional del cuerpo-persona, reconfigura sus posibilidades ontológicas-identitarias. A pesar de haber sido ya incorporado a la comunidad humana y de portar los marcadores de persona (nombre, vestimenta, trabajo, dieta, etcétera), a los siete años el niño apenas comienza el proceso de desarrollo hacia la plena competencia biopsicosocial esperada de quienes encarnan la condición de persona en la sociedad nahua, un camino que, de consolidarse, puede conducirlo a ser reconocido como *chikauak*: literalmente *fuerte o viejo* y, por extensión, maduro.

Ese término en náhuatl refleja que la fuerza calórico-lumínica personal tiende a incrementarse con la edad; por ello, mientras los niños son considerados *chilacayotes tiernos* (frágiles y húmedos), los ancianos son

(Aramoni Burguete 1990, 75). Esto evidencia que la identidad del *alter ego* no es del todo fija. Incluso un hombre fuerte y valiente, que nació con un doble poderoso, puede convertirse en un pollito asustado y moribundo cuando se halla al borde de la muerte.

palos secos (densos y duros) (Chamoux 2011, 169). Sin embargo, no remite a un estado definitivo ni a un punto de llegada, sino a un grado avanzado de *personitud* (*personhood*) dentro del flujo continuo de generación y transformación del cuerpo-persona. Llegar a ser *chikauak* no depende únicamente del paso del tiempo, sino que exige un proceso activo, relacional y conductual, que requiere participación sostenida en la vida comunitaria, cumplimiento de los roles esperados y renovación constante de los vínculos sociales y rituales que alimentan los flujos de fuerza-calor, como se expondrá en este apartado.²⁸

La intensificación de *chikaualis* en el cuerpo-persona a lo largo del ciclo vital no sigue una trayectoria lineal ni acumulativa, sino que está sujeta a fluctuaciones cíclicas, incrementos repentinos y reducciones críticas. Estas oscilaciones responden a una constelación multifactorial que abarca las dimensiones biológica, psíquica, sociopolítica, ambiental, cósmica y metafísica-ontológica del ser humano, todas interrelacionadas. Explicar cada una de esas variables excedería los límites de este trabajo, por lo que aquí me limitaré a mencionar sólo algunos ejemplos que ilustran cómo dicha fuerza no opera como una entidad anímica estática encapsulada en una envoltura corporal, de la cual se desprende en determinadas circunstancias, sino como un campo de fuerzas en relación que se expande o contrae mediante acciones rituales, intercambios sociales, ciclos fisiológicos y temporales, estados emocionales, patrones conductuales y otros factores moduladores del tono vital personal.

Estas variaciones de *chikaualis* se expresan concretamente de diversas formas, por ejemplo, en cómo los nahuas tipifican los cuerpos-persona según su grado calórico-lumínico: aunque los seres humanos son predominantemente *calientes*, las mujeres son normalmente consideradas como *frías*, mientras que los hombres se perciben como *calientes* en relación con ellas y los adolescentes son concebidos como especialmente *calientes* en

²⁸ Hasta aproximadamente la década de 1960, la autoridad en los pueblos nahuas recaía en los ancianos, quienes, tras haber cumplido una gran cantidad de cargos civiles y religiosos, habían logrado integrar una elevada cantidad de fuerza-calor, al punto de volverse *chikauak* (Chamoux 2011, 169). Esto sugiere que el culmen de la personitud, o condición de persona, recaía sobre las personas mayores. En la actualidad, se requiere mayor investigación etnográfica para validar esta hipótesis, puesto que es posible que el ideal de persona plena se haya transformado o que hayan cambiado quienes ocupan esa posición de autoridad y de condensación vital en la estructura social contemporánea.

comparación con los demás.²⁹ Como se ha venido observando, la *chikauallis* no es una fuerza neutra ni homogénea, sino que implica atributos subjetivos: la *frialidad* femenina se asocia con su mayor juicio y mesura mientras que el exceso de *calor* en los hombres suele manifestarse en comportamientos más testarudos y violentos (Beaucage y Taller 2012, 271). Así, la percepción diferencial del *calor*, lejos de ser un mero dato fisiológico o espiritual, funciona como una especie de un mapa térmico del cuerpo social, que codifica valores comunitarios, jerarquías de género y expectativas conductuales. La *chikauallis* opera, entonces, como un principio organizador que vincula vitalidad, moralidad y comportamiento mediante gradaciones térmicas que reproducen y reflejan la estructura social.

Estas gradaciones de fuerza-calor no sólo clasifican la realidad, sino que se traducen en prescripciones concretas, especialmente en el ámbito alimentario y el cuidado corporal. Para mantener la salud, por ejemplo, se recomienda moderar el consumo de alimentos *fríos* (verduras, ciertas frutas, carne de cerdo, etcétera) y *calientes* (frijoles, chiles, carne de res, etcétera),³⁰ además de realizar actividades que estimulen el movimiento de la sangre (Fagetti 1998, 84). El esfuerzo físico, ya sea en el campo para los hombres o cerca del fogón para las mujeres, incrementa la fuerza (Beaucage y Taller 2012, 232). Cuando se trabaja mucho en la milpa, “nos viene una fuerza de adentro, entonces sentimos mucho calor, es nuestro corazón que está trabajando duro, la sangre trabaja mucho” (Romero 2006, 124, testimonio nahua). Asimismo, actividades como el estudio, la concentración, tocar un instrumento o prestar atención también implican movimiento y, por lo tanto, generan fuerza-calor (León Vega 2017, 216). Por el contrario, cuando una persona no trabaja —sea en términos manuales, cognitivos o

²⁹ Generalmente, se considera que la mujer es más *fría* que el hombre debido, entre otros factores, por la pérdida mensual de sangre, entendida como una merma de fuerza (Fagetti 1998, 115). No obstante, también existen posturas que sostienen lo contrario: que la mujer es más fuerte, ya sea por el hecho de trabajar más, o por gestar y dar a luz al bebé (véase el testimonio de Micaela Peralta en Lorente 2020, 138). Estas divergencias, lejos de ser excepcionales, reflejan tanto las particularidades estructurales como dinámicas específicas de poder y de género que varían según la comunidad.

³⁰ Un mismo alimento puede clasificarse como *frío* o *caliente* según su método de preparación, consistencia, apariencia u otros factores (Chamoux 2011, 174). De igual forma, una sola planta puede considerarse *fría* o *caliente* dependiendo de su etapa en el ciclo vital: mientras la mazorca madura es *caliente*, el elote tierno resulta *frío*. Estos casos revelan cómo los atributos *térmicos* asignados a seres, objetos, fuerzas o fenómenos no constituyen propiedades fijas ni absolutas —lo que ahora es *frío* luego puede ser *caliente* y viceversa— sino posiciones dinámicas dentro de un *continuum* relacional y cíclico.

rituales—, la sangre (fuerza) no fluye y la vitalidad queda comprometida. Así, el cuerpo-persona requiere una activación constante para mantener la salud.

La intensidad-cualidad de la *chikaualis* personal no depende únicamente del esfuerzo y la dieta, sino que está sujeta a modulaciones emocionales, fisiológicas y cósmicas. Por un lado, emociones como el miedo *enfrian* la sangre y el corazón, reduciendo la fuerza y predisponiendo a la enfermedad; por otro, el amor, el respeto y el altruismo generan un *calor* moderado que revitaliza el organismo (Taggart 2011, 121). Del mismo modo, ciertos momentos de la vida —como la adolescencia, el embarazo o la actividad sexual— intensifican el *calor*, mientras que otros —como el parto, la menstruación o las enfermedades— lo disipan (Chamoux 2011, 173). A escala cósmica, el día marca la condensación máxima de la fuerza calórico-lumínica en el cuerpo-persona, mientras que la noche provoca su atenuación, posibilitando el desdoblamiento de la persona y los devaneos de la *sombra* (Milanezi 2024, 27).

Estas oscilaciones constantes y cíclicas evidencian que la *chikaualis* fluctúa entre máximas y mínimas, atravesando múltiples gradaciones, de modo que la homeostasis corporal no toma por referencia una temperatura basal fija, sino que se constituye como un equilibrio dinámico (Chevalier y Sánchez Bain 2003, 27). En este marco, lo patológico no radica en los estados extremos —esperables e incluso necesarios en ciertos contextos, como la *frialdad* nocturna o el *calor* elevado de la actividad sexual—, sino en la incapacidad de transitar por el *continuum* térmico-ontológico al quedar fijado en una sola posición. La enfermedad del susto refleja precisamente esta condición: la *sombra* queda atrapada en el lado frío y nocturno del cosmos, de modo que la sangre no logra recalentarse con el amanecer, interrumpiendo así el ciclo de oscilaciones térmicas-vitales. De ello se desprende que el *frío* y el *calor* no son dos sustancias antagónicas (cuya mezcla equilibrada garantizaría la salud),³¹ sino modulaciones continuas de una misma fuerza en perpetuo movimiento.

La regulación térmico-vital corporal depende tanto de la capacidad de mantenerse en movimiento como de la participación activa y continua en

³¹ Véase el trabajo de Jacques Chevalier y Andrés Sánchez Bain (2003, 16-40), quienes ofrecen una revisión crítica de los modelos clásicos empleados para conceptualizar el *frío* y el *calor* en Mesoamérica, en particular los propuestos por George M. Foster, Helen Neuenschwander y Shirley D. Souder, así como por Alfredo López Austin.

la vida social, que igualmente se organiza mediante ciclos de intensificación y circulación de fuerza. En efecto, las dinámicas sociales y las responsabilidades comunitarias constituyen ámbitos esenciales para el mantenimiento y el aumento de la vitalidad. La participación sostenida en la vida comunal se presenta como el factor que más contribuye a alcanzar la condición de *chikauak*, ya que la densidad vital de una persona tiende a incrementarse al asumir cargos religiosos o políticos, contraer matrimonio, integrarse a grupos de danza, adquirir parientes rituales e involucrarse en actividades productivas y rituales (Milanezi 2020, 238; Acosta Márquez 2014, 263; Chamoux 2011, 173; Ríos Mendoza 2010, 25-27).

La fortaleza de ciertas personas se manifiesta, por ejemplo, cuando logran movilizar a otras para realizar tareas que requieren colaboración colectiva. Esto es posible porque, en muchas ocasiones, han cedido su fuerza a los demás, reuniendo así un gran número de *deudores* dispuestos a retribuir cuando sea necesario (Velázquez Galindo 2014, 43-44). De acuerdo con esta lógica, cuanto mayor es la integración en la comunidad, más intensa resulta la *chikaualis* personal, lo que se expresa en un corazón (*yolot*), una sangre (*iesyo*) y una sombra y/o *alter ego* (*tonal/ekauil*) más poderosos. Por ello, quienes alcanzan prestigio a través de su destacada participación en la vida comunal suelen ser identificados con dobles animales especialmente vigorosos, lo que abre la posibilidad de pensar que los contornos de la *sombra* no están completamente predeterminados, sino que se definen mediante la *praxis* social: el sol natal marca el punto de partida, las potencialidades, pero son los intercambios rituales y cotidianos los que modulan sus expresiones concretas.

Por el contrario, quienes participan escasamente en la vida comunitaria no logran intensificar su *chikaualis*, debido a la menor extensión de sus redes. Al no participar en danzas, compadrazgos y otros compromisos sociales, el individuo deja de recibir flujos de fuerzas provenientes de otros, lo que lo vuelve más propenso a enfermar, sufrir accidentes u otros infortunios. En una sociedad donde las relaciones sociales generan las corporeidades de sus miembros, la escasa participación en las actividades colectivas y el limitado intercambio de bienes y favores tienden a traducirse en un organismo más frágil y, por extensión, en un *alter ego* menos vigoroso, frecuentemente asociado con especies animales que ocupan un nivel inferior en la cadena alimentaria, lo que lo vuelve más vulnerable a ataques y amenazas. Del mismo modo, esta desvinculación afecta también el reconocimiento social de la persona. En algunas localidades, quien abandona la

comunidad o deja de cumplir con sus deberes colectivos puede incluso perder ciertos derechos comunitarios (Good Eshelman 2011, 200). De este modo, el alejamiento del entramado social provoca no sólo debilitamiento físico, sino también una merma en los grados de personitud, lo que subraya que el cuerpo-persona existe como realidad colectiva.

Más graves aún que el aislamiento social, las transgresiones morales afectan profundamente la configuración vital y la condición de persona. Por ello, quienes actúan movidos por deseos y pasiones egoístas, cometiendo actos condenables según la ética nahua, comprometen su humanidad —forjada ritual y socialmente— y pueden quedar estancados en un estado de *animalidad*, donde la identidad zoomorfa adquiere preponderancia sobre las demás. Por esta razón, en Tzinacapan se dice que los flojos se convierten en zopilotes o gavilanes; los adúlteros y promiscuos, en perros; los agresivos, en osos o monos; y quienes se atreven a acostarse con un pariente de sangre o ritual se transforman en toros (Milanezi 2023, 6). En el mismo orden de ideas, para los nahuas de Xolotla, el violador, el ladrón o el homicida es considerado *ahmo cuale tlacatl*, *ahmo cristiano* o no-humano (León Vega 2017, 198). Es decir, alguien que ha dejado de ser reconocido como persona al haber abandonado las conductas definitorias del ser humano —fundamentadas en los principios nahuas del respeto y la reciprocidad— y que se ha animalizado al asumir comportamientos propios de las bestias salvajes (*okuilimej*), como la violencia, la depredación y el despojo. De esta forma, la transgresión no sólo conlleva una merma en la personitud, sino que transforma al individuo en una amenaza latente para el tejido comunitario, equiparable a los animales depredadores que ponen en peligro la vida humana.

Por lo tanto, en la concepción nahua, la personitud no es un derecho congénito; más bien opera como un don colectivo (Monaghan 1989, 140), condicionado y exigente: se confiere mediante rituales, se sostiene mediante participación en la vida comunitaria y puede revocarse por transgresiones, de modo que el individuo no es un ser autónomo, pero tampoco pasivo. De esta forma, lejos de ser la mera receptora de un título otorgado por la colectividad, la persona interviene activamente en la coconstrucción de su condición socio-ontológica dentro de marcos normativos. Convertirse en *chikauak* implica así dominar el arte de navegar esta paradoja: condensar suficiente fuerza vital al tiempo que se transita entre las distintas oscilaciones que cada fase vital supone. El resultado es una concepción del ser

humano como proyecto siempre inacabado, un ser en constante devenir, cuyas identidades fluidas se estabilizan según los contextos relacionales.

En síntesis, y para finalizar el estudio del ciclo de vida humano, mientras los padrinos de bautizo proveen al niño de la socialidad básica necesaria para convertirlo en *cristiano*, su condición de persona no se considera plenamente consolidada ni garantizada de forma definitiva, sino que constituye un proceso abierto en permanente transformación, continuamente regenerado a través de la interacción con los otros. Este campo relacional no sólo sostiene su fuerza-calor, sino que también la modula con atributos subjetivos. Así, en eventos como el matrimonio, la adquisición de parientes rituales o la asunción de cargos, el individuo no solamente accede a un nuevo estatus social, sino que incorpora un grado adicional de personitud, lo que implica un reajuste de su configuración termo-ontológica: la *chikauallis* se intensifica, los contornos del *alter ego* se redefinen y la corporeidad se expande mediante redes de reciprocidad. Estos cambios se manifiestan en múltiples planos interrelacionados —vitalidad, salud, identidad, conducta, emociones, destino— condensados en la noción de *ekauil/tonal*.

TONAL Y EKAUIL. MODULACIONES COEMERGENTES DE LA FUERZA VITAL

Tras examinar el proceso de hacerse persona, es posible volver a la controversia planteada al inicio de este trabajo. A primera vista, el uso intercambiable de los términos *tonal* (sol, día) y *ekauil* (sombra) para referirse a un mismo principio vital podría leerse como una “contraposición semántica” (Signorini y Lupo 1989, 75). Sin embargo, tanto el solapamiento terminológico en el habla nahua como su entrelazamiento en las prácticas rituales y cotidianas muestran que, en realidad, no existe una separación categórica entre ellos. Esto se hace particularmente evidente en fenómenos como la enfermedad del susto (*nemoujtil*).

Cuando alguien se espanta, se dice que su doble animal (*itonal*) ha sido herido o capturado y que necesita ser recuperado. Del mismo modo, puede afirmarse que su *sombra* (*iekauil*) ha caído o ha sido aprisionada, y requiere ser *levantada* (curada) o liberada. Así, aquello que se describe como pérdida del *tonal* o caída del *ekauil* no constituyen afecciones distintas, sino que remiten a un mismo proceso de debilitamiento y desajuste del cuerpo-persona, cuyos síntomas son falta de apetito, apatía, somnolencia,

sangre fría y aguada, pulso alterado, etcétera. Como se ha explicado páginas atrás, para curar el susto, el curandero debe soñar que salva al enfermo, quien puede presentarse en el Otro Lado no sólo con su fisionomía antropomorfa habitual, sino también como un pequeño animal, prendas de vestir o instrumentos de trabajo. Todas estas manifestaciones de la persona operan como expresiones simultáneas y coconstitutivas, revelando una única realidad ontológica que se despliega de modos diversos. Si *tonal* y *ekauil* fueran realmente entidades independientes —una de naturaleza estrictamente antropomorfa y otra exclusivamente zoomorfa, según la propuesta de Signorini y Lupo (1989, 56-57, 71)—, entonces para curar el susto el curandero tendría que realizar dos procedimientos terapéuticos: uno para rescatar la contraparte animal y otro para la humana. Sin embargo, la práctica ritual demuestra que esto no ocurre y basta con recuperar cualquiera de las apariciones oníricas.

El reconocimiento de la “estrecha interdependencia” entre *tonal* y *ekauil* (Signorini y Lupo 1989, 75) llevó a los autores a reconsiderar su interpretación inicial. Hacia el final del capítulo “Los componentes espirituales del hombre” —y a partir de una sugerencia derivada de la comunicación personal con López Austin— Signorini y Lupo introducen una hipótesis: *tonal* y *ekauil* podrían no ser “dos entidades anímicas totalmente distintas”, sino “dos aspectos dotados de cualidades opuestas de un único componente espiritual, complejo y neutro en su conjunto” (1989, 75). Esta formulación evidencia el cambio de postura generado por la dificultad etnográfica de sostener una distinción nítida entre ambas nociones. Sin embargo, aunque esta nueva propuesta integra ambos términos en una sola unidad, mantiene una lógica de diferenciación semántica, asignándoles propiedades contrastantes, estables y mutuamente definidas. Así, el *ekauil* sería “oscuro, nocturno, frío, antropomorfo, dentro del hombre, vulnerable”, mientras que el *tonal* se caracterizaría como “luminoso, solar, diurno, caliente, zoomorfo, fuera del hombre, no vulnerable” (Signorini y Lupo 1989, 77). No obstante, diversos ejemplos etnográficos muestran que *tonal* y *ekauil* comparten atributos y funciones, lo que problematiza su interpretación como simples aspectos opuestos de una entidad estática, dual y neutra.

En primer lugar, la atribución de vulnerabilidad al *ekauil* y de invulnerabilidad al *tonal* resulta difícil de sostener etnográficamente, pues según el discurso nahua ambos pueden ser heridos, secuestrados o devorados. La captura de la *sombra* se corresponde con una drástica disminución de la *chikaualis* corporal, a tal punto que se dice que la sangre del asustado se

enfria, lo cual dificulta caracterizar al *ekauil* como estrictamente *frío*, ya que su ausencia se manifiesta precisamente como una pérdida de calor vital. Asimismo, según Signorini y Lupo (1989, 76), existen *alter ego* animales (*tonalmej*) considerados *fríos* y nocturnos (la serpiente, el jaguar, el búho, etcétera), así como otros asociados al día, al sol y al calor (la golondrina, el halcón, entre otros). Además, según los nahuas, los dobles animales salen del Talokan para deambular por la noche, lo que indica que, en ese contexto, se vinculan más estrechamente con el mundo subterráneo y la oscuridad que con la luz diurna. La existencia de *tonalmej* nocturnos y *fríos*, junto con la asociación del *ekauil* con el calor vital y el día en ciertas circunstancias, cuestiona la tipificación de estos términos según una dicotomía térmico-lumínica estricta. En realidad, ni el *tonal* ni el *ekauil* son *fríos* o *calientes* en esencia; estas cualidades emergen de sus modos de manifestarse, sus relaciones y los contextos en los que se inscriben. Tampoco resulta preciso oponer interioridad y exterioridad para distinguirlos, ya que, el *tonal*, en tanto destino y elemento identitario, opera simultáneamente en el cuerpo y en el mundo, así como la *sombra*, que se manifiesta tanto dentro como fuera de la persona. Por último, en lo que respecta a la dicotomía antropomorfo-zoomorfo, este trabajo ha sostenido que la contraparte del ser humano puede asumir formas humanas o animales que no constituyen entidades distintas, sino expresiones diferenciadas de un único ser.

La dificultad para encontrar propiedades, formas y funciones exclusivas del *tonal* o del *ekauil*, junto con la imposibilidad de encuadrarlos en dicotomías rígidas, invita a reconsiderar las interpretaciones vigentes. En lugar de descartar la superposición terminológica como una simple confusión lingüística, es posible que la clave para comprender la relación entre esos conceptos resida, precisamente, en esta confluencia. En este sentido, la fenomenología solar ofrece una pista interpretativa especialmente sugerente: así como la sombra (*ekauil*) no es la antítesis del sol (*tonal*), ni su complemento, sino una manifestación coemergente y variable de su presencia—que fluctúa en longitud, visibilidad y definición según la posición y el movimiento del astro—, el *itonal* y el *iekauil* mantienen una correspondencia dinámica, funcionando como modulaciones coconstitutivas de una misma fuerza solar corporal-personal.

Para ilustrar esta hipótesis, abordada aquí sólo de forma introductoria por cuestiones de espacio, resulta útil considerar primero la correspondencia que los nahuas establecen entre la sombra-imagen (*ekauil*), el reflejo del cuerpo humano cuando éste se expone a la luz, y la sombra-doble (*iekauil*,

ekauiltsin), entendida como reflejo vital de la persona. Las semejanzas entre ambas no se limitan a las fisionomías antropomorfas que pueden adoptar en determinados contextos, sino que comparten atributos, como fluidez y mutabilidad, y se conciben como proyecciones translúcidas. Esta correspondencia se articula con especial claridad en el testimonio de un interlocutor nahua, quien describe el *ekauiltsin* a partir de la sombra-imagen:

El *ekauiltsin* es como la sombra. Sí, pero puedes ver, la sombra lo puedes ver. Haz de cuenta, si está haciendo sol, ahí te paras y ves la sombra, con el reflejo del sol estás viendo tu sombra. Pones tu mano así y se ve ahí en la pared, es como una transparencia. Ese es el *ekauiltsin*. Es el alma y es el espíritu. (Testimonio de P. D., San Miguel Tzinacapan, 2016)³²

Así como la *sombra* o *alter ego* (*iekauil* o *itonal*) funciona como un espejo ontológico dinámico de los procesos vitales del cuerpo-persona, cuya intensidad de fuerza (*ichikaualis*) o calor (*itonal*) fluctúa continuamente, el Otro Lado del cosmos opera como una proyección especular de Taltikpak en la que cada ser iluminado por el sol (*tonal*) en la superficie terrestre posee su correspondiente *sombra* (*ekauil*), es decir, su *reflejo*, doble o *alter ego* (*tonal*). La *sombra-doble* (*iekauil*) reproduce en el Otro Mundo las mismas características que presenta la *sombra-imagen* (*ekauil*) en Este Mundo, en la medida en que ambas poseen bordes imprecisos y muestran contornos que pueden desdoblarse con el declive del sol (*tonal*) —y el debilitamiento concomitante de la fuerza-calor corporal (*itonal*)—, dando lugar a la impresión de una pluralidad de seres. Esta variabilidad en la definición de las formas refuerza la percepción de inestabilidad propia del Okse Taltikpak, donde un astro de luminosidad tenue carece de la fuerza térmico-lumínica necesaria para *fijar* a los seres proteicos que ahí habitan (Milanezi 2020, 133). En este espacio-tiempo presolar, donde luz y sombra se confunden y las siluetas se difuminan, emergen las múltiples posibilidades identitarias de la persona, sus diversas *sombras* o *alter ego*, que durante la vigilia permanecen unificadas pero latentes.

El carácter cambiante de ambas sombras, *ekauil* e *iekauil*, obedece a una sincronía con los ciclos solares y los ritmos vitales. Durante el día, cuando el sol (*tonal*) consolida las formas sobre Taltikpak, la *sombra-imagen* (*ekauil*)

³² Otros testimonios nahuas también refuerzan la correspondencia entre la *sombra-imagen* y la *sombra-doble*, por ejemplo: “[El *iekauil*] es lo que vemos de la persona... la imagen, la sombra” (Signorini y Lupo 1989, 59).

permanece anclada al cuerpo como un reflejo de su configuración antropomorfa, mientras que la sombra-doble (*iekauil*) marca su presencia como calor vital (*itonal*). Al ocultarse el sol, los contornos del mundo visible se atenúan y ambas sombras revelan su potencial transformativo: la primera desaparece temporalmente, mientras la segunda se desdobra adoptando diversas fisionomías. Con el amanecer, la sombra terrestre vuelve a adherirse al cuerpo y la persona recupera su fuerza-calor (*itonal*, *ichikaualis*), que durante la noche había alcanzado su punto de mínima intensidad (Milanezi 2024, 27). Así, la luz del día estabiliza una forma definida de manera transitoria, mientras que su ocaso revela la pluralidad ontológica en constante flujo. Esto no implica la pérdida de componentes anímicos ni una fragmentación identitaria, sino modulación cíclica del cuerpo-persona.

La correspondencia entre sol (*tonal*, *itonal*), sombra (*ekauil*, *iekauil*) y fuerza (*chikaualis*) se hace aún más evidente en el cenit solar, al mediodía, cuando las sombras (*ekauilmej*) de los cuerpos se contraen hasta casi desaparecer. Para los nahuas de San Miguel Tzinacapan, ese momento, llamado *descanso del sol*, marca el inicio del declive de la potencia solar, y se le considera un lapso nefasto, durante el cual aumentan las probabilidades de accidentes, enfermedades y agresiones; por ello, los campesinos suelen interrumpir sus labores durante este intervalo (Reynoso y Taller 2006, 1: 126).³³ La vulnerabilidad acentuada revela, por tanto, la disminución del *itonal* (*su sol*: calor vital) y el concomitante desdoblamiento del *iekauil* (*su sombra*: reflejo ontológico), los cuales, precisamente por no constituir entidades distintas, son referidos por los nahuas con el mismo apelativo de “ángel de la guarda”, cuyo debilitamiento momentáneo deja a la persona expuesta a los peligros.³⁴

Así como cada ángulo de incidencia del sol proyecta una sombra distinta —todas remitiendo a un mismo cuerpo iluminado—, la sombra-doble (*iekauil*) se transforma constantemente sin dejar de ser la proyección dinámica de la fuerza solar personal (*itonal*). Por ello, las variaciones de uno se acompañan de transformaciones del otro: cuando el *itonal* se intensifica (con un cargo, por ejemplo), el *iekauil* tiende a estabilizarse; cuando el *itonal* se debilita (en el susto), el *iekauil* es capturado, y a la inversa. Este

³³ “En mero a las doce anda el *amo cuali* [el Diablo], porque descansa el solecito. Y a la media noche descansa la noche también una hora” (Signorini y Lupo 1989, 145, testimonio nahua, corchetes agregados).

³⁴ “[El *ecahuil*] es como un ángel que Dios les pone a las personas” (Signorini y Lupo 1989, 67, testimonio nahua). “El *tonal* es tu ángelo (*sic*), tu destino, es la fuerza que traes” (testimonio nahua, notas de campo, San Miguel Tzinacapan 2016).

paralelismo no implica causalidad lineal, sino una comodulación sincrónica: ambos cambian de manera conjunta porque son una misma fuerza, y no porque uno complementa al otro. La correspondencia entre sol y sombra permite comprender esta unidad: la sombra presupone al sol y, a su vez, el sol se manifiesta en la sombra, mostrando su naturaleza siempre cambiante. Así, *iekauil* e *itonah* conforman una díada modulada, afinada con los ciclos día-noche, las etapas vitales y los contextos relacionales, lo que explica su superposición conceptual y terminológica en el discurso nahua.

Al igual que el sol conserva su identidad, aunque modifique su posición, el cuerpo-persona nahua mantiene su coherencia dinámica a través de las modulaciones cíclicas. Las variaciones —*calor* diurno o dispersión nocturna, *sombra* nítida o multiplicada— no introducen una ruptura ontológica, sino que revelan su plasticidad. Las múltiples *sombras* son, así, variaciones situadas de un mismo circuito metamórfico. En este marco, la persona nahua no emerge como una entidad fija o sustancial ni como un conjunto de componentes yuxtapuestos, sino como un *continuum* ontológico fluido que oscila entre polos sólo en apariencia opuestos: sol y sombra, calor y frío, unidad y multiplicidad, yo y *alter ego*, lo visible y lo oculto, la forma y sus variaciones metamórficas. En lugar de un dualismo rígido, esta perspectiva afirma una ontología relacional y procesual, donde la constancia no reside en la inmutabilidad del ser, sino en el ritmo que articula sus transformaciones.

REFLEXIONES FINALES SOBRE LA NOCIÓN NAHUA DE PERSONA

La noción nahua de persona se articula en torno a un núcleo conceptual de extraordinaria riqueza semántica, nombrado mediante una constelación de términos que varían según la localidad. En San Miguel Tzinacapan y su región, los vocablos predominantes son *tonal* y *ekauil*, pero también se registran en otras localidades *tonaltsin*, *ianimantsin*, *isehual*, *cehuallotl*, *tosanto*, así como diversos préstamos hispánicos: sombra, alma, espíritu, aire, ánima, doble, ángel, etcétera. El campo semántico de este núcleo abarca sentidos tan diversos que ninguna palabra única en náhuatl o español podría capturarlos, pues comprende aspectos que van desde la fuerza del cuerpo-persona y la alteridad constitutiva del yo, hasta facetas de la identidad, la subjetividad y el curso de vida (nombre, temperamento, carácter, desti-

no), la inscripción cósmica (signo astrológico, sol, día, santo, contraparte animal), la configuración corporal (calor, vigor, sangre, pulsos, corazón, vestimenta), la *praxis* social (trabajo, rol, vocación), entre otros. Todo ello evidencia que la persona nahua existe y se despliega en múltiples planos de realidad —físico, psíquico, social, cósmico, metafísico—, por lo que cada término opera como una aproximación situacional a una totalidad ontológica sumamente compleja.

El presente estudio, en continuidad con un trabajo anterior (Milanezi 2024), ha abordado el ciclo vital nahua desde la concepción hasta los primeros años de vida, pasando brevemente por fases posteriores, y ha revelado que la conformación de un nuevo ser humano es un proceso gradual, relacional y colectivamente sostenido. Esta constitución ontológica se despliega en fases sucesivas: primero, padres y divinidades telúricas combinan sus fuerzas —materializadas en sangres (fluidos vitales) y alimentos (particularmente el maíz)— para gestar y sustentar al feto, mientras que sus acciones, comportamientos y hábitos incidirán en el futuro carácter-destino del niño, es decir, en su *tonal/ekauil* (Milanezi 2024). El día de nacimiento constituye otro momento crucial en la configuración vital del recién nacido, cuando el sol (*itonal*) y la sombra (*iekauil*) comienzan a manifestarse de manera visible y activa. Posteriormente, padrinos y divinidades celestes intervienen ritualmente mediante la imposición del nombre, la entrega de indumentaria culturalmente codificada, la dotación de herramientas genéricamente especializadas y la introducción progresiva de alimentos socializados, los cuales no son simples dones simbólicos, sino relaciones sociales materializadas que nuevamente inciden en el *tonal/ekauil*, es decir, en la configuración de la persona. El resultado es una ontología encarnada: desde su concepción, el niño *metaboliza* fuerzas vitales-corporales ajenas, dotadas de subjetividad, conformándose como un campo relacional de alteridades materializadas. En este proceso, fisicalidad e interioridad se construyen de manera concomitante —la emergencia de los aspectos somáticos y de los anímicos es inseparable—, desdibujando por completo la dicotomía cartesiana entre cuerpo y alma.

Si bien queda por explorar con mayor detalle la adultez, la vejez y la muerte —lo que sin duda permitirá afinar las hipótesis aquí planteadas—, los hallazgos reunidos hasta ahora invitan a cuestionar el modelo tradicional de estructura anímica tripartita, que concibe a la persona nahua como un agregado fragmentable e inestable de elementos claramente diferenciados: un cuerpo físico y tres componentes espirituales: el *yolot*, el *ekauil* y

el *tonal* (Signorini y Lupo 1989, 37-80). La dificultad de descomponer la fuerza que impregna todo el cuerpo humano ya había llevado a algunos autores a proponer que, en lugar de concebir entidades anímicas discretas, diferenciadas en términos de “sustancia, forma y funciones” (Lupo 2013: 68), sería más adecuado hablar de un sistema anímico integrado y unitario (Lorente 2020, 132).³⁵ No obstante, incluso al agrupar los supuestos componentes anímicos bajo un mismo manto, persiste una fractura más profunda: el dualismo ontológico entre cuerpo y alma, que concibe el primero como una mera cobertura del segundo, “un recipiente, una epidermis, una ropa pasiva, hueca y antropomorfa impregnada de irradiaciones del sistema anímico” (Lorente 2020, 132).

Frente a estas representaciones de la noción de persona y del cuerpo nahuas, el propósito tanto de este trabajo como del anterior ha sido proponer una interpretación alternativa, que desplaza esa y otras dicotomías propias del pensamiento moderno occidental, y subraya el carácter procesual y relacional de la persona nahua. En vez de concebirla como un conjunto de componentes separados o como una unidad anímica enfrentada a un cuerpo físico, la persona se entiende aquí como un proceso continuo

³⁵ Esta interpretación se desprende de múltiples testimonios nahuas, quienes afirman que, independientemente de dónde se exprese con mayor intensidad (corazón, sangre o pulsos), es, en última instancia, la misma fuerza. Según la partera Carmen Castro, “el *toyollo*, el *tonal* y los pulsos son lo mismo, de hecho se trata de la misma fuerza vital que hace latir el corazón, circular la sangre y palpar los pulsos. ‘El corazón trabaja con los pulsos’, si los pulsos se debilitan el corazón también” (Fagetti 2003, 67). De manera similar, la curandera Fausta Linares explica que “es la misma *cadénita* que tenemos del corazón al pulso, porque si ya no trabaja el corazón, no trabajan los pulsos. [...] El *alma* es esto, el corazón, y los *espíritus*, digamos que son sus extremidades extendidas en el cuerpo. El *alma* y los *espíritus* están distribuidos por todo... [...]. Cuando perdemos varios espíritus es como si perdiéramos un trocito de nuestra alma” (Lorente 2020, 139). Juana Nazario señala la interconexión entre *tonal* y corazón en términos de vulnerabilidad: “[...] pues de que un cristiano se espanta pues es porque lo agarran, se lo quitan, se agarran el *tonaltsin*, como igual que su corazón, se lo llevan” (Aramoni Burguete 1990, 111). Entre otros casos, León Vega (2017, 211) documenta que en Xolotla las ideas de *itonal* y *yolotl* se traslapan, mientras que en San Miguel Tzinacapan se afirma que quienes tienen la sangre fuerte (*chikauak iesyo*) también poseen un corazón fuerte (*yolchikauak*), una sombra fuerte (*tonalchikauak*) e incluso una vista fuerte (Beaucage y Taller 2012, 281; Aramoni Burguete 1990, 45), lo que señala la correspondencia y continuidad entre términos que se han interpretado como entidades separadas y discretas. De manera análoga, entre los nahuas de Huauchinango se afirma que aquellos que comparten el mismo *itonal* también tienen el mismo *icorazón* (Chamoux 1989, 309). Estos ejemplos muestran un patrón recurrente: distintos términos (*yolotl*, *itonal*, pulsos, etc.) no designan entidades anímicas independientes, sino expresiones de una misma fuerza vital que configura integralmente al cuerpo-persona.

de modulación vital, atravesado por flujos, ritmos y relaciones que la configuran de manera permanente.

En síntesis, la noción nahua de persona puede entenderse como un campo relacional y dinámico, que integra modulaciones de fuerza vital, alteridad constitutiva, inscripción social y configuración cósmica en una totalidad relacional en constante transformación. La plasticidad, la correspondencia y la continuidad constituyen principios clave para comprender cómo la persona nahua se configura y se mantiene, sin recurrir a dualismos rígidos ni a componentes sustanciales separados. Esta perspectiva reafirma la importancia de entender la persona como un proceso abierto, donde cada modulación vital, ya sea *tonal*, *ekauil* o *yolot*, no alude a esencias fijas, sino a potencias cambiantes que expresan el estado fluctuante del cuerpo-persona y su grado de vinculación con los demás seres, con el entorno y con los ciclos cósmicos.

REFERENCIAS

- Acosta Márquez, Eliana. 2014. "In okse Tlaltikpak, 'La otra tierra'". La concepción del mundo de los nahuas de Pahuatlán". En *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*. Vol. 4. Coordinación de Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños, 254-269. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Aramoni Burguete, María Elena. 1990. *Talokan tata, Talokan nana. Nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Beaucage, Pierre, y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2012. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Red de Investigación y de Conocimientos relativos a los Pueblos Indígenas/Unión de Cooperativas Tosepan Titaniske/Plaza y Valdés.
- Canessa, Andrew. 1998. "Procreation, Personhood and Ethnic Difference in Highland Bolivia". *Ethnos* 63 (2): 227-247. <https://doi.org/10.1080/00141844.1998.9981573>.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 1989. "La notion nahua d'individu: un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango (Puebla, Mexique)". En *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*. Coordinación de Dominique Michelet, 303-311. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/

- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 2011. "Persona, animacidad, fuerza". En *La noción de vida en Mesoamérica*. Coordinación de Perig Pitrou, Carmen Valverde y Johannes Neurath, 155-180. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Chevalier, Jacques M., y Andrés Sánchez Bain. 2003. *The Hot and the Cold. Ills of Human and Maize in Native Mexico*. Toronto: University of Toronto Press.
- Duquesnoy, Michel. 2001. "Le chamanisme contemporain des Nahuas de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique". Tesis de doctorado. Universidad de Lille 3.
- Fagetti, Antonella. 1998. *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Plaza y Valdés/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Fagetti, Antonella. 2003. "Carmen Castro Montalvo, *tlamatqui* y *temaquixti*. La que sabe curar y partera". En *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*. Compilación de Antonella Fagetti, 53-83. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Good Eshelman, Catharine. 2011. "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza. Sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida". En *La noción de vida en Mesoamérica*. Coordinación de Perig Pitrou, Carmen Valverde y Johannes Neurath, 181-203. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Glockner, Valentina. 2003 "Jovita Lezama Sánchez. Temaquixti partera. San Sebastián Tlacotepec". En *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*. Compilación de Antonella Fagetti, 21-51. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Jalocho-Palicka, Malgorzata. 2014. "Thomas Aquinas' Philosophy of Being as the Basis for Wojtyla's Concept and Cognition of Human Person". *Studia Gilsoniana* 3: 127-153.
- Karttunen, Frances. 1992. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma.
- León Vega, Gilberto. 2017. "Calor, corazón y personalidad entre los nahuas de Xolotla". *Cuicuilco* 24 (70): 195-223.
- Lok, Rossana. 1991. *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*. Leiden: Leiden University, Center of Non-Western Studies.

- Lorente Fernández, David. 2020. "La configuración alma-espíritus. Interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco". *Estudios de Cultura Náhuatl* 59: 131-164.
- Lupo, Alessandro. 2013. *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Maffie, James. 2014. *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado.
- Milanezi, Gabriela. 2013. "El Diablo en la tradición mesoamericana. Un estudio de narrativas maseuales". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Milanezi, Gabriela. 2020. "Socialidad constructiva-socialidad degenerativa. Cosmología, persona y curanderismo entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Milanezi, Gabriela. 2023. "Gradientes de humanidad en el pensamiento nahua. Más allá de la dicotomía humanos y no humanos". *Anales de Antropología* 57 (2): 1-11. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2023.83951>.
- Milanezi, Gabriela. 2024. "La germinación del ser humano y la concepción del maíz. Repensando la noción nahua de persona". *Estudios de Cultura Náhuatl* 68: 13-44. <https://doi.org/10.22201/iuh.30618002e.2024.68.78717>.
- Millán, Saúl. 2014. "Ciclo vital y ciclo festivo en San Miguel Tzinacapan". En *Un instante en el paraíso. Fiestas y ceremonias tradicionales de los pueblos indígenas de México*. Coordinación de Víctor Manuel Heredia Arriaga, 35-61. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Monaghan, John. 1998. "The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica". *Anthropology and Aesthetics* 33: 137-146. <https://doi.org/10.1086/RESv33n1ms20167005>.
- Pitarch, Pedro. 2018. "A linha da dobra. Ensaio de cosmologia mesoamericana". *Mana* 24 (1): 131-160. <https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n1p131>.
- Reynoso Rábago, Alfonso, y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2006. *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. 2 vols. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ríos Mendoza, Bruma. 2010. "Danza y vida. Etnografía de las danzas devocionales en San Miguel Tzinacapan". Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Romero, Laura Elena. 2006. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Signorini, Ítalo, y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Taggart, James M. 2011. "Relatos, ritos y emociones entre los nahuat de la Sierra Norte de Puebla, México". En *Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*. Edición de Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, 119-134. Turnhout: Brepols.
- Taggart, James M. 2012. "Interpreting the Nahuat Dialogue on the Envious Dead with Jerome Bruner's Theory of Narrative". *Ethos* 40 (4): 411-430. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1352.2012.01268.x>.
- Velázquez Galindo, Yuribia. 2014. "El intercambio de 'ayuda'. Economía y organización social entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México". *Diálogo Andino* 43: 41-50.
- Velázquez Galindo, Yuribia. 2018. *Porque venimos a este mundo a ayudarnos. Construcción social de las personas y transmisión cultural entre los nahuas*. México: Universidad Iberoamericana.

SOBRE LA AUTORA

Gabriela Milanezi es antropóloga por la Universidad de Brasilia, y maestra y doctora en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente realiza una estancia posdoctoral como becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, adscrita al Instituto de Investigaciones Estéticas de esa universidad, bajo la asesoría de la doctora Marie-Areti Hers. Su actual investigación se centra en el análisis de cómo ciertos objetos adquieren estatus ontológico de persona entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Sus líneas de trabajo abordan los paradigmas culturales implícitos en las creencias y prácticas de los pueblos indígenas, los sistemas locales de pensamiento y organización del mundo, las nociones de persona y el curanderismo. Entre sus publicaciones recientes destaca "La germinación del ser humano y la concepción del maíz. Repensando la noción nahua de persona", *Estudios de Cultura Náhuatl* 68 (2024): 13-44.

Un conjunto documental nahua de 1574 Nuevas miradas desde la historia, la archivística y la filología

A 1574 Nahua Document New Insights from the Prism of History, Archival Science, and Philology

Caroline CUNILL

<https://orcid.org/0000-0003-3391-9550>
École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia)
cunillcaroline@gmail.com

Rosend ROVIRA MORGADO

<https://orcid.org/0000-0002-1995-0298>
Universidad Autónoma de Madrid (España)
rrovemor@gmail.com

Resumen

El artículo analiza un expediente conformado por dos memoriales redactados en castellano por los oficiales del cabildo indígena de San Juan Tenochtitlan en marzo de 1574, acompañados por una epístola introductoria escrita por el franciscano fray Miguel Navarro. Gracias a un enfoque que combina la historia, la archivística y la filología, el artículo esclarece los procesos institucionales, socioculturales y discursivos que estuvieron en juego en la producción, la circulación y la recepción de las cartas de dignatarios nahuas en la monarquía española. Se reflexiona sobre los intereses tanto de los oficiales indígenas, como de los franciscanos, haciendo especial hincapié en su articulación. Una copia facsimilar del expediente se adjunta al final del artículo.

Palabras clave: élites nahuas; cartas-peticiones; orden franciscana; mediación; estrategias discursivas.

Abstract

The article analyses a documentary set consisting of two memorials drafted in March 1574 by the Indigenous town council of San Juan Tenochtitlan and accompanied by an introductory letter written by the Franciscan friar Miguel Navarro. We approach the file from a multidisciplinary perspective intertwining history, archival practices, and philology in order to highlight the institutional, sociocultural, and discursive processes that shaped the production, circulation, and reception of Indigenous claims within the Spanish Monarchy. The article offers new reflections regarding both Indigenous and Franciscan agency, paying special attention to their interrelation. A facsimile copy of the document is included at the end of the article.

Keywords: Nahua elites; claims; Franciscan order; mediation; discursive strategies.

Recepción: 12 de diciembre de 2024 | Aceptación: 13 de agosto de 2025



© 2026 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

El artículo propone una nueva lectura de un expediente resguardado en el Archivo General de Indias, compuesto por dos cartas-memoriales escritas por las autoridades indígenas del cabildo de San Juan Tenochtitlan y fechadas el 13 de marzo de 1574, que vienen anteceditas de una epístola introductoria (con fecha del 29 de marzo) redactada por fray Miguel Navarro, entonces comisario general de las provincias seráficas en la Nueva España.¹ Cabe señalar que, en 1892, el historiador y bibliófilo mexicano Joaquín García Icazbalceta paleografió, transcribió y publicó por vez primera una de estas dos cartas-memoriales en el *Códice Mendieta* (1892, 1: 181-186). No obstante, aunque la etnohistoria mexicana y, posteriormente, la *New Philology*, entre otras comunidades académicas, dieron un giro decisivo hacia el estudio de este tipo de fuentes en la historiografía americanista,² el segundo memorial y la carta introductoria de fray Miguel Navarro permanecieron prácticamente inéditos hasta hoy.

El presente trabajo combina acercamientos histórico, archivístico y filológico para esclarecer las condiciones de producción, circulación y recepción de las dos cartas-memoriales de los dignitarios nahuas y de la epístola de fray Miguel Navarro. De este modo, pretendemos reevaluar tanto los elementos de cultura legal que impregnaron el discurso del cabildo de San Juan Tenochtitlan, como el papel interlocutor que los frailes franciscanos asumieron ante la Corona en relación con el gobierno de los naturales, en el periodo de creciente secularización que transcurrió entre la celebración

¹ “Carta de fray Miguel Navarro con dos memorias de las cosas que los indios de la ciudad de México suplican a Su Majestad (13 de marzo)”, Ciudad de México, 29 de marzo de 1574, Archivo General de Indias (en adelante AGI), *México*, leg. 282, núm. 54, f. 642r-647v. Véase el Anexo al final del presente artículo.

² Véanse León-Portilla (1968; 1994; 2001; 2015); Zimmerman (1970); Anderson, Berdan y Lockhart (1976); Lienhard (1992); Celestino Solís *et al.* (1985); Reyes García *et al.* (1996); Restall (1998); Restall, Sousa y Terraciano (2006). Desde entonces, el interés por las cartas escritas en diversas lenguas autóctonas, castellano o latín por las autoridades indígenas de distintos territorios de la monarquía no ha dejado de crecer entre los historiadores. Este corpus se ha explorado a partir de la cuestión de la hibridación de tradiciones textuales, del mundo jurídico-intelectual en que se desarrollaron las élites indígenas y de la traducción. Véanse Pérez-Rocha y Tena (2000); Itier (2005); Durston (2008); Baber (2010); Hanks (2010, 315-337); Belmessous (2012); Puente Luna (2016); Olko, Sullivan y Szeminski (2018); Olko y Brylak (2018); Raimúndez Ares (2019); Tavárez (2019a); Figueroa Saavedra (2022); Cunill (2023); Glave Testino (2023); Laird (2024).

del Segundo Concilio Provincial Mexicano (1565) y la promulgación de la ordenanza del Regio Patronato indiano (1574).

Los protagonistas indígenas del expediente.

La retórica como arma

Pese a que el expediente de 1574 se inicia con la epístola del padre Navarro, es conveniente empezar el análisis presentando los memoriales elaborados por los mandatarios indígenas, pues el *leitmotiv* de los reclamos expuestos en este conjunto documental orbita en torno a ellos. El primer texto escrito y firmado por las autoridades del cabildo indígena de San Juan Tenochtitlan se titula “Memoria de las cosas en que los indios principales y naturales de la ciudad de México pedimos y suplicamos a Su Majestad del rey don Felipe nuestro señor sea servido de mandarnos desagaviar”.³ El segundo documento se señala como “Memoria de las cosas que los indios principales y naturales de la ciudad de México pedimos y suplicamos a Su Majestad del rey don Felipe nuestro señor para nuestra cristiandad y quietud espiritual”.⁴ Cada uno de aquellos textos se compone de dos folios. Ambos están divididos en unidades textuales precedidas del antígrafo en forma de gaviota “Y”, y subdivididas en párrafos más cortos que facilitan su lectura, al igual que lo hace una caligrafía homogénea y cuidada. Los signatarios señalan que escribieron los memoriales en la ciudad de México el 13 de marzo de 1574.

El análisis paleográfico indica que aquellos documentos fueron consignados por escrito por don Antonio Valeriano, puesto que la grafología del cuerpo textual de ambos coincide tanto con la firma ológrafa del juez gobernador como con la escritura manuscrita presente en otra carta que remitió a Felipe II hacia 1578 (León-Portilla 2015, 203-204). Al final del primer memorial, aparecen la firma de don Antonio Valeriano junto con las de don Martín Hernández, Gaspar García, don Miguel Sánchez, Pedro Jerónimo y Melchor Diez (regidor) (figura 1). Al final del segundo memorial, además de las seis firmas mencionadas, figuran las de Hernando de Santo Tomás, de Raphael y de un tercer alcalde, Toribio Lucas (figura 2).

³ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 643r-644v.

⁴ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 645r-646r.

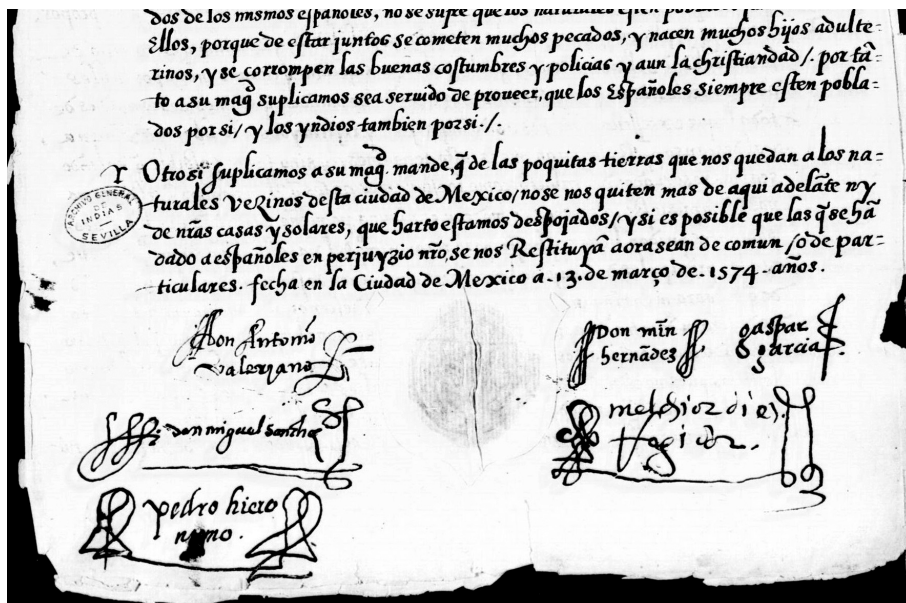


Figura 1. Firmas de los dignitarios nahuas que aparecen al final del primer memorial. AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 644v

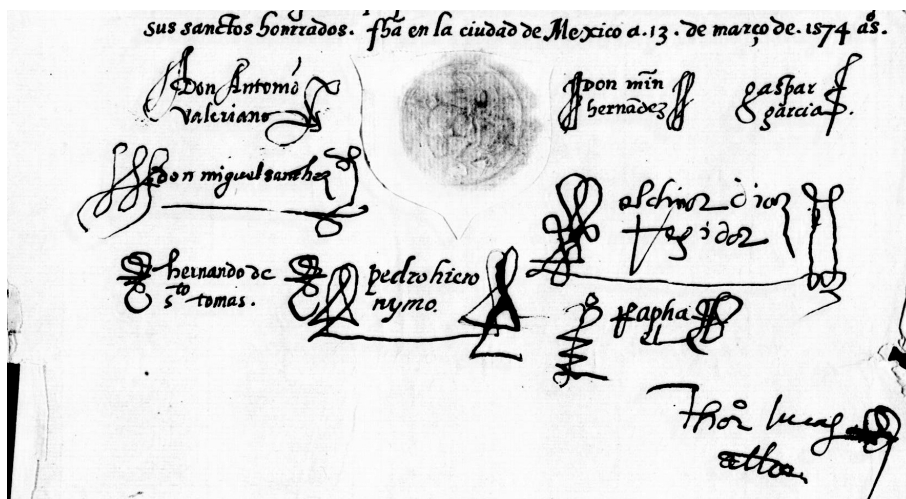


Figura 2. Firmas de los dignitarios nahuas que aparecen al final del segundo memorial. AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 646r

Todas las firmas son autógrafas, como sugieren las variaciones caligráficas y las rúbricas.

La mayoría de los signatarios eran oficiales de república que disponían de una dilatada trayectoria institucional tanto en el cabildo tenochca, como en los círculos de autoridades indígenas asiduas a la casa de comunidad y a otras instituciones nativas. Como es sabido, Antonio Valeriano era oriundo de Azcapotzalco y estaba vinculado al linaje del antiguo *huey tlahtoani* Axayacatl. Había sido colegial en el espacio de alta enseñanza franciscana de Santa Cruz de Tlatelolco, donde se había forjado una reputación de intelectual con una excelsa formación trilingüe en náhuatl, castellano y latín. Llegó a ser preceptor de estudiantes en el colegio de niños mestizos de San Juan Bautista/Letrán en la década de 1550 y gobernador de Azcapotzalco en los años 1560 (Connell 2011, 70-89; León-Portilla 2011, 2, 1: 534-535; Castañeda de la Paz 2013, 275 y ss.; Laird 2016, 54; Tavárez 2019b; Alcántara 2021).⁵ Martín Hernández, Gaspar García y Toribio Lucas eran alcaldes y contaban también con una reconocida experiencia en el gobierno local, tal y como el *Códice Aubin*⁶ (c. 1576, f. 59r) rubrica su presencia en el cabildo de México-Tenochtitlan para 1574.

Martín Hernández (Acatecatl) pertenecía a la progenie del *huey tlahtoani* prehispánico Motecuhzoma Ilhuicamina y había sido regidor de la parcialidad de San Juan en 1561 y 1565, y alcalde en 1567 y 1568. (Juan) Gaspar García (Totococ), de San Sebastián, fue regidor en 1555, 1558 y 1562, y alcalde en 1568 y 1569. Toribio Lucas (Totococ), procedente de San Pablo y de origen macegual, solicitó ante la Audiencia de México en 1561 que dos jueces de comisión indígenas tomaran residencia a los oficiales de república de Tenochtitlan. En 1564, se querelló contra dichos cabildantes y consiguió ostentar una alcaldía en 1571.⁷ Por lo que corresponde a los demás dignatarios nahuas, Miguel Sánchez (Itzacac), de San Sebastián, había sido regidor en 1558 y alcalde en 1555, 1560, 1566 y 1572. Melchor Díaz (Xochipepena), de Santa María La Redonda, había ostentado el puesto de regidor en 1554 y 1558, y el de alcalde en 1560 (Rovira Morgado 2017,

⁵ En torno a la faceta de Valeriano como preceptor, véase Newberry Library (en adelante NL), *Edward E. Allen Collection*, Ms. 1121, f. 124v.

⁶ Mss 311219 en The British Museum, Londres, Reino Unido.

⁷ En un protocolo notarial emitido el 15 de abril de 1574 por las autoridades del cabildo tenochca, solamente se mencionan a los alcaldes Martín Hernández y Gaspar García, y se silencia el desempeño institucional de Toribio Lucas. Bibliothèque Nationale de France (BNF), *Fonds Mexicain*, 376, f. 26v.

80, 89, 110, 111, 134, 151, 152, 161, 162, 168, 174). De Pedro Jerónimo, Hernando de Santo Tomás (Nacazcol) y Raphael, en cambio, poco o nada se sabe.⁸

Centrándonos ahora en el contenido de los documentos, cabe comentar que, en el primer memorial, esos cabildantes y principales mostraron una evidente preocupación por la nueva política fiscal implantada en la década de 1560. En efecto, aquellos dignatarios nahuas pedían que

si no fuere posible que del todo seamos reservados del tributo como lo estábamos antes que el visitador [Jerónimo de] Valderrama nos lo impusiese, a lo menos se modere en alguna pequeña cantidad que los pocos pudientes puedan llevar [...] y a los principales de linaje de los señores que fueron de esta ciudad se les haga merced de que ni ahora ni en ningún tiempo ellos ni sus hijos ni descendientes no paguen tributo de dinero ni de otra cosa, ni se les pida servicio personal.⁹

Solicitaban, asimismo, que, cuando se repartiesen albañiles y carpinteros, se les pagaran lo que ellos ganaban en jornal (tres tomines al día); a los “sastres, calceteros, herreros, pintores, candeleros, tejedores, zapateros, y otros oficiales”, un real; y a los peones, un tomín.¹⁰ Finalmente, reclamaban que

de las poquitas tierras que nos quedan a los naturales vecinos de esta ciudad de México no se nos quiten más de aquí adelante, ni de nuestras casas y solares, que harto estamos despojados; y, si es posible, que las que han dado a españoles en perjuicio nuestro se nos restituyan, y ahora sean de común o de particulares.¹¹

Podemos apreciar que la capacidad colectiva de movilización de los actores indígenas fue determinante en la producción de sus peticiones. En muchos casos, sus reivindicaciones rebasaban las fronteras de un barrio, pueblo o ciudad, y se sustentaban en la conformación de *comunidades de intereses* de amplio espectro regional. Por lo general, éstas solían cimentarse en unos lazos de parentela, mutualismo y solidaridad interpersonales

⁸ La afiliación del antropónimo náhuatl de estos oficiales de república y principales tenochcas puede seguirse en Reyes García (2001, 137, 139, 162, 183, 299 y ss.) y en “Los yndios oficiales de la parte de México en la querella que tenemos dada contra los alcaldes y regidores”, Ciudad de México, 2 de marzo de 1564-10 de febrero de 1567 / 20 de julio de 1568, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Civil*, vol. 644, exp. 1, 196, f. 145r-173v.

⁹ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 644r.

¹⁰ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 644r-644v.

¹¹ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 644v.

no-territorializados —que podían hundir sus raíces en el pasado prehispánico (Ouweneel y Hoekstra 1998; Smith 2003, 150-151; Dueñas 2010; Okoshi Harada 2012; Quezada 2014; Glave Testino 2023)—, cuyos contornos dependían del tipo de demanda que se giraba al monarca. En los memoriales de 1574, la formulación de las demandas del cabildo indígena necesitó la construcción discursiva de un *nosotros* que excedía los límites sociales de la élite e incluía al conjunto de los vecinos de la ciudad.

Los firmantes de los memoriales escribían en nombre de “los naturales y vecinos de esta ciudad de México”, también designados, en varias ocasiones, como “los mexicanos”. Los autores entrelazaron, además, las nociones de “vecindad” y de “señorío” en expresiones tales como “los naturales vecinos de esta ciudad de México que solían ser señores de toda la tierra”.¹² Los cabildantes recordaban que “en tiempos pasados, antes que los españoles llegasen a estas tierras, [...] como naturales y vecinos de la cabeza del reino, siempre fueron libres y exentos de todo tributo y servicio personal” y que “como señores y cabeza tenían en su antigüedad y poseían grandes heredades y posesiones, así en la misma ciudad como en la comarca de ella”.¹³ Así, pues, la referencia al pasado prehispánico sirvió de hilo conductor para definir una comunidad y legitimar las demandas de sus miembros.

La autorrepresentación discursiva de todos los vecinos de Tenochtitlan (en sus distintas calidades) como descendientes legítimos de la antigua “cabeza del reino” hace entrever que los autores de los memoriales estaban familiarizados con la retórica jurídico-institucional que impregnaba los círculos de la corte de Felipe II. Al enfatizar que antes de 1521 los “mexicanos no servían sino de ser señores de la Nueva España, como es público y notorio”,¹⁴ se mostraban como los herederos del antiguo “señorío universal”, de un reino creado ex profeso por los castellanos (Quijano Velasco 2021) y transferido voluntariamente a la Corona mediante la *translatio imperii*. Esta controvertida formulación jurídica había sido objeto de enconados desencuentros dialécticos en torno a los *justos títulos* del dominio de las Indias, protagonizados por fray Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda durante la Controversia de Valladolid (1550-1551). Al mismo tiempo, su

¹² Sobre el concepto de vecindad y su centralidad en el pensamiento político de la época, véase Herzog 2003. Sobre el concepto de señorío indígena, véanse Menegus Bornemann (1991) y Quijano Velasco (2012 y 2017).

¹³ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 643r.

¹⁴ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 643r.

reflexión había alcanzado tanto el Consejo de Indias —con la promulgación de la real cédula del 20 de diciembre de 1553—, como la literatura apolo-gética que Las Casas elaboró desde la década de 1550.

Llegados a este punto, adentrémonos en el análisis del segundo escrito, la “Memoria de las cosas que los indios principales y naturales de la ciudad de México pedimos [...] para nuestra cristiandad y quietud espiritual”. En realidad, la estructuración de los memoriales en dos materias —las relativas a la policía temporal y a la espiritual— indica que los dignatarios nahuas también conocían los recursos retóricos de la tradición cristiana y que supieron usarlos para expresar demandas relativas a su comunidad. En efecto, recurrieron a la ontología católica de corte agustiniano para pensar su república como un cuerpo físico dotado de un alma religiosa (Roche Arnas 2008; García Bazán 2013). No obstante, es posible que los autores concibieran igualmente las dos caras de la república (cuerpo/temporal-alma/espiritual) desde la perspectiva de la complementariedad que caracterizaba el pensamiento nahua y que bien pudo haberse aplicado al *altepetl* (López-Austin [1973] 2014, 47; Carrasco 1976 y 1996; Navarrete [2011] 2017; Connell 2011; Botta 2021, 259). De hecho, cabe señalar que lo temporal y lo espiritual también iban de la mano en el mundo occidental e hispano de la temprana edad moderna, donde los principios religiosos regían el gobierno y la justicia, así como la sociedad en su conjunto (Duve 2024).

En este sentido, resulta interesante observar que los autores entrelazaron aquellos conceptos en sus textos. No en vano, ya en el primer memorial —después de exponer el estatuto que habían tenido tierras y señores en la época prehispánica y los múltiples agravios que sufría la población autóctona desde la conquista— pedían ser “descargados de todo lo que excesivamente nos ha sido impuesto y *restituidos a la libertad cristiana* y al descanso y relevación que es *justo tengamos*”.¹⁵ Además, apelando a que “en tiempo de nuestra infidelidad usábamos muy pocas veces del pleito”, esperaban que el rey estaría ahora servido de mandar que “sumariamente se concluyan y determinen nuestros pleitos y causas así civiles como criminales”.¹⁶ Resulta evidente que los oficiales concejiles de Tenochtitlan construyeron su andamiaje argumentativo con arreglo a unos elementos legales versados en el iusnaturalismo tomista, el derecho común y los usos y

¹⁵ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 643r. Énfasis nuestro.

¹⁶ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 644r.

costumbres indígenas, principios rectores de la cultura jurídica novohispana que se estaba entonces conformando (Owensby 2008 y 2011; Quijano 2017; Herzog 2021; Cunill y Rovira Morgado 2021; Yannakakis 2023).

En el segundo memorial se trasluce un conocimiento riguroso del ordenamiento jurídico eclesiástico. Las autoridades del cabildo de San Juan Tenochtitlan describieron las actividades que se llevaban a cabo en la “iglesia o capilla” de San José de los Naturales, situada dentro del monasterio de San Francisco y epicentro de su cristiandad (Mundy 2015, 117-118; Rovira Morgado 2017, 115, 122-127; Truitt 2018). Recordaron que allí

por los padres de la dicha orden de San Francisco, se nos han administrado y administran todos los santos sacramentos sin ningún interés desde el principio de nuestra conversión a la fe católica, y allí se celebran los oficios divinos, con mucha solemnidad, muy a nuestro gusto y consolación, y allí nos enterramos todos y tenemos proveída la dicha capilla de cálices, campanas y ornamentos y todas las demás cosas necesarias al culto divino, y allí se enseñan nuestros hijos la doctrina cristiana y a leer y escribir y en buenas costumbres, y a cantar y tañer los instrumentos de música los que sirven de hacer los oficios eclesiásticos, y otros indios han deprendido allí los oficios de pintores y brosladores para hacer las imágenes, retablos y ornamentos que han sido menester en las iglesias de esta tierra.¹⁷

Los cabildantes suplicaban que el virrey diera a los religiosos de la orden de San Francisco “el favor y calor necesario” para proseguir con su empresa educativa. Pedían que se mandara “dar y librar, sin que haya falta, los 300 ducados que Su Majestad, por una su real cédula, tiene mandado se den en cada un año para ayuda y sustentación de los que en la dicha capilla y escuela ayudan a los religiosos”.

Los dignitarios nahuas también enfatizaban que “en cuatro barrios principales que esta ciudad o población de indios de México tiene, edificamos muchos años ha cuatro iglesias por orden del dicho fray Pedro de Gante y de los otros religiosos que nos han tenido a cargo” (Santa María La Redonda, San Juan Bautista, San Pablo y San Sebastián), donde los vecinos “por sola la consolación [...] [solían] acudir a hacer oración y encomendarse a nuestro señor y a los santos que tomaron por abogados”. Imploraban que los

clérigos no se entremetan poco ni mucho en la administración de las dichas cuatro iglesias ni vayan a hacer las festividades de ellas, sino que las dejen hacer libre y

¹⁷ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 645r.

pacíficamente a los religiosos de San Francisco, [...] [quienes] nos administran la doctrina y todos los sacramentos por bulas de los santos padres de Roma.

Finalmente, pedían al rey que intercediera ante el papa para que

ciertas indulgencias que el dicho sumo pontífice antepasado concedió a la dicha capilla de San Joseph y al hospital que dicen de los indios de México, por cuanto vinieron limitadas por cierto tiempo y alcance de su santidad, que las conceda perpetuas; y para ello enviamos con esta el memorial de las indulgencias que son.¹⁸

Con estas solicitudes, los signatarios patentaban ante la Corona su entendimiento de la importancia que revestían las bulas pontificias y las indulgencias parciales/temporales y plenarias perpetuas —figuras jurídicas pertenecientes a la esfera del derecho canónico— para la supervivencia de la cristiandad indígena. Una cristiandad que, como exponían en este segundo memorial, estaba imbuida de singularidades y con unos oficios divinos administrados “muy a nuestro gusto”. El hecho de que esas capillas de doctrina dispusieran de ministriles indígenas —sacristanes, fiscales, porteros, maestros de canto y cantores, entre otros—, liturgias sofisticadas con danzas y cánticos en náhuatl, pintores de arte plumario, así como artesanos de otro tipo de objetos religiosos, nos habla de una compleja vida cristiana amoldada a las necesidades de la espiritualidad nativa (Dibble 1974; Burkhart 1989, 28; Alcántara 2008; Escalante 2018; Aguirre y Enríquez 2024), donde las iglesias y las ermitas vicariales y de *visita* actuaban también como escenarios de identidad vecinal y escaparates del culto misionero (Ruiz Medrano 2001, 143-183; Rovira Morgado 2017, 117-122; Gómez García y Mauleón Rodríguez 2019).

En esta parte del expediente, se buscó igualmente retratar la capilla doctrinera de San José de los Naturales y las cuatro ermitas de *ayuda* o vicariatos como iglesias de *consolación*; es decir, templos en los que los naturales podían desprenderse de los afligimientos y dolores espirituales que les causaba su evangelización mediante el apoyo emocional, la salvación y la redención de Cristo y sus santos. La alusión a la “consolación” abre una ventana al universo místico-espiritual en el que se desarrollaron algunos firmantes, como el propio Valeriano, habituado a la corriente franciscana de la *devotio moderna*, en la que el tópico de la *consolatio* ya aparece atestiguado

¹⁸ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 645r-646r.

dentro de la literatura de Geert Groote y la *Imitatio Christi* de Thomas de Kempis (Tavárez 2013, 233; Laird 2019, 5-6; Sánchez Aguilera 2022, 586-587). Ello sugiere que la esmerada preparación académica de la que Valeriano —y, quizás, otros signatarios— gozaba en materia jurídica y teológica se volcó a la textualidad de los alegatos expuestos.

En cualquier caso, se advierte que las descripciones, los ruegos y las súplicas espirituales que figuran en el segundo memorial no eran indiferentes a las circunstancias religiosas de la Tenochtitlan de aquellos años. Y es que, al caracterizar San José de los Naturales en este escrito como si fuese una iglesia catedral nativa, sobrevuela sin ambigüedades un proyecto de institucionalización de obispados indígenas bajo supervisión mendicante, aspecto que abordaremos más adelante. En verdad, este intento de revitalización misionera ha de entenderse como contrapunto al hecho de que, desde mediados de la década de 1560, la misión evangelizadora de la orden franciscana en la capital estaba en entredicho. Hacia 1565, las *ayudas* y los vicariatos doctrineros de San Pablo y San Sebastián de México se encontraban secularizados; en 1568 se habían instituido nuevas parroquias beneficiadas a clérigos y curas presbíteros; y, al año siguiente, se produjeron unos dramáticos alborotos durante la procesión seráfica a la ermita de Santa María La Redonda (Gibson 1978, 385; Moreno de los Arcos 1992; Rovira Morgado 2016; Ramírez Méndez 2022; Pérez Puente y Reyes Ruiz 2019; Torquemada [1615] 1975-1983, 2: 403-404). Pese a que, en 1571, el papa Pío V expidió un breve confiando al arzobispo Alonso de Montúfar que enderezase los solapamientos en las jurisdicciones eclesiásticas y la administración de las feligresías urbanas, con la adjudicación de San Pablo a los agustinos, San Juan a los franciscanos, y Santa María y San Sebastián a los dominicos,¹⁹ esta impetra pontificia no llegó a acatarse tras el arribo de Pedro Moya de Contreras (1573-1591), quien parece que incluso propuso a los jesuitas que estuvieran a cargo de San Sebastián y San Pablo (Tovar [1588] 1968, 331-332).

No era la primera vez que grupos de dignitarios indígenas se posicionaban a favor del proyecto franciscano. En 1566, Miguel Sánchez (Itzcac) y Melchor Díaz (Xochipepena) ya habían figurado como signatarios de otra

¹⁹ “*Ven.li fri. Archiepo’ Mexican’ seu dilecto filio eius vicario in spiritualibus generali. divisio parochian. civitatis mexicanæ*”, Breve de Pío V, dirigido al arzobispo Alonso de Montúfar, sede Pontificia (Roma), 18 de octubre de 1571, AGI, *Patronato*, leg. 3, núm. 14; AGI, *Bulas y Breves*, leg. 66, f. 1r-1v.

carta colectiva donde las autoridades del cabildo tenochca habían denunciado la voluntad secular de quedarse con las cuatro ermitas de fundación seráfica. Suplicaban que no se hiciera “novedad en manera alguna, pues los frailes nos enseñan sin interés alguno y los clérigos lo dan todo por interés”.²⁰ Ideas semejantes se expresaron en misivas giradas a la Corona en 1556, 1562 y 1570 por las autoridades de México, Texcoco, Tacuba, Tlatelolco, Coyoacán, Iztapalapa y Tlaxcala (Lienhard 1992, 40-44; García Icazbalceta 1892, 128-136). En 1567, varios caciques de Yucatán escribieron a Felipe II una carta en lengua maya, acompañada de una traducción al castellano, para defender a los franciscanos frente a los clérigos seculares, esgrimiendo argumentos comparables (Cunill 2023, 27-103, 209-259). Con todo, no es de extrañar que los nexos de los firmantes de los memoriales de 1574 con los religiosos del hábito pardo se manifestaran también en actos públicos. (Juan) Gaspar García (Totócoc) estuvo presente en la colocación de una nueva luz de aceite en San José de los Naturales el Jueves Santo de 1565. Dos años más tarde, participó en las fiestas en honor a San Francisco de Asís, cuando estuvo detrás de la preparación del canto-baile cristiano del *pipilcuicatl*, ostentando algún tipo de cargo religioso como *teopantlacatl* en la misma iglesia de San José (Reyes García 2001, 165, 315).

Interlocución y agencia franciscanas. Mediar para afianzar alianzas

El análisis de los memoriales de 1574 sería incompleto de no interrogarnos acerca de la ya aludida epístola introductoria escrita por fray Miguel Navarro, que ocupa el verso del primer folio del expediente,²¹ así como de una breve glosa incorporada al final del conjunto documental. ¿Qué motivaciones impulsaron al franciscano a asumir la mediación entre los indígenas y la Corona en un momento en que esas modalidades de representación, defensoría y protectoría jurídicas ya llevaban cerca de 40 años transferidas a agentes civiles de la Audiencia de México y del Consejo de Indias? ¿En qué medida esta mediación puede ser pensada como la manifestación de una alianza entre los indígenas y los franciscanos? ¿Qué mecanismos siguió

²⁰ “Nueva España. De los alldes. y regidores y principales de la pte. de México”. Petición dirigida a Felipe II, Ciudad de México, 25 de marzo de 1566, AGI, *México*, leg. 94, núm. 10, f. 1r-2v.

²¹ AGI, *México*, leg. 282, núm. 54, f. 642v.

y qué resultados tuvo la intervención de fray Miguel Navarro como representante de los peticionarios nahuas? Para responder a estas interrogantes, resulta provechoso combinar nuevamente el análisis histórico con un acercamiento archivístico, diplomático y filológico para acercarse a la epístola de fray Miguel Navarro.

El cuerpo de la epístola va enmarcado entre la *directio* (“Ilustrísimo señor”), precedida de una señal de la cruz, y la fórmula de despedida (“Ilustre señor, besa las manos de Vuestra señoría ilustrísima su menor capellán y siervo”). En el anverso del mismo folio, fray Miguel Navarro especificó el nombre del destinatario (“Al ilustrísimo señor don Juan de Ovando, presidente en el [consejo] real de las Indias, mi señor”) y señaló que actuaba “por los indios de la ciudad de México”.²² Este fragmento remitía a la función de representación de los indígenas que asumía el franciscano ante el presidente del Consejo de Indias. La hoja fue doblada en dos y, en la mitad inferior del folio, un relator del Consejo anotó elementos descriptivos para facilitar el tratamiento del documento: lugar de producción (“México”), destinatario (“A su señoría”), fecha (“29 de marzo 1574”), autor (“fray Miguel Navarro”), resumen de las piezas adjuntas (“Con dos memoriales de los indios naturales de aquella ciudad para que vuestra señoría los mande ver y proveer en Consejo, que no se fían de procuradores ni solicitadores”) (figura 3).²³

Esta descripción ya ofrece varios elementos dignos de interés sobre la naturaleza de la mediación franciscana entre las autoridades nahuas del centro de México y el Consejo de Indias. La epístola de Navarro cumplía la función de los textos que solían redactar los solicitadores del mismo Consejo para presentar las peticiones de los vasallos americanos del rey de España. Estos textos solían estar colocados al inicio de los expedientes y los relatores del Consejo de Indias los usaban para extraer datos y agilizar su tratamiento en dicho órgano consultivo (Cunill 2020, 381-400). La epístola puede entonces concebirse como un dispositivo archivístico que le permitió a Navarro descartar la intervención de un procurador y tomar su lugar como interlocutor privilegiado de las autoridades indígenas en la Corte española.

También cabe señalar que, entre los elementos descriptivos apuntados por el relator, la autoría de Navarro precede la de los indígenas. Ello sugiere que el tratamiento de las cartas de las autoridades indígenas en el Consejo

²² AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 642v.

²³ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 642r.

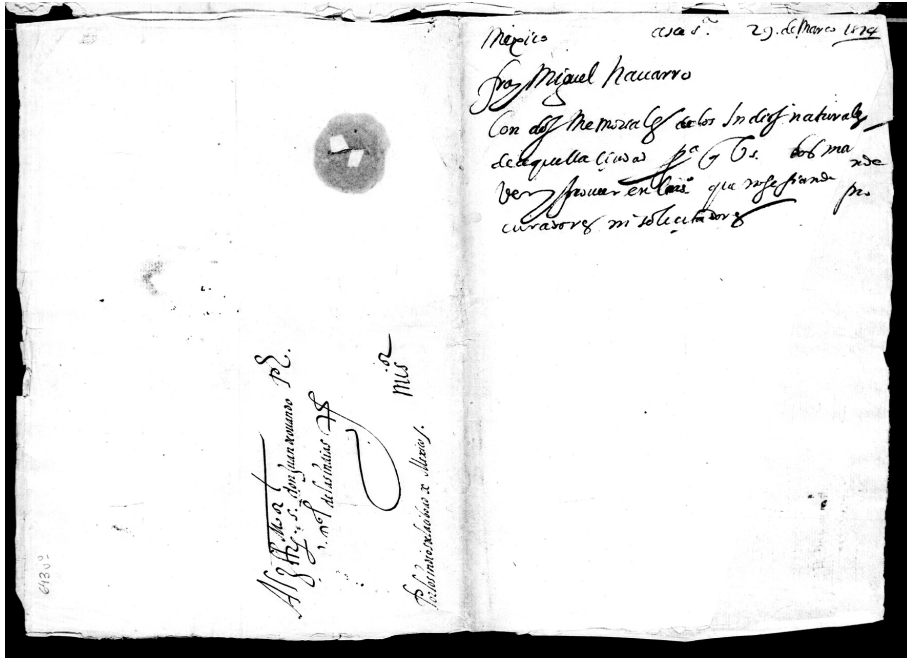


Figura 3. Identificación del destinatario por fray Miguel Navarro (a la izquierda) y elementos descriptivos anotados por un relator del Consejo (a la derecha). AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 642v

de Indias —que dio origen a las clasificaciones que conocemos hoy— tuvo que ver con el tipo de agente, civil o religioso, mediante el cual aquellas misivas llegaban a la Corte. Eso explicaría por qué el expediente de 1574 fue clasificado entre las “Cartas y expedientes de personas eclesiásticas”, y no entre las de “personas particulares”. Indica, asimismo, que los ministros de Indias probablemente leyeron los documentos de manera *entrecruzada*, en función de las relaciones que mantenían entre sí sus productores.

Por otro lado, el hecho de que el relator resaltara en su resumen la desconfianza de las autoridades indígenas hacia los procuradores revela que este oficial elaboró su texto a partir de la lectura de la epístola de Navarro. Y es que, en aquel documento, el franciscano afirmaba que

los indios principales de esta ciudad de México me han dado parte de sus trabajos (que no son pocos) y, no sabiendo *qué medio* se tener para alcanzar remedio de ellos, *porque si se encomiendan a procuradores o solicitadores les sacan las entrañas* y

no hacen cosa de su provecho, hanme rogado que ciertos memoriales que tienen hechos para que Su Majestad y ese su Real Consejo entienda sus necesidades los envíe dirigidos a Vuestra señoría, de cuyo pecho tan cristiano y piadoso tienen mucha confianza de ser favorecidos.²⁴

Al desacreditar a los procuradores, Navarro justificaba que él mismo asumiera un rol de mediación a favor de los indígenas de la ciudad de México ante Juan de Ovando.

En el fragmento mencionado, las expresiones “me han dado parte” y “hanme rogado” se referían a los intercambios orales que el franciscano habría mantenido con los autores de los memoriales entre el 13 y el 29 de marzo. No cabe duda de que la puesta en escena textual de la oralidad que acompañó la producción de los memoriales contribuía a reforzar la legitimidad de los franciscanos como interlocutores privilegiados de las autoridades indígenas de México. De hecho, en 1564 Navarro ya había ayudado a que los artesanos indígenas elaboraran una petición que presentaron primero ante la Audiencia de México y, posteriormente, ante Felipe II. El texto, que iba acompañado de una “pintura” a modo de prueba, aludía a los consejos que los peticionarios habían recibido de parte del franciscano para escribir su solicitud (Masters 2023, 64). Es más, en el proemio de una carta de 1570 escrita en náhuatl por los dignatarios de México, Texcoco, Tacuba y Tlaxcala, fray Jerónimo de Mendieta aseveró que tanto él como Navarro,

compadeciéndonos de los trabajos de los indios, *tratamos* con los principales de México y Tezcuco que, si querían, escribiesen una carta al Rey Don Felipe, nuestro señor, en que le contasen sus necesidades y agravios que padecían, *ofreciéndonos de dar la carta a su Majestad y darle cuenta de palabra* de lo que de ello pasaba.²⁵

Y es que la confianza generada y consolidada por los vínculos interpersonales era central en la cadena de las mediaciones por la cual se materializaba una parte sustancial del esqueleto comunicativo que vertebró la temprana monarquía española (Cunill 2016; Semboloni 2014; Felani Pintos 2019). En este sentido, no resulta casual que Navarro se dirigiera a Juan de Ovando no sólo en tanto que presidente del Consejo de Indias, sino también como a su “señor”, “de cuyo pecho tan cristiano y piadoso tienen [los indígenas] mucha confianza de ser favorecidos”. Evidentemente, la

²⁴ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 642v. Énfasis nuestro.

²⁵ NL, Edward E. Allen Collection, Ms. 1481, F(3a), f. 1r. Énfasis nuestro.

confianza de las autoridades indígenas para con Ovando había sido ganada gracias a Navarro y operaba en ambos sentidos —de los indígenas hacia Ovando y a la inversa—, lo que garantizaba la fortaleza del entramado de intercesiones en un mundo marcado por las distancias y las dificultades de comunicación (Brendecke 2012; Cunill y Quijano 2020; Gaudin y Stumpf 2022). Además, el franciscano creaba un hábil paralelismo entre su propia mediación (local, en la Nueva España) y la de Juan de Ovando (atlántica, en el Consejo de Indias), al ser ambos incluidos en una “comunidad moral”, comprometida con la protección de los indígenas, frente a otros actores poco o nada favorables a este grupo social y propensos, incluso, a actuar en contra de ellos.

Sabemos que la visita del Consejo de Indias, realizada entre 1567 y 1571, había destapado que algunos de sus procuradores y oficiales eran corruptos (Poole 2004, 12, 114, 119; Masters 2023, 73-74, 134). Durante el paso por España que efectuó a inicios de la década de 1570 para participar en el Capítulo General franciscano como *custos*, Navarro también había tenido ocasión de trasladar de viva voz a Juan de Ovando sus quejas en contra de los oficios civiles de la Audiencia novohispana y del Consejo de Indias. En aquel entonces, junto a Jerónimo de Mendieta, había expuesto el desorbitado coste pecuniario que suponía el acceso a la justicia regia para los naturales y abogó por una resolución rápida y liviana de los litigios mediante juicios sumarios (Mendieta 1886a, 22). La intermediación de Navarro en el expediente de 1574 debe entenderse, por lo tanto, en el marco de dicha atmósfera institucional, repleta de recelo. En ese mismo tenor, tampoco es ocioso recordar que, en la Junta Magna de 1568, se había concluido que, a pesar de que los religiosos solían injerirse en el “derecho y señorío de las Indias” (Pérez Puente 2013, 399), su cooperación con el resto del tejido institucional resultaba inexcusable para con los naturales.

Conviene señalar, además, que, desde 1573, Navarro ostentaba el prestigioso oficio de comisario general de las cuatro provincias seráficas y sus custodias en el virreinato de Nueva España; a saber, Santo Evangelio de México, San Pedro y San Pablo de Michoacán, San José de Yucatán y Dulce Nombre de Jesús de Guatemala (Rubial 2020, 130). Con anterioridad, había sido fraile doctrinero, religioso vinculado con la guardianía de Tecamachalco (1551), definidor del Santo Evangelio de México (ca. 1564-1566), padre provincial de éste (1567-1569) y *custos* de esa corporación (1570-1571/1572). De hecho, las conversaciones con los indígenas, referidas en la carta de 1564, tuvieron lugar cuando Navarro era definidor. Y las del

año 1570, cuando él era *custos*. Ambos cargos entrañaban destacadas funciones de representación eclesiástica entre los franciscanos (Redondo 2016; Hess [1906] 2021, 677), lo que aporta elementos adicionales en torno al bagaje y la praxis legal que Navarro acarreaba cuando asumió el oficio de comisario general de las provincias seráficas en la Nueva España en 1573 y la mediación que venimos analizando.

Ese cargo se erguía como un eslabón entre las autoridades de las guardíanías, custodias y provincias novohispanas y el Comisario General de Indias, radicado en Madrid y recién instituido en 1572 bajo la figura de fray Francisco de Guzmán (Torre Curiel 2001, 63 y ss.). Pese a que las facultades propias del comisario novohispano no parecen haberse extrapolado más allá de un campo de actuación jurisdiccional dentro de la Orden seráfica, los frailes y los oficiales electos del Santo Evangelio de México solían cuestionar públicamente el desempeño de solicitadores, procuradores, abogados, nahuatlato, defensores de indios y fiscales en la Audiencia mexicana, buscando, en ello, la complicidad de oidores cercanos a sus intereses, como Alonso de Zorita (Mendieta 1886a, 4, 19; Vigil 1981, 45-57; Ruiz Medrano 2010, 15, 47-48). Así, al asumir una tarea de recopilación de agravios contra los naturales, informar de tal situación e implorar su resolución ante los órganos competentes, la mediación de Navarro en 1574 se acercaba a las características típicas del *defensor civitatis* y protector eclesiástico, prerrogativa de la figura episcopal y arzobispal en la tradición católica (Cuenca Boy 1998; Laniado 2006). No por nada, en estos mismos años, una facción influyente entre los franciscanos novohispanos defendía un proyecto eclesiástico de erección de obispados indígenas bajo la tutela de los regulares y mendicantes (Mendieta 1886b, 110-111; Ramos 1986, 19-20; Borges Morán 1999, 92-93; Luque Alcaide 2002, 187; Rovira Morgado y Fracas 2018).

Por otra parte, en el extremo inferior del último folio del expediente de 1574, se encuentra una glosa donde se explica que “el sumario de las indulgencias enviamos al padre comisario general de la Orden de San Francisco, fray Francisco de Guzmán, con un trasunto de estos memoriales”.²⁶ Ya hemos visto que, en el segundo memorial, las autoridades indígenas se referían a una lista de indulgencias que les había concedido el sumo pontífice y que adjuntaban a su texto a modo de prueba. Ahora bien, el análisis paleográfico

²⁶ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 646r.

indica que esta glosa debió de ser escrita por el padre Navarro. Este breve texto remite al padre Comisario General de Indias, fray Francisco de Guzmán, quien, por su posición de alta jerarquía en la Orden, recibiría tanto “el sumario de las indulgencias”, como el “trasunto” (o copia) de los memoriales.

La glosa de Navarro indica que la intervención de fray Francisco de Guzmán tenía que enfocarse en la gestión de las indulgencias. Concretamente, se trataba de conseguir que esas indulgencias —ya obtenidas previamente para la capilla de San José de los Naturales y el Hospital de Indios de México— fueran plenarias perpetuas, y que se concediera alguna que otra más con carácter parcial/temporal para los fieles que visitaran las iglesias de Santa María La Redonda, San Juan Bautista, San Pablo y San Sebastián el día de su festividad y advocación, dada la delicada situación que estos espacios misioneros urbanos estaban padeciendo. Este tipo de demanda había de tramitarse en Roma, y es razonable suponer que el resultado de la petición dependería de los esfuerzos conjuntos del Comisario y de la Corona para apoyarla.

Pero informar a Juan de Ovando de que se entregaría una copia de los memoriales a fray Francisco de Guzmán también permitía dejarle entender que la intervención romana del Comisario abarcaría, sin duda alguna, los demás asuntos evocados en los memoriales. De este modo, se entreabría la posibilidad de coordinar acciones conjuntas por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas de la monarquía española en un complejo juego (anticipado) de intercambios de información, alianzas y rivalidades entre Roma y Madrid, con el fin de acorazar al máximo las licencias patronales eclesiásticas de las que la Corona gozaba. Y es que el pontífice coetáneo al expediente —Gregorio XIII— mantenía relaciones tensas con Felipe II por la disputa de la supremacía del orden postridentino en el orbe católico (Echeverría 1956) y, mediante sus pretensiones de extinguir los privilegios doctrineros de las órdenes mendicantes en las Indias con la emisión de la bula *In tanta rerum* (1573) (*Bullarium Romanorum* 1586-1617, t. 8, papa CCXXVIII, parte I, xv, 39-41), se podía intuir su disconformidad a dar un beneplácito a la iniciativa.

No sorprende, pues, la insistencia del segundo memorial en que los franciscanos pudieran administrar la doctrina y los sacramentos a los indígenas, facultad que tenían “por bula de los santos padres de Roma, pedidas por el Emperador nuestro señor que Dios tiene en su gloria, y ahora nuevamente, *después del concilio, por bula del Papa Pío Quinto*, concedida a

petición de Su Majestad”.²⁷ Los signatarios apelaban, de esa manera, a la obra del papa anterior, quien, en 1567, con el breve *Exponi nobis nuper fecit*, había reactualizado las añejas libertades de la Iglesia misionera americana (*Bullarium Romanorum* 1586-1617, t. 7, papa CCXXVII, parte III, LII, 558-560). Con ello, pretendían abogar a favor de los religiosos en el conflicto que los oponía a los clérigos seculares, a quienes acusaban de entrometerse en la administración de las cuatro iglesias de México “con mucho escándalo y descontento de todos los naturales, por ver su codicia, y que no buscan el provecho de las ánimas, sino su propio interés”. Rogaban al monarca que no se permitiera “que la doctrina y ayuda espiritual, que con tanta edificación se nos da, se pervierta y destruya por ambición y codicia temporal”.²⁸

Consideraciones finales

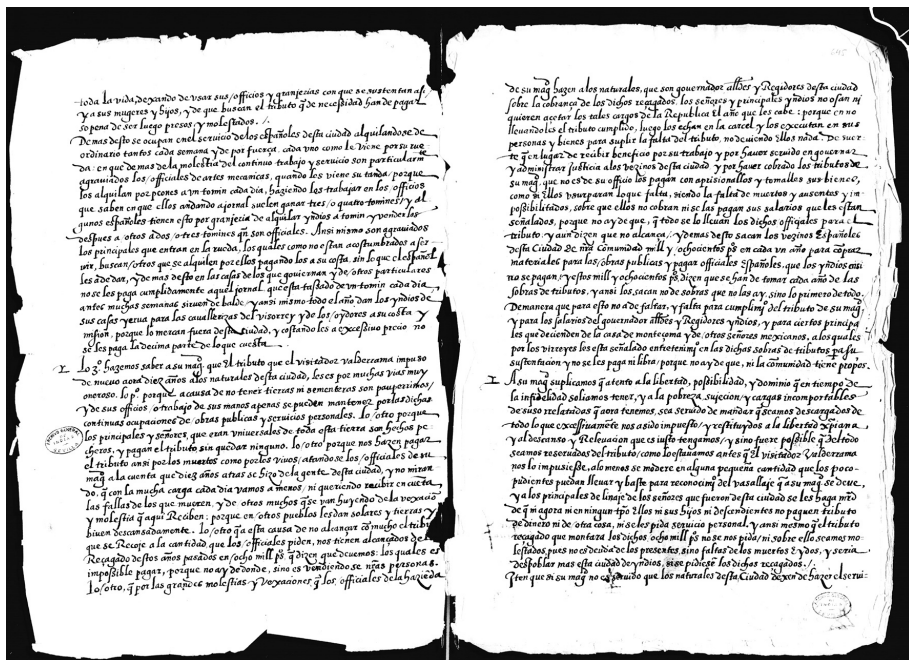
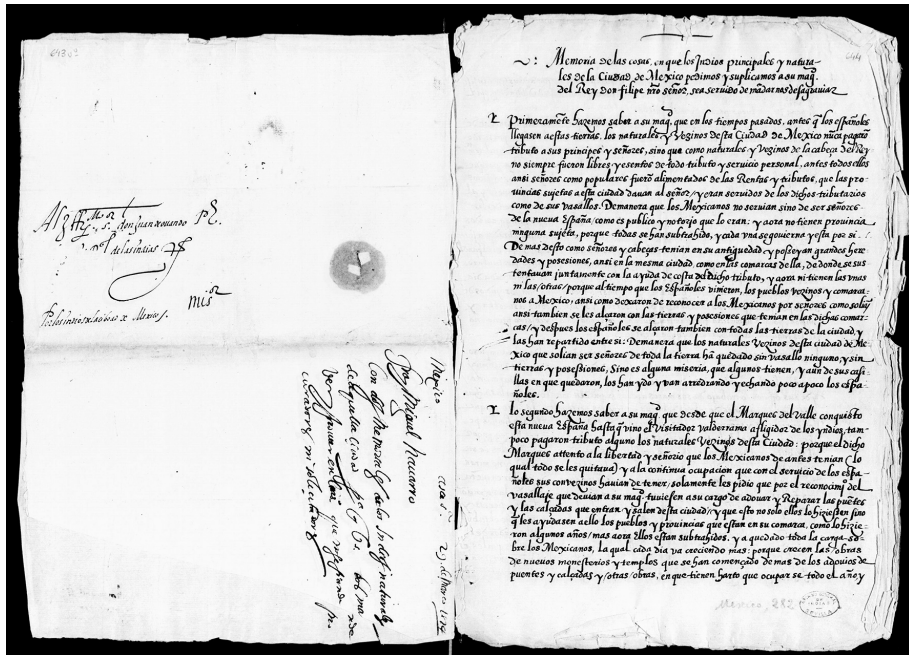
Combinar los acercamientos histórico, archivístico y filológico contribuye a renovar la comprensión crítica de las dinámicas institucionales que se tejieron alrededor del contacto cultural e intercambio de saberes, la formación y colaboración intelectual, y los mecanismos que rigieron la producción, circulación y recepción de esta documentación en la monarquía española. El análisis del expediente de 1574 muestra que los cabildantes y principales tenochcas supieron usar sus conocimientos normativos para defender tanto sus propios intereses, como los de los vecinos indígenas de la ciudad de México. Se posicionaron, además, a favor del proyecto de la Iglesia misionera seráfica y su cristianismo nahuatlizado, adscribiéndose a ciertas tendencias devocionales presentes en la orden. Así se entiende que fray Miguel Navarro asumiera la representación del cabildo indígena ante el presidente del Consejo de Indias. Esta función de representación se articulaba con su cargo de comisario general de las provincias seráficas de la Nueva España y contribuiría a legitimar el proyecto de erigir obispados indígenas bajo tutela regular en un contexto poco favorable a la preeminencia misionera en América.

²⁷ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 645v. Énfasis nuestro.

²⁸ AGI, México, leg. 282, núm. 54, f. 645v.

Constituirse como interlocutor privilegiado de las autoridades indígenas supuso, de igual manera, descartar otro tipo de mediaciones, como las que incumbían a los procuradores del Consejo de Indias. Esta sustitución se realizó gracias a un hábil dispositivo: su epístola hizo las veces del resumen de los memoriales que elaboraría un solicitador del Consejo, y la puesta en escena textual de los intercambios verbales que Navarro mantendría con los firmantes legitimó su intervención. Evidentemente, esto también fue posible gracias a la larga historia de alianzas e intereses recíprocos que caracterizó la relación entre las autoridades indígenas y los franciscanos en las décadas que precedieron la redacción de los memoriales. No menos determinante fue el clima de suspicacia en contra de los ministros y agentes *menores* del Consejo de Indias, así como de la reafirmación de la necesaria cooperación de los agentes eclesiásticos con el resto del tejido institucional, en pos de la efectiva representación de los intereses indígenas.

Estas pugnas muestran que la cultura de la deliberación, la interlocución y la mediación fue un elemento constitutivo de la monarquía española durante la etapa Habsburgo. Generó —al tiempo que quedó reflejada en— una serie de prácticas archivísticas que es necesario tomar en cuenta para entender el peso relativo de los actores en la comunicación con la Corona. En este sentido, llama la atención que la autoría indígena de los memoriales no fue el criterio principal que imperó en el procesamiento del expediente. Parece que aquel dependía de los agentes mediante los cuales las cartas llegaban a la Corte. Como la mediación era franciscana, el expediente fue resguardado entre los papeles de las “personas eclesiásticas”. Así, cabe interrogarse por qué ciertas mediaciones fueron preferidas a otras en la producción de los expedientes y qué impacto tuvieron en el tratamiento de éstos en el Consejo de Indias. Ello nos invita a ampliar el concepto de autoría de los documentos para incluir en él a los intermediarios presentes tanto en las discusiones que condujeron a su elaboración, como en las que acompañaron su entrega en la Corte.



FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España.

Bulas y Breves

México

Patronato

Archivo General de la Nación (AGN), ciudad de México, México.

Civil

Bibliothèque Nationale de France, París, Francia.

Fonds Mexicain

The British Museum, Londres, Reino Unido.

Códice Aubin, MSS 31219

Newberry Library (NL), Chicago, Estados Unidos.

Edward E. Allen Collection

Referencias

Alcántara, Berenice. 2008. *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahua-tlización del discurso de evangelización en la Psalmodia Christiana de fray Bernardino de Sahagún*. Tesis de Doctorado. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Alcántara, Berenice. 2021. *Antonio Valeriano, gobernante y sabio nahua del siglo XVI*. Material de Lectura 13. Colección 1521, un atado de vidas. Nueva Época. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aguirre, Rodolfo, y Lucrecia Enríquez, eds. 2024. *El clero indígena en la América hispana colonial. Educación, actores y contextos regionales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.

Anderson, Arthur J., Frances Berdan, y James Lockhart, eds. 1976. *Beyond the Codices. The Nahua View of Colonial Mexico*. Palo Alto: University of California Press.

Baber, Jovita. 2010. "Empire, Indians, and the Negotiation for the Status of City in Tlaxcala, 1521-1550". En *Negotiation within Domination. New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*. Edición de Ethelia Ruiz Medrano y Susan Kellogg, 19-44. Boulder: University Press of Colorado.

- Belmessous, Sahila, ed. 2012. *Native Claims. Indigenous Law against Empire, 1500-1920*. Oxford: Oxford University Press.
- Borges Morán, Pedro. 1999. "Felipe II, configurador de la Iglesia hispanoamericana", *Mar Oceana. Revista del Humanismo Español e Iberoamericano* 4: 89-104.
- Botta, Sergio. 2021. "An Augustinian Political Theology in New Spain. Towards a Franciscan Interpretation of the *Veintenas*". En *Mesoamerican Rituals and the Solar Year. New Perspectives on the Veintenas Festivals*. Edición de Elodie Dupey García y Elena Mazzetto, 253-268. Nueva York: Peter Lang.
- Brendecke, Arndt. 2012. *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*. Madrid y Berlín: Iberoamericana-Vervuert.
- Bullarium Romanorum*. 1586-1617. Roma: Ex typographia Reverenda Camera Apostolica.
- Burkhart, Louise M. 1989. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Carrasco, Pedro. 1976. "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas. Antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial". *Estudios de Cultura Náhuatl* 12: 165-84.
- Carrasco, Pedro. 1996. *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Castañeda de la Paz, María. 2013. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio. Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Celestino Solís, Eustaquio, Armando Valencia R., y Constantino Medina Lima, eds. 1985. *Actas de cabildo de Tlaxcala, 1547-1567*. México: Archivo General de la Nación/Instituto Tlaxcalteca de Cultura.
- Connell, William F. 2011. *After Moctezuma. Indigenous Politics and Self-Government in Mexico City. 1524-1730*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Cuena Boy, Francisco. 1998. "El *defensor civitatis* y el protector de indios. Breve ilustración en paralelo". *Ivs Fvgit* 7: 179-195.
- Cunill, Caroline. 2016. "'Nos traen tan avasallados hasta quitarnos nuestro señorío'. Cabildos mayas, control local y representación legal en el Yucatán del siglo XVI". *Revista Histórica* 40 (2): 49-80. <https://doi.org/10.18800/historica.201602.002>.
- Cunill, Caroline. 2020. "Margins of Documents, Center of Power. A Case Study on the Consejo de Indias' Annotated Paperwork and the Construction of Legality in an Imperial Archive". *Archival Science* 20: 381-400. <https://doi.org/10.1007/s10502-020-09347-8>.

- Cunill, Caroline. 2023. *Uay ti Ciboonoon maya (Fecha en [la tierra llamada] Maya). Dos cartas inéditas en lengua maya yucateca del siglo xvi*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría General/Centre d'Études et de Recherches sur les Mondes Américains/l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Cunill, Caroline, y Francisco Quijano. 2020. "Que nosotros quedemos en aquella figura como nuestra lealtad y servicios merecen". Cadenas de representación en el imperio hispánico". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.79325>.
- Cunill, Caroline, y Rossend Rovira Morgado. 2021. "Lo que nos dejaron nuestros padres, nuestros abuelos". Retórica y praxis procesal alrededor de los usos y costumbres indígenas en la Nueva España temprana". *Revista de Indias* 81 (282): 283-313. <https://doi.org/10.3989/revindias.2021.008>.
- Dibble, Charles. 1974. "The Nahuatlization of Christianity". En *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*. Edición de Munro S. Edmonson, 225-233. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Dueñas, Alcira. 2010. *Indians and Mestizos in the "Lettered City". Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Peru*. Boulder: University Press of Colorado.
- Durston, Alan. 2008. "Native-Language Literacy in Colonial Peru. The Question of Mundane Quechua Writing Revisited". *Hispanic American Historical Review* 88 (1): 41-70. <https://doi.org/10.1215/00182168-2007-078>.
- Duve, Thomas. 2024. "Religious Normativity for Colonial Empires". En *The Cambridge History of Latin American Law in Global Perspective*. Edición de Thomas Duve y Tamar Herzog, 182-219. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009049450>.
- Echeverría, Lamberto de. 1956. "Controversias jurisdiccionales entre Gregorio XIII y Felipe II". *Revista Española de Derecho Canónico* 11 (32): 3773-377.
- Escalante, Pablo. 2018. "La cruz, el sacrificio y la ornamentación cristiano-indígena. Luces sobre un taller de alfarería de mediados del siglo xvi en el valle de México". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 40 (113): 81-116. <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2018.113.2659>.
- Felani Pintos, Alberto Juan. 2019. "Las relaciones de patronazgo y clientelismo en la monarquía hispánica. Un estado de la cuestión". *Tiempos modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna* 38 (1): 58-83.
- Figueroa Saavedra, Miguel. 2022. "Carta de los indios naturales de Tochpan al rey". *Estudios de Cultura Náhuatl* 62: 195-223.

- García Bazán, Francisco. 2013. "Autoridad espiritual y poder temporal en la tradición cristiana". *Anuario Epimeleia. Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones* 3 (4): 4-18.
- García Icazbalceta, Joaquín. 1892. *Códice Mendieta. Documentos franciscanos de los siglos XVI y XVII*. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*. T. 1. Edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Imprenta de Francisco Díaz de León.
- Gaudin, Guillaume, y Roberta Stumpf, eds. 2022. *Las distancias en el gobierno de los imperios ibéricos. Concepciones, experiencia y vínculos*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Gibson, Charles. 1978. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI.
- Glave Testino, Luis Miguel. 2023. *Memoria y memoriales. La creación del programa político de la nación andina, XVI-XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Gómez García, Lidia Ernestina, y Gustavo Mauleón Rodríguez. 2019. "El Mapa de Atlahuetzía y la territorialización del culto divino. Los barrios de músicos y cantores en las Repúblicas de Naturales". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 40 (160): 73-101. <https://doi.org/10.24901/rehs.v40i160.666>.
- Hanks, William F. 2010. *Converting Words. Maya at the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.
- Herzog, Tamar. 2003. *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven: Yale University Press.
- Herzog, Tamar. 2021. "Immemorial (and Native) Customs in Early Modernity. Europe and the Americas". *Comparative Legal History* 9/1: 1-53. <https://doi.org/10.1080/2049677X.2021.1908930>.
- Hess, Lawrence. (1906) 2021. "Definitors (in Religious Orders)". *The Catholic Encyclopedia* 4: 676-677. Acceso el 20 de abril de 2026, <http://www.newadvent.org/cathen/04677a.htm>.
- Itier, César. 2005. "Las cartas en quechua de Cotahuasi. El pensamiento político de un cacique de inicios del siglo XVII". En *Máscaras, tretas y rodeos en el discurso colonial en los Andes*. Edición de Bernard Lavallé, 43-73. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Laird, Andrew. 2016. "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. 2019. "From the Epistolae et Evangelia (c. 1540) to the Espejo Divino (1607). Indian Latinists and Nahuatl Religious Literature at the College

- of Tlatelolco". *Journal of Latin Cosmopolitanism and European Literatures* 2: 2-28. <https://doi.org/10.21825/jolcel.v2i0.8522>.
- Laird, Andrew. 2024. *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*. Nueva York: Oxford University Press.
- Laniado, Avshalom. 2006. "Le christianisme et l'évolution des institutions municipales du Bas-Empire. L'exemple du *defensor civitatis*". En *Die Stadt in der Spätantike. Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003*. Edición de Jens-Uwe Krause y Christian Witschel, 319-334. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- León-Portilla, Miguel. 1968. "Las Casas en la conciencia indígena del siglo xvi. La carta a Felipe II de los principales de México en 1556". En *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*. Edición de Juan Antonio Ortega y Medina, 169-176. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel. 1994. "Un cura que no viene y otro al que le gusta la india Francisca. Dos cartas en náhuatl de la Chontalpa, Tabasco, 1579-1580". *Estudios de Cultura Náhuatl* 24: 139-170.
- León-Portilla, Miguel. 2001. "La autonomía indígena. Carta al príncipe Felipe de los principales de México en 1554". *Estudios de Cultura Náhuatl* 32: 235-256.
- León-Portilla, Miguel, ed. 2011. *Cantares Mexicanos*. Vol. 2, t. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor.
- León-Portilla, Miguel. 2015. "Una carta inédita de Antonio Valeriano, 1578". *Estudios de Cultura Náhuatl* 49: 199-207.
- Lienhard, Martin. 1992. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Desde la Conquista hasta comienzos del siglo xx*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- López-Austin, Alfredo. (1973) 2014. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Luque Alcaide, Elisa. 2002. "Mendieta y el proyecto de la Iglesia regular indiana". *Mar Oceana. Revista del Humanismo Español e Iberoamericano* 11: 175- 192.
- Masters, Adrian. 2023. *We, the King. Creating Royal Legislation in the Sixteenth-Century Spanish New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendieta, Jerónimo de. 1886a. "Carta al padre comisario general fray Francisco de Bustamante. Toluca, 1 de enero de 1562". En *Cartas de religiosos de Nueva España: 1539-1594*. Edición de Joaquín García Icazbalceta, 2-34. México: Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores.

- Mendieta, Jerónimo de. 1886b. "Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al ilustre Señor Juan de Ovando [...]. Vitoria, abril/mayo de 1571". En *Cartas de religiosos de Nueva España: 1539-1594*. Edición de Joaquín García Icazbalceta, 108-124. México: Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores.
- Menegus Bornemann, Margarita. 1991. *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Moreno de los Arcos, Roberto. 1992. "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal". *Cuadernos de Arquitectura Virreinal* 12: 4-18.
- Mundy, Barbara E. 2015. *The Death of Aztec Tenochtitlan. The Life of Mexico City*. Austin: University of Texas Press.
- Navarrete, Federico. (2011) 2017. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Okoshi Harada, Tsubasa. 2012. "El *cúuchcabal* de los Xiu. Análisis de su formación y consolidación". *Contributions in New World Archaeology* 4: 231-250.
- Olko, Justyna, y Agnieszka Brylak. 2018. "Defending local Autonomy and Facing Cultural Trauma. A Nahua Order against Idolatry, Tlaxcala, 1543". *Hispanic American Historical Review* 98 (4): 573-604. <https://doi.org/10.1215/00182168-7160325>.
- Olko, Justyna, John Sullivan, y Jan Szeminski. 2018. *Dialogue With Europe, Dialogue with the Past. Colonial Nahua and Quechua Elites in Their Own Words*. Boulder: University Press of Colorado.
- Ouweneel, Arij, y Rik Hoekstra. 1998. *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México, 1560-1920. Una aportación teórica interpretativa*. Ámsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.
- Owensby, Brian P. 2008. *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Owensby, Brian P. 2011. "Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo xvii". *Historia Mexicana* 61 (1/241): 59-106.
- Pérez Puente, Leticia. 2013. "La política eclesiástica regia y los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas". En *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Edición de Andrés Lira, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio, 387-410. Zamora: El Colegio de México/El Colegio de Michoacán.
- Pérez Puente, Leticia, y Óscar Reyes Ruiz. 2019. "En razón del bien común: Las parroquias y el ayuntamiento de la ciudad de México, siglos xvi y xvii". En *La*

- Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos xvi al xviii*. Edición de Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano, 129-148. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- 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.
- Poole, Stafford. 2004. *Juan de Ovando. Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Puente Luna, José Carlos de la. 2016. "En lengua de indios y en lengua castellana. Cabildos de naturales y escritura alfabética en el Perú colonial". En *Visiones del pasado. Reflexiones para escribir la historia del pasado indígena en América Latina*. Edición de Ana Luisa Izquierdo, 51-113. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Quezada, Sergio. 2014. *Maya Lords and Lordship. The Formation of Colonial Society in Yucatán, 1350–1600*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Quijano Velasco, Francisco. 2012. "Alonso de la Veracruz. Natural Law, Dominion and Political Legitimacy in Native American Governance". En *Governing Diversity. Democracy, Diversity and Human Nature*. Edición de Joanne Paul, 89-106. Londres: Cambridge Scholars Publishing.
- Quijano Velasco, Francisco. 2017. *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España 1550-1610*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Quijano Velasco, Francisco. 2021. *La invención de Nueva España*. Material de Lectura 9. Colección México 500. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Raimúndez Ares, Zoraida. 2019. "Cartas de los caciques de Yucatán de 1567. Nuevas perspectivas. Aportaciones desde la edición crítica y la traducción". *Estudios de Cultura Maya* 54: 219-253.
- Ramírez Méndez, Jessica. 2022. "Un mosaico de pastores de almas. Configuración espiritual de San Sebastián Atzacualco, siglo xvi". En *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*. Coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 151-183. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Ramos, Demetrio. 1986. "La crisis indiana y la Junta Magna de 1568". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 23: 1-61.
- Redondo, Valentín. 2016. "La figura del 'custode' nell'ordine franciscano conventuale". *Miscellanea Francescana* 116 (3/4): 477-495.

- Restall, Matthew. 1998. *Maya conquistador*. Boston: Beacon Press.
- Restall, Matthew, Lisa Sousa, y Kevin Terraciano, eds. 2006. *Mesoamerican Voices. Native-Language Writings from Colonial Mexico, Oaxaca, Yucatan, and Guatemala*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reyes García, Luis, ed. 2001. *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Biblioteca Lorenzo Boturini de la Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe.
- Reyes García, Luis, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia Ríos, Constantino Medina Lima, y Gregorio Guerrero Díaz, eds. 1996. *Documentos nahuas de la ciudad de México del siglo xvi*. México: Archivo General de la Nación/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Roche Arnas, Pedro. 2008. "San Agustín y Egidio Romano. De la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual". *Revista Española de Filosofía Medieval* 15: 113-126. <https://doi.org/10.21071/refime.v15i.6199>.
- Rovira Morgado, Rossend. 2016. "La secularización temprana de la doctrina de indios de San Pablo en la ciudad de México. Claroscuros históricos en torno a un proyecto arzobispal frustrado (c. 1562-1575)". En *Entre espacios. La historia latino-americana en el contexto global. Actas del XVII Congreso Internacional de AHILA*. Edición de Stefan Rinke, 482-505. Berlín: AHILA – Freie Universität.
- Rovira Morgado, Rossend. 2017. *San Francisco Padremeh. El temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rovira Morgado, Rossend, y Simone Fracas. 2018. "From Huey Altepemeh to Civitates Christianae. Considering a Franciscan Collective Agency Project on Indian Cathedral Cities in post-Tridentine Central Mexico (1567–1585)". *Colonial Latin American Review* 27 (2): 178-202. <https://doi.org/10.1080/10609164.2018.1481271>.
- Rubial, Antonio. 2020. "Un reino que sí es de este mundo. La expansión territorial de las provincias mendicantes novohispanas (1524-1607)". En *La iglesia y sus territorios, siglos xvi-xviii*. Edición de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 107-150. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Ruiz Medrano, Ethelia. 2001. "En el cerro y la iglesia. La figura cosmológica atl-tépetl-óztotl". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 22 (86): 143-183.
- Ruiz Medrano, Ethelia. 2010. *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500-2010*. Boulder: University Press of Colorado.

- Sánchez Aguilera, Mario Alberto. 2022. "Guerrear contra sí mismo. El gobernante nahua en un 'espejo de príncipes'". *Revista de Indias* 82 (286): 583-613. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.017>.
- Semboloni, Lara. 2014. *La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595*. México: El Colegio de México.
- Smith, Michael E. 2003. *The Aztecs*. Nueva Jersey: Blackwell Publishing.
- Tavárez, David. 2013. "Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars and the *Devotio Moderna* in Colonial Mexico". *The Americas* 70 (2): 203-235. <https://doi.org/10.1353/tam.2013.0106>.
- Tavárez, David. 2019a. "Aristotelian Politics Among the Aztecs. A Nahuatl Adaptation of a Treatise by Denys the Carthusian". En *Transnational Perspectives on the Conquest and Colonization of Latin America*. Edición de Jenny Mander, David Midgley y Christine Beaulé, 141-155. Nueva York: Routledge.
- Tavárez, David. 2019b. "Indigenous Intellectuals in Colonial Latin America". *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.531>.
- Torquemada, Juan de. (1615) 1975-1983. *Monarquía indiana*. 6 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Torre Curiel, José Refugio de la. 2001. *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Tovar, Juan de. (1588) 1968. "Memorial del padre Juan de Tovar al padre Alonso Sánchez sobre ministerios entre indios. Tepotzotlán, abril de 1588". En *Monumenta mexicana. Volumen III (1585-1590)*. Edición de Félix Zubillaga, 328-338. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Truitt, Jonathan. 2018. *Nahuas and Catholicism (1523-1700). Sustaining the Divine in Mexico Tenochtitlan*. Norman-Mission of San Luis Rey: University of Oklahoma Press/The Academy of American Franciscan History.
- Vigil, Ralph H. 1981. "Bartolomé de las Casas, Judge Alonso de Zorita, and the Franciscans. A Collaborative Effort for the Spiritual Conquest of the Borderlands". *The Americas* 38 (1): 45-57. <https://doi.org/10.2307/981081>.
- Yannakakis, Yanna. 2023. *Since Time Immemorial. Native Custom & Law in Colonial Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Zimmermann, Gunter. 1970. *Briefe der indianischen Nobilität aus Neuspanien an Karl V und Philipp II um die Mitte des 16 Jahrhunderts*. München: Klaus Renner.

SOBRE LOS AUTORES

Caroline Cunill es doctora en historia por la Universidad de Toulouse. Profesora en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Sus investigaciones se enfocan en la creación de los oficios de defensor de indios y de intérprete de las lenguas autóctonas, así como en el uso que los mayas hicieron de la justicia en el siglo xvi. Entre sus recientes publicaciones destacan “How to Approach Indigenous Law”, en *The Cambridge History of Latin American Law in a Global Perspective*, ed. de Tamar Herzog y Thomas Duve (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 95-140; y *Uay ti Ciboonoo maya. Escrita en (la tierra llamada) Maya. Análisis de dos cartas inéditas del siglo xvi* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría General/Centre d’Études et de Recherches sur les Mondes Américains/l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2023).

Rosend Rovira Morgado es doctor en Historia por la Universidad Autónoma de Madrid. Investigador asociado externo en el Grupo de Estudios Interdisciplinarios sobre América Latina de la misma universidad (GEISAL-UAM). Sus líneas de investigación se centran en la negociación de las soberanías hispánicas y atlánticas modernas, las familias religiosas mendicantes, las élites indígenas cabildantes en la América virreinal y la cultura jurídica indiana. Entre sus recientes publicaciones destaca “Entre la sujeción tributaria y el pleno goce del ‘señorío universal’. Las interacciones jurídico-administrativas de Metztitlán y áreas circunvecinas con los poderes de la Triple Alianza”, en *Descubrimiento, conquista e institucionalización. De las expediciones al Yucatán a la consolidación de la Nueva España*, coord. de Luis René Guerrero Galván y Alonso Guerrero Galván (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Anáhuac-Xalapa, 2022), 225-242.

“Those who Understood with their Hearts the Ancient Ones’ Accounts”

Why Tezozomoc Would Not Want to Be Considered the Author of the *Crónica Mexicana*

“Aquellos que entendían con el corazón los relatos de los antiguos”

Las razones por las que Tezozomoc hubiera deseado no ser considerado el autor de la Crónica mexicana

Camilla TOWNSEND

<https://orcid.org/0000-0002-8000-8576>

Rutgers University (United States)

ctownsend@history.rutgers.edu

Abstract

This article argues that Fernando Alvarado Tezozomoc should not be considered the author of the *Crónica mexicana* because he would not have wanted to be thought of as such. A careful study of the earliest known copy of the work, the “Manuscript Kraus 117” in the Library of Congress in Washinton, D.C., demonstrates that the author could not have been Tezozomoc, although Tezozomoc probably was one of the sources for it. Instead, the author had to be someone of mixed heritage, either literally and/or figuratively. That person had access to Nahua traditions (including some of Tezozomoc’s histories) but he misunderstood and misrepresented them in his *Crónica*, which therefore continues to mislead us today. In the *Crónica mexicayotl*, Tezozomoc pleaded with posterity to listen only to those who understood his people deeply.

Keywords: Tezozomoc; *Crónica mexicana*; *Crónica mexicayotl*; Chimalpahin; Kraus Collection; “*Crónica X*”; Diego Durán.

Resumen

Este artículo argumenta que Fernando Alvarado Tezozomoc no debería ser considerado el autor de la *Crónica mexicana*, ya que hubiera querido no ser considerado como tal. Un estudio cuidadoso de la copia más antigua de la obra, el “Manuscrito Kraus 117” en la Biblioteca del Congreso, en Washington, D.C., demuestra que el autor no pudo haber sido Tezozomoc, aunque Tezozomoc probablemente fue una de las fuentes. En cambio, el autor debe haber sido alguien de ascendencia mixta, ya sea literal o figurativamente. Esa persona tenía acceso a las tradiciones nahuas (incluidas historias de Tezozomoc), pero las malinterpretó y las tergiversó en su crónica, lo que, por lo tanto, continua engañándonos hoy en día. En la *Crónica*

Reception: July 25, 2025 | Acceptance: January 15, 2026



© 2026 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>

mexicayotl, *Tezozomoc suplicó a la posteridad que escuchara sólo a quienes comprendían profundamente a su gente.*

Palabras clave: *Tezozomoc*; Crónica mexicana; Crónica mexicayotl; Chimalpahin; Kraus Collection; “Crónica X”; *Diego Durán*.

Of this there can be no doubt: we who study the history of the Aztecs love our subject. We revel in the sources, in both the details and the grand narratives that they reveal. It brings us joy when we can share what we learn from those sources with the wider world—and the wider world (not only in Mexico, but everywhere) also loves to hear about the Aztecs, so we are repaid for our efforts many times over. It is thus for all the best possible reasons that we seek out relevant sources as if they were treasures.

One of the strands that we have available to us as we twist together our narratives—to use a Nahua metaphor—is the long-recognized tradition of the “Crónica X”. These sources consist of a collection of Spanish-language narratives that all share substantial material—both plot elements and even strings of words. They include, most importantly, the so-called *Crónica mexicana* and the history authored by the Dominican friar Diego Durán; but also, a short text by the Mexican Jesuit, Juan de Tovar; the derivative work of the Spanish Jesuit José de Acosta; as well as the anonymous *Codex Ramírez*. Long ago, it was hypothesized that there was one ur-text, now lost, from which the others were copied, and the field has proceeded on that basis for quite some time (Barlow 1945). At this point, however, numerous scholars would argue that rather than tying ourselves in knots wondering about the existence of this all-important text and trying to sort out exactly who copied what from whom, it might be more useful simply to envision a cluster of people who gave oral presentations to each other and/or engaged in the exchange of written materials, leading to the creation of many documents, of which a few notable points of production survive today (Tena 1997, Battcock and Escandón 2021).

Certainly, everyone who has worked with these “Crónica X” texts recognizes that they are inflected by the Spanish world. This is obvious, given the language they were written in and the identity of most of the known authors, not to mention certain aspects of their substantive content. Nevertheless, even in the recent era of the academy’s growing interest in—and even emphasis upon—Indigenous perspectives, these narratives have remained beloved—even favorite—texts, largely because we could with good

reason proclaim that although they were Spanish-inflected, they were also Indigenous-influenced. This is understood to be the case partly because fray Diego Durán arrived in Mexico in the 1540s when he was but a child, no more than seven years old—he says he still had his “milk teeth”—and grew up speaking Nahuatl, apparently with playmates of the servant class. Many of the off-hand comments and observations he makes in his text provide full proof that he frequently engaged in conversation with Nahuas and even attended their family parties. He certainly claimed that he had seen many old histories, in both glyphic and written form (Heyden 2021 and Colston 1988). Moreover—and this has been the clincher, the equivalent of a courtroom’s smoking gun—it has been asserted for generations that the author of the cluster’s other central text, the *Crónica mexicana*, was none other than Fernando Alvarado Tezozomoc, a grandson of Moctezuma Xocoyotl himself. No surviving copy of the text contains any signature or internal statement that it was his, but the claim about its authorship has been made for so long that it goes unquestioned.

The earliest known iteration of this important text is located in the Library of Congress in Washington, D.C. —“Manuscript 117” in the Hans Peter Kraus Collection.¹ In 2024-2025, I was the Jay Kislak Chair for the Study of the History and Cultures of the Early Americas at the Kluge Center of the Library of Congress. There, I had access to all the library’s materials. Out of all the collections, it was to the volume supposedly authored by Tezozomoc that I turned first, and with heart-stopping delight. But what I found forced me to launch a careful study that has left me sobered indeed about the wishful thinking that many of us have been engaging in, even in the midst of a plethora of excellent scholarship on the matter.

At first it was only apparent to me—as it had been to others—that Tezozomoc himself probably had not made this particular copy: it was written not in the handwriting typical of other educated, elite Nahua gentlemen of the period, but in the bold, stylized writing of someone trained as an employee of the late 16th-century Spanish courts (Romero Galván 2003, 106-107). There was a strange, conflicted quality inherent in the physical object. On the one hand, it contained hundreds of pages of

¹ A formidable study of this text is Romero Galván and Díaz-Migoyo (2021). Each contribution to this impressive volume will be cited separately as this article progresses. Díaz-Migoyo’s state-of-the-art transcription should become the version of the *Crónica Mexicana* on which the field relies, as I have done in this essay.

high-quality, expensive paper, demonstrating that this had been a very purposeful, carefully planned and well-funded project. On the other hand, the possessor of the elegant, highly trained hand had produced —or happily copied out— an especially large number of unusual spelling formulations, even measured by the flexible standards of the era: the very first page, for instance, opens with the line, “Aquí comienza la corónica...” (instead of “chrónica” or “crónica”); but then “crónica” appears shortly thereafter. I told myself that these elements were a mere distraction, and I should set them aside: the important point was that even if this manuscript wasn’t copied out by Tezozomoc —and was a bit mysterious in its nature— there was still no reason to doubt that Tezozomoc was the ultimate author. These were entirely separate questions.

Yet as I turned the pages, reading them in their 16th-century material form for the first time, I couldn’t prevent myself from finally accepting what others had noticed before me, but which I had not wanted to think much about: often multiple sentences together were identical to language found in the work of Diego Durán, and certainly the narrative arc was the same (Peperstraete 2007; Peperstraete and Kruell 2021). We all love to quote Durán. On what grounds could we unproblematically claim that here, the very same words or stories were those of an Indigenous man? The network of mutual copying should have prevented us from speaking unselfconsciously of one book as being authored by a Dominican friar and another by a Nahua historian, but it had not.²

One element was perfectly clear: all the circumstantial evidence indicated that I was looking at a volume that had once been in the hands of the colonial-era scholar and priest Carlos de Sigüenza y Góngora (1645–1700) (on his life see Battcock and Escandón 2019), and that Sigüenza himself had *believed* it was the work of Tezozomoc and passed it on to others as such. Although the paper of Kraus 117 dates from the late 16th century, in keeping with the style of the handwriting, the document was bound —or rebound— later by someone who treasured the text. The endpapers used to bind the folios to the animal-hide cover are filled with late 17th-century handwriting,³ apparently the copied-out sentences of

² One scholar with infinite courage did rekindle the conversation in important ways: see Gabriel Kruell (2011).

³ The handwriting could also be early 18th-century, but this is less likely to have been the case, given what we can piece together of the document’s provenance.

students in a class on the Christian tradition (see figure 1). On the spine of the cover—that must likewise date from the same period, having been glued to the endpapers—appear in stylized letters the words, “Chronica Mexicana de Tezozomoc” (see figure 2). The style of these letters—and their placement—*exactly resembles* what Sigüenza put on the spines of other writings which he also had in his possession (Díaz-Migoyo 2021a).⁴ He himself, in a carefully written text replete with named sources—he was in effect a scholar who early exhibited modern standards—, stated unequivocally that he owned a history written by Tezozomoc: “Assi lo dice D. Hernando de Alvarado Teçozomoczin hijo de Cuitlahuactzin successor de Motecuhçoma en el Imperio, en el cap. 82 fo. 113 de la Historia que escrivió de los Mexicanos, y tengo original M.S. en mi Libreria” (Sigüenza y Góngora 1960, 13).⁵

Sigüenza y Góngora’s volume came into the hands of the famed Italian collector Lorenzo Boturini, who repeated the claim that it was by Tezozomoc, and when he left Mexico, this manuscript—along with most of the rest of what Boturini had collected—was deposited in the Secretaría del Virreinato. There, in 1755, Mexican scholar Mariano Veytia made a copy, from which most—possibly all—later copies stem. The manuscript was later sent to Spain and resided in the collection of the Counts of Revillagigedo, where it quietly remained until it was sold to New York collector Hans Peter Kraus and thence to the Library of Congress in the middle of the 20th century (Díaz-Migoyo 2021a).

It was through Veytia’s copies that the text came to be known to the scholarly world, and the attribution to Tezozomoc continued. Veytia followed Sigüenza in concluding that the manuscript should be dated to 1598, as it referred to a supposed flood in the year 1470 having occurred “one

⁴ I observed this in the Manuscripts Division of the Library of Congress, but it was first noticed by Gonzalo Díaz-Migoyo (2021a). Compare the titles written on the spines of the three volumes of the so-called Bible Society manuscripts, which have now been returned to Mexico by Cambridge University. For more on these manuscripts and their repatriation, see Battcock, Martínez Baracs and Rueda Smithers (2019). For a published image of the spines of the Bible Society manuscripts, see Chimalpahin (1997, 1: 14).

⁵ Sigüenza was quite wrong in asserting that Tezozomoc was the son of Cuitlahuac, but as Cuitlahuac succeeded Moctezuma, he assumed that someone known to be Moctezuma’s grandson must be the son of his successor. This is an example of the way in which Sigüenza could have the gist of a subject and still be entirely wrong in his understanding of Nahuatl realities.

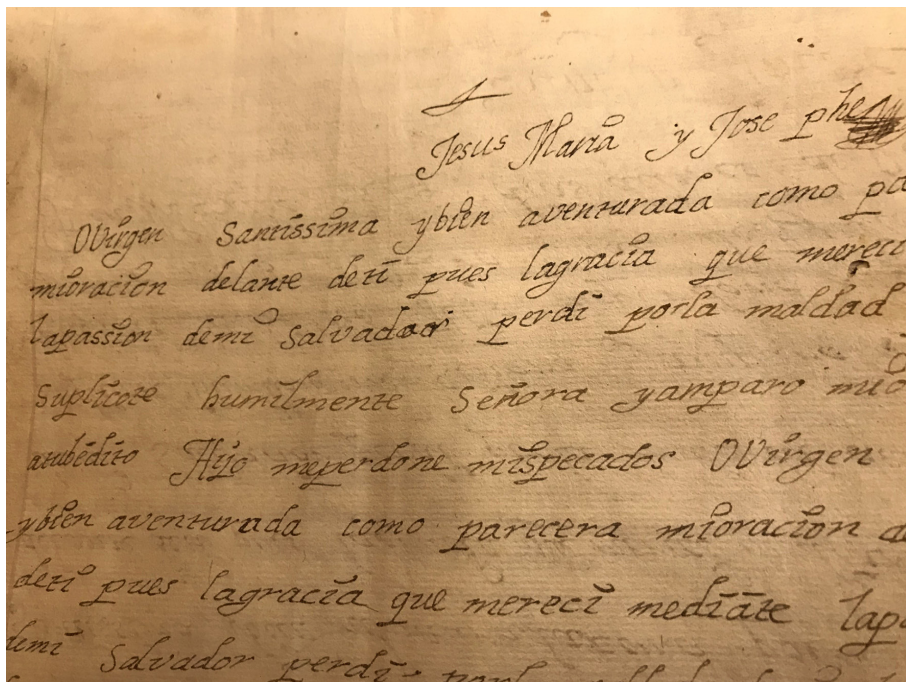
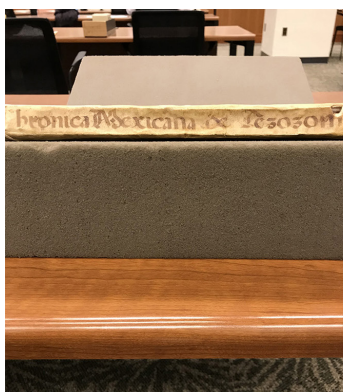
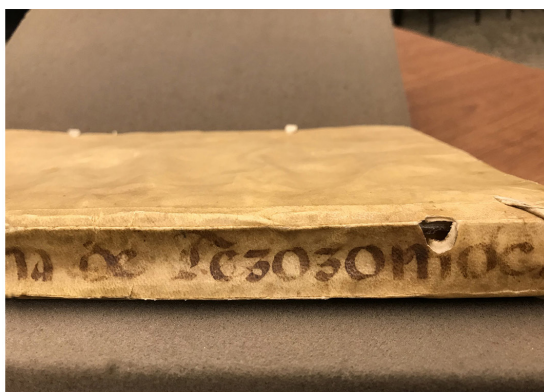


Figure 1. An endpaper of MSS 117, Hans Peter Kraus Collection of Spanish American Documents, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.



A



B

Figure 2. A and B: The spine of MSS 117, Hans Peter Kraus Collection of Spanish American Documents, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.

hundred and twenty-eight years ago.”⁶ These were flimsy grounds for a date, as others later noted, for the flood in question actually occurred in the 1490s under Ahuizotl. It proves only that one person involved with the project in some way in the late 1590s was confused. Veytia’s prominent comment was repeated by Francisco García Figueroa, whose copy was published by Lord Kingsborough in 1848 as the ninth volume of his massive “Antiquities of Mexico” Collection. In Mexico, Manuel Orozco y Berra published the work in 1878. Through those two editions, the reading world came into contact with a great and fascinating text, purportedly authored by a specific Nahua and even datable.

Yet all we incontrovertibly had was Singüenza y Góngora’s belief that the text was “de Tezozomoc”.

*Who was the writer of the Crónica mexicana
in a sociological sense?*

Perhaps before developing a portrait of the kind of man who authored the earliest known copy of the *Crónica mexicana*, it would make sense to consider who we might have thought we were looking for—that is to say, what we know about Fernando Alvarado Tezozomoc. Born no later than 1540, he was the son of two important Tenochca royals who came of age before the arrival of the Spaniards: Huanitzin, a grandson of Axayacatl through his father, who was named Tezozomoc after his grandfather, another Tezozomoc (a son of Itzcoatl), and doña Francisca, another grandchild of Axayacatl, through her father, Moctezuma himself. Born to the highest nobility in the late 1530s, there is no direct evidence that Tezozomoc was educated at Tlatelolco or any other Franciscan school. The most elite members of the nobility generally avoided sending their sons to such places, as the friars well knew. None of the religious ever came close to claiming to have taught Moctezuma’s grandson. There is thus little contextual reason to think that Tezozomoc would have been steeped in a

⁶ Veytia’s comment can be seen in his manuscript, now in the Bibliothèque nationale de France, and available online through their website: *Cronica mexicana* de Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, accessed March 25th, 2026, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bt-v1b52506587r/f12.item.r=Tezoz%C3%B3moc>. See his p. 422, in chapter 83, as well as his prominent title page. The claim is repeated in all derived editions of the *Crónica mexicana*.

Spanish-style education. However, the best way to determine whether he could have been an exception is to consider who he grew up to be.

The one place where we can definitely hear Tezozomoc's own voice—because he explicitly says he is the writer in the body of the text itself—is in the *Crónica mexicayotl*, a Nahuatl-language text copied out by Chimalpahin.⁷ And there he sounds exactly as we would expect him to sound: like an aging Nahua deeply versed in the pre-conquest traditions and beautiful linguistic art forms of his people:

The city of Mexico Tenochtitlan was in the midst of the waters, among the sedges, among the reeds, also called and known as the place where sedges whisper, where reeds whisper. It became the mother, the father, the head of all, of every altepetl everywhere in New Spain, as those who were the ancient ones, men and women, our grandmothers, grandfathers, great-grandfathers, great-great grandparents, great grandmothers, our forefathers, told and established in their accounts and exemplified for us on paper what was done in their accounts, what they left for us who now live, who have issued from them. And what they came to do, what they came to establish, their writings, their renown, their history, their memory will never perish, will never be forgotten in times to come. They will never perish, will never be forgotten; we shall always guard them, we sons, grandsons, younger brothers, great-great grandchildren and great-grandchildren, we, their descendants, their offspring; and those children of the Mexica, those children of the Tenochca yet to live, yet to be born, will go on telling of them, will go on celebrating them. (Chimalpahin 1997, 1: 60-61)

In one paragraph, Tezozomoc conveys both a deep knowledge of the history of his people and a truly Nahua sense that it was the duty of the living to keep memory of the past alive, in order that it might continue for untold generations. Unlike a Spaniard, he masculinizes nothing, but rather, envisions the human race as stemming from female and male together; and he uses other Nahuatl images (“the reeds whisper”) and verbal conjugations (“the children who are yet to live”) that no person who had spent his

⁷ See Martínez Baracs (2019, 129-35); and Tena (2012). For decades there has been some doubt as to whether Tezozomoc should really be considered the author—or rather, exactly of how much he was the author, as the text comes to us through Chimalpahin's broader compilation. The latest round in this discussion consists of Schroeder (2011) and Peperstraete and Kruell (2014). To my mind, Peperstraete and Kruell have settled the question that the work must be considered Tezozomoc's.

school days under the watchful eye of Spaniards would have had so easily at his fingertips.

Overall, the *Crónica mexicanayotl* fits within the old Nahuatl genre of the *xiuhpohualli*: the author says explicitly that he considered it his work to collect and align different accounts, not only his own (Chimalpahin 1997: 1:64-65), and he does not seem even to have contemplated dividing his product into anything akin to European chapters. Later editors have sometimes added subdivisions to aid their modern readers.

All of this is in keeping with the fact that in his own lifetime, Tezozomoc seems to have become extremely well known as an expert in his people's history and old Nahuatl texts; his very presence invoked the old days. Chimalpahin, as we know, consulted him and copied out his words when he was writing his own work. In the year 1600, Tezozomoc was asked to play the role of his grandfather, Moctezuma Xocoyotl, in a public procession that included traditional dancing as the people wended their way to the palace of the viceroy (Chimalpahin 2006: 66-67). In 1610, he served as a witness in court in Xochimilco, reciting the genealogy of a member of the royal family, doña Francisca de Guzmán, widow of a one-time *tlatoani* of Xochimilco (Reyes García 1977: 31-35). A few years earlier, he almost certainly traveled to the town of San Pedro Huauhquilpan, which lay in territory—in today's state of Hidalgo—that had once paid tribute to his father, to recount historical events that might help them handle the viceroy's demand for a *congregación* (Cortés 2011). Over a hundred years later, in the early 18th century, the town's communal memory of his visit lived on: in a fictionalized “primordial title”, as the genre is called, the writer referred to him lovingly as *in huey tlatoani Nahuatlato* (“the old [or great] ruler, expert in Nahuatl speech”). The writer's use of the term *Nahuatlato*, which can also mean *interpreter*, was perhaps unfortunate in the long run, as it led to a belief among scholars that Tezozomoc actually had worked as a state-employed interpreter, but we are asking a great deal of someone famous for his expertise in traditionalism, to have also been trained as a youth to labor in Spanish courts. As we might expect, the documentary evidence does not provide evidence for the supposition.⁸

⁸ Cortés (2011) provides a brilliant analysis of this source. The 18th-century writer claimed that Tlaxcala's Xicotencatl had once somehow been Huauhquilpan's *tlatoani*, and that the “Nahuatlato Alvarado” had come to aid them in demarcating their land in 1568—using a falsified form of the date that no 16th-century Indigenous person ever used—, but then recounted events and mentioned specific people relevant to the 1630s. Tezozomoc had been

The person who authored the *Crónica mexicana* was far from an expert in traditionalism. He wrote —or could have dictated— in relatively fluent Spanish, and relied on Spanish conventions, like chapters.⁹ He also took a distinctly Christian and critical perspective on his people’s ways (Simson 2019). But these elements are not determinant of who he may have been in other contexts; many people —then and now— are capable of “code switching.” For our purposes, what is more important is that he was not fully fluent in Nahuatl at the highest levels. It is clear that he spoke the language, for he includes more Nahuatl words and phrases than any other author in the “Crónica X” tradition (see Kruell 2021), and most of his inclusions demonstrate that he understood how Nahuatl suffixes work. However, he was sometimes confused by some of the words he was quoting, making odd mistakes. A simple *huipilli* (blouse), for instance, was repeatedly represented with an extra syllable —not just a different vowel, which would be normal—, specifically as a *hueipile* or *güepile*, almost as if he thought he was hearing about something that was *huey* —meaning “from olden times”— (Díaz-Migoyo 2021b, 179, 219, 406). When the author included whole sentences in Nahuatl, which he did rarely, he had a high likelihood of misrepresenting the deep-structure words (Díaz-Migoyo 2021b, 255, 331). Likewise, he makes factual mistakes that a man as deeply versed in Nahua lore as Tezozomoc probably would not have made. At one point, for example, he assumes that a list of place names connected with the *calpullis* (*calpoltin*) was a list of gods’ names:

Luego a los lados del gran diablo Huitzilopochtli, le pusieron otros demonios, manera de sanctos, que fueron estos: Yopico, Tlacoachcalco, Huitznahuac, Tlacateopan, Tzommolco, Atenpan, Tezcacoac, Tlamatzinco, Mollocotlilan, Nonohualco, Cihua-

dead by the 1630s, and surviving Spanish legal documents make no mention of his helping Huauhquilpan, either then or previously. Other translators were listed. But rather than dismissing the whole text as pure nonsense, Cortés deduced that Xicotencatl’s name had somehow replaced Huitzililhuittl’s by the time of the 18th-century telling, and that the town’s collective memory probably included stories of Tezozomoc’s participation as a sort of revered expert consultant during the time of the 1601 congregation that occurred in his old age. Importantly, in an original document from the Archivo General de la Nación (herein after, AGN) reproduced in Reyes García (1977), we see other men listed as translators, and Tezozomoc listed as an expert witness. What he said in Xochimilco in 1610 is closely aligned with material that appears in his *Crónica mexicayotl*.

⁹ This is a distinct subject unto itself: “Kraus 117” has several missing folios, causing later copyists to renumber the chapters. For a careful study, see Cortés (2021).

tecpan, Yzquitlan, Milnahuac, Coaxoxouhcan, Aticpac, todos demonios sujetos al Huitzilopochtli, todo por Estilo y orden de Huitzilopochtli, por ser el mayoral de todos ellos. (Díaz-Migoyo 2021b, 182)

Beyond the unlikelihood of a man like Tezozomoc repeatedly using the Spaniards’ name for the old gods (“demons”), there is the simple fact that in Tezozomoc’s *Crónica mexicayotl*, the author correctly referred to the same list of proper nouns as *calpoltin* (Chimalpahin 1997, 1:76-77). Moreover, on the deepest level of all, the author of the *Crónica mexicana* misunderstands the import of huge swaths of the Nahuas’ history and is confused by central elements of Nahua culture. I will treat this subject in significantly more depth later, for it is a careful analysis of the *messages* of the text that demonstrates it would not have been written by a man like Tezozomoc.

Yet none of this evidence indicates that the author of the *Crónica mexicana* was a Spaniard. He clearly could speak Spanish —and yet he was not 100 % fluent in the language or at all erudite in its traditions. Some of what we might perceive as oddities today are in fact orthographic variations occasionally found in other works of the era: “Crónica” once became “coronica,” as we have seen. “Rey” regularly became a highly trilled “rrey.” But what we might consider typical errors are soon seen to be too widespread and too persistent to fit easily within the norms of the times. In fact, it gradually becomes evident that the person in question often wrote what a native speaker of Nahuatl would have heard when he listened to Spanish. “En” at the start of a word in effect disappears, not just sometimes, but throughout, almost certainly because the initial “en” was easily ignored in rapid processing (the pronunciation of a syllable-final “n” being discretionary in Nahuatl). It isn’t just that “entre” becomes “tre”, as often happens in 16th-century documents, but that “el rey enbió enbaxadores” becomes “el rrey bió baxadores” (Díaz-Migoyo 2021b, 192). The relative pronoun “que” was frequently omitted, such a phoneme not existing in Nahuatl —not being necessary if one already knew there were two clauses in play. Several of these elements are seen here in a single sentence: “Durante estas guerras murió Teçoçmochtli, rrey [de Azcapotzalco], y habido los tepanecas su acuerdo, determinaron [en]tre ellos, pues era muerto Teçoçmochtli, hera bien [que] fuesen a matar Acamapichtli, su generación” (Díaz-Migoyo 2021b, 194). It is in the last few words that we find conclusive proof that we are reading the words of a native speaker of Nahuatl,

not Spanish. In speaking of the decision to kill all of Acamapichtli's sons and grandsons, a Nahuatl style of expressing possession is exhibited: "Acamapichtli's descendants" or "la generación de Acamapichtli" would be "Acamapichtli *ypilhuan*" in Nahuatl. Translating that phrase directly into Spanish, we are left with, "Acamapichtli, su generación"—which is exactly what appears here. Errors like these demonstrate that the author was not a Spaniard, but rather, had learned Spanish as a second language.

In sum, the author of the *Crónica* had learned to speak perfectly passable but not truly excellent Spanish; he was also not nearly as well versed in all things Nahua as Tezozomoc would have been. But he was a Nahua, or someone raised at least partly in the Nahua world. Considering this profile, it suddenly becomes plausible—even likely—that the writer of the words on these pages was not just a copyist, but the actual author. Someone of the description we now have would have been just the type of person to have been taught to reproduce the formal script of the Spanish courts. Indeed, the handwriting in this regard is so practiced that it is more than likely that he was employed as a copyist somewhere. What the puzzle pieces add up to is that the person was a cultural or a literal mestizo—a Nahua (or half Nahua) person who worked (or had once worked) in some capacity for a Spanish authority. For the first time it becomes clear why the elegantly trained producer of a huge project on expensive paper did not correct the spelling or the grammar as he went along; these were probably his own forms of expression, stemming from his own background.

There are plenty of possibilities as to who the person could be, some even associated with Tezozomoc, living in his orbit, conceivably even in his pay. Immediately after copying the beginning of Tezozomoc's text, Chimalpahin copied out some paragraphs of one Alonso Franco: "Here ends the account of old Alonso Franco, whose home was here in the altepetl and city of Mexico Tenochtitlan and who died in the year 1602. He was a mestizo" (Chimalpahin 1997, 1: 74-75). And a Spanish-language introduction that Chimalpahin later wrote for Tezozomoc's *Crónica mexicana*, repeatedly emphasizes the help given to the Mexica royal family by one don Juan Velazquez [sic] Tlacotzin—a grandson of Tlacaélel—and his family (Chimalpahin 1997, 1:58-59). This is not to argue that the author was necessarily either Alonso Franco or a son or grandson of Juan Velazquez Tlacotzin; it is merely to say that there were such men in Tenochtitlan at the time, who fit the sociological description and *could have* authored the text.

Whence the Connection to Tezozomoc?

Despite all our reasons for doubt, however, the brilliant Carlos de Sigüenza y Góngora was convinced that it was appropriate to write on the spine of the manuscript in his possession, “Crónica mexicana de Tezozomoc.” Sigüenza himself was born in 1645, so he could not have known Tezozomoc, who died about 1610. But he did indeed know people who once knew one of Tezozomoc’s copyists, the indefatigable Nahua historian, Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quautlehuanitzin, referring to the latter affectionately as “el buen don Domingo”. Sigüenza was a longtime companion of Juan de Alva Ixtlilxochitl, the son of the writer Fernando de Alva Ixtlilxochitl, who was left with many of Chimalpahin’s papers after the latter’s death, so it is not surprising that “el buen don Domingo” had been a topic of conversation. Later, after Juan’s death, Sigüenza y Góngora himself became the custodian of Chimalpahin’s papers (see Townsend 2014).

So our question becomes, “Did Chimalpahin —of whose character and beliefs Sigüenza had a sense of— connect Tezozomoc in some way with the *Crónica mexicana*?” There is indirect evidence that he did. He did not ascribe authorship to him, but he did leave for us an illuminating set of connections that deserves our full attention, as it is revealing of the thinking of Indigenous intellectuals at the time and most probably, of how and why the *Crónica* came into existence. We face a maze of facts and innuendos, in which Chimalpahin plays a central role.

First, by about the year 1600 —and probably beginning years earlier— Chimalpahin, like numerous other Nahua intellectuals, was becoming extremely concerned about the possible obliteration of his people’s cultural knowledge, including knowledge of their own history. Elders who remembered the time before the Spaniards were now dying off. This seems to have created a sort of race to put down on paper, in a comprehensible form, as much as they possibly could. Moreover, they were surrounded by educated Spaniards who were likewise eager to learn more of the Mexicas’ great ancestral past (Townsend 2017, especially chapter 4).

In this context, it is not surprising that someone apparently made the decision in the late 1500s to write down the history of the Mexica in Spanish and produce what eventually became the *Crónica mexicana*. The person —whether the project was his own inspiration, or he was persuaded by others— could have worked from old glyphic timelines, oral statements by elders, or from previously existing written texts, and he probably worked

from all of these. To succeed, he had to be able to understand Nahuatl and also be literate in Spanish. He needed to be a cultural hybrid, and we have seen that the language used in the *Crónica mexicana* reveals that the author was exactly that.

One of his sources had to have been the aging Tezozomoc, for parts of the latter's *Crónica mexicayotl* appear in the first part of the *Crónica mexicana*. It should not distract us that Tezozomoc tells us he wrote down the version of the *Crónica mexicayotl* that we have with us today in 1609, when we know that someone involved with the *Crónica mexicana* at some point was working in about 1598. Tezozomoc would have been recounting histories for much of his life, not just in 1609, sometimes using the same, memorized words and sometimes varying them (Townsend 2017). The shared elements of the *mexicayotl* and the *mexicana* tell us what we want to know: that the words and stories of Tezozomoc were an important source for the writer of the *Crónica mexicana*. Sylvia Peperstraete and Gabriel Kruell have made a careful comparison, beautifully demonstrating that in the early section of the *Crónica mexicana*, whole strings of language are reproduced almost verbatim from the *Crónica mexicayotl* (Peperstraete and Kruell 2021).

It is certainly possible that Tezozomoc also provided material for the later sections of the project, but of this we cannot be sure, as we don't have textual evidence. The *Crónica mexicayotl* only covers the early mythic history of the Mexica, and then gives a richly detailed royal genealogy, not the later political actions of each succeeding king. For the later years, we cannot know to whom our writer turned for help, but given the nature of some of the details, certainly other Nahuas were on the list. Chimalpahin specifically intercalates one segment of the *Crónica mexicayotl* with the work of the mestizo Alonso Franco; if he was not the author of the *Crónica mexicana* project, he may well have been another ongoing source for it.

We must also face the fact that given the nature of some of our author's statements, it is clear that he had also spent time consulting with interested Spaniards. Indeed, given the overwhelming closeness of the *Crónica mexicana* text to Diego Durán's 1581 manuscript, it seems highly likely that the author had it open before him as he worked on the later sections. There has been a desire to imagine that both authors worked from some common, earlier source, but the overlap in certain unusual statements that the two make—on that more to come—indicates that such an earlier source would also have had to be written by a Spanish or Hispanicized person; that scenario seems highly unlikely. It would have been easy for the author of the

Crónica mexicana to justify his decision to trust Durán’s work: after all, it had been produced by consulting with Nahuas. Durán repeatedly asserted that this was so, and the substantive content frequently offered Europeanized versions of stories found in 16th-century Nahuatl-language *xiuhpohualli* (annals). Indeed, it is very possible—even likely—that Tezozomoc was one of the men who had provided Durán with material in the first place. Durán had cast a wide net, and Tezozomoc, a contemporary, was a prominent figure known to be interested in history. Gabriel Kruell has even hypothesized that Tezozomoc could have written—in Nahuatl—an original text that we might call our “Crónica X” and have lent it to Durán (Peperstraete and Kruell 2014).

Wherever he obtained his materials, the author of the *Crónica mexicana* produced a text intended to explain the past either to those who did not know Nahuatl or to those who did still speak the language but needed help with some of the cultural referents. For example, “Chicomoztoc” is explained as “the house of seven great caves”, “Casa de siete cuevas cabernosas”, a translation that is more than a little loose, but gets the point across. The end result was stunningly impressive: elegant handwriting covering both sides of 160 folios of expensive European paper, recently produced and purchased (Díaz-Migoyo 2021a, 107-108). It does not seem likely that one ordinary man could have afforded either the time or the materials on his own. Had a community of interested people pooled their resources? Or did a European provide the paper or even pay him for the work? We shall probably never know.

However, someone in the writer’s social world apparently thought he had gone too far in making his asides to readers from outside of the community. At a later point, and in a different ink, an editor damaged the beauty of an otherwise untouched and impressive manuscript by heavily scratching out various phrases that served to distance modern Nahuas from their ancestors and distracted from the ancientness of the history (see figure 3). The editor blotted out phrases only in the opening pages of the manuscript, where a first impression as to its authenticity would be created, not throughout. In the case of the first redaction, it is difficult to read what was once there, but it was clearly a reference to the old gods, here called demons, as part of it reads: “se perdiesen y llevasen al profundo nuestros enemigos los demonios”. Without the material that is cut, the reader is left with: “Capítulo primero. La Venida que hizieron y tiempos y años que estubieron en llegar a este nuevo mudo [sic] adelante se dirá. [...] Y así, ellos propios

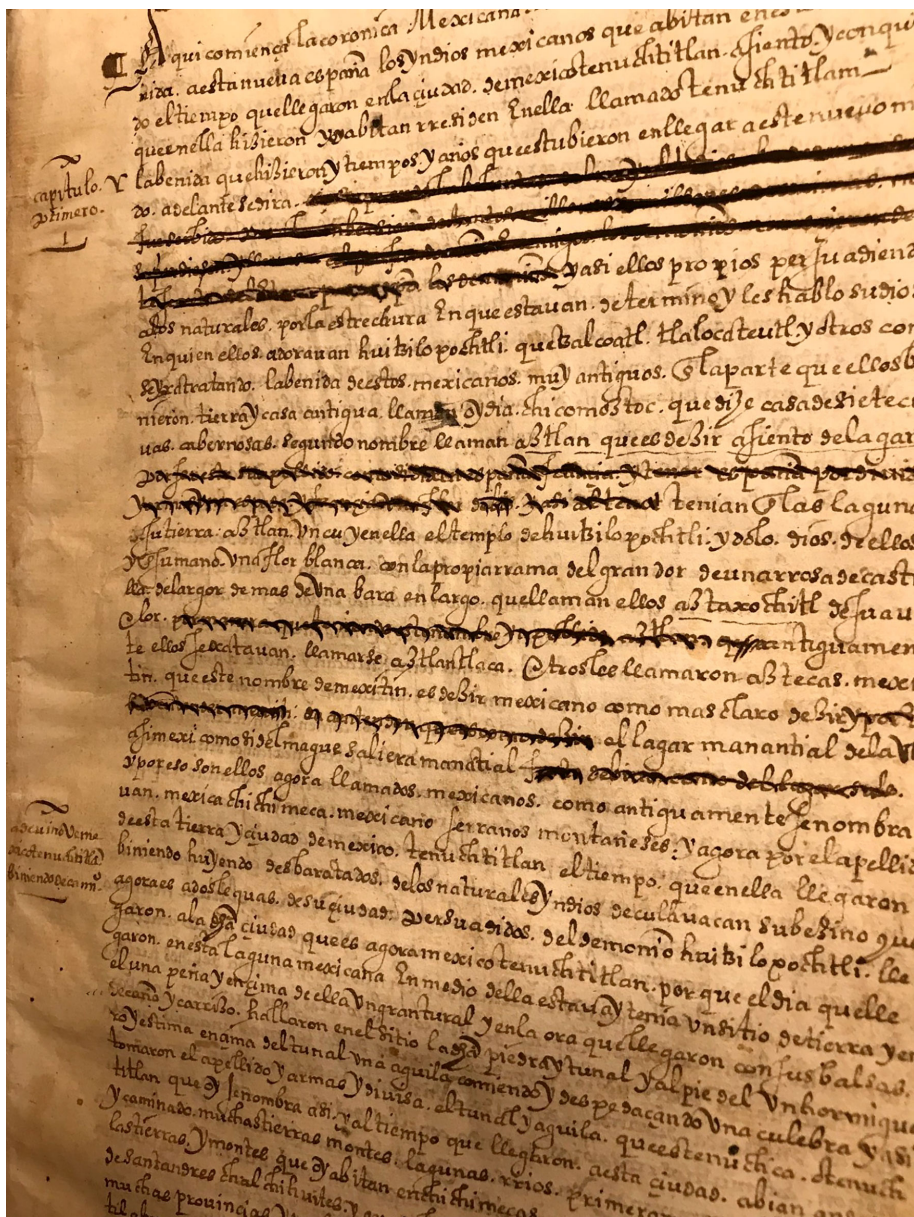


Figure 3. The heavily redacted first page. MSS 117, Hans Peter Kraus Collection of Spanish American Documents, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.

persuadiendo a los naturales, por la estrechura en que estauan, determinó y les habló su dios en que ellos adorauan, Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, Tlalocateutl y otros, como se yrá tratando.”¹⁰ The second redaction removes an explicit comparison to Europe: “la parte [en] que ellos binieron, tierra y casa Antigua llaman oy día Chicomoztoc, que dize Casa de siete cueuas cabernasas; Segundo nombre llaman aztlan es dezir asiento de la garça ~~por ser este su apellido como si dixer~~ España, Francia y tener España por di-
visa y armas una espada y Francia una flor de lis y así al tenor.” And other such instances follow.

Past scholars have wondered why anyone would want to disfigure the opening pages of such an impressive work, when the benefit to the fluidity of the text is not great. But, if one’s goal were to engineer a work that felt more true to Indigenous traditions, and less like a manual for potentially confused outsiders, then the cuts make perfect sense.

This editor may or may not have been Chimalpahin, but it easily could have been him. He sought out numerous documents pertaining to his people’s history, and it is highly likely that he had seen the *Crónica mexicana* at some point, for on the three occasions when he began to write a history in Spanish—as opposed to Nahuatl—he used the phrase, “Chronica Mexicana” in the first sentence. Once—in the midst of his copy of Tezozomoc—he actually opened a segment with, “Aquí comienza La chronica y Antigüedad De los Mexicanos,” (Chimalpahin 1997, 1: 64-65) which is a very close parallel to “Kraus 117’s” opening: “Aquí comienza la Corónica Mexicana. Trata de la deçendencia y linaxe, benida a esta Nueva España los yndios mexicanos.”

Whether or not Chimalpahin was the one who redacted “Kraus 117”, it was clearly someone who shared his values: Chimalpahin’s own work demonstrates that he was in favor of producing texts that rendered Nahuatl-language histories legible to posterity, but not in a heavy-handed or distracting way (Townsend 2017, 158-160). In a Spanish-language history that he wrote and preserved immediately before Tezozomoc’s *Crónica mexicayotl*, as if it were intended as an introduction to it, he added brief asides that were meant to connect with Nahua readers who might be confused about their somewhat mysterious past. “It was where the church of our Lord St. Paul is now,” he would comment, or “Tenochtitlan was a

¹⁰ My confidence in my own reading of some of the blotted-out words was strengthened considerably by finding that Gonzalo Díaz-Migoyo (2021, 114-15) read them similarly.

second Venice” (Chimalpahin 1997, 1: 30-32). He seems to have desired to create greater legibility for later generations of readers who would be ever more distant from past practice. Consider a detailed example. At one point, the *Crónica mexicayotl* says: “The Mexitin thereupon performed penances there at the place named Quinehuayan Tzotzompan. They laid down their fir branches. Four times they returned; [...] There [the leader] Mexi Chalchiuhtlatonac spoke: ‘Our friends,’ he said to the Mexica, ‘for this have we come; for this have we emerged from our home in Aztlan.’” A reader who is not from that world cannot help being grateful for the Spanish-language summary that Chimalpahin provides in his introduction: “Fueron Gente robustissima sapientissima y belicosissima [...] quineyhuayan tlaca. Salidos y venidos de su tierra de hazia el norte que se dize la gran Provincia y ysla de la ciudad de Aztlan, y luego vinieron a salir el lugar de chicomoztoc Siete cuebas que es lugar de sacrificios.” In all of these instances, Chimalpahin quietly makes the ancestors of the Mexica more understandable to contemporaries and to posterity, but he does not digress into European philosophies.

Tellingly, Chimalpahin apparently considered Tezozomoc’s traditional language to be of the utmost importance even when he was writing his Spanish-language introductory summary: after the first paragraph, he broke off and directly inserted Nahuatl words that were very close to what Tezozomoc wrote in the *Crónica mexicayotl*. Chimalpahin wrote:

Mexico Tenochtitlan in the midst of the waters among sedges and reeds where the rock nopal stands, where the eagle reposes, where it rests, where the eagle screeches, where it whistles, where the eagle stretches, where it is joyful; where the eagle eats, where it devours, where the serpent hisses, where the fishes swim, where the blue and yellow waters mingle, where the waters burn —there at the navel of the waters, where the waters go in; where the sedge and reeds whisper. (Chimalpahin 1997, 1: 26-27)

Tezozomoc had written:

Mexico Tenochtitlan, the place of renown, the sign, the site of the rock nopal, in the midst of the waters; the place where the eagle rests, where the eagle screeches, where the eagle stretches, where it eats; where the serpent hisses, where the fish fly where the blue and yellow waters mingle —where the waters burn, where suffering came to be known among the sedges and reeds. (Chimalpahin 1997, 1: 60-61)

It was 1621 when Chimalpahin interrupted the opening of his Spanish text to copy the words of Tezozomoc, which Tezozomoc had given him back in 1609. Fifteen years later, Chimalpahin was carefully preserving and replicating the precious, beautiful words. He included them as an improvement to his own Spanish version of Tezozomoc’s story.

In sum, Chimalpahin clearly valued Tezozomoc’s *mexicayotl* text he had in his possession, and he seems to have wanted to increase its legibility by placing it right after his own version of a Spanish-language “*Crónica mexicana*” as he titled it. This fit well within his greater project: What he and apparently others in his Nahuatl-speaking intellectual world wanted at this time were renditions of their people’s past that would be understandable to readers of the future but nevertheless remained faithful to Nahua beliefs.

We must return full circle now: if the *Crónica mexicana* seems to have been created as part of just such a project, and if it clearly contains at least some material known to be from Tezozomoc, and if Sigüenza y Góngora had apparently heard that Tezozomoc was involved in some important way, probably through Chimalpahin, who implicitly indicated he held some associations, then why not let the matter rest and continue to call it a work by Tezozomoc? Why should it matter that some other person, someone of mixed heritage —be it literally or figuratively—, actually wrote the words on the paper that we have today? What could be wrong with attributing the work to Moctezuma’s respected grandson, if some of his knowledge was embedded in it?

The answer is, I believe, that Tezozomoc would not have wanted us to do so because he would not have accepted that the text represented what he knew. He would have agreed with Chimalpahin —and “Kraus 117’s” heavy-handed editor— that not everyone who wished to understand the Nahuas really had good insight into their lives. In 1609, he emphasized as strongly as he could that not every person interested in Nahua history knew what they were talking about, but rather, that only some did:

I, don Hernando de Alvarado Teçoçomoc, authenticate [the accounts that follow]. I thus affirm the ancient ones. I did not take or hear from just anyone’s mouth these accounts that I am comparing and aligning, for the accounts that the aforesaid ancient ones arranged are in my own personal safekeeping. I have heard their accounts from their very mouths, as the highborn rulers and the highborn nobles told them, they who came here to live, who later departed, they whom our Lord

God has effaced. Thus they agreed and told it among themselves, as they understood with their hearts the ancient ones' accounts. (Tezozomoc in Chimalpahin 1997, 1: 64-65)¹¹

Tezozomoc would not have been pleased by everything he found in the pages of the *Crónica mexicana*.

*How does the Crónica mexicana lead us away
from Nahua beliefs?*

The *Crónica mexicana* gets wrong the very same sorts of things that fray Diego Durán got wrong. The text in effect misrepresents the grammar of a people's thinking, not the vocabulary of their thoughts. That is to say, we have spent years noting the people and specific plot elements present in the "Crónica X" narrative; but these are not the problem. These —or a significant percentage of these— we can usually find elsewhere, in purely Nahuatl sources like the *Annals of Tlatelolco* or the *Annals of Cuauhtitlan*. The names and places give us no reason to doubt that the material was originally provided by Nahua informants. What the authors of the "Crónica X" tradition get wrong goes much deeper: it seems that they themselves often do not understand the relationship between the plot elements that they are trying to represent faithfully. They do not have the cultural knowledge that they need. It is for this reason that it becomes obvious that they were either Spanish or Spanish-educated. They had Nahua materials to work with, but then misunderstood them and ended up distorting them, despite their excellent intentions. Let us consider a few key examples of such mischaracterizations in the order in which they surface in the *Crónica mexicana*.

1. In Nahuatl-language sources, the vulnerable Mexica try to be circumspect and respectful of the divine, but they sometimes forget their place in the scheme of things and are punished for it. In "Crónica X" sources, optimistic and assertive Mexica proceed stubbornly on their way but are tormented by evil.

¹¹ The last line reads: *Yn iuhqui matticatca yn iyollotzin yn inhuehuenenonotzaltzin* (Chimalpahin 1997, 1: 64-65). The heart had cognitive associations in 16th-century Nahua culture, as well as emotional ones.

In Nahuatl-language sources, the ancient Mexica, who are migrating down from the north with other companions, experience a tragic break-up of their group. Their god speaks to them when the branch of a tree breaks off, explaining that what has happened is a symbolic indication of the fact that they must break off from the others.¹² This fragmenting of an alliance is experienced as a great sadness, a loss that they must live with. But in the *Crónica mexicana* —as in Durán— the Mexica ask their leaders to be allowed to break up, which is what they really want to do.¹³ In the Nahuatl sources, the people let themselves down when they have the temerity to complain that their leader —or their god—, Huitzilopochtli, has not done for them all that he promised to do; of course this elicits his rage. But in the *Crónica mexicana* —as in Durán—, we find ourselves in a world of entirely optimistic Mexica go: the group is delighted with Huitzilopochtli. Sadly, he later becomes angry with them anyway, for having voiced any opinion at all. In the context of this narrative, his reaction is understandable, as he is a “brujo”, a witch in the European sense, understood to be a malevolent force. The god Huitzilopochtli, whom the “brujo” serves, is a “demon” in these texts.

2. In Nahuatl-language sources, the political dissention stemming from polygamy forms an ever-present background, affecting real situations in understandable ways. In “Crónica X” sources, the existence of multiple wives and civil strife between their sons is not evident; the near chaos that is sometimes nevertheless present must therefore be explained away, sometimes in strange ways.

In Nahuatl-language sources, the crisis of the Tepanec Wars, and of the murder by the Azcapotzalca *tlahtoani* (Maxtla) of the Mexica *tlahtoani* (Chimalpopoca) provokes a great crisis, out of which rises the warrior Itzcoatl, a son of the former *tlahtoani* by an ordinary woman.¹⁴ This fits exactly with all that we know of Nahua politics in the era. But in the *Crónica mexicana* —as in Durán— there can only be one line of legitimate kings. Durán says that the old *tlahtoani* “may have married again”, thus engendering other

¹² For Nahuatl versions of this story, besides the *Crónica mexicanoytl*, see the *Codex Aubin*, the *Annals of Tlatelolco*, and Chimalpahin in Tena (1998, 1:159).

¹³ In the *Crónica mexicana* this is turned into two scenes, first one in which the people are eager to leave some of their own behind in Patzcuaro, and then one in which they ask to abandon Huitzilopochtli's sister, Malinalxochitl. See Díaz-Migoyo (2021b, 179-180). In Diego Durán (1994 and 1867), this material is in chapter 3.

¹⁴ The *Annals of Cuauhtitlan* provide the most detailed version of the story of the Tepanec Wars but there are references in numerous annals.

sons; the *Crónica mexicana* leaves it that the old *tlahtoani* had many children with his Azcapotcalca wife, and when Chimalpopoca is killed, along with his son and heir, the people decide to crown Itzcoatl, Chimalpopoca's "second brother" (Díaz-Migoyo 2021b, 191, 194, 195; in Durán, 1994 and 1867, chapter 7). In Nahuatl-language sources, any man who is chosen from all his brothers and crowned as *tlahtoani* must be a talented war leader, for that is the central element of the job. In the "Crónica X" sources, Itzcoatl is peace-loving and propitiatory to the point of cowardice; luckily, there are those in the extended family —like Tlacaelel— who teach the crowned king how to be brave. Any pre-conquest Nahua would have known that in a world of many sons, such a man as this cowardly Itzcoatl could never have risen to be *huey tlahtoani*.

3. *Most importantly, perhaps, in Nahuatl-language sources, the Mexica are supremely conscious of their history of struggle, of earning everything they have by dint of endless effort. In "Crónica X" sources, the Mexica seem to be almost a permanent powerhouse, nearly always in control.*

In the Nahuatl-language sources, during the years of Chimalpopoca's rule, the Mexica had been struggling to survive, to maintain themselves as independent on their island. The attacks by the Tepanecs take them by surprise and nearly destroy them.¹⁵ But in the *Crónica mexicana* —as in Durán—, the Mexica hold a meeting —they have a "senate"— and make a conscious decision that they must defend themselves and tell the Tepanecs just exactly what they must stop doing (Díaz-Migoyo 2021b, 199-201; in Durán, 1994 and 1867, chapter 8). Hearing this, the Mexica of that time would doubtless have laughed ruefully, if only it could have been so easy!

In Nahuatl-language sources, in the early years of Mexica wandering, one of their ancestors screamed out in rage at the point of sacrifice, promising that the Mexica descendants would avenge themselves. That ancestor was a woman, sometimes called Chimalxochitl, but always referred to as the people's elder sister (*inhueltiuh*), a term imbued with great political and spiritual meaning.¹⁶ In the *Crónica mexicana* —as in Durán—, it is a person whom Europeans would envision as a hero —a man, a great warrior— who cries out similar words before he is sacrificed —though the

¹⁵ The sense of their early weakness is universal in the Nahuatl sources.

¹⁶ For Nahuatl versions, see the *Codex Aubin*, *Annals of Tlatelolco*, and Chimalpahin (1997, 2: 76-77).

Spanish words are much less stirring than the Nahuatl ones, and the event happens in a more recent, still well-remembered war with the Chalca people (Díaz-Migoyo 2021b, 253-54; in Durán, 1994 and 1867, chapter 17). In Nahuatl-language sources, it is quite clear in the period of these mid-15th-century battles with the Chalca, that the Mexica are far from all-powerful. Indeed, they are dealing with a terrible famine. In the *Crónica mexicana* —as in Durán— this famine comes upon them when they are people who already rule the whole world, and it does not seem to make any difference to their power.

To make all of this make sense, the great warrior who dies promising future Mexica vengeance has actually just been promised the right to rule a sub-*altepetl* of Chalco if he will come over to their side, but he is far too proud a Mexica to do such a thing. In this way it is possible for a warrior to face sacrifice, calling to his descendants, and still be from the side that wields near total power in the central valley.

In Nahuatl-language sources, after Axayacatl becomes *tlahtoani*, the Tlatelolca rise against him. As often happens in Nahua histories —and most probably happened in reality—, the rebellious *tlahtoani* (Moquihuix) signals that he will no longer be subservient to another *altepetl* by publicly mistreating the wife he has taken from that *altepetl* —in this case, a Tenochca woman. Beaten and demeaned, the woman’s very vagina, the essence of her womanhood, cries out her rage (Chimalpahin 1997, 1: 137-39, 2: 43-51 and 93-95; also, Tena 1998). This was a familiar story in the world of internecine strife caused by polygamy, but it seems to have completely flummoxed Spanish and Hispanized hearers. Durán (1994 and 1867, chapter 32) decided to say that the war started because of some unfortunate rapes near the marketplace. The author of the *Crónica mexicana* did a bit better. The scene at the marketplace, he argues, was merely a question of some Mexica emissaries trying to convince some shameless Tlatelolca hussies to behave better. He adds that the people had heard that Moquihuix was mistreating “a Mexica courtesan” he had in his palace —as it seems to have been impossible for the author to grapple with polygamy— (Díaz-Migoyo 2021b, 325, 328). Meanwhile, over in the Tlatelolca palace, the people are swearing that they will take over the Mexicas’ tribute payers for themselves, and share out their women and other servants: “rrepartiremos [en]tre nosotros sus mugeres y las mugeres de Axayaca [...] y todos sus esclavos y sus corcobados y los enanos y corcovados [sic], hasta los animales [que] tiene agora [en] su casa” (Díaz-Migoyo 2021b, 329-30). The king’s beloved wife

—whom he refers to in truly Spanish style as “hija de mi corazón”— is called the *cacica* (an Arawak term brought by the Spaniards), and it is her female parts that cry out in anguish in the night that they do not wish to lie passive as the Tlatelolcans face a great loss in war. It is a warning for her beloved husband’s people. Nahuas might have laughed with enjoyment this time, knowing that such a noblewoman would never have married for “love” and would have been little inclined to put the interests of her husband’s people over her own people’s.

Nahuatl-language sources by the Mexica say almost nothing about the disastrous defeat that Axayacatl’s forces later suffered when they reached too far and tried to conquer Michuacan. It was a subject about which the Mexica seemed to feel the least said the better. It was too painful that such a great error in judgment had been made. But the *Crónica mexicana*, like Durán, gives the subject full coverage, handling the sensitive subject by emphasizing how outnumbered they were (Díaz-Migoyo 2021b, 342; in Durán, 1994 and 1867, chapter 35). This was a European-style assessment. The Mexica often led campaigns against people who outnumbered them; but they were generally savvy in picking their battles, skilled in recognizing when they could win and when they could not.

According to Nahuatl-language sources, when Ahuizotl succeeded to the throne not long after, great ceremonies and feasts were held to show off the Mexicas’ wealth and power to their neighbors. Undoubtedly, word spread, and many chiefs were invited. In the *Crónica mexicana* (as in Durán), this phenomenon reaches the level of farce, of the impossible: although the people of Michuacan had only recently dealt a devastating blow to Axayacatl’s forces, here in this text, the Mexica send two emissaries to distant Lake Patzcuaro to invite their king to the festivities in honor of Ahuizotl (Díaz-Migoyo 2021b, 411; in Durán, 1994 and 1867, chapter 42). Neither source mentions his answer. In the context of this narrative, this detail doesn’t seem as strange as it does in the context of the historical reality: for here in this narrative, the Mexica somehow always have been all-powerful, despite any minor setbacks. There hasn’t been a history of struggling up from nothing, of building power, step by step, as there has been in the Nahuatl-language sources.

Discrepancies like these are not minor matters. There are always many minor discrepancies between various Nahuatl-language sources, and often we do our best work when we do not get caught up in them but look for patterns. After all, theirs was an oral culture. Despite the use of pictographs

for record keeping, stories were passed on by word of mouth, and they changed in the telling. This phenomenon should not disturb us. But as we have seen here, many of the divergent narratives in the “Crónica X” tradition involve more than minor matters: rather, they demonstrate a profound misunderstanding of preconquest realities and Nahua perspectives on those realities. This does indeed rise to the level of a problem.

It is no wonder that Tezozomoc emphasized the importance of history tellers understanding from their hearts. As he had undoubtedly seen, without deep knowledge of the Nahua world, even the most well-intentioned authors often ended up making assertions that were profoundly misleading as to what life had been like, and why people did what they did. In such misleading texts, hardship and complexity seem to melt away, and one is left with a world that feels almost fictional. That is far from the sense of things that Tezozomoc wished to leave for posterity, for he had a vision of ancestors who had striven for all that they had, often in desperate circumstances, and who had fought according to terms that they and their neighbors understood and respected. The *Crónica mexicana* is not the book he would have written on his own, and it is not a book he would have wanted us to trust to be a statement of his. Indeed, he offered a direct plea that posterity pay close attention to those who really knew his people’s world from the inside.

REFERENCES

- Barlow, Robert. 1945. “La Crónica X. Versiones coloniales de la historia de los mexicas-tenochcas.” *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 7: 65-87.
- Battcock, Clementina, and Patricia Escandón. 2019. “Don Carlos de Sigüenza y Góngora. La vida material y emotiva de un erudito.” In *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados*. Edited by Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs, and Salvador Rueda Smithers, 237-250. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Battcock, Clementina, and Patricia Escandón. 2021. “Los estudios sobre la *Crónica mexicana*.” In *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*. Edited by José Rubén Romero Galván. Paleography by Gonzalo Díaz-Migoyo, 41-60. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Battcock, Clementina, Rodrigo Martínez Baracs, and Salvador Rueda Smithers, eds. 2019. *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Chimalpahin Quauhtlehanitzin, Domingo de San Antón Muñón. 1997. *Codex Chimalpahin*. 2 vols. Translated by Arthur J.O. Anderson and Susan Schroeder. Norman: University of Oklahoma Press.
- Chimalpahin Quauhtlehanitzin, Domingo de San Antón Muñón. 2006. *Annals of His Time*. Edited and translated by James Lockhart, Susan Schroeder, and Doris Namala. Stanford: Stanford University Press.
- Colston, Stephen. 1988. "Fray Diego Durán and His Native Informants." In *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*. Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, vol. 1, 59-67. Oxford: BAR International Series 402.
- Cortés, Rocío. 2011. *El "Nahuatlato Alvarado" y el Tlalamatl Huauhquilpan. Mecanismos de la memoria colectiva de una comunidad indígena*. New York: The Hispanic Society.
- Cortés, Rocío. 2021. "El Manuscrito 117. Sus folios extraviados, sus lagunas y sus copias." In *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*. Edited by José Rubén Romero Galván. Paleography by Gonzalo Díaz-Migoyo, 61-76. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz-Migoyo, Gonzalo. 2021a. "El manuscrito Kraus 117 de la *Crónica mexicana* de Hernando de Alvarado Tezozomoc." In *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*. Edited by José Rubén Romero Galván. Paleography by Gonzalo Díaz-Migoyo, 105-156. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz-Migoyo, Gonzalo. 2021b. "Transcripción de Kraus 117." In *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*. Edited by José Rubén Romero Galván. Paleography by Gonzalo Díaz-Migoyo, 175-622. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, fray Diego. 1867. *Historia de la Indias de Nueva España*. Mexico City: José Ramírez.
- Durán, fray Diego. 1994. *The History of the Indies of New Spain*. Edited by Doris Heyden. Norman: University of Oklahoma Press.
- Heyden, Doris. 2001. "Diego Durán." In *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*. Edited by David Carrasco, vol. 1, 345-346. New York: Oxford University Press.
- Kruell, Gabriel. 2011. "La Crónica X. Nueva perspectivas a partir del problema historiográfico de la *Crónica mexicanoyotl* y su cotejo con la *Crónica mexicana*." Masters Thesis, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kruell, Gabriel. 2021. "Glosario de términos náhuas de la *Crónica mexicana*." In *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*. Edited by José Rubén Romero Galván. Paleography by Gonzalo Díaz-Migoyo, 623-723. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Martínez Baracs, Rodrigo. 2019. “Crónicas mexicanas.” In *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados*. Edited by Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs, and Salvador Rueda Smithers, 129-136. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Peperstraete, Sylvie. 2007. *La Chronique X. Reconstitution et analyse d'une source perdue fondamentale sur la civilisation Aztèque*. Oxford: Archaeopress.
- Peperstraete, Sylvie, and Gabriel Kruell. 2014. “Determining the Authorship of the *Crónica Mexicayotl*. Two Hypotheses.” *The Americas* 71 (2): 315-338. <https://doi.org/10.1353/tam.2014.0139>.
- Peperstraete, Sylvie, and Gabriel Kruell. 2021. “Relaciones de la *Crónica mexicana* con otras historias de tradición indígena.” In *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*. Edited by José Rubén Romero Galván. Paleography by Gonzalo Díaz-Migoyo, 77-104. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reyes García, Luis. 1977. “Genealogía de doña Francisca de Guzmán, Xochimilco, 1610.” *Tlalocan* 7: 31-35.
- Romero Galván, José Rubén. 2003. *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero Galván, José Rubén, ed., and Gonzalo Díaz-Migoyo, paleo. 2021. *Crónica mexicana. Manuscrito Kraus 117*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schroeder, Susan. 2011. “The Truth about the *Crónica Mexicayotl*.” *Colonial Latin American Review* 20 (2): 233-247. <https://doi.org/10.1080/10609164.2011.587268>.
- Sigüenza y Góngora, Carlos. 1960. *Piedad Heroyca de don Fernando Cortés*. Edited by Jaime Delgado. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- Simson, Ingrid. 2019. “El mundo indígena en crónicas de Nueva España. Los casos de Hernando de Alvarado Tezómoc y Fernando de Alva Ixtlilxochitl.” *Romance Notes* 59 (1): 99-111.
- Tena, Rafael. 1997. “Revisión de la hipótesis sobre la Crónica X.” In *Códices y documentos sobre México. Segundo simposio*. Compiled by Constanza Vega Sosa, Salvador Rueda Smithers, and Rodrigo Martínez Baracs, 163-178. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tena, Rafael, trans. 1998. *Ocho relaciones de Domingo Chimalpahin*. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tena, Rafael. 2012. *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpahin*. Mexico City: Cien de México.
- Townsend, Camilla. 2014. “The Evolution of Ixtlilxochitl’s Scholarly Life.” *Colonial Latin American Review* 23 (1): 1-17.

Townsend, Camilla. 2017. *Annals of Native America. How the Nahuas of Colonial Mexico Kept Their History Alive*. New York: Oxford University Press.

ABOUT THE AUTHOR

Camilla Townsend is a professor of history at Rutgers University, the state university of New Jersey in the United States. Her work focuses on the history of Indigenous peoples in Mexico and in her own country. Her research has been supported by various institutions, including the National Endowment for the Humanities, the John Simon Guggenheim Memorial Foundation, and the Library of Congress in Washington, D.C. She is the author of *Malintzin. A Woman at the Conquest of Mexico* and *Fifth Sun. A New History of the Aztecs*, which won the Cundill Prize in 2020.

Los padecimientos del cuello según el *Códice florentino*

Ailments of the neck according to the Florentine Codex

José Antonio SOTO LUNA

<https://orcid.org/0009-0009-0005-6681>

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México)

Unidad Ciudad de México

etnobotanica2015@gmail.com

Resumen

El párrafo segundo del capítulo 27 del libro 11 del *Códice florentino* proporciona una serie de recomendaciones para atender las enfermedades que ocurren en el cuello del ser humano. Para comprender el sentido de cada una de las recetas se analizan los textos en castellano y náhuatl del pasaje. Resalta la utilización de conocimientos provenientes de una tradición médica humoral, así como la utilización de conocimientos de origen mesoamericano. Entre estos últimos, la dicotomía frío-caliente vinculada con las entidades *tonalli* e *ihiyotl* resulta de mayor importancia.

Palabras clave: medicina novohispana; *Códice florentino*; plantas medicinales; medicina náhuatl; herbolaria.

Abstract

The second paragraph of Chapter 27, Book 11, of the Florentine Codex provides a series of recommendations to treat ailments of the human neck. In order to understand the meaning of each prescription, this article analyses both the Spanish and Nahuatl texts of the passage. It highlights the use of knowledge drawn from both the humoral medical tradition and Mesoamerican conceptions of the body. Particular importance is given to the hot-cold dichotomy associated with the entities *tonalli* and *ihiyotl*.

Keywords: New Spanish medicine; Florentine Codex; medical plants; Nahuatl medicine; herbal medicine.



INTRODUCCIÓN

Durante la segunda mitad del siglo XVI, la orden franciscana de México tuvo a su cargo varias instituciones relacionadas con la atención a la salud, principalmente de la población indígena. Además de los hospitales, como el de Oaxtepec o el de San José de los Naturales, existieron instituciones de enseñanza de oficios y doctrina cristiana donde probablemente también se permitía la práctica tanto de medicinas locales como de tradición europea. Por ejemplo, en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco se enseñaba medicina (Mendieta 1870, 418), probablemente de manera especializada, dado que fue pensado para impartir estudios superiores. Además, en tiempo de epidemias los frailes ayudaron en la atención de los enfermos (Mendieta 1870, 516; Molina 2002; Sahagún 2023).

La existencia de tradiciones médicas indígenas y la necesidad de los frailes de utilizar los recursos locales —principalmente plantas— para enfrentar las enfermedades provocaron un temprano interés por los remedios y la flora americanos. Como testimonio de dicho interés nos quedan obras como el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*,¹ el *Tesoro de medicinas* de Gregorio López² o el *Códice florentino* (Sahagún 2023, lib. 10, caps. 27-28, lib. 11). En ellas, se nota la fuerte influencia de una tradición médica europea de corte hipocrático-galénica, pero también se pueden discernir aspectos que provienen de tradiciones médicas locales. Como ejemplo de lo primero están las explicaciones de etiologías en función de desequilibrios humorales o de cualidades primarias, la referencia a autores como Plinio o Dioscórides, o la recomendación de prácticas como las sangrías. Como ejemplo de lo segundo están la referencia al *ihiyotl* como causante de la enfermedad o de la salud, el papel de ciertas deidades como productoras de enfermedad, el uso de flora y fauna locales, la recomendación de prácticas como el baño de temazcal y otras que aún se estilan entre la población indígena de México.

¹ Recopilación de recetas medicinales para diferentes padecimientos del cuerpo humano elaborada en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, en 1552. De acuerdo con lo que el mismo texto relata, fue dictado originalmente en náhuatl y transcrito en latín. El manuscrito se encuentra ilustrado con numerosas figuras de plantas cuya distribución es el actual centro de México y regiones cercanas.

² Igualmente, se trata de un texto que recopila remedios para diversas enfermedades; la materia médica que recomienda es también mayormente novohispana.

En el presente texto se analiza un pasaje del *Códice florentino* (lib. 10, cap. 28, párr. 2), con respecto a los padecimientos del cuello y garganta.

EL PASAJE EN CUESTIÓN

El texto del libro 10 del *Códice florentino* es bastante misceláneo. Sin embargo, tiene al menos tres partes bien diferenciadas y una cierta unidad temática que es la de la condición del ser humano. Comienza hablando de las características que hacen virtuoso o vicioso el actuar de las personas tanto en sus oficios como en su condición. Por ejemplo, habla de los varones buenos y malos, de las buenas y malas mujeres, de los tejedores, de los comerciantes, etcétera. Ésta es la primera parte y comprende los primeros 26 capítulos. El final del libro habla de los distintos tipos de “gentes” como los toltecas, los chichimecas, los otomíes o los mexicanos. Esta última parte comprende solamente un último capítulo, aunque bastante extenso.

Finalmente, en medio de estas secciones hay dos capítulos que comprenden un verdadero tratado de medicina. El primero de ellos es una descripción anatómica del ser humano a partir de los vocablos en náhuatl que nombran las diversas partes del cuerpo; mientras que el segundo es un antídoto donde se pasa revista a una serie de enfermedades relacionadas con algunas partes del cuerpo, comenzando desde la cabeza hasta llegar a los pies. Esta disposición del texto era frecuente en los textos médicos de la época y anteriores, y la comparte con el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. Pues bien, el capítulo está a su vez dividido en 6 párrafos, de los cuáles aquí analizamos el segundo, que se refiere a las “enfermedades del cuello y garganta”. El texto va nombrando cada una de ellas junto con la prescripción que les corresponde para curarlas. Dichas enfermedades son 1) *quechpozahualiztli* (“hinchazón de la garganta o paperas”, según la traducción que hace Sahagún en la columna castellana del *Códice florentino*); 2) *quechenetiliztli* (“envaramiento del pescuezo”); 3) *coatetl* (sequillas de la garganta); 4), *quechpalaniliztli* (“postemas del pescuezo”); y 5) *tlatlaciztli* (tos).

Quechpozahualiztli

Antes de comenzar con el primero de los padecimientos hemos de decir que todos se refieren a una región específica del cuerpo humano: el náhuatl

dice “*toquechtepol, ihuan in tococouh*”,³ es decir, la piedra del cuello y la garganta. Aunque esta “piedra” parece referirse a la prominencia de la vértebra C7, en un sentido general parece referirse a la parte posterior del cuello,⁴ mientras que “*tococouh*” se refiere a la parte anterior, con lo cual se delimita la región anatómica.

Sin embargo, el primer padecimiento que se presenta son las “paperas e hinchazones de la garganta” que, de involucrar a la glándula parótida, exceden los límites descritos. Empero, aunque el padecimiento se extienda más allá de la región anatómica, el texto parece situar el origen de la afección en la garganta y no hay razón alguna para identificar el padecimiento antiguo con el contemporáneo. El pasaje dice:

Para la enfermedad, de las paperas, y hinchazones de la garganta sera necesario frotar con la mano la garganta, y sangrarse, y untar la garganta, con cierta yerua llamada cococxiuitl, mezclada con cisco de la olla: y beuer el agua de yerua llamada *ahacaxilotic*.

*Quechpozahualiztli: ipayo nepapacholiztli, nezotlaliztli. Ihuan tllilo onmotecaz in toquechtlan, in itoca cococxiuitl, ihuan iyauhpoheiz ahacaxilotic.*⁵

El término “*pozahua*” hace referencia a una hinchazón. El castellano se ve forzado a determinar el tipo de hinchazón, por lo cual agrega el término “paperas” que, en realidad, también es bastante indeterminado, por lo cual no podemos más que hablar de un abultamiento en el cuello, cualquiera sea la causa.⁶ Con respecto a la materia médica, se mencionan la yerba *cococxiuitl*

³ El párrafo se titula “*Inic ome parrapho itechpa tlatoa, in icocolizyo, ihuan in ipayo in toquechtepol, ihuan in tococouh*” (“Segundo párrafo en el que habla de la enfermedad y la cura de nuestro cuello y de nuestra garganta”). En todos los casos, las traducciones del náhuatl son nuestras, sin embargo, se hace referencia a las traducciones alternas de los pasajes, en caso de existir. Por ejemplo, este párrafo en su totalidad ha sido traducido por Alfredo López Austin (1969).

⁴ El párrafo del capítulo 26 del libro 10, dice: “*Quechtepolli: huitztic, xixipochtic, xixipochahui, huitzauhticac. Quechtetepontli. Idem est quechtepolli*” (*Quechtetepontli* (piedrota del cuello): afilada, hinchada, devenida hinchada, afilada. *Quechtetepontli*. Lo mismo que *quechtepolli*). Molina (1571, f. 88v) lo traduce como “cerviz”.

⁵ “Hinchazón del cuello: su cura, apretamiento, vómito. Y se coloca en nuestra garganta la llamada *cococxiuitl* tiznada, y le va bien la *ahacaxilotic*.”

⁶ El diccionario de Covarrubias define: “Papo: lo que cae debaxo de la barba inferior: es nombre griego Pappos, barba, inferiori labio agnofcens; y por que esta se comunica hasta lo baxo que junta con el cuello, fe vino a llamar aquella parte papo. Papera, la enfermedad del papo; papada, el papo crecido” (Covarrubias 1611, f. 577v.).

y la hierba *ahacaxilotic*. Desgraciadamente no sabemos a qué plantas se refieren; sin embargo, la *cocoxihuitl* (que traducido al castellano es “hierba picante”) es recomendada en otro pasaje, también para tratar la hinchazón, pero del rostro (Sahagún 2023, lib. 10, cap. 28, párr. 1). También se recomienda combinarla con tizne y aplicarla localmente, puesto que el pasaje dice “*onmoteca cocoxihuitl tlilaxyo*” (“se coloca *cocoxihuitl* con *axin* entiznado”). Por su parte, la *ahacaxilotic*⁷ es recomendada en el *Códice florentino* (lib. 11, cap. 7, párr. 5, remedio 68) para los que jadean, tienen mucho calor en su carne y recaen en enfermedad. Ahí se dice que produce vómito y diarrea. Por lo tanto, hay dos procedimientos indicados para la hinchazón del cuello, uno de ellos consiste en frotar la garganta con la primera yerba y con tizne, y el otro consiste en purgar. Hasta aquí el primero de los remedios del pasaje.

Quechnenetiliztli

El texto dice:

Quando estuuiese, envarado, el pescueço, sera bueno tomar algunos baños, y apretarse con la mano el pescuezo; y si no aprovechar este remedio, sera necefario buscar todas las yeruas de suso nombradas, molerlas, y poner en el pescueço, *tecomaxuchitl*, *coioxochitl*, *quimichpatli*, *tzitzicaztli*.

*Quechnenetiliztli: quechcoacihuiztli atotoniltica, anozo temazcalco mopachoz. In totoca ic mopotinia in tlanechicolli, tecomaxocoyoxochitl quimichpatli, tzitzicaztli iietl xoxouhqui, ye mochi inamic y, in canin moteca coacihuiztli, huapahualiztli.*⁸

La primera dificultad se encuentra en determinar cuál es la afección a tratar. Del vocablo *quechnenetic* Molina dice que es “decervigado, que trae tuerta la cabeza, y tiene envarado el pefcueço” (Molina 1571, f. 88v),

⁷ Hernández (2015a), describe un *acaxilotic*, pero no parece tratarse de la misma planta que describe el *Códice florentino*.

⁸ “*Quechnenetiliztli*:^a padecimiento de la serpiente en el cuello. Con agua caliente, o quizá en el temazcal se aprieta. Si empeora se embizma con el montón: *tecoma*, *xocoyoxochitl*, *quimichpatli*, *tzitzicaztli*, *iyetl* verdiazul, todo lo que le encuentra, en donde se posa el padecimiento de la serpiente, lo arreciado.”

^a López Austin (1969, 74) traduce *quechnenetiliztli* como “entumecimiento del cuello”. Molina (1571, f. 88v) traduce *quechnenetic* como “decervigado”.

mientras que del *coacihuitzli* dice que es “gota o perlefa” (Molina 1571, f. 23r). Hay, pues, una pérdida de movilidad del cuello y de la cabeza, tal vez por alguna afección muscular y no por alguna afección nerviosa o reumática que sí pudiera ser el caso de la *coacihuitzli* cuando se presenta en otras partes del cuerpo. Como sea, parece tratarse de una enfermedad fría, puesto que uno de los remedios consiste en apretar el cuello con agua caliente o hacerlo dentro del temazcal (lo cual también es congruente con una contractura muscular). Ahora bien, la materia médica mencionada consiste en una serie de plantas de difícil determinación. La primera de ellas es *tecomaxocoyoxochitl* (“flor de tecomate de planta agria”),⁹ la cual también se menciona en el lib. 11, cap. 7, párr. 5, remedio 24 del *Códice florentino*. Ahí se dice que se utiliza contra la *coacihuitzli* “junto con otras yerbas”. En ambos casos, entonces, se hace mención de un conjunto de plantas: “El monton (*tlanechicolli*)” para tratar la afección. Este “montón” probablemente esté constituido por las plantas que a continuación se mencionan: la *quimichpatli*, *tzitzicaztli*, *iyetl* y *xoxouhqui*.¹⁰ Veamos cada una de ellas.

En el lib. 11, cap. 7, párr. 1 se menciona una *quimichpatli* (medicina del ratón) de la que se dice que quema a la gente, que es tóxica y que se utiliza para matar ratones. Debe de tratarse de una *Melanthiaceae* porque varios géneros de esta familia se utilizan con este fin y porque la ilustración que acompaña la descripción de la planta en el *Códice florentino* podría representar a una *Anticlea* o *Schoenocaulon*.¹¹ Pero si esto es así, no tiene mucho sentido que se la recomiende como componente de un emplasto, pues la planta dañaría la piel. Si se tratara de otra planta, no tendríamos ningún dato que permita determinar cuál es. De las *quimichpatli* que menciona Francisco Hernández (2015a, lib. 3, cap. 27; lib. 16, caps. 10-13), ninguna se puede vincular claramente con la mención en la receta del *Códice florentino*. Igualmente, de la *tzitzicaztli* sólo sabemos que se da en “Malinalco o bien en Cuernavaca; árbol grande, su florecer como hierba del Perú” (Sahagún 2023, lib. 11, cap. 7, párr. 5, remedio 23) y que es contra la

⁹ Los xocoyoles o plantas agrias suelen ser en la actualidad especies de *Begonia* o de *Oxalis*, sin embargo, el *florentino* no proporciona mayores detalles que permitan ensayar una determinación de la planta.

¹⁰ El texto es ambiguo, podría interpretarse que se mencionan cuatro plantas o bien que el término *xoxouhqui* es un adjetivo de *iyetl* con lo que sólo serían tres: *quimichpatli*, *tzitzicaztli* y el *iyetl xoxouhqui* (el tabaco verdiazul).

¹¹ La planta es una monocotiledónea, con inflorescencia terminal. La familia es tóxica y desde tiempos coloniales se utiliza como veneno. Véase, por ejemplo, Hernández (2015a, lib. 11, cap. 47).

coacihuiztli, para lo cual se coloca en el lugar de la afección junto con otras dos yerbas cuya determinación botánica desconocemos: la *coyoxochitl* y la *tecomaxochitl*. El *iyetl*, por su parte, es alguna especie de *Nicotiana*,¹² y constituiría el único caso en la receta donde tenemos alguna vinculación posible entre las plantas y el padecimiento, puesto que en la actualidad se utilizan distintos tipos de tabaco para desinflamar, para golpes, contra dolores reumáticos, etcétera (Argueta 2009c; 2009d).

Coatetl

La enfermedad, de las sequillas de la garganta: se cura abriéndose el lugar donde están, con alguna navaja. Y despues de sacada la rays dellas, se ha de echar el piciete molido, y mezclado, con la yerba llamada *yetl*, y con sal todo caliente: y puesto en aquel lugar, y quando la carne se fuere pudriendo se a de tomar la punta del maguei, desmenuçarse, y ponerla al sol: y despues de muy seca hazella polvos, y ponella en el dicho lugar.

*Coatetl: in tequechtlan motlalia, moxotla, moquixtia in textotonti: niman picietl, iyetl tenexyo, iztayo totonqui onmaquia. Auh in ye ixpalani, motetequi in metl mohuatza, mocoxonia onmotemilia, anozo ic mopotonia.*¹³

¿Qué debemos entender por “sequillas de la garganta” o *coatetl* (“huevos de serpiente”)? La asociación con los huevos de serpiente nos hace pensar en bultos que aparecen en el cuello. Podrían ser quistes o ganglios linfáticos inflamados, aunque el tratamiento hace pensar más bien en lo primero, pues recomienda abrir la piel y extraer toda la masa que ahí se ubique. Después, se ha de colocar *picietl* e *iyetl* con sal y cal. El *picietl* debe ser *Nicotiana rustica* L., mientras que el *iyetl* podría tratarse de *N. tabacum* L. Como sea, se trata de dos tipos de tabaco. Ambos suelen mezclarse con sal

¹² Las plantas que en náhuatl son nombradas utilizando la raíz *yetl* se utilizaban por su humo que podía emplearse tanto para fumar como para sahumero. Estas plantas, además, son psicoactivas ya sea consumidas solas o en combinación con otras yerbas. Ejemplos de ellas son *picietl*, *iyetl*, *itzyetl*, etcétera. Muchas de estas plantas pertenecen al género *Nicotiana* y hasta el día de hoy conservan los nombres en náhuatl; las más utilizadas en la actualidad son *Nicotiana tabacum* L., *Nicotiana rustica* L. y *Nicotiana glauca* Graham.

¹³ “Huevo de serpiente;”^a si en el cuello de la gente se asienta. Se abre, se hace salir lo desmenuzadillo. Luego se va poniendo, caliente, con sal y cal, *picietl* e *iyetl*. Y si ya podrida su faz: se corta el maguey, se seca, se afloja y con él se lo repleta o bien se enbisma.”

^a En lugar de “huevo de serpiente”, López Austin (1969, 75) lo traduce como “quistes”.

y cal en la actualidad, pero para mascarse (su consumo produce aumento de presión arterial, mareos, dolor de cabeza, potencia el efecto de otras plantas enteógenas, etcétera). Aunque el *Códice florentino* sí que confirma tanto el uso externo como el interno; por ejemplo, en el lib. 11, cap. 7, párr. 5 dice que “se muele, se mezcla con cal, así se estriega al que se fatiga: y al que tiene *coacihuiztli* y se mastica: así se mastica, sólo en los labios se coloca”. También se dice: “Causa embriaguez a la gente, desmaya a la gente” y “les hace perder el hambre”.

El tabaco, entonces, se identifica como remedio contra tres padecimientos, a saber, la *coatetl*, la *coacihuiztli* y la fatiga. Y, de estos tres, los dos primeros se relacionan con las serpientes (*coatl*), pues llevan la partícula *coa-* en su nombre. Planteemos una hipótesis: los vocablos *ciyahua* (humerdecir) y *ciyahui* (fatigarse) poseen algún tipo de relación. Por medio de esta relación podrían relacionarse, a su vez, la fatiga y la *coacihuiztli*.¹⁴ El vínculo entre el cansancio y la *coacihuiztli* entonces sería fácilmente discernible. Es una cuestión de grados. El cansancio sería una forma mínima de *coacihuiztli*. Si por una parte tenemos una parálisis en alguna parte del cuerpo, por la otra parte tenemos una parálisis incipiente, un empereamiento, algo que pierde su ritmo habitual. Pero además debemos decir que se trata de un cansancio de un cierto tipo, relacionado con el frío y la humedad, pues la etiología de la *coacihuiztli* parece relacionarse con estas cualidades. Recordemos un pasaje bien conocido del *Códice florentino* (lib. 11, cap. 4, párr. 2) donde se habla del *ahuizotl*. Se trata de un animal que vive entre las aguas y que ahoga a los hombres. El animal no daña el cuerpo, dice el pasaje, sino que lo deja intacto salvo por los cardenales que presenta y porque no tiene ojos ni uñas. El ahuizote toma estas partes para sí, pues le son preciadas. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa aquí es que ninguna persona, salvo los sacerdotes, puede tocar al cuerpo del fallecido. Si así lo hiciera adquiriría la enfermedad del *coacihuiztli*. De tal manera que pareciera contagiarse de la cualidad acuática del cuerpo.

Que el cuerpo haya devenido de cualidad acuática no solamente lo inferimos de la muerte por ahogamiento sino del hecho de que el lugar que

¹⁴ El *Códice florentino* dice: “*Picietl, papatlahuac, achi huiyac in iquillo: auh in ixochy coztic: motetzotzona, moteci, tenextli moneloa: ic moxaxacualoa in aquin ciciahui: ihuan in coacihui: auh mocua: inic mocua zan tetexipalco onmotlalia: teihuintia...*” (“*Picietl*, muy ancho, un tanto alargado su follaje: y su florecer amarillo: se golpea, se muele, se mezcla con cal: así se estriega al que se fatiga: y al que tiene *coacihuiztli*: y se mastica: así se mastica, sólo en los labios se coloca. Causa embriaguez a la gente...”).

le corresponda por sepultura sea uno llamado “la casa de la niebla” (Sahagún 2023, lib. 11, cap. 4, párr. 2). Pero como el *ahuizotl* es una personificación de Tlaloc,¹⁵ la enfermedad no se vincularía sólo con tener lo acuático-en-el-cuerpo, sino también con la tierra, pues Tlaloc tiene un carácter fundamentalmente telúrico. Esto porque tierra y agua se encuentran en una relación de contrariedad más bien que de contradicción, y uno puede devenir el otro de acuerdo a las circunstancias. El *Códice florentino* lo dice claramente: “La tierra es el nahual del agua”¹⁶ (Sahagún 2023, lib. 11, cap. 12, párr. 1).

Con esto podemos lanzar una hipótesis que nos permita vincular el tercer padecimiento, el *coatetl* con los otros dos. Si el agua puede devenir monte por vía de su transformación en tierra y posterior acumulación, ¿no es posible que lo acuoso y la frialdad que ha adquirido un cuerpo pueda devenir en una masa, en este caso en el cuello? Para corroborar esta afirmación habría que distinguir claramente entre este tipo de tumoraciones y otras distintas, y poder explicar claramente las diferencias en la etiología y/o en su presentación sintomática, pero al menos se trata de una explicación plausible.

El *coatetl* puede pudrirse. En este caso, continúa el texto, el tratamiento será cortar un trozo de Maguey (*Agave* spp.), golpearlo, secarlo y molerlo para poder ponerlo en el lugar de la podre, ya sea sólo o en una bisma.¹⁷ En otros pasajes también se ha recomendado la planta para tratar heridas (Sahagún 2023, lib. x, cap. 28, párr. 1) y, de hecho, en la actualidad se sigue utilizando con el mismo fin, aunque más bien calentándolo entre las brasas

¹⁵ Dice el pasaje: “*Canel nozo quiteomatia in yolcapil quilmach tlalo, quil tlamacazqui*” (“que acaso bien le tenían por sagrado al animalito, por *tlaloc*, por sacerdote”).

¹⁶ “*Atoyatl: in itoca, itech quitzica in atl, ihuan totoca, iuhquin quitoznequi, atl totocani: in nican Nueva España tlaca, in ye huecauh tlaca quitoaya. Inin ca ompa huallauh, ompahualehua in tlalocan, ca iyaxca, ca itech quiza in teotl, in itoca, chalchiuhtliicue; ihuan quitoaya, ca in tepetl zan nahualca, zan pani in tlallo, in teyo, ca zan iuhquin comitl, noce iuhquin calli ca tentica in atl, ompa ca.*” (“*Atoyatl* (río): éste se nombra, de donde está brotando el agua, y fluye, así quiere decir, flujo del agua: los hombres de Nueva España, de mucho tiempo ha que decían: que de allá viene, que parte del lugar de *tlaloc*, pues es su propiedad, porque de él sale lo sagrado, ésta que se llama *Chalchiuhtliicue* [la de falda de *chalchihuites*]; y decían, que el cerro tiene nahual, sólo por encima terroso, pedregoso, pues como vasija, o como casa está repleta de agua, allá está”).

¹⁷ Emplasto medicinal usualmente elaborado con resinas, vendas y partes de plantas o animales.

del comal y aplicándolo directamente sobre la herida.¹⁸ El efecto buscado, en ambos casos, parece ser la cicatrización y tal vez también la profilaxis. Aquí se recomienda utilizarlo seco y en polvo. Aunque las fuentes no lo explican, esta preparación puede evitar la picazón que produce la planta al contacto con la piel, cuando está fresca.

Este pasaje del *Códice florentino* se podría relacionar con el f. 25r del *Libellus*, pues ahí se habla de una estruma o escrófula que nace en el cuello. De nuevo, no es posible saber de qué enfermedad se trata. Pudiera tratarse de una hinchazón de los ganglios linfáticos del cuello o de un tumor. El pasaje se limita a proporcionar el remedio consistente en la aplicación de un emplasto compuesto por hierbas que crezcan después de que se haya quemado un terreno: *tolohuaxihuitl*, que sin duda es una *Datura* (probablemente *D. stramonium* L.);¹⁹ *tonatiuh ixihuh* (sin determinación); raíz de *tecpatl* (sin determinación), y ramas de zarza (*ueprium*, dice el latín del código). Todas estas plantas habrán de molerse junto con sangre de golondrina y con la piedra que se halla en el buche de esta ave.

Aunque las plantas del género *Datura* tienen propiedades antiinflamatorias y analgésicas, y se utilizan también contra algunas tumoraciones superficiales (Argueta 2009a), por lo que el uso coincide con lo reportado por el *Libellus*, de las otras plantas no se puede decir nada. Sin embargo, llama la atención que el código agrupe a las plantas bajo la condición de crecer donde ha habido una quemazón. De hecho, una de las plantas ilustradas en el folio lleva por nombre *tlachinolpan yxhua xihuitl* (“yerba que brota en lo quemado”), de suerte que parece importar más que haya brotado después de la quemazón y no que sea de tal o cual especie. Las raíces de la planta se encuentran sobre un fondo de color azul, y la base de los

¹⁸ Durante algunos talleres sobre plantas medicinales impartidos en la ciudad de México, las señoras nos han referido en varias ocasiones esta utilización. También recuerdo que en mi familia se relataba este mismo uso y preparación (quemar la penca para que no pique y colocarla sobre la herida). En la población de San Miguel Panixtlahuaca, Juquila, Oaxaca, he visto que se utiliza la sábila con ese fin; se prepara de la misma manera y se coloca en la herida o hinchazón. Es interesante porque la gente suele pensar que la sábila es un tipo de maguey, aunque botánicamente sean plantas que no están relacionadas. En el *Altas de las plantas de la medicina tradicional mexicana* también se reportan usos semejantes (Argueta 2009b). Acerca de las propiedades cicatrizantes de los agaves, véase González (2022).

¹⁹ Ruderal frecuente en el valle de México que hasta el día de hoy conserva el nombre de toloache. Sus flores campanuladas blancas o crema suelen utilizarse para desinflamar golpes, su cápsula frutal contiene numerosas semillas con propiedades neurotóxicas y psicoactivas. Se considera una planta tóxica.

tallos está iluminada de rojo. En otros lugares del *Libellus* se utiliza el azul para indicar agua (Cruz y Badiano 1964, fs. 9r, 44 r, 61r), entonces, ¿se muestra aquí la conjunción entre agua y fuego? Para que la planta brote se requiere agua, pero esta agua queda en contacto con la ceniza, por lo que se vuelve salada.²⁰ Si esto es cierto, nos las vemos entonces con una relación entre el padecimiento y el agua salitrosa. Si se comprobara que una clasificación del tipo enfermedades del agua salada/enfermedades del agua dulce es real,²¹ entonces se podría postular también el devenir de una categoría a la otra, del mismo modo en que el agua dulce puede transformarse en salada y viceversa, pues el agua de mar se vuelve dulce tras su paso por la tierra y tras su ascenso al cielo en forma de nubes.²² Si esto es así, podría existir entonces un proceso por medio del cual la *coacihuiztli* se pueda transformar en *coatetl*, por ejemplo. Y del mismo modo en que el agua dulce puede devenir monte, el emperezamiento de la serpiente podría devenir masa.

Que exista una relación entre la *coacihuiztli* y otros padecimientos semejantes y Tlaloc como deidad acuática-telúrica ya lo había mostrado Bernardo Ortiz de Montellano desde su artículo acerca de las “Hierbas de Tlaloc”. Por ejemplo, el autor nos recuerda el pasaje del *Códice florentino*

²⁰ Patrick Johansson afirma que el origen del agua salada de los mares es el encuentro del agua del diluvio con la ceniza que había quedado tras una lluvia de fuego, todo esto según relata la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. El autor dice que “si consideramos como pertinente el esquema consecutivo Era del fuego/Era de agua, el diluvio vino a sumergir una tierra en llamas o hecha de cenizas candentes. Hasta este momento se habla de agua (*atl*), sin especificar de qué tipo de agua se trata. El agua que cae desde arriba (no hay cielo todavía o se deplomó) podría ser agua dulce, si consideramos la imagen del *Códice Vaticano Ríos* que ilustra esta era ácuea y del hecho de que la palabra náhuatl empleada sea simplemente *atl*. Al entrar en contacto con las llamas o las brasas calientes resultantes de la era de fuego, podemos suponer que el agua dulce se hizo salada (4-*atl*), y que Chalchiuhtlicue se transformó en su advocación Huixtocihuatl, la diosa de la sal, de las aguas saladas y salitrosas” (Johansson 2015, 39).

²¹ Por ejemplo, para la utilización del estafiate durante las fiestas de las veintenas en rituales relacionados con Huixtocihuatl, véase Ortiz de Montellano (1980, 291). En uno de los casos se utilizaban las ramas de la planta para evitar los gusanos de los ojos, ¿enfermedad del agua salada? Otro ejemplo, la caspa era nombrada en náhuatl *cuatexiquicihuiztli* (*Códice florentino*, lib. 10, cap. 27, párr. 1) que podemos traducir como “el apresuramiento del tequesquite en la cabeza”.

²² “El fuego que hizo arder el agua, generando el mar y la sal, permite a su vez al agua salada volverse dulce mediante la evaporación que la separa de la sal, la cual permanece como residuo. Este vapor, librado de su lastre salino, sube como humo blanco, forma las nubes y vuelve a caer como lluvia (*quiahuitl*)” (Johansson 2015, 41).

donde se dice que, si una persona bebía del pulque antes de que se encontrara terminada su preparación, sería castigado por los tlaloques con la enfermedad de Perlesía (Ortiz de Montellano 1980, 294). El pasaje en náhuatl dice lo siguiente:

*Auh in aquin ichtaca tlapaloaya, in tlachtacaiya in manel zan tepiton oconpalo: iuh mitoaya tennecuilihuia tepan tilihuiya, ahuic momamana ahuic xoquihui in ite[n]: ihuan in aca matzicuilihuiya, ima quicuecuetza, iicxi quicuecuetza, macopichahui, icxi copichahui, icxi cuecuechca, ihixatotoco, tenpapatlaca, tenhuihuiyoca, itech quinehua: mitoa, oquitlahuelique in xoxouhque tepicme.*²³

Por su parte, que el agua dulce pueda solidificarse y transformarse en tierra es una afirmación que puede desprenderse de pasajes del *Código florentino* como el párrafo primero del capítulo 12 del libro 11, donde dice que el agua es nahual de la tierra.²⁴ O como el párrafo primero del capítulo 8 de este mismo libro, donde se cuenta cómo se buscaban las piedras preciosas, en particular los chalchihuites (figura 1). Ahí se refiere que para encontrarlas se ha de mirar muy bien la vegetación en el paisaje. Porque ahí están, donde se ve algo que siempre se mantiene verde y retoña reiteradamente, pues lo que mantiene el verdor de las plantas es el *ihiyotl* de la

²³ “Y al que a escondidas probaba, si a escondidas lo bebía, aunque sólo un poquito lo probaba, así se decía: labios enchuécense, se le estiraban, por acá o por allá se enroscan, por acá o por allá se desvían sus labios: y si alguno se le secaba^a la mano, la mano le tiembla, su pie le tiembla, acuchárrase la mano, acuchárrase el pie, tiembla el pie, ojos de agua que corren, labios que tiemblan como aleteando, labios que tiritan, en él el fallo:^b se dice ‘se enojaron los tepicme verdiazules’”.

^a El vocablo probablemente proviene de *tzicoa*, “parar o estorbar a lo que anda de cosas inanimadas” según Molina.

^b Molina traduce “endemoniado estar”, es probable que el vocablo derive de *inehua* (*nic*), “errar un golpe, mal decir un remedio”. Cf. García Quintana (2022, 111-112).

²⁴ “*Atoyatl. In itoca, itech quiztica in atl, ihuan totoca, iuhquin quitoznequi, atl totocani, in nican Nueva España tlaca, in ye huecauh tlaca quitoaya. Inin ca ompa huallauh, ompa huallehua in Tlalocan, ca iiaxca, ca itech quizá in teotl, in itoca, Chalchiuhtlicue, ihuan quitoaya, ca in tepetl zan nahual ca, zan pani in tlallo, in teyo, ca zan iuhquin comitl, noce iuhquin calli, ca tentic in atl, ompa ca*” (“*Atoyatl*: este nombre está saliendo de *atl* y *totoca*, así quiere decir, agua muy fluyente: aquí los hombres de Nueva España, de mucho tiempo ha que decían: que de allá viene, que viene del lugar de Tlaloc; por causa de su pertenecerle, porque de él sale lo sagrado, ésta que se llama, la de falda de chalchihuites; y decían, que el cerro sólo es su nahual, sólo por encima terroso, pedregoso, pues como vasija, o como casa, está repleta de agua, allá está”).



Figura 1. Buscando las piedras preciosas. Códice florentino (lib. 11, cap. 8, párr. 1)

piedra, aliento frío, casi helado, que habita en el interior de la tierra.²⁵ Por otra parte, el término mismo de *chalchihuitlicue* para nombrar los cuerpos y corrientes de agua dulce identifica las aguas con las gemas.

Quechpalaniliztli

Las postemas del pescuezo se han de curar, lavandose con orines y ponerle las yervas de suso nombradas, moliendose, y poniéndose en las dichas postemas: y alderredor de ellas, ponerse cantidad de sal, *yztauhyatl*, *calcuechtli*, *yapaxihuitl*.

²⁵ “*Auh in tlaiximatinime, in nonotzaleque: yehuantin quitta: inic quiximati, in canin ca, huelquitta: ca mihiyotitica, mayauhyotitica; oc yohuac, huellahuizcalpan in quiza, in contemoa, in canin motlalia in canin, moquetza, quixnamiqui in tonatiuh: auh in ye hualquiza tonatiuh, cenca imix in tequih, nelli mach in tlachia, huel mixpetzoa, aoc onmixcuyonia, huellachia: in canin iuhqui poctontli moquetza, huel quitta, in catlehuatl mayauhyotitica, yehuatlo, in tlazotli: azo techachacuachtli, azo tlaieltetl, anoza itla texixipetzli azo itla teololli, conana quihuica*” (“Y los que saben, los que tienen consejo: ellos lo ven: así lo saben, donde está, bien lo ven: que está causándose *ihiyotl*, se está causando la niebla; muy de mañana, bien por la mañana, lo buscan; donde se asienta, donde se levanta, le encuentra el rostro al sol: y cuando viene a salir el sol, están mirando con gran atención, verdaderamente observan, bien escudriñan, ya no parpadean, bien miran: donde así el humito se levanta, bien lo miran cuál se está añublando, eso, lo preciado”).

*Quech palaniliztli: axixtica mopaca, ic mopotonia in tlanechicolli, in ocotl cenca tzo-monqui ihuan chichiccuahuitl, ihuan iztauhyatl, ihuan calcuechtli, ihuan yapaxihuitl inelhuayo, ihuan achi iztatl, capolxihuitl, ihuan itzcuinpahtli: auh in inanahuac iztatl onmopalteuhtecaz.*²⁶

Vale la pena traer a cuento algunas concepciones medievales sobre las postemas. Según Bartholome Anglicus (1492, lib. 7, cap. 49), éstas son una acumulación de humores²⁷ en alguna parte del cuerpo, ya sea en su exterior o en su interior. La acumulación hace que los humores se calienten y pudran. Esto puede ser ocasionado por una herida o llaga, o bien por causa interna, como cuando humores corruptos corren con frecuencia sobre un lugar. La lesión se caracteriza, entonces, por la podredumbre que suele encontrarse por debajo de una costra que la cubre. En esto es semejante, dice el autor, a un pan que al meterse al horno forma una costra por encima, mientras que en el interior mantiene el suave migajón. *Mutatis mutandis*, nosotros podemos hacernos una idea de lo que es una postema si pensamos en términos como *absceso*, *grano*, *ampolla*, etcétera, lo que, además, viene bien con el vocablo *palaniliztli* del texto náhuatl, que Molina traduce como “podre” (Molina 1571, f. 96 v). Pero el texto de Anglicus ya referido distingue varias especies de postemas: las que producen vejigas acuosas y que se denominan “viruelas”; las que producen multitud de granitos ásperos y que se denominan “sarampión”; la acumulación de humores gruesos entre la piel y la carne que causan mucha comezón y que son llamados “sarna”; y ese tipo particular de sarna que consiste en el acumularse humores en el cuero cabelludo y que se denomina “caspa”. Para todas ellas, un remedio útil será la orina. Como remedio seco, podía secar y limpiar los lugares afectados por estos padecimientos.²⁸ No sorprende entonces, que el *Código florentino* recomiende su uso para diversos padecimientos relacionados entre sí, como instancias de estas postillas o acumulación de humores:

²⁶ “Pudrimiento del cuello: se lava con orines, se embizma con el montón [de yerbas], ocote desmenuzado con *chichiccuahuitl*, e *iztauhyatl*, y *calcuechtli*, y raíz de *yapaxihuitl*, y un poco de sal, *capolxihuitl* e *itzcuinpahtli*: y las pustulas se cubren abundantemente con sal.”

²⁷ Componentes líquidos del cuerpo humano según la medicina de tradición hipocrática-galénica; los principales (aunque no los únicos) son la bilis, la sangre, la bilis negra y la flema.

²⁸ “Es llamada orina porque arde e muerde lo que toca como dize egidio el medico. Ca de fu natura ella feca/ e por efto es buena contra la farna e contra las bubas e contra los enpeynes e hendeduras e pofitillas quando fon lauadas las llagaf con ella (...)” (Anglicus 1492, lib. 5, cap. 14).

contra la caspa, contra la sarna de la cabeza, las asperezas en el rostro que provienen de viruelas, etcétera (Sahagún 2023, lib. 10, cap. 28, *passim*). En nuestro pasaje la intención parece ser la misma: la orina se ha de utilizar para lavar el pudrimiento del cuello, para secarlo y limpiarlo. Pero, a más de esto, se ha de poner una bizma con ocote (*Pinus* sp.) y con varias plantas. Veamos cada una de ellas.

La primera planta recomendada es la *chichiccuahuitl* (“palo amargo”). En el *Códice florentino* se recomienda también contra la suciedad que el texto nombra “toba de los dientes” (Sahagún 2023, lib. 11, cap. 28, párr. 1) y contra afecciones de estómago (Sahagún 2023, lib. 11, cap. 7, párr. 5. remedio 127). La determinación botánica de la planta no ha sido posible, dada la poca información que proporcionan los textos, aunque bien pudiera tratarse de alguna de las *chichiccuahuitl* descritas en la obra de Francisco Hernández. Sin embargo, la consecuencia lógica del padecimiento que trata es que la planta tuviera alguna propiedad que resuelva o seque la suciedad que se acumula tanto en los dientes como en las podredumbres del cuello.

Lo mismo sucede con la siguiente planta: la *iztauhyatl*, la cual se corresponde con el estafiate (*Artemisia ludoviciana* Nutt.).²⁹ La encontramos en el *Códice florentino* recomendada contra “suciedades” como la caspa, las postillas y la sarna de la cabeza, contra la *totomoniliztli*, las postillas de las narices, y contra las asperezas y toba de los dientes. Como puede notarse, la utilización la hace similar en algunos de sus efectos a la *chichiccuahuitl* y a la orina.

Del *calcuechtli* no sabemos nada, así como tampoco sabemos nada de la *yapaxihuitl*. Probablemente esta última sea la *yapaxihuitl* (“yerba sombría”) que describe Hernández (2015a, lib. 4, cap. 3), aunque ahí se recomienda para otro tipo de padecimientos (corta las fiebres, calma el ardor de la boca, fortalece el estómago, contiene los flujos). La *capolxihuitl* (“yerba de capulín”) pudiera ser la *capolxihuitl* de Hernández (2015a, lib. 3, cap. 6); de ser así, debe tratarse de un helecho, pues Hernández lo compara con el *Polipodio*, aunque es importante mencionar que el proto-médico no le consigna ningún uso medicinal.

²⁹ El estafiate es una de las plantas más utilizadas en la medicina tradicional mexicana y su uso en la época prehispánica y colonial es innegable. Es, además, una de las plantas que según Bernardo Ortiz de Montellano (1980) se relacionaba directamente con las deidades del agua Tlaloc y Huixtocihuatl.

De la *itzcuinpahtli* (“remedio del perro”) tenemos una mención en el libro 11, cap. 7, párr. 6 del *Códice florentino*; ahí se dice que es una planta muy amarga, espigada, varuda y de mal olor. ¿Podría tratarse de alguna de las *itzcuinpahtli* de Hernández? Es muy dudoso, ya que todas estas plantas tienen en común su mucha toxicidad, de tal suerte que pueden matar a los perros, y si el *Códice florentino* describe que su sabor es muy amargo, ha de ser porque se ingiere, lo cual resultaría mortal; por lo demás, tampoco las características morfológicas descritas por Hernández parecen corresponder al rasgo “espigada” descrito en el texto de Sahagún. Sin embargo, en el *Libellus* (Cruz y Badiano 1964, f. 27 v) sí hay una planta “espigada” cuyo nombre es *itzcuinpahtli*. El problema es que la ilustración tampoco nos ayuda mucho para la determinación. Algunas propuestas que se han hecho para ella son *Plumbago pulchella* Boiss., *Phytolacca icosandra* L. y *Cestrum diurnum* L. (Miranda y Valdés 1964; Valdés Gutiérrez *et al.* 1992; Tucker y Jannick 2020.). De ellas, sólo la última tiene un fuerte olor, aunque no nos atrevemos a afirmar que se trate ni siquiera del género. Por último, el pasaje recomienda la sal. También se recomienda para varios padecimientos, los cuales suelen consistir en pudrimientos e hinchazones, y para proteger heridas (Sahagún 2023, lib. 10, cap. 28, *passim*). Utilizando un lenguaje actual, y aún con la reserva de lo anacrónico del lenguaje, podríamos decir que se utilizaba como una suerte de antiséptico, para prevenir infecciones, propiedades conocidas de la sal.

Tlatlaciztli

Este es el último padecimiento del párrafo. El texto dice:

Por la enfermedad de la tose, sera necefario flotarse la garganta con el dedo, y beuer el agua de la rayz llamada *tlacopopotl*, o beuer el agua que aya estado con cal mezclada con chile, o beuer el agua cozida del axenjo de la tierra, o el agua de la rayz que se llama *pipitzaoc*: destas beuidas, en los grandes se entiende, que se an de beuer un quartillo desta agua y con los niños se les dara la quarta parte de un quartillo, con la qual, echara las flemas o expelera por abaxo, o beuerse, el agua de la yerua llamada *yiztaquiltic* y para las criaturas, se torna este auiso, y es empapar tanto algodón, como medio hueuo, en la propria agua de la dicha yerua, una vez o dos, esprimiendose el agua que tomare los algodones, dandola a beuer al niño, y no sera malo, que el ama de la criatura la beua. En los grandes se entendera, que an de

beyer la dicha agua, como esta dicho, y despues desto se flotaran, como esta dicho; y beuer agua heruida, con chile que se llama *chilpoçonalli*: y comer cofas, azadas, o las tortillas tostadas, y guardarse de cofas frias, y beuer el agua de la yerua nombrada *chipili*: o del palo llamado *coatli*, o un poco de vino, y guardarse de beuer cacao, y comer fruta, y guardarse de beuer el pulcre amarillo que llaman *aoclti*, y guardarse de ayre y del frio, y arroparse, y tomar baños.

Tlatlaciztli: inipayo, nezotlalo, nepapacholo in totozcac on miz tlacopopotl in inelhuayo iayo, ihuan tenexatl chillo, ihuan tlatzoyonilli iztauhyatl: ihuan onmiz tlanelhuatl, itoca pipitzahuac; in conetontli za cen tlacotl in coniz, in huey tlacatl nauhtlacotl in iconiz, yamanqui atl ipan in quiz; anozo octli ipan azo mizotlaz, anozo quitemohuiz: in tla zan quitemohui, iyoma atica mopapachoz in icamac iztayo, anozo yehuatl onmiz, in itoca iiztaquiltic, in conetontli onpopolli, epopolli in coniz: auh cequi coniz in tenana itechpa canaz in piltzintli quichichiz. Auh in huey tlacatl centetl in quiz, yamanqui atl ipan, anozo octli ipan quitemohuiz in tlatlaciztli anozo quihualizotlaz quen oppa, expa in miz, auh ocno mopapachoz in itozcac: niman coniz chilpozonalli, auh in itlacual totoli, tochi, zoli, huilotl, mazatl, ihuan totopochtli quicuaz. Auh aocmo cenca atl quiz, atliz in iyauh chipili, coatli, azo achi vino, azo achi octli, ye in amo tlacuale: ihuan quiz in chilpozonalli, in chilnecuatolli, amo quiz in itztic atl, in cacaotl quicahuaz, in xochicualli, in aoclti, amo quittaz in itztic, in cecec, huel motlaquentiz: no quipalehuiz in temazcalli, in oncan temazcalco, quihyoanaz in totonqui ihiyotl.³⁰

El remedio del código consiste, primeramente, en hacer beber al enfermo una mezcla de raíz de *tlacopopotl* (“medio popote”), agua de cal con chile y estafiate cocido. También se le ha de frotar la garganta con esta

³⁰ “Tos: su remedio, se vomitarán, se frotará nuestra garganta, se beberá agua de la raíz de *tlacopopotl*, agua de cal con chile, y estafiate cocido: y se beberá la raíz llamada *pipitzahuac*; el niño, sólo una vara beberá; el hombre grande, cuatro varas beberá, en agua tibia la beberá, o bien en pulque. Quizá vomitará o descenderá [hará digestión]: o si lo bajó, se frotará con agua de sal la boca, o se beberá la llamada *iztaquiltic*, el niño beberá dos o tres absorciones^a [de un algodón], y esto lo beberá la madre de la que lo tomará el niño, lo mamará. Y el hombre mayor una tomará, en agua tibia, o bien en pulque, bajará la tos o la vendrá a vomitar como tome dos o tres veces. Y también se frotará la garganta. Luego beberá hervor de chiles, y su comida: comerá gallina,^b conejo, codorniz, paloma, venado, y totopo. Y ya no beberá mucha agua, beberá, le va el *chipilli*, *coatli*, o bien un poco de vino, o un poco de pulque. Éste no tendrá comida. Y beberá la espuma de chiles, el necuatole de chilles. No beberá el agua fría. Dejará el agua de cacao, las frutas, el *aoclti*. No verá el frio, la helada, bien se abrigará. También le ayudará el temazcal, ahí en el temazcal tomará el *ihiyotl*, el *ihiyotl* caliente.”

^a López Austin piensa que el vocablo proviene de la raíz *pol*, que significaría absorber o empapar. Esto es congruente con la traducción de Sahagún, por lo que respetamos dicho sentido. Cf. López Austin (1969, 112).

^b O guajolota.

misma mezcla. La *tlacopopotl* es casi con seguridad la misma planta que se menciona en el lib. 11, cap. 7, párr. 12; ahí se dice que es “medicina para la tos, la baja, la cura”, con lo que no solamente se recomienda para el mismo padecimiento, sino que su modo de acción también es el mismo. Desafortunadamente, el texto no nos proporciona otros datos que permitan la determinación botánica de la planta. Tampoco puede relacionarse con la *tlacopopotl* que muestra el *Códice Badiano* (Cruz y Badiano 1964, f. 58 v) y que, además, se recomienda para baños posparto. Por su parte, no queda claro cuál sea el efecto buscado al utilizar el chile (*Capsicum annuum* L.); sin embargo, Francisco Hernández (2015a, lib. 3, cap. 153) lo describía como una planta caliente y seca en tercer grado. Esto lo hace semejante a la orina y al estafiate. Sequedad y calor para desgastar las postemas, aplicando directamente el remedio a la zona afectada: éste parece ser el procedimiento indicado.

Pero también se ha de beber la raíz *pipitzahuac* (“menudita”), en agua o en pulque. No sabemos de qué planta se trata, pero hay algunos motivos para pensar que pudiera tratarse de la *pipitzahuac* que describe el *Códice florentino* en el tratado de las plantas medicinales del libro 11 (cap. 7, párr. 5, remedio 33). Ahí se dice que es una planta semejante al heno, de la cual se utilizan las raíces, que produce vómito o diarrea y que así hace salir la flema, haciendo que se enfríe el calor que vive en el pecho o estómago (*elli*) de la gente. En Hernández (2015a, lib. 1, cap. 39) también se nombra una *pipitzahuac* de la cual se dice que tiene raíz gruesa y tallitos enroscados en grupos de tres o cuatro, y hojas como de abeto, ¿esto es suficiente para hacerla “semejante al heno”? Pensamos que sí, sobre todo porque el funcionamiento de la planta es semejante al descrito en el *Códice florentino*: al tomarse la raíz, ésta evacua los humores (flema y bilis) tanto por vía del vómito como por las heces. Con respecto a la identidad de la planta, hemos de decir que, aunque se ha propuesto que se trata de *Polygala* sp (Flores y Valdés 2015),³¹ no hay estudios ni reportes que verifiquen su uso como laxante o vomitivo.³² Como sea, el efecto buscado es claro: o se logra evacuar

³¹ Aunque algunas especies de *Polygala* tienen hojas lineares, tallos pequeños, raíces engrosadas y flores blancas, no deja de ser dudosa la determinación.

³² Para la *pipitzahuac* del *Códice florentino* se ha propuesto que se trata de *Acourtia humboldtii* (Less.) B. L. Turner (Sahagún 1950-1982, 148; Rivera 1941, 488), *Acourtia cuernavacana* (B. L. Rob & Greenm.) Reveal & R. M. King (Rivera 1941, 488) o bien de *Eupatorium sessilifolium* L. (Rivera 1941, 461). Tal vez la determinación de estos autores descansaba en la continuidad del nombre, pues Maximino Martínez (1933, 260) reportaba que *A. humboldtii*

por cámaras el mal, o bien se lo vomita. Pero, aunque se logre evacuar la enfermedad a través de la diarrea, no por ello deberá descuidarse la garganta, pues dice el texto que habrá de ponerse en ésta agua con sal, tal vez para prevenir alguna recaída, o para terminar de desplazar el mal que ahí se aloja. El cuidado de la dosis es importante; en los niños se administrará poco del medicamento (la cuarta parte de un cuartillo) y lo mismo sucede con la siguiente planta mencionada, la *iztaquiltic* (semejante al quelite blanco), de la que la dosis recomendada es aún menor, pues sólo se administrará a los niños lo que absorban dos algodoncitos, o bien meramente se untará en la mama de la madre o nodriza para que de ahí la chupe el lactante. Ésta también parece ser una planta purgante, por lo que pudiera utilizarse en sustitución de la *pipitzahuac*. La identidad de la planta nos es desconocida y no parece tratarse de la misma que se menciona más adelante en el texto (Sahagún 2023, lib. 11, cap. 7, párr. 5, remedio 62) y que es recomendada contra la sarna.

Finalmente, la receta da una serie de prescripciones: espuma de chiles, necuatole de chiles, agua tibia, pulque, gallina, conejo, codorniz, paloma, venado, totopo, agua con *coatli* y con *chipilli*; y también una serie de restricciones: el enfermo no beberá agua fría, se guardará de la helada y del frío del medio ambiente, y se alejará del cacao, las frutas y el *aocltli* (literalmente “pulque de agua”, que explica Sahagún es cierto pulque amarillo). Veamos algunas de estas prescripciones. En primer lugar, hablemos de la mezcla de atole con chile. Como ya hemos visto, hemos considerado, de manera provisional, a partir de los textos de Hernández, que el chile es un alimento caliente y seco. Esto explica bien que se utilice para oídos que tienen materia (pus) (Sahagún 2023, lib. 10, cap. 28, párr. 1), para las marcas en el rostro o para los dolores de muela (Sahagún 2023, lib. 10, cap. 28, párr. 1), pues la caries también es una forma de podredumbre que se ha de desgastar con el remedio.³³

era nombrada *pipitzahuac* y que servía para provocar “mucho sudor y evacuaciones”, lo cual corresponde a lo descrito por el *Códice florentino*. No obstante, la planta no asemeja en nada al heno (*Tillandsia usneoides* L.).

³³ Este último pasaje dice: “*Tlancualiztli: in ipayo mocotzoneloa in conyayahual, pani ic mopotonia: auh in tlan quitlanpachoa totonqui chilli, ihuan iztatl contlanpachoa, ihuan motzotzopotza in toquetol, ihuan tlalcacahuatl on motlalia in totlanco, in atle quimopachihuia moquixtia in totlan, iztatl on maquia*” (“Comedera de diente: su remedio, se mezcla el *ocotzotl* y la *conyayahual*, con lo que encima se enbisma: y debajo le cubren con chile, y sal le cubre el diente, y se punza mucho nuestra encía, y se asienta en nuestro diente *tlalcacahuatl*. Si nada le aprovecha, se hace salir el diente, sal introduce sal”). Que Sahagún traduce: “Para que no

Ahora, bien, el necuatole, como su nombre lo indica, es una bebida dulce de maíz; es recomendada en numerosas ocasiones como un reconstituyente tras una purga (Sahagún 2023, lib. 10, cap. 28, *passim*). Su utilización como reconstituyente lo hace similar al caldo de ave que también es recomendado en numerosas ocasiones con la misma finalidad de hacer recuperar al enfermo tras una purga (Sahagún 2023, lib. 10, cap. 28, *passim*). Por lo tanto, o bien el caldo de ave, el chile y el atole son calientes —pues hacen recuperar el calor que se ha perdido por la purga—, o bien son reconstituyentes sin que importe su calidad, sea fría o caliente. Un indicio en favor de lo primero es que se recomienda al enfermo comer totopo en lugar de tortilla, pues como bien se sabe se trata de una tortilla endurecida al fuego. Este contacto prolongado con el fuego le haría llevar en sí parte de ese calor, haciéndola más caliente. De un modo semejante, también el atole es una cocción prolongada del maíz, lo que le hace llevar el calor del fuego.

Veamos ahora las contraindicaciones. Guardarse de las cosas frías, beber agua de *chipilli* o de *coatli*, no tomar cacao, ni frutas, guardarse del frío y tomar baños. Todas estas parecen tener en común el frío. Aunque no contamos con descripciones claras de la cualidad del cacao o de las frutas, sí tenemos algunos indicios con respecto al *coatli* y al *chipilli*. La primera de estas plantas debe de tratarse de *Eysenhardtia polystachya* (Ortega) Sarg., conocida actualmente como “palo azul” y que se utiliza comúnmente contra afecciones renales.³⁴ Con este mismo fin la recomienda el *Códice florentino* (Sahagún 2023, lib. 11, cap. 7, párr. 5, remedio 14) y afirma que la ha de beber quien “se calienta o se le estancó la orina (*“in iayo coní, in aquin motlehua in azo omaxixtzacu”*). Y con respecto a la *chipilli*, probablemente es la misma que nosotros conocemos como chepil (*Crotalaria* spp.) y que se utiliza como quelite en el sur del país. De ser así, podría tratarse del *chipillin* de Hernández (2015a, lib. 5, cap. 138), de la cual se dice que es “de temperamento frío”.

suceda esta enfermedad de las muelas sufodicha: sera bueno guardarse de comer cosas muz demasidamente calientes. Y si se comieren no beueran presto agua muy fria, y limpiarse los dientes y muelas; despues de auer comido y quitarse la carne de entremedias, con un palito porque se suele podrir y dañarse la dentadura”.

³⁴ *E. polystachya* tiñe el agua azul al dejarse remojar en ella. Además, se utiliza para afecciones de vías urinarias. Tiene flores amarillas y hojas de leguminosa (“como de ruda o garbanzo”). Todo esto es congruente tanto con la descripción del *coatli* en el *Códice florentino*, como con la descripción en Hernández (2015a, lib. 4, cap. 26).

Pero la parte del texto que más nos parece indicar la oposición entre lo frío y lo caliente es la recomendación del baño de temazcal, pues el náhuatl dice: “*No quipalehuiz in temazcalli, in oncan temazcalco, quihiyoanaz in totonqui ihiyotl*” (“también le ayudará el temazcal, ahí en el temazcal agarrará el *ihiyotl* caliente”). Si todo lo que hemos dicho es correcto, entonces el pasaje se divide en dos partes. La primera hace recomendaciones para el alivio de un padecimiento primario: la tos. Para ello, describe dos procedimientos: el primero consiste en frotar con el dedo la garganta y aplicar el remedio localmente. El segundo consiste en hacer salir la enfermedad del cuerpo a través de la purga. Pero la purga afecta al cuerpo dejándolo frío, por lo que la segunda parte del pasaje hace una serie de recomendaciones para reconstituírle su calor. Con este último padecimiento, la tos, termina el párrafo del *Códice florentino*.

SISTEMAS MÉDICOS

Como es bien sabido, fray Bernardino de Sahagún utilizó modelos de la literatura medieval para la composición del *Códice florentino* (León-Portilla 1999, 118; López Austin 2011). Lo mismo se puede decir de otras obras de la época, como el *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (Turner Rodríguez 2007) o el *Tesoro de medicinas* de Gregorio López, también asociadas a la labor franciscana en Nueva España. Por ello, no es de extrañar que muchos de los remedios y padecimientos sólo sean comprensibles a la luz de una medicina de tradición galeno-hipocrática, en la que el cuerpo está constituido por una serie de humores que se producen a partir de los alimentos que son digeridos y luego transformados para ser llevados a las partes del cuerpo donde correspondan³⁵ (Portes y Vigarello 2005). En esta visión médica, el flujo de humores puede ser afectado o impedido por diversas circunstancias, lo que a su vez puede producir un exceso de ellos en alguna región específica del cuerpo o bien en todo él (cuerpo pletórico). Estos humores excesivos habrán de ser desechados por varias vías, como puede ser la orina, las heces o el vómito. Por ello, además del bien conoci-

³⁵ Dice Bartholome Anglicus: “Humor es una sustancia clara engendrada en el cuerpo del animal por la digestión. E viene a ser esta sustancia por la multitud de los alimentos para criar los miembros y por confortar las operaciones vitales. Aunque accidentalmente los tales humores los empachen alguna vez como dicho es” (Anglicus 1492, libro 4, cap. 6).

do remedio de provocar sangrías, otros remedios frecuentes son las purgas, los enemas y el drenaje de pus en el caso de abscesos. En nuestro párrafo estos procedimientos están indicados para varios padecimientos: para las paperas se recomienda sangrarse, para las sequillas de la garganta se ha de abrir la hinchazón y drenar, para la tos se ha de purgar y las postemas se han de lavar con orines que desgasten y sequen los humores superfluos. Así, vemos la utilización de remedios medievales para padecimientos también medievales, pues no son lo mismo las sequillas que la *coatetl* o el envaramiento que la *coacihuiztli*: corresponden a universos semánticos distintos. Más aún, en muchos casos los conocimientos indígenas tuvieron que adoptar un ropaje de conocimiento de origen europeo para ser reconocidos y preservados por las mismas instituciones españolas (Boumediene 2016, 421 y ss.; Soto 2022, cap. 4, *passim*).

Inversamente, hay nociones que permiten una cierta *comunicación* entre los sistemas de conocimientos (Soto, 2022), por ser semejantes. Por ejemplo, las nociones de frío y calor. Su importancia como clasificador de enfermedades, medicinas y padecimientos es patente tanto en la medicina humoral como en las concepciones mesoamericanas. Lo que no hace que sean iguales, lo cual puede verificarse fácilmente en los malentendidos de la época.³⁶

Entre los padecimientos arriba descritos encontramos esta dicotomía en la enfermedad nombrada *quechcoacihuiztli*. Se trata de un padecimiento frío, cuya frialdad no tiene que ver con las concepciones europeas, sino que se relaciona con la frialdad de la enfermedad llamada *coacihuiztli* en náhuatl, de la que es una instancia. El pasaje lo afirma claramente: la causa del mal

³⁶ Por poner un ejemplo, tomado de la obra de Francisco Hernández: “*Axoquenietyl*. Es un arbusto de [...] temperamento caliente y seco aproximadamente en segundo grado. El cocimiento de las hojas, dicen que quita las fiebres, lo cual no veo cómo pueda efectuarse si no es moderando el calor más intenso y reduciéndolo a un grado inferior, o calmando los fríos, o evacuando la causa de alguna otra manera” (Hernández 2015a, lib. 2, cap. 107). El protomédico no entiende que algo caliente pueda combatir la fiebre. En otro lugar se queja de los médicos indígenas en los siguientes términos: “Y es de admirarse de qué manera tan inepta y carente de arte y con gran peligro de toda la gente, puesto que obligan a las paridas en seguida después del parto a darse baños de vapor y a lavarse ellas mismas y a sus niños recién nacidos en agua helada después del mismo baño, llamado *temaxcalli*. ¡Qué digo! Si hasta a los febricitantes con erupciones u otra clase de exantema rocían con agua helada. Esto no es menos temerario que frotarles los cuerpos con cosas muy calientes, y responden con audacia, a quien les redarguye, que calor se vence con calor” (Hernández 2015b, lib. 2, cap. 2). Con respecto a la polémica sobre el “origen” de la dualidad frío-calor vid. el texto clásico de López Austin (1989, 303-318).

era la pérdida del *ihiyotl* caliente que habitaba en los cuerpos. Su remedio: el baño de temazcal.

Otro ejemplo. En el párrafo sobre “Las enfermedades de nuestra cabeza” (lib. 10, cap. 27, párrafo 1) se dice del resfriado:

Tzompilihuiztli: ipayo motlatia anozo xoxouhqui in xihuitl in itoca yecuxoton ihuan itoca icuexo onmineui, anozo picietl onminecui: ihuan nepapacholo in totozcac, ihuan nezotlalo: auh amo miz in itztic zan ye in yamanqui in totonqui in miz, in mocuaz: ihuan nemalhuilo amo mottaz, amo mixnamiquiz in itztic, amono tonalli motlamiz.

Romadizo: su remedio se quema, quizá verde la yerba llamada *yecuxoton*, y se nombra *icuexo*, se huele; o quizá *picietl*, se huele: y se cubre en nuestra garganta, y se vomita: y no se beberá frío, sólo ya lo tibio, lo caliente se beberá, y se comerá: y se medurará. No verá, no encontrará su rostro al frío, ni se gastará calor.

Contra la enfermedad del romadizo o, cadarro, se a de tomar la yerua llamada en la lengua *iecuxoton*, o el *piciete*, y olerse, estando verde, o echas poluo y flotar con el dedo, todo lo interior de la boca, para prouocar, a echar la reuma fuera: y guardarse de comer, o beuer qualquiera cosa fria, y ni mas ni menos del ayre, y del frío y del sol. (Sahagún 2023, lib. 10, cap. 28, párr. 1)

Las recomendaciones del pasaje tienen por objetivo que el cuerpo no se siga enfriando: hay que abrigar al enfermo, darle bebidas calientes, alejarlo de los lugares húmedos y fríos, etcétera. El texto náhuatl lo afirma cuando dice “*amono tonalli motlamiz*” (“tampoco se gastará calor”). En cambio, el castellano del *Códice florentino* afirma que la cura del romadizo está en “echar fuera la reuma”, es decir, el corrimiento de humores que se ha desplazado hacia la cabeza, lo cual inserta el pasaje en una tradición de medicina humoral. Esto es claro a partir de la definición misma de “romadizo”.³⁷ Pero, además, el texto recomienda que el enfermo se guarezca del “ayre, y del frío y del sol”. Pues tanto lo caliente como lo frío pueden provocar el romadizo.

Dediquemos, pues, algunas palabras al *ihiyotl*. Ya Alfredo López Austin lo había caracterizado como una “entidad anímica” que se manifiesta como

³⁷ Sebastián de Covarrubias definía el catarro en los siguientes términos: “La dilatación que cae de la cabeça á la garganta y al pecho...” (Covarrubias 1611, f. 143v). Anglicus, por su parte, dice: “Los médicos llaman esta enfermedad catarra e es causada en muchas maneras dentro de la cabeza. Algunas vezes por el calor del ayre que haze fundir e retornar los umores fuera del cerebro. Otras vezes viene por la frialdad que los restriñe. No menos viene por grand abundancia de umores que vienen a la cabeza por grand exceso de umor claro e colante” (Anglicus 1492, lib. 7, cap. 3).

una especie de vaho o soplo con ciertas características particulares, como el olor (López Austin 1989, 257 y ss.).³⁸ No es probable que la entidad tenga un asiento específico en el cuerpo, puesto que la división tripartita alma-corazón-hígado es frecuente en textos medievales³⁹ y porque en la actualidad las *almas* indígenas se encuentran diseminadas por todo el cuerpo y aún fuera de él, en circunstancias especiales (Martínez González 2011, 55 y ss.).⁴⁰ Pero lo que sí es evidente en las fuentes es la relación entre el *ihiyotl* y el aliento y las emanaciones de los cuerpos, sobre todo de los cadáveres. Por ejemplo, partes de los cadáveres de las mujeres muertas en el parto se utilizaban por los guerreros para amedrentar a sus enemigos en el campo de batalla, pues se decía que éstas causaban *ihiyotl*.⁴¹ Otro ejemplo: cuando los *nonotzaleque* querían hacer fechorías o matar a alguno llevaban consigo partes del cuerpo de un “tigre” para así devenir *ihiyotl* y hacer desfallecer el corazón de su víctima (Sahagún 2023, lib. 11, cap. 1., párr. 1). Lo mismo sucede con las fieras, su aliento es *ihiyotl* que paraliza a sus presas (Sahagún 2023, lib. 11, cap. 1, párr. 1: *ocelotl*, *coyotl*), aliento que, al menos una vez en los relatos del *Códice florentino*, toma la vestidura del arcoíris (Sahagún 2023, lib. 11, cap. 1, párr. 1: *cuetlachtl*).⁴²

³⁸ Algunos vocablos tomados del diccionario de Molina: “*ihio*: Baho del cuerpo”; también, *ih[y]omotzacua (ni)* —*ni* (pron. 1 persona) + *ihiyot l*+ refl + cerrar = se me cierra el *ihiyotl*—, “tener asma”; *ihiyomictia (nite)* —*ni* (pron. 1 persona) + *te* (pron. od. persona) + *ihiyotl* + *miqui* (morir, dañar) + caus. = yo a alguien le hago morir el aliento—, “atapar el huelgo a otro”; *ihiyocahua (ni)* —*ni* (pron. 1 persona) + *ihiyotl* + *cahua* (dejar) = yo dejo el aliento—, “desfallecer o faltarme el huelgo de mucho trabajar o de enfermedad”; por el contrario *ihiocuitia. (nite)* —*ni* (pron. 1 persona) + *te* (pron. de od. persona) + *ihiyotl*+ *cui* (tomar) + *tia* (caus.)—, “dar a comer”.

³⁹ Por ejemplo, el siguiente texto de Juan de Aviñón de 1418: “Otrosí, porque en él [en el hombre] es figurado el mundo. Ca bien así como el mundo es departido en tres partes, conviene a saber, mundo espiritual, mundo celestial y mundo terrenal, assí es en el ome semejança desto. Ca en la cabeça están los sesos espirituales, y en el coraçon la virtud vital, y en el figado la virtud natural; en que se significan los tres mundos sobredichos” (Aviñón 1885, 12).

⁴⁰ Como sea, parece relacionarse con el pecho, el hígado, el estómago o la sangre en general (Martínez González 2011, 55 y ss.; López Austin 1989, 257; Velásquez 2023, 282 y ss.)

⁴¹ “... in icuac hui yaoc, in chimaltitlan caquia in tzontli, manozo mapilli... quil mihiyotia in itzon, in imapil mochihuaquetzqui; quil quimicximimictia in iyaohuan” (“... cuando iban a la guerra, metían en el escudo el cabello o el dedo de la mano...dizque así causaba *ihiyotl* el dedo o el cabello de la *cihuaquetzqui*, dizque así paralizaban los pies de los enemigos”) (Sahagún 2023, lib. 6, cap. 29; la traducción es nuestra.)

⁴² Gabriel Espinosa, en su artículo “El aspecto masculino del arcoíris prehispánico”, (2008) afirma que existe una estrecha relación entre el carácter masculino del arcoíris y el fuego. Por ejemplo, sostiene que en muchas poblaciones indígenas de Mesoamérica existe la creencia de que el arcoíris puede detener la lluvia. Además, lo relaciona con la serpiente de

Pero hay un pasaje del *Códice florentino* que llama nuestra atención por la relación que parece indicar entre *ihiyotl* y *tonalli*, otra de las “entidades anímicas” de López Austin; se trata del momento de la presentación de un recién nacido al cielo. El texto dice:

Nimitznotza, nimitztatzilia, in teteu tinnan, in Ticitlallatonac, in Ticitlallique, quenam mi mihiyo; ma xicmomaquili, ma itech ximihiyoti in macehualli.

Inic expa coniyahua in ilhuicac: quitoa. In axcan ilhuicac anchaneque, in amixquichtin, in amilhuicapipilti, in ilhuicac anmonilitoque: ca izcatqui in macehualli, quenami amihyo, ma xicmomaquilican ma itech ximihiyotican, inic nemiz tlalticpac (Sahagún 2023, lib. 6, cap. 37).⁴³

Como puede notarse, el *ihiyotl* del niño, “de cualquiera manera”, “de cualquier modo” que sea, está dado por los habitantes del cielo. Esto es tanto como decir que la conformación del *ihiyotl* está en función de un estado de cosas en el cielo, que será distinto cada día, cada momento incluso. Por eso, la relación entre un estado de cosas en función de un tiempo específico y el nacimiento de un ser humano nos hace pensar en el *tonalli*, como *calor* constitutivo del ser humano según el pensamiento náhuatl. Este es un calor-destino que le es propio a cada persona de acuerdo al día de su nacimiento. Porque no todos los días son iguales, el calor correspondiente a cada fecha tiene sus propias cualidades, y el nacido en esa fecha comparte las cualidades de ese calor, dadas por una serie de condicionantes deificados. Recordemos, para saber qué *tonalli* le corresponde al recién nacido se había de consultar el calendario; en él se calculaba la interacción entre cuando menos: 1) un numeral (cuenta consecutiva de los días), 2) un ave, 3) un señor de la noche, 4) un nombre de día y 5) un rumbo o punto cardinal. De la conjunción de todo esto se habrían de constituir tanto las cualidades de la persona (su carácter, su modo de comportamiento, sus ocupaciones

fuego (*xiuhcoatl*). El autor proporciona también algunos pasajes tanto de los *Primeros memoriales* (fol. 282v) como del *Códice florentino* (lib. 7, cap. 5) de Sahagún, donde se afirma que el arcoíris es capaz de secar el maguey, planta que característicamente es resistente a la sequía y se asocia con la fertilidad, lo nutritivo, etcétera.

⁴³ “Yo te llamo, yo te doy voces tú, madre de los dioses, calor de estrellas, la de falda de estrellas, de cualquier manera tu *ihiyotl*: que tú se lo des, que le causes *ihiyotl* al *macehualli*. Así, tres veces lo ofrece al cielo. Dice: primero ustedes los que habitan el cielo, todos ustedes, ustedes los nobles del cielo, los que se echan en el cielo: que he aquí al *macehualli*, de cualquier modo, su *ihiyotl* se lo den, que en él ustedes se lo causen *ihiyotl*, para que viva sobre la tierra.” López Austin (1989, 181) también presenta y traduce este pasaje.

posibles), como su destino (López Austin 1989, 23 y ss.; Díaz 2019, 107 y ss.; Velásquez 2023, 330 y ss.; Sahagún 2023, lib. 4, *passim*).

Pues bien, si volvemos al último de los padecimientos aquí descritos, podemos preguntarnos: si nos las vemos con un *ihiyotl* caliente (que podría oponerse, por ejemplo, al *ihiyotl* frío de las piedras chalchihuites), ¿no es porque posee calor (*tonalli*)? Así pues, ¿el *tonalli* es el calor del *ihiyotl*, (así como decimos que tal cosa es cualidad de otra cosa), o más bien es, por el contrario, el *ihiyotl* una de las formas en que aparece el *tonalli*, es decir, es uno de tantos calores (un calor-vaho)? En un mundo de transformaciones habituales en flujo constante, cada uno de ellos sería *el revés* del otro. Por ello, el enfermo de resfriado y de tos tiene que guardarse de que en estos flujos no pierda nada de lo que le queda de su calor y si así sucede, buscará recuperarlo mediante el temazcal.⁴⁴

Conclusiones

Una lectura analítica del texto del *Códice florentino* revela la concurrencia de diversos sistemas de conocimiento tanto locales como importados de Europa. Esto se refleja, por ejemplo, en la manera en que el texto náhuatl fue traducido al castellano. Mientras que una de las columnas del manuscrito parece hacer referencia a una medicina humoral, la otra nos habla de ciclos y entidades de origen mesoamericano. Estos ciclos referentes al cuerpo humano son al mismo tiempo ciclos del cosmos, pues no hay una división tajante entre los componentes del propio cuerpo y los del mundo. Entonces, así como hay un mundo de posibles transformaciones de los entes entre sí, existen también procesos correspondientes en el hombre que producen tal o cual enfermedad o curación. Los remedios van en consonancia con los conocimientos de estas etiologías, pues tal y como afirmara Bernardo Ortiz de Montellano (1993, 158): “En todo sistema médico la causa dicta la cura”.

⁴⁴ Velásquez (2023, 329), en relación con los mayas del periodo clásico, afirma que de la entidad llamada *o’hlis*, que funcionaba como semilla-corazón de la cual surgían los seres humanos tras despojarse de su individualidad (véase al respecto López Austin 2009), se podían desprender dos entidades ventosas, tal vez como sus componentes o sus desdoblamientos. Una de ellas se asociaba al maíz, y a los mantenimientos y la abundancia, en general. La otra se asociaba con el dios del viento o aliento vital representado por el “dios H”. Del mismo modo, no me parece que existan fronteras ontológicas fuertes entre el *ihiyotl* y el *tonalli*, participan uno del otro, y puede ser uno el calor del otro, mientras que el otro es el viento-olor del primero.

Así, por ejemplo, el estafiate cura debido a sus cualidades calientes y secas; mientras que el chepil y el palo azul curan debido a la frialdad que poseen.

REFERENCIAS

- Anglicus, Bartholomaeus. 1492. *Libro de las propiedades de todas las cosas. Trasladado del latín en romance por el reverendo padre fray Vicente de Burgos*. Tholosa: Imprenta de Henrique Meyer de Alemania.
- Argueta Villamar, Arturo, coord. 2009a. “Artemisia ludoviciana”. En *Atlas de las plantas de la Medicina Tradicional Mexicana*. En *Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana*. Coord. de la edición digital de Soledad Mata Pinzón. Acceso 15 de febrero de 2024, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/temino.php?l=3&t=artemisia-ludoviciana>.
- Argueta Villamar, Arturo, coord. 2009b. “Agave salmiana”. En *Atlas de las plantas de la Medicina Tradicional Mexicana*. En *Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana*. Coord. de la edición digital de Soledad Mata Pinzón, acceso 23 de marzo de 2024, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=agave-salmiana>.
- Argueta Villamar, Arturo, coord. 2009c. “Nicotiana Glauca Gram”. En *Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana*. Coord. de la edición digital de Soledad Mata Pinzón, acceso 23 de marzo de 2024, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=nicotiana-glauca>.
- Argueta Villamar, Arturo, coord. 2009d. “Nicotiana Tabacum L”. En *Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana*. Coord. de la edición digital de Soledad Mata Pinzón, acceso 23 de marzo de 2024, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=nicotiana-tabacum>.
- Aviñón, Juan de. 1885. *Sevillana medicina, que trata el modo conservativo y curativo de los que habitan la muy insigne ciudad de Sevilla, la cual sirve y aprovecha para cualquier otro lugar de estos reinos. Obra antigua, digna de ser leída. Va dirigida al illustrísimo cabildo de la misma Ciudad. Publcada en el año de 1545 por el Licebciado Nicolás Monardes*. Sevilla: Imprenta de Enrique Rasco.
- Boumediene, Samir. 2016. *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde » (1492-1750)*. Vaulx-en-Velin: Les éditions des mondes à faire.
- Covarrubias, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: imprenta de Luis Sanchez. Edición digital por el proyecto *Biblioteca Digital Hispánica* de la Biblioteca Nacional de España, acceso 21 de abril de 2026,

- <http://bnedigital.bne.es/bd/es/card?id=7c559382-f0ff-4476-a3d5-1330f3059a90>.
- Cruz, Martín de la, y Juan Badiano. 1964. *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México: Instituto Mexicano del Seguro Social/Fondo de Cultura Económica.
- Díaz, Ana. 2019. *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Bonilla Artigas.
- Espinosa Pineda, Gabriel. 2008. “El aspecto masculino del arcoíris prehispánico”. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 15 (43): 159-184.
- Flores, Hilda, y Javier Valdés. 2015. “Historia de las plantas de Nueva España”. En *Obras completas de Francisco Hernández. T. 7. Comentarios a la obra de Francisco Hernández*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Quintana, María José. 2022. *Códice florentino. Libro primero. Paleografía y traducción del nahuatl al español*. México: Seminario Permanente de Historiografía Lingüística.
- González Lemus, Ramón. 2022. “Efecto cicatrizante de tratamiento tópico a base de fructanos de Agave tequilana Weber para manejo avanzado de heridas”. Tesis de maestría. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Hernández, Francisco. 2015a. *Historia natural de la Nueva España*. En *Obras completas de Francisco Hernández*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad.
- Hernández, Francisco. 2015b. *Antigüedades de la Nueva España*. En *Obras completas de Francisco Hernández*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Johansson, Patrick. 2015. “Ilhuicaatl, ‘agua-cielo’. El mar en la cosmovisión náhuatl”. En *El mar. Percepciones, lecturas y contextos. Una mirada cultural a los entornos marítimos*. Coordinación de Guadalupe Pinzón Ríos y Flor Trejo Rivera, 21-54. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, acceso 23 de abril de 2026, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/el_mar/002_johansson.pdf.
- León-Portilla, Miguel. 1999. *Sahagún. Pionero de la antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1969. “De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 8: 51-121.
- López Austin, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 2009. “El dios en el cuerpo”. *Dimensión Antropológica* 46: 7-45.

- López Austin, Alfredo. 2011. “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 42: 353-400.
- Martínez, Maximino. 1933. *Las plantas medicinales de México*. México: Botas.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Mendieta, Gerónimo de. 1870. *Historia eclesiástica indiana*. México: Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White.
- Miranda, Faustino, y Javier Valdés. 1964. “Comentarios botánicos”. En Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, 243-284. México: Instituto Mexicano del Seguro Social/Fondo de Cultura Económica.
- Molina, Alonso. 1571. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Casa de Antonio de Spinofa.
- Molina, Alonso. 2002. *Nahua Confraternities in Early Colonial México. The 1552 Nahuatl Ordinances of fray Alonso de Molina, OFM*. Edición de Barry Sell. Berkeley: Academy of American Franciscan History.
- Ortiz de Montellano, Bernardo. 1980. “Las hierbas de Tlaloc”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 14: 287-314.
- Ortiz de Montellano, Bernardo. 1993. *Medicina, salud y nutrición aztecas*. México: Siglo XXI.
- Portes, Roy, y Georges Vigarello. 2005. “Cuerpo, salud y enfermedades”. En *Historia del cuerpo. Vol. 1. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*. Dirección de Georges Vigarello, 323-358. Madrid: Taurus.
- Rivera, María Irene. 1941. “Ensayo de interpretación botánica del libro x de la Historia de Sahagún”. *Anales del Instituto de Biología* 12: 439-488.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Traducción con notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research/Universidad de Utah.
- Sahagún, Bernardino. 2023. *Códice florentino*. Manuscritos núms. 218-120 de la colección Mediceo Palatina de la biblioteca Medicea Laurenciana. Edición digital de Getty Research Institute, acceso 4 de marzo de 2024, <https://florentinencodex.getty.edu/es>.
- Soto Luna, José Antonio. 2022. “Medicinas del centro de México durante el siglo xvi. Estudio de un pasaje del Códice florentino sobre las enfermedades de nuestra cabeza. Acompañado de una traducción al español del libro xi del mismo”. Tesis de doctorado. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Turner Rodríguez, Guillermo. 2007. “El Códice de la Cruz-Badiano y su extensa familia herbaria”. *Historias* 68: 109-122.

- Tucker, Arthur, y Jules Janick. 2020. *Flora of the Codex Cruz-Badianus*. Cham: Springer.
- Valdés Gutiérrez, Javier, Hilda Flores Olvera, y Helga Ochoterena-Booth. 1992. “La botánica en el *Códice de la Cruz-Badiano*”. En Jesús Kumate, María Eduarda Pineda, Carlos Viesca, José Sanfilippo, Ignacio de la Peña Páez, Javier Valdés Gutiérrez, Hilda Flores Olvera, Helga Ochoterena-Booth y Xavier Lozoya, 129-180. *Estudios actuales sobre el Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México: Secretaría de Salud.
- Velásquez García, Erik. 2023. *Morada de dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. México: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE EL AUTOR

José Antonio Soto Luna es doctor en Historia y etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente realiza una estancia postdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede Ciudad de México. Sus líneas de investigación son la historia de la medicina en la Nueva España, las medicinas tradicionales del centro de México y el estudio de los usos medicinales de la flora mesoamericana.

De transgresores a dioses O de cómo algunos *tlatlacotin* llegaban a la piedra sacrificial*

From Transgressors to Gods Or How Some Tlatlacotin Reached the Sacrificial Stone

Óscar SALAZAR DELGADO

<https://orcid.org/0009-0003-7948-3745>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Posgrado en Estudios Mesoamericanos

tlatzotzonaliztli@gmail.com

Resumen

En este artículo se estudia al *tlacotli* de collera —comúnmente llamado *esclavo* por los cronistas españoles— con base en el análisis de fuentes documentales de los siglos XVI y XVII. Se muestra su origen, los mercados en donde se le podía intercambiar y los roles que desempeñaba dentro de la sociedad mexicana, así como el modo excepcional en que podía liberarse de su condición. Se expone, además, una peculiar relación entre estas personas y los animales domésticos, la cual sugiere su *animalización*, y podría explicar su condición servil y su idoneidad como víctimas sacrificiales y como acompañantes de los muertos.

Palabras clave: esclavo; esclavitud indígena; *tlacotli*; *xolo*; *tlaaltilli*; *ixiptla*; sacrificio.

Abstract

This article studies the tlacotli bearing the collar of servitude —commonly referred to as a slave by Spanish chroniclers— through an analysis of sixteenth- and seventeenth-century documentary sources. It explores the origins of this condition, the markets in which such persons could be exchanged, the roles they played in Aztec society, as well as the exceptional means by which they could free themselves from servitude. It also reveals a peculiar relationship between these people and domestic animals, which suggests a process of animalization that may explain both their servile condition and their suitability as sacrificial victims and as companions of the dead.

Keywords: slave; Indigenous slavery; *tlacotli*; *xolo*; *tlaaltilli*; *ixiptla*; sacrifice.

* Agradezco a los doctores Clementina Battcock, Guilhem Olivier y a los dictaminadores anónimos por su lectura, comentarios y recomendaciones bibliográficas que enriquecieron este artículo.

Recepción: 8 de abril de 2025 | Aceptación: 15 de enero de 2026



© 2026 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>

A manera de introducción

Había, en el México antiguo, *tlacotin* o *tlatlacotin*¹ susceptibles de ser trocados en mercados para su posterior sacrificio, los cuales fueron identificados por cronistas españoles del siglo xvi como “esclavos de collera”² o “de venta” (Motolinía 1989, 605; Mendieta 1997, 1: 212) y, por algunos investigadores modernos, como *tlatlacotin* de collera (Hicks 1974, 256; Izquierdo 1984, 368; Castillo 1996, 122; López Austin 2004, 1: 462). En los textos en náhuatl se les denomina simplemente *tlacotli* (*Códice florentino*, 1: f. 19r-19v), aunque también tenemos registro de los términos *tlacotiamictli*, literalmente “mercadería-tlacotli”, y *tlacanecuilolli*, “hombré cambiado, regateado o revendido” (Molina 2004, 1: f. 109r y 2: f. 119r; Salazar 2025, 166-167). Es sobre estas personas y cómo han sido nombradas en los corpus documentales novohispanos que tratará el presente trabajo.

Varios investigadores se han referido a ellos en sus análisis sobre diversos temas. Destacan aquellos relativos a la estructura sociopolítica y económica mexica (Moreno 1931; Katz 1966; Castillo 1996), la esclavitud indígena (Bosch 1944; Anderson 1982; Izquierdo 1984; Salazar 2017; 2025), la vida cotidiana (Soustelle 1970), el trabajo dependiente (Hicks 1974), las fiestas (Graulich 1999; Rodríguez 2010), el cuerpo humano (López Austin 2004), el sacrificio (Duverger 1983; González 1994; Graulich 2016; Olivier 2023, 2024b) y la antropofagia (Declercq 2024), entre otros. No detallaré ahora las contribuciones individuales de cada uno de estos autores, porque serán citadas, según su pertinencia, a lo largo de este estudio. Empecemos, sin más preámbulo, revisando las alusiones sobre nuestros personajes en los documentos antiguos.

¹ Ambos términos son plurales de *tlacotli*, aunque la segunda forma es más común en las fuentes.

² El término *esclavo* se empleó para designar a diferentes categorías indígenas como el *malli*, el *tlacotli*, el *tlaahtilli* y el *centlacotli*, entre otras. Pero ninguna de ellas es completamente equiparable a los esclavos conocidos en el Viejo Mundo (Hicks 1974, 256; Izquierdo 1984, 363; Castillo 1996, 118; López Austin 2004, 1: 461; Salazar 2025). A los esclavos que estudiamos aquí se les ponía una collera cuando presentaban muy mala conducta (Bosch 1944, 69; Soustelle 1970, 86; Hicks 1974, 256; Izquierdo 1984, 368).

¿Tlatlacotin sin derechos?

Varios pasajes en las fuentes documentales demuestran la existencia de esclavos entregados a terceros, sin restricción alguna que, incluso, podían ser sacrificados (cuadro 1).

Evidentemente, recibían un trato muy distinto del que se daba al *tlatlacotin* estudiado previamente por quien esto escribe (Salazar 2025). Los esclavos no sólo manifiestan una pérdida total de su libertad, al ser entregados a terceros sin restricciones, sino que, en la mayoría de los casos, parece haber sido posible inmolarlos e, incluso, comerlos (Bosch 1944, 40-49; Duverger 1983, 106-107, 187; González 1994, 198-207; Graulich 2016, 241-246; Olivier 2024b, 126-127; Declercq 2024, 25, 258-259). ¿A qué se debe tal discrepancia? ¿Por qué unos eran considerados para el sacrificio y otros no? ¿A todos los podemos denominar *tlatlacotin*?

A decir verdad, no siempre es posible verificar si se trataba de *tlatlacotin*, porque la mayoría de los documentos que contienen la información se escribieron en castellano y, en ellos, simplemente se les denomina “esclavos”, de manera que sólo podemos comprobarlo en aquellos que incluyen textos en náhuatl —como los *Anales de Cuauhtitlan* y el *Códice florentino*—, o bien, atendiendo a la información contextual, como veremos posteriormente.

En los *Anales de Cuauhtitlan*, se registró que 20 *tlatlacotin* huastecos (*centecpantli cuexteca tlatlacotin*) eran entregados como tributo a la *Excan Tlatoloyan* o Triple Alianza. Más adelante, se especifica que a cada miembro de la liga le correspondían también diez *tlatlacotin* de sexo femenino o *çihuatlacotin* (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 220, 222). Por otro lado, en el *Códice florentino* se constata que eran usados para pagar apuestas, para sustituir a cautivos fugitivos y como acompañantes de los *tlatoque* muertos³ (Sahagún 1950-1982, 1: 32; 3: 45-46; 8: 29-30). Lo cual permite suponer que los regalados por los *tlatoque* a sus pares y subalternos, o usados para gratificar servicios, también eran *tlatlacotin*, pues era posible regalarlos y eso estaba prohibido en el caso de los *mamaltin* (prisioneros de guerra), ya que sólo su captor debía ofrendarlos en sacrificio (Mendieta 1997, 1: 251).

³ En Mesoamérica se sacrificaba a hombres y mujeres en los funerales de personajes de alto rango para que los “acompañaran” y “sirvieran” en el más allá. Aunque entre dichos “acompañantes” podía haber algunos *mamaltin* e incluso voluntarios (González 1994, 299-302; Graulich 2016, 167-169; Olivier 2024b, 125-136), considero que la mayoría eran *tlatlacotin*, por las razones que expondré en este artículo.

Cuadro 1
USO QUE SE HACÍA DE ALGUNOS ESCLAVOS

<i>Esclavos que servían</i>	<i>Fuente</i>
Como tributo	Durán (1995, 1: 262) <i>Anales de Cuauhtitlan</i> (2011, 220-221, 222-223)
Como acompañantes de los <i>tlatoque</i> muertos	Motolinía (1989, 527) <i>Códice florentino</i> (3: f. 27r-27v) Durán (1995, 1: 303) Alva Ixtlilxóchitl (2021, 1: 175)
Como regalo de los <i>tlatoque</i> a sus pares	Motolinía (1989, 526) Durán (1995, 1: 352-358) Mendieta (1997, 1: 292-294) Alvarado (2021, 372, 492, 578)
Como regalo de los <i>tlatoque</i> a sus subalternos	Durán (1995, 1: 582) Alvarado (2021, 301)
Para pagar apuestas de juego	“Costumbres...” (1945, 59) <i>Códice florentino</i> (8: f. 18r) Durán (1995, 2: 206)
Para gratificar servicios	Alvarado (2021, 489, 590)
Para sustituir a cautivos fugitivos	<i>Códice florentino</i> (1: f. 13r) Mendieta (1997, 1: 251-252)
Para dedicar monumentos	Durán (1995, 1: 558)
Para ofrendarlos en cumplimiento de una penitencia	<i>Códice florentino</i> (6: f. 26v)
Como alimento	Durán (1995, 1: 578) Alvarado (2021, 609)

FUENTE: elaboración de Óscar Salazar Delgado.

Así que buena parte de los *esclavos* incluidos en el cuadro 1 eran, en realidad, *tlatlacotin*. Los demás, quizá nunca sabremos a qué categoría pertenecían.

El origen de los tlatlacotin

Según Durán (1995, 2: 188), los *tlatlacotin* “[...] no eran gente estraña ni forastera ni habida en guerra [...] sino naturales de los mismos pueblos”. Esto es significativo porque distingue, por un lado, a nuestros personajes de los *mamaltin* y sugiere, por otro, que cada altépetl tenía sus propios *tlatlacotin*. Así que, al inmolarlos, debieron considerarlos víctimas locales, es decir, originarias de la entidad política en donde se efectuaba el sacrificio⁴ (Anderson 1982, 81, 85, 91; Pereira 2010, 259), por ello, no necesitaban la integración requerida por los *mamaltin* (Graulich 2016, 209, 241-242). Pero antes de abordar el tema del sacrificio, mi intención es mostrar cómo algunos *tlatlacotin* podían llegar a convertirse en víctimas sacrificiales. Y, para esto, conviene recordar que habían adquirido la condición de *tlacotli* por transgredir las normas de la comunidad (Salazar 2025) y que, como *tlatlacotin*, debían trabajar para su *tlacahua*⁵ por tiempo indefinido y cumplir con sus obligaciones adecuadamente. De no hacerlo, merecían castigo, el cual era impuesto por un juez que, mediante una sentencia, habilitaba a su *tlacahua* a transmitir sus derechos sobre el sentenciado sin consultarlo (López Austin 2004, 1: 462). Acto seguido, el *tlacahua* podía colocarle una collera y trocarlo en un mercado, como se ve a continuación:

Los esclavos que salían malcriados y perezosos, viciosos y fugitivos, sus amos les amonestaban y requerían dos y tres veces y más, delante testigos, y si todavía permanecían incorregibles, echábanles la collera [...] Después que al esclavo echaban collera, podíanlo vender en cualquier *tiyanquizco*, y si de la primera o segunda vendidura no se enmendaba, [...] si todavía perseveraba en ser astroso, de tres veces o desde arriba le podían vender y comprar para ser sacrificado. (Motolón 1989, 605)

⁴ Esto se manifiesta claramente en un rito que se efectuaba durante la fiesta de Panquetzalitzli, pues los *esclavos* que personificaban a Huitzilopochtli acudían antes de su inmolación a la casa de sus sacrificantes y luego a la de sus propios familiares para despedirse y dejar estampadas sus manos en “los umbrales de las puertas y en los postes de la casa” (Sahagún 2000, 1: 249; Graulich 2016, 204).

⁵ Según Molina (2004, 2: f. 115v y 116r), el *tlacahua* era el “señor o dueño de esclavos”. A lo largo de este trabajo utilizaré el sentido más literal que corresponde a “que tiene hombres o personas”, o bien, “que se beneficia de hombres o personas”. Su plural es *tlacahuauque*.

Así, Motolinía aclaró la aparente contradicción entre los *tlatlacotin* que podían ser trocados y los que no. Pues, aunque todos ellos conservaran inicialmente los derechos de las personas libres (Salazar 2025), podían perderlos y hasta convertirse en víctimas sacrificiales a causa de una conducta reproachable reiterada. Para comprender mejor el proceso, es necesario reparar en algunos detalles. Por ello, abordaremos primero el tema de la suciedad y los daños causados por las transgresiones. Después veremos la consecuente colocación de la collera y el intercambio de *tlatlacotin* propiamente dicho, para finalmente abordar el proceso sacrificial y cómo algunos podían evitarlo.

Suciedad y daños causados por el comportamiento inadecuado

Según vimos, la collera se colocaba sólo a los *tlatlacotin* malcriados, perezosos, viciosos y fugitivos, que habían sido amonestados más de dos o tres veces y permanecían incorregibles (Motolinía 1989, 605). En otras palabras, a aquellos que no habían cumplido con su deber, a causa de su actitud rebelde y conductas reprobables (Bosch 1944, 48; Soustelle 1970, 86; Hicks 1974, 256; López Austin 2004, 1: 462; Izquierdo 1984, 368). Conviene recordar que, en las concepciones indígenas, las faltas tenían un carácter excrementicio, especialmente las de índole sexual (Burkhart 1989, 87; López y Toledo 2009, 30-31; Johansson 2010, 95-97), lo que se observa claramente en el registro lingüístico, pues los términos *cuitlatl*, *teuhtli* y *tlazolli* aludían a la mierda, el polvo y la basura, respectivamente (Molina 2004, 1: f. 85r; 97r; 116r), pero también a “los delitos cometidos por los habitantes de la ciudad” (Dehouve 2016, 58). Y el perverso, disoluto y vicioso recibía los calificativos de *teuhyo*, *tlazollo*, “lleno de polvo, lleno de basura”, o también *tlaello*, *cuitlayo*, “lleno de excremento, lleno de caca” (López y Toledo 2009, 31). Todo esto se explica porque los antiguos nahuas identificaban la inmoralidad con la suciedad e incluían, en el concepto *tlazolli*,⁶ una serie de impurezas utilizadas en el discurso moral para connotar negatividad (Burkhart 1989, 87-88). Por eso se decía que las faltas

⁶ El significado más literal de *tlazolli* es algo inútil, usado, algo que ha perdido su orden o estructura original, que se ha hecho materia suelta. El término era usado para denotar una especie de suciedad o materia fuera de lugar: paja, ramas, trozos de cabello o fibra, excrementos, estiércol. Para más información sobre este concepto complejo, véase Burkhart (1989, 87-98).

ensuciaban a las personas,⁷ pero también las dañaban, ocasionándoles trastornos anímicos y corporales.

Efectivamente, se afirmaba que los *tlatlacotin* sufrían daños en sus entidades anímicas con cada transgresión, y que su corazón era diferente del de las personas libres (López Austin 2004, 1: 463-464; Martínez 2006, 127, 138; Echeverría 2012, 158, 164). El daño debió de ser considerado mayor en el caso del *tlacotli* de collera, a causa de su renuencia al cambio. ¿Podría esto explicar por qué se le denominaba *tlacotiamictli*? Este vocablo fue traducido en el siglo xvi como “esclavo que se vende en almoneda, o trato y mercadería de vender y comprar esclavos” (Molina 2004, 2: f. 119r), pero literalmente significa “mercadería-*tlacotli*” (Salazar 2025, 166-167), lo que sugiere su cosificación; pero ésta es en realidad incierta, existe también el término *tlacanecuilolli*, traducido como “siervo que se vende” (Molina 2004, 1: f. 109r), pero literalmente significa “hombre cambiado, regateado o revendido” (Salazar 2025, 166-167). El problema que plantea este segundo término es que incluye en su estructura el sustantivo *tlácatl*, “hombre” o “persona”, que invalida la aparente cosificación señalada por el vocablo anterior. Entonces, ¿por qué se les daba un trato distinto al de otros humanos? Jaime Echeverría (2012, 152) proporciona la clave: “La ley era uno de los elementos que daba humanidad al hombre, de manera que la transgresión lo despojaba de ella y lo hacía adquirir rasgos bestiales”. Así que, por su mal comportamiento, el *tlacotli* sufría un deterioro en su persona física, anímica y social (Salazar 2025), pudiendo llegar hasta la *animalización*.

Al respecto, es revelador que los antiguos nahuas se insultaran con términos como “mierdota”, “perrote” y “pavote”, o con frases como “eres semejante a un perro, a un pavo” (Escalante 1990, 35), pues, en las historias sagradas indígenas, dichos animales fueron convertidos en tales a causa de sus transgresiones (*Leyenda de los soles* 2011, 175, 177). Efectivamente, el perro y el pavo estaban asociados con la suciedad, la impureza y el pecado (Olivier 2004, 208, 210; Ragot 2022, 158). Así que decirle perro o pavo a alguien equivalía a decirle sucio, impuro y pecador. Por este motivo resulta esclarecedora la proximidad entre los *tlatlacotin* y los guajolotes manifiesta en una escena de la *Relación geográfica de Tlaxcala*. Muestra a fray Martín de Valencia predicando en medio de la plaza del mercado de

⁷ Recuérdese que Tlazoltéotl escuchaba la confesión de los pecados, por eso la llamaban Tlaelcuani, “comedora de cosas sucias” o “devoradora de excrementos” (Burkhart 1989, 92; López y Toledo 2009, 31; Johansson 2010, 95, 97).

Tlaxcala, mientras lo escuchan marchantes y asistentes reunidos ahí (figura 1); entre ellos figuran dos *tlatlacotin* y dos guajolotes de ambos sexos ¿Qué hacían juntos en el tianguis? ¿Estaban siendo ofrecidos como víctimas sacrificiales? Así lo sugieren algunos datos que mostraré a continuación.

El vínculo entre *tlatlacotin*, guajolotes y perros se manifiesta también en sus nombres, pues los esclavos eran llamados *xolome* (plural de *xolo*), como se ve en la obra de Molina (2004, 1: f. 109r y 2: f. 160v) y en varios pasajes de la *Crónica mexicana* que se refieren a Motecuhzoma Xocoyotzin: “[...] llamó luego a los *xolos*, sus esclauos”; “luego mandó otro día a los *xolos* (esclauos)” y “llamó a todos sus corcobados y enanos y esclauos (*xolome*)” (Alvarado 2021, 594, 598, 611, respectivamente). El nombre claramente nos remite a Xólotl, el gemelo o *nahualli* de Quetzalcóatl, que también puede considerarse su *alter ego*, pues “mientras éste es un ejemplo de virtud y buen gobierno, autocontrol y devoción; Xólotl es lo opuesto, el desenfreno de las pasiones, el lado más animal [...]” (Rosado 2017, 32). Significativamente, el término *xolo* está incluido en los nombres de dos animales domésticos frecuentemente destinados al sacrificio: el *xoloitzcuintli* y el *huexólotl* (*Relaciones geográficas del siglo xvi. Tlaxcala* 2017, 1: f. 153r y 153v; Olivier 2004, 211). Vemos entonces que *tlatlacotin* y guajolotes, al ser considerados *xolome*, bien pudieron ser ofertados juntos como víctimas sacrificiales en el mercado de Tlaxcala. La relación del ave con los infractores puede observarse todavía en el carnaval de Chenalhó, Chiapas; donde el guajolote es tratado como un ser humano inmoral, que es desplumado y decapitado a causa de su “comportamiento reproable” (Núñez 2022, 303-306). Lo que demuestra la vigencia del simbolismo del animal, pero también del sacrificio de los transgresores. Y recuerda, a su vez, la fiesta *equata cónsquaro* o “de las flechas”, en el antiguo Michoacán, donde los *uázcata* (infractores similares a los *tlatlacotin*) eran inmolados (Alcalá 2010, 13-14; Pereira 2010, 261). Retomaré estos temas posteriormente, ahora conviene proseguir con nuestro análisis.

La colocación de la collera

Cuando se confirmaba que un *tlacotli* era incorregible, un juez autorizaba a su *tlacahua* para que le pusiera una collera y lo ofertara en un mercado (Motolinía 1989, 605). Se trataba de un artefacto utilizado también para someter y trasladar a los prisioneros de guerra e, incluso, se le colocó a los

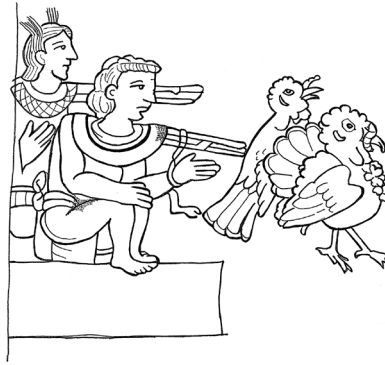


Figura 1. Tlatlacotin y guajolotes en el mercado de Tlaxcala.
Relación geográfica de Tlaxcala, cuadro 5 (detalle). Dibujo Óscar Salazar Delgado

esclavos negros durante la época virreinal (Durán 1995, 1: 221, 390; Alvarado 2021, 315). Los nahuas la llamaban *cuauhcózcatl*, “collar de madera”, si estaba hecha con este material, y *tepozcuauhcózcatl* o *tepozquechtli*, si en su composición se incluía cobre⁸ (Molina 2004, 1: f. 13r y 2: f. 104r). Aunque varios cronistas la mencionan (Motolinía 1989, 605; Durán 1995, 2: 187; Alvarado 2021, 420), la descripción más completa es de fray Juan de Torquemada (1975-1983, 4: 360-361), quien explicó que era

una media argolla de palo, y puesta en la garganta salía por detrás encima de las espaldas, con dos agujeros, y por los agujeros atravesaba una vara larga, con que quedaba presa la garganta, y a la vara juntaban otra vara por defuera de los agujeros, y ambas a dos las ataban, una con otra, y la atadura llegaba a las puntas o extremidades de las varas, donde no podía alcanzar con las manos, ni podía desatarse.

Además, llegaron hasta nosotros representaciones de esas colleras en el *Códice Azcatitlan* (1995, 1: 112, 2: lám. 18) (figura 2a); el *Códice borbónico* (2021, 1: lám. 6, 2: 108-111) (figura 7); el *Códice florentino* (7: f. 16v; 9: f. 34v) (figura 2b); el *Códice de Huexotzinco* (1995, lám. 5) (figura 5); el *Códice Mendoza* (f. 66r) (figura 2c); la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* (Durán s. f., 300v) (figura 3) y la ya mencionada

⁸ El término *tepoztl* se utilizó, en los tiempos que siguieron a la Conquista, para designar al hierro y los metales en general. Pero es del todo posible que designara ya instrumentos de cobre en el periodo prehispánico (Lockhart 1999, 391-394).

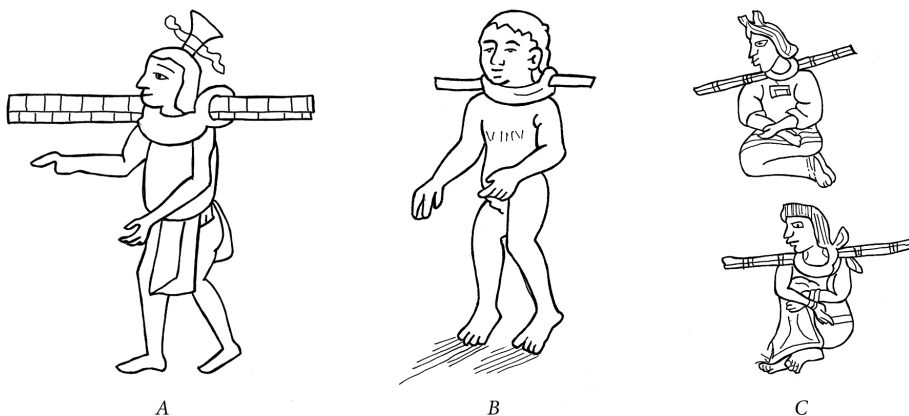


Figura 2. A: *Malli* con collera (Códice Azcatitlan, f. 18r, detalle).
 B: *Centlacotli* con collera (Códice florentino, 7: f. 16v, detalle). C: *Mamaltin*
 con collera (Códice Mendoza, f. 66r, detalle).
 Dibujos de Óscar Salazar Delgado

Relación geográfica de Tlaxcala (su cuadro 5) (figura 1). Pero también, en una excepcional escultura de tamaño natural, elaborada en cerámica naranja, que representa a un cautivo y se resguarda actualmente en el Museo de Antropología de Xalapa (*Catálogo digital del acervo...*). Es notorio que se trataba de objetos pesados, estorbosos y que seguramente laceraban el cuerpo del portador. Así que llevar una collera puesta debió significar un verdadero castigo (Bosch 1944, 69). Según Durán (1995, 2: 191), todos los *tlatlacotin* ofertados en mercados debían, por ley, llevarla. Pero Díaz del Castillo (2007, 171) afirmó que en Tlatelolco no todos lo hacían. Abordemos ahora el intercambio de *tlatlacotin*.

El tlacaneuiloliztli o tlaconeuiloliztli

Con la collera, el *tlacotli* era llevado al mercado por su propio *tlacahua* (Durán 1995, 2: 185) y ahí lo intercambiaba con los *tealtiani tecoanime* (“los que compran a la gente”, “los que bañan a la gente”), mercaderes especializados en el tráfico de personas. A este tipo de intercambio se le conocía como *tlacaneuiloliztli* o *tlaconeuiloliztli* (Molina 2004, 2: f. 115v, 118v), y aunque tenemos noticia de que estaba circunscrito a mercados

especializados como el de Azcapotzalco e Itzocan⁹ (Durán 1995, 2: 185; Sahagún 2000, 2: 824), Díaz del Castillo (2007, 171) afirmó que se efectuaba también en el mercado de Tlatelolco:

Comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas y plumas y mantas y cosas labradas, y otras mercaderías de indios esclavos y esclavas; digo que traían tantos de ellos a vender [a] aquella gran plaza como traen los portugueses los negros de Guinea, y traíanlos atados en unas varas largas con colleras a los pescuezos, porque no se les huyesen, y otros dejaban sueltos.

Pero no sólo eran intercambiados en el ámbito local; en realidad, podían ser llevados a diferentes centros ubicados fuera del Altiplano Central. Los traslados se efectuaban incluso de noche y sobre territorio hostil, y llegaban a lugares tan lejanos como la provincia de Xicalanco, hoy Tabasco (Sahagún 1950-1982, 9: 18; 2000, 2: 806), y el mercado de Miahuatlan, en el actual territorio oaxaqueño, donde concurrían también mercaderes de Tlaxcala, Tepeaca y la Mixteca, con sus esclavos (*Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera* 1984, 1: 77). Aunque todo esto representaba un esfuerzo y un riesgo notables (Graulich 2016, 198-199; Declercq 2024, 297-298), valía la pena, porque estos intercambios eran muy lucrativos. Tanto, que a los *tealtiani tecoanime* se les consideraba los mayores y principales de todos los mercaderes (Sahagún 2000, 2: 893).

En resumen, y de acuerdo con los testimonios mencionados, se puede afirmar que, antes de que llegaran los europeos, había en el Altiplano Central tres centros donde se intercambiaban *tlatlacotin* y eran visitados periódicamente por los *tealtiani tecoanime*. Eran Azcapotzalco, Itzocan y Tlatelolco. Pero existían, además, los de Xicalanco, Miahuatlan y Tlaxcala (aunque éste, posiblemente, vedado para los pochtecas mexicas), lo cual permite entrever que el tráfico de personas entre todos estos sitios era constante y que los *tlatlacotin* de una región podían llegar a otra a través de estas vías. Un buen ejemplo de dicho tráfico lo constituye el caso de Malintzin o Malinche, quien fue trocada como esclava en Xicalanco, y pasó “de mano en mano” hasta llegar al señor de Potonchan, quien finalmente la

⁹ Aunque no hay muchos datos sobre estos mercados, del primero, se sabe que estuvo originalmente en Cuauhtitlan; pero fue trasladado a Azcapotzalco en 1430, por órdenes de Nezahualcōyotl (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 153; Alva Ixtlilxóchitl 2021, 1: 221). Del segundo, ubicado en Itzocan, apenas tenemos noticia de su existencia.

regaló a Cortés, junto con otras mujeres, en la batalla de Centla, en 1519 (Flores 2006; Battcock 2021).

Para obtener una mejor idea de cómo se efectuaba el *tlaconecuilotli*, analizaremos una imagen incluida en la *Historia de las Indias...* de Durán (figura 3), que encabeza el capítulo sobre el “mercado de esclavos” (f. 300v). Contiene una escena, delimitada por un círculo rojo, que representa lo que parece ser el momento previo a la adquisición de los *tlatlacotin*. Sabemos que se trata de un mercado, porque era común la representación de éstos dentro de círculos y porque el glifo circular rojo, en el centro de la imagen, puede leerse como *tianquiztli* (*Códice Mendoza*, f. 58r y f. 67r; López y Olmedo 2010).

En torno al glifo observamos dos grupos. El primero, a la izquierda, integrado por cinco personajes femeninos y uno masculino¹⁰ que en posición sedente miran a un segundo grupo, constituido éste, por dos personajes masculinos y uno femenino que se encuentran de pie. El primer grupo es el de las *tlacanecuiloque* o “mercaderas”, y los *tlatlacotin* de collera. El segundo es el de los interesados en adquirirlos y, por ello, señalan con el dedo índice, como preguntando lo que ahí se ofrece. Entre ambos grupos, parecen haberse representado, además, mantas denominadas *cuachtli*, utilizadas en el trueque de *tlatlacotin* (Sahagún 2000, 2: 825; Durán 1995, 2: 192), y también otros productos, contenidos en canastas o chiquihuites.

Hay que notar la participación de las mujeres en estos intercambios, un dato confirmado por Sahagún en su descripción sobre la fiesta de Panquetzaliztli, en la cual algunas mujeres pochtecas, que poseían un enorme caudal y esclavos, fungían como sacrificantes (Sahagún 1950-1982, 2: 142 y 9: 47; 2000, 1: 248 y 2: 826; Graulich 2016, 203), lo que parece replicado en otras fiestas, pues en el *Códice florentino* libro 2, folio 103r se pintó a una mujer, con atuendos coloridos y peinado de “cornezuelos”,¹¹ que presenta al *tlacotli* que ofrecerá en la fiesta cuatrienal de Izcalli (figura 4). De manera similar, la imagen de la *Historia de las Indias...* de Durán (figura 3) reitera que algunas mujeres podían adquirir *tlatlacotin* e, incluso, ser ofrecidas como tales, pese a su posición social privilegiada. Esto confirma que cualquier mexica podía devenir *tlacotli* (Moreno 1931, 35; Castillo 1996,

¹⁰ Lo cual reconocemos por la forma de sentarse y las prendas que portan: *huipilli* y enredo, en el caso de las mujeres; *tilmatli* y *máxtlatl*, en el caso de los hombres (Stresser-Péan 2012).

¹¹ Este peinado era propio de las mujeres nobles, casadas y maduras o de edad avanzada (Sahagún 2000, 2: 763; Stresser-Péan 2012, 141).

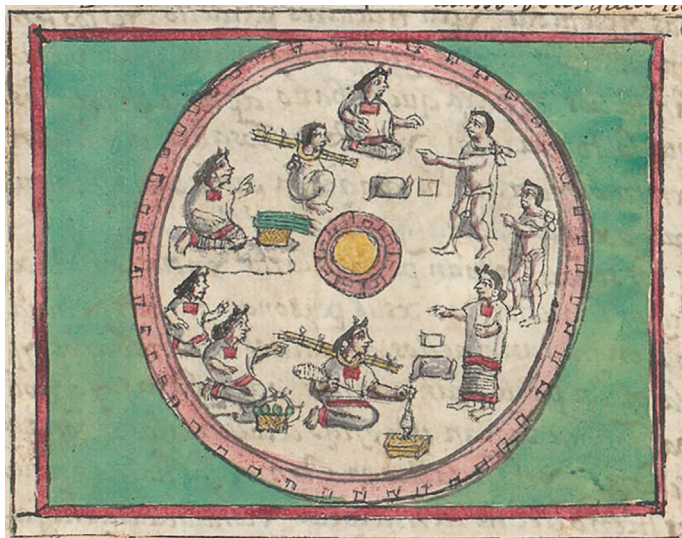


Figura 3. Mercado de tlatlacotin en la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, f. 300v, de fray Diego Durán. Imagen tomada de la Biblioteca Digital Hispánica



Figura 4. Presentación de un *tlacotli* que personificaría a Ixcozauhqui en la fiesta cuatrienal de Izcalli. *Códice florentino* (2: f. 103r). Dibujo de Óscar Salazar Delgado

123; Salazar 2025); y demuestra, a su vez, que el conjunto de actividades realizadas por las mujeres en el México antiguo era más extenso de lo que suponíamos (Cf. Battcock 2021), ya que, al menos las féminas pochtecas podían hacerse de riqueza y hasta ofrendar víctimas sacrificiales. Veamos ahora cómo pudo haber estado constituido un grupo de *tlatlacotin* ofertado en un mercado.

Si los *tlatlacotin* de una localidad podían llegar a otra a través de complejas redes de intercambio, entonces es factible suponer que los grupos ofertados en los mercados eran muy heterogéneos. Esto es válido tanto si consideramos sus transgresiones, como si tomamos en cuenta su sexo, edad y origen étnico. Así lo sugieren las fuentes. Sabemos, por ejemplo, que entre ellos había ladrones, jugadores, deudores, hijos incorregibles y otros (Molina 1989, 600; Durán 1995, 2: 188, 189, 216). Los cuales podían estar representados por individuos de ambos sexos, de todas las edades y de origen étnico diverso.¹² Efectivamente, la visita constante de los *tealtiani tecoanime* a mercados distintos les habría permitido adquirir *tlatlacotin* oriundos de diferentes altépetl, y luego trocarlos fuera de su localidad. Un comentario de Gonzalo Fernández de Oviedo (1944, 11: 66) lo confirma. Según él, en las ferias o plazas sólo se admitía gente de la misma lengua y los únicos de lengua diferente que podían entrar eran los “esclavos” llevados para “vender”. Hecho que explica la existencia de vocablos nahuas para designar a *tlatlacotin* extranjeros, como los *pinotlacotin* y *tenitlacotin* (Molina 2004, 1: f. 109r, 2: f. 82r y 99r; Salazar 2025, 167).

Esta diversidad étnica pudo haberse manifestado en sus prendas y adornos corporales. Sin embargo, no es del todo claro si se les exhibía con sus atuendos de origen, como parece mostrarlo la lámina 5 del *Códice de Huexotzinco* (figura 5),¹³ o se les vestía con “buenos atavíos” proporcionados temporalmente por el mercader (*tlacanecuil*), como apuntara Sahagún (1950-1982, 9: 46; 2000, 2: 824-825). Tampoco hay claridad sobre el arreglo del cabello, pues, por un lado, se dice que los *esclavos* eran trasquilados (Fernández de Oviedo 1944, 11: 92; Díaz del Castillo 2007, 47) y, por otro, que eran peinados como los *tequihuaque*, es decir, los guerreros que habían

¹² Al respecto, Durán (1995, 2: 187) escribió: “Estos esclavos sacaban los amos á los mercados: unos traían hombres otros mugeres y otros niños y niñas para que cada uno hallase lo que tenía necesario”.

¹³ En donde doce *cihuatlacotin*, aparentemente originarias de la Hueytlalpan, visten atuendos totonacos (Stresser-Péan 2012, 61-62).



Figura 5. *Tlatlacotin* posiblemente trasquilados. *Códice de Huexotzinco*, lám. 5 (detalle). Dibujos de Óscar Salazar Delgado

logrado cuatro capturas¹⁴ (Sahagún 1995, 119). Sea como fuere y aun cuando se les exhibiera con prendas finas, éstas se les retiraban durante el trueque y les colocaban otras, llevadas por quien los adquiría, para trasladarlos a su casa (Sahagún 1995, 121; 2000, 2: 825).

Importancia de las habilidades musicales y la buena salud

La exhibición de los *tlatlacotin* en el mercado no era pasiva, como lo sugiere la *Historia de las Indias...* de Durán (figura 3). En realidad, danzaban al ritmo del *teponaztli*, instrumento tañido por un músico contratado ex profeso por el mercader (Sahagún 1950-1982, 9: 45-46; 1995, 119; 2000, 2: 824; Durán 1995, 2: 187). Esto se hacía para que mostraran sus habilidades musicales,¹⁵ porque el propósito principal de su adquisición era que dieran cuerpo a las deidades¹⁶ durante las grandes fiestas (Durán 1995, 2: 187;

¹⁴ Evidentemente, los peinaban así para equiparlos con los prisioneros de guerra ofrendados por los guerreros (Duverger 1983, 107).

¹⁵ Llama la atención que también los guerreros capturados hayan tenido una relación con la música (Olivier 2015, 648; Declercq 2024, 204-206).

¹⁶ De acuerdo con Kruell (2020, 34), para los antiguos nahuas, la diferencia fundamental entre los hombres y los dioses era que los primeros poseían un cuerpo y los segundos no. Al morir, los hombres ganaban una condición divina, perdiendo su cuerpo. Y, para que los dioses se convirtieran en hombres, requerían de cuerpos que les permitieran “nacer, vivir y actuar entre los hombres”.

Danilović 2017, 164-165; Salazar 2017, 122). Pero también podría revelar una relación entre el *teponaztli* y los *tlatlacotin*, la cual ha sido observada entre otros *xolome*, como los enanos (Mazzetto 2021, 41, 43-44; Olivier 2024b, 130). Como quiera que sea, aquellos más aptos para el canto y la danza eran los mejor valorados.¹⁷ Además, era importante que gozaran de buena salud:

y así querían los merchantes que demás de ser bailadores y cantores que fuesen sanos sin ninguna mácula ni deformidad: no habían de tener ninguna enfermedad contagiosa como son bubas lepra sarna gota coral ni mal de corazon locos ó tontos ni señalados á natura como era ser turnios ni el un ojo mas grande que el otro ni helgados demasiadamente ni desdentados ni tuertos ni lagañosos ni mancos ni cojos ni con señal de llagas ni lamparones para los cual los hacían desnudar y los miraban de pies á cabeza miembro por miembro. Hacianles estender [*sic*] las manos y alzar los pies como á negros para ver si tenían algun tullimiento y hallándole sano le compraban y sino no porque querían que los esclavos que se purificasen para representar sus dioses (y era ceremonia de sus ritos y ley y precepto) que fuesen sanos y sin mácula como se lee en la Sagrada Escritura. (Durán (1995, 2: 187-188)

Así, se revisaba minuciosamente al *tlatcotli*, pues se esperaba que proporcionara un cuerpo digno al dios al que daría vida (Kruell 2020), pero también que representara adecuadamente a su sacrificante, pues moriría en su lugar (Graulich 2016, 209). Por ello, se tomaba en cuenta su edad, sexo, apariencia, extracción social, etcétera (González 1994, 255).

Valían unos más que otros

Aunque Motolinía (1989, 110) aseguró que los “esclavos que sacrificaban [...] valían bien barato”, los objetos cambiados por ellos demuestran lo contrario. Al respecto, Durán (1995, 2: 192) escribió: “El precio de los esclavos eran mantas que ellos llamaban cuachtly joyas de oro y piedras plumas de las ricas valían unos mas que otros segun la disposición y gracias de cada uno”. Lo que confirma Sahagún (2000, 2: 825): “Los esclavos que ni cantaban ni danzaban sentidamente, dábanlos por treinta mantas. Y los

¹⁷ Pero aun quienes no lo eran podían interesar a alguien. Éste era el caso de las mujeres que sabían preparar alimentos o tejer (Sahagún 2000, 1: 103-104); quienes podían ser tomadas como esposas del que las había adquirido (Sahagún 1950-1982, 1: 44).

que danzaban y cantaban sentidamente, y tenían buena disposición, dábanlos por cuarenta cuachtles o mantas”. Así que no todos valían lo mismo e, incluso, los musicalmente ineptos alcanzaban “precios” significativos que no cualquiera podía costear.¹⁸ Hecho que explica que sólo los pochtecas y algunos principales y particulares ricos pudieran adquirir *tlatlacotin* individualmente¹⁹ (“Costumbres...” 1945, 41, 43-44, 53; Sahagún 2000, 1: 245, 247-249, 263-264; Durán 1995, 2: 126, 171, 262). En efecto, tal como hacían los guerreros, a través de la captura de prisioneros y el ofrecimiento de banquetes con su carne, los pochtecas ascendían socialmente tras demostrar que podían ofrecer costosos banquetes con la carne de los *tlatlacotin* adquiridos en mercados (Durán 1995, 2: 77-78; Sahagún 2000, 2: 824-840; Anderson 1982, 87-89; Declercq 2024, 25, 258). Esto era así porque los banquetes eran esenciales para el ascenso o fracaso social, para el aumento o la pérdida de prestigio (Graulich 2016, 426).

Otro era el caso de las agrupaciones sociales, que solían reunir recursos para patrocinar sus fiestas como sacrificantes colectivos. Me refiero a las agrupaciones conformadas por médicos, parteras y adivinos (*titici*); los que vendían trementina (*oxinamacaque*); los que se ganaban la vida con el agua (*anamacaque*); los que hacían esteras y asientos (*petlachiuhque*); los salineros (*iztatlaca*); los que elaboraban pulque (*tlachique*); los orfebres (*teocuitlahuaque*); los artesanos de la pluma (*amanteca*); y funcionarios como los *calpixqueh* (Sahagún 1950-1982, 1: 15, 17, 22, 45; 2: 91, 137-138; 9: 69, 87; 2000, 1: 76, 78, 80, 105, 210, 245, 257-258; 2: 841, 848). Es posible que todos ellos, como sacrificantes que eran, también participaran en banquetes antropófagos, pero, como apuntó Graulich (2016, 430), “su caso está poco documentado”.

Sea como fuere, todos ellos requerían víctimas cada año y el mercader debía satisfacer esa demanda, además de conocer muy bien a los *tlatlacotin* que ofrecía, pues era indispensable que estuviera al tanto de su salud, conocimientos, habilidades y situación jurídica, ya que un *tlacotli* sólo podía

¹⁸ Se ha calculado que el poder adquisitivo de un *cuachtli* “permitía a un hombre subsistir durante poco más de 18 días” (Durand-Forest 1971, 116-117). De manera que 20 *cuachtli* le alcanzarían para subsistir un año y 40 hasta dos años. Esto da una mejor idea del valor de un *tlacotli* de collera.

¹⁹ Como lo explica Durán (1995, 2: 147), “ofrecer hombres catiuos y pressos y esclabos [...] era ofrenda de grandes señores y de caballeros y ofrenda onrrrosa y destas hacen memoria y caudal y la cuentan por grandeça”.

ser destinado a la muerte sacrificial luego de dos o tres intercambios.²⁰ Enfoquémonos ahora en aquellos que fungían como víctimas sacrificiales.

Resguardo y actividades temporales

Tras su adquisición en el mercado, los *tlatlacotin* destinados al sacrificio eran llevados a la casa de quien los había adquirido y ahí se les daba un trato similar al que se daría a los *mamaltin* o prisioneros de guerra (Castillo 1996, 124), pues los alimentaba y les asignaba actividades distintas según su sexo y quizá también su edad. Si se trataba de varones, debían bailar durante el día en tapancos contruidos para ello y, al caer la noche, eran encerrados en jaulas de madera denominadas *cuauhcalco*. Aparte de esto, “no les mandaban que hiciesen trabajo alguno” (Sahagún 2000, 2: 825; Castillo 1996, 122 y 124). Pero si se trataba de mujeres, las hacían hilar “entretanto que se llegaba el tiempo de matarlas” (Sahagún 2000, 2: 825). Es así como, incluso entre las víctimas, operaba una división sexual del trabajo. No obstante, es importante aclarar que, si bien parece que los *tlatlacotin* varones destinados al sacrificio no trabajaban, la danza que ejecutaban era considerada una ofrenda e incluso *téquitl*, pues, a través de ella, el ejecutante se “destruía”, en una extenuante coreografía que podía prolongarse durante todas las horas con luz natural.²¹ Con todo, se trataba de actividades transitorias, que se realizaban sólo mientras llegaba el día en que comenzaban los preparativos de la fiesta.

El baño purificador

Cuando se acercaba la celebración, el *tlacotli* era presentado públicamente como futura víctima (figura 4). Pero no todo estaba listo aún, pues todavía había que purificarlo, porque las transgresiones que lo habían

²⁰ No es del todo claro cuántas veces debía ser cambiado un *tlacotli* antes de ser destinado a la muerte sacrificial. Aunque eso no podía suceder la primera vez. Según Motolinía (1989, 605), debían ser tres “ventas”, pero Durán (1995, 2: 188-189) afirmó que sólo eran necesarias dos.

²¹ La danza como ofrenda del ejecutante todavía se puede observar en sociedades como las de los rarámuris (Fujigaki 2009, 98).

llevado hasta ahí lo habían ensuciado.²² De ahí la necesidad de bañarlo ritualmente antes de inmolarlo. Aunque desafortunadamente no llegaron hasta nosotros suficientes detalles acerca de estos baños, podemos hacernos una idea al estudiar la información sobre la fiesta de Panquetzaliztli.

Nueve días antes que matasen los que habían de morir, bañaban los que habían de morir con agua de una fuente que llaman Huitzilatl, que está cabe el pueblo de Huitzilopuchco. Por esta agua iban los viejos de los barrios. Traíanla en cántaros nuevos y atapados con hojas de cedro, que llaman *ahuéhuatl*. En llegando adonde estaban los esclavos, que estaban delante del cu de Huitzilopuchtli, a cada uno echaban un cántaro de agua sobre la cabeza, sobre todos los vestidos que tenían, así hombres como mujeres. (Sahagún 2000, 1: 247-248)

Si bien estos ritos eran los prescritos para celebrar a Huitzilopochtli y no necesariamente se procedía igual en otras fiestas, el baño ritual tenía siempre el mismo propósito: purificar al *tlacotli*; es decir, dejar libre de impurezas al que una vez había sido un infractor. Algo más a considerar es que no todas las faltas eran iguales y algunos, por la gravedad de éstas, requerían ser bañados por siete, nueve o 40 días; y otros, hasta por un año entero (Durán 1995, 2: 186). Invariablemente, desde la primera vez, adquirían la categoría de *tlaaltitlin*,²³ es decir, “bañados” (Duverger 1983, 107; López Austin 2004, 1: 465-466).

Además de purificar las faltas (Durán 1995, 2: 177), el baño constituía un acto judicial (Dehouve 2016, 60) e, incluso, podría haber facilitado el tránsito hacia otros modos de existencia,²⁴ lo cual resultaba verdaderamente útil para *transformar* a un transgresor en una deidad. No obstante, también es posible que con el baño se persiguieran fines más utilitarios, pues,

²² Según Durán (1995, 2: 73), los *esclavos* eran bañados para quitarles “la macula del cautiverio”. Lo cual es dudoso, porque en tal caso habrían bañado también a los prisioneros de guerra (*mamaltin*), pero no era así (Graulich 2016, 244). También se ha dicho que los bañaban para quitarles la “impureza derivada de su baja condición” (Graulich 2016, 203); pero esto es insostenible, porque los *tlatlacotin* procedían de ambos estamentos sociales (Moreno 1931, 35; Castillo 1996, 123; Salazar 2025, 159-161). El verdadero propósito del baño ritual era purificar al *tlacotli* por sus transgresiones.

²³ Plural de *tlaaltilli*.

²⁴ Para los antiguos purépechas, el agua era “un vehículo privilegiado para el tránsito entre las diferentes posibilidades del ser; [pues] gracias al agua se pasa de la vida a la muerte, del espacio terrenal a los espacios míticos y viceversa, del presente al futuro, de lo oculto a lo evidente, y de lo humano a lo animal. En otras palabras, el agua es un pliegue o borde que diluye los límites entre los diferentes modos [de] existencia” (Martínez 2013, 85).

de acuerdo con Sahagún (2000, 1: 267, 2: 824), los *tlatlacotin* eran bien alimentados y bañados diariamente con agua caliente, para que “engordasen” y “su carne fuese sabrosa”, ya que, al terminar los ritos, se prepararía con sus cuerpos un banquete (“Costumbres...” 1945, 39; Motolinía 1989, 88; Sahagún 2000, 1: 240; Durán 1995, 2: 262).

Los ixiptlahuan de los dioses

Durante las fiestas de las veintenas, los antiguos nahuas otorgaban la apariencia de sus deidades a diferentes tipos de víctimas mediante la aplicación de pintura corporal y atavíos (cuadro 2), cuya materialidad era muy importante.²⁵ Concluida la *transformación*, las llamaban *ixiptlahuan*, plural de *ixiptla*, término compuesto por *ixtli* (ojo, cara, superficie) y la partícula *xip* (afeitado, pelado, desollado) (Bassett 2015, 132; Dehouve 2016, 74-80), que se empleaba para designar tanto a seres humanos como a efigies de aspecto humano hechas con masa de amaranto, madera o piedra (Hvidtfeldt 1958, 76-142; López Austin 2014, 119-123; Bassett 2015, 130; Dehouve 2016, 74-80; Kruell 2020, 34-40). Se pueden citar, como ejemplos de *ixiptlahuan* humanos a los niños adornados como los Tlaloques en Atcualo²⁶ (Sahagún 2000, 1: 176; Torquemada 1975-1983, 3: 181), o el prisionero de guerra (*malli*) ataviado como Tezcatlipoca en Tóxcatl (Sahagún 2000, 1: 191); pero entre todos ellos destacaban los *tlaaltitlin*, o “bañados”, que no eran sino *tlatlacotin* purificados (González 1994, 201). En efecto, aunque no eran tan numerosos como los prisioneros de guerra sacrificados, su participación en dichas fiestas era muy importante. De hecho, eran los principales participantes (Anderson 1982, 82, 91). Sabemos que eran *tlatlacotin* porque se les llama *esclavos*,²⁷ y los cronistas, que trataron

²⁵ Pues concebían las materias rituales como sustancias divinas (Bassett 2015, 139) e, incluso, las fuentes materiales de color ocupaban un lugar específico en la estructura del mundo y mantenían relaciones con otros componentes del orden cósmico. Por esta razón eran portadoras de significado, especialmente cuando eran usadas para colorear individuos y objetos (Dupey 2015, 73).

²⁶ Sobre el proceso de transformación de estos niños en objetos rituales y su sacrificio, véase González (1994, 203-204); Rodríguez (2010, cap. 4), Graulich (2016, 252-256) y Olivier (2024a, 91-124). También es sugerente la identificación de “niños *xolome*” que hicieron Contel y Mikulska (2011, 52).

²⁷ Las únicas excepciones son las de los *ixiptlahuan* de Huixtocihuatl, en Tecuilhuitontli, y Tepóxoch, Matlalcueye, Xochtécatl, Mayáhuel y Milnáhuatl, en Tepeilhuitl, pues tanto

Cuadro 2
FIESTAS EN LAS QUE LOS TLATLACOTIN DABAN CUERPO A LOS DIOSES

<i>Sexo del tlacotli y deidad</i>	<i>Fiesta</i>	<i>Fuente</i>
Xipe Tótec ♂	Tlacaxipehualiztli	(Durán 1995, 2: 104)
Quetzalcóatl ♀	Huey Tozoztli	(“Costumbres...” 1945, 41)
Tezcatlipoca ♂	Tóxcatl	(Motolinía 1989, 88; Durán 1995, 2: 54)
Tláloc ♂	Etzalcualiztli	(“Costumbres...” 1945, 43); (Motolinía 1989, 102)
Chalchihucueye ♀	Etzalcualiztli	(Motolinía 1989, 102)
Nappatecuhtli ♂	Etzalcualiztli	(<i>Códice florentino</i> , 1: f. 19r-19v)
Tlaloques ♂ ♀	Etzalcualiztli	(<i>Códice florentino</i> , 2, f. 5v)
Xochipilli ♂	Techilhintzintli	(“Costumbres...” 1945, 44)
Huixtocihuatl ♀	Tecuilhuitontli	(<i>Códice florentino</i> , 2, f. 47v)
Xilonen ♀	Huey Tecuítlu	(Durán 1995, 2: 132)
Yacatecuhtli ♂	Xócotl huetzi	(Durán 1995, 2: 126)
Chiconquiáhuatl ♂	Xócotl huetzi	(Durán 1995, 2: 126)
Cuauhtlaxáyauh ♂	Xócotl huetzi	(Durán 1995, 2: 126)
Coitlináhuatl ♂	Xócotl huetzi	(Durán 1995, 2: 126)
Chachalmecacíhuatl ♀	Xócotl huetzi	(Durán 1995, 2: 126)
Teteo Innan ♀	Ochpaniztli	(<i>Códice florentino</i> , 1: f. 3v)
Atlatonan ♀	Ochpaniztli	(Durán 1995, 2: 142)
Chicomecóatl ♀	Ochpaniztli	(Durán 1995, 2: 143)
Toci ♀	Ochpaniztli	(Durán 1995, 2: 150)
Tepóxoch ♀	Tepeíluatl	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 76v)
Matlalcueye ♀	Tepeíluatl	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 76v)

Cuadro 2. *Continuación...*

<i>Sexo del tlacotli y deidad</i>	<i>Fiesta</i>	<i>Fuente</i>
Xochtécatl ♀	Tepeilhuitl	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 76v)
Mayáhuel ♀	Tepeilhuitl	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 76v)
Milnáhuatl ♂	Tepeilhuitl	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 76v)
Iztaccíhuatl ♀	Tepeilhuitl	(Durán 1995, 2: 164)
Mixcóatl ♂	Quecholli	(“Costumbres...” 1945, 50)
Tlamatzíncatl ♂	Quecholli	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 80v-81r)
Izquitécatl ♂	Quecholli	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 80v-81r)
Mixcóatl ♂	Quecholli	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 80v-81r)
Coatlicue ♀	Quecholli	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 80v-81r)
Huitzilopochtli ♂ ♀	Panquetzaliztli	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 83r)
Cóyotl ináhuatl ♂	Panquetzaliztli	(<i>Códice florentino</i> , 9: f. 59r)
Tona ♀	Títitl	(“Costumbres...” 1945, 52)
Ilamatecuhtli ♀	Títitl	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 93r)
Camaxtli ♂	Títitl	(Durán 1995, 2: 287-288)
Ixcozauhqui ♂	Izcalli	(“Costumbres...” 1945, 53)
Ixcozauhqui ♂ ♀	Izcalli	(<i>Códice florentino</i> , 2: f. 99v)

FUENTE: elaboración de Óscar Salazar Delgado.

el sacrificio, distinguieron casi siempre entre los “cautivos” (*mamaltin*), y los “esclavos” que, generalmente, designaban a *tlatlacotin* (cf. Motolinía,

en náhuatl como en castellano se les denomina simplemente mujeres y hombres (*Códice florentino*, 2: f. 47v, f. 76v), de modo que es imposible determinar lingüísticamente si se trataba de *tlatlacotin* (Sahagún 1950-1982, 2: 132; 2000, 1: 240). No obstante, Durán (1995, 2: 164) refirió que la *ixiptla* del volcán Iztaccíhuatl era “esclava y purificada”. Así que otros personificadores de los cerros bien pudieron ser *tlatlacotin*.

1989, 98, 101; Durán 1995, 2: 186-187; Sahagún 2000, 1: 136, 145, 160). Pero, además, contamos con la información contextual, ya que de casi todos ellos se afirma que eran “comprados”, bañados o purificados y, a veces, hasta se precisa que su sacrificante era algún mercader o agrupación social (cf. Anderson 1982, 88-89), lo cual no podría afirmarse de los *mamaltin*.²⁸

La transformación de estos individuos iba más allá de la mera colocación de un disfraz, pues el investirlos con atavíos divinos tenía el propósito de atraer a las deidades representadas para que ocuparan el cuerpo de cada personificador. De esta manera, los númenes podían ver, oír y hablar a través de sus cuerpos y, a su vez, podían ser vistos; en consecuencia, los devotos podían interactuar con ellos, festejarlos y hacerles encargos (*El conquistador anónimo* 1941, 36; López Austin 2008, 127; Bassett 2015, 141; Dehouve 2016, 76; Wright 2024, 278). El trato que les daban era siempre de respeto y veneración de acuerdo con su naturaleza divina. Los testimonios al respecto son abundantes: el que daba cuerpo a Xipe Tótec, en Tlacaxipehualiztli, recibía por 40 días “tanta honrra y acatamiento como al ydolo trayéndole en publico” (Durán 1995, 2: 104). La *ixiptla* de Xilonen, en Huey Tecuítli, andaba siempre “de boda en boda y de banquete en banquete”, recibiendo todo género de contento y regocijo (Durán 1995, 2: 132). Los *ixiptlahuan* de Yacatecuhtli, Chiconquíáhuatl, Cuauhtlaxáyauh, Coyotlináhual y Chachalmecacíhuatl, en Xócotl Huetzi, eran adorados, reverenciados y festejados (Durán 1995, 2: 126). La *ixiptla* de Chicomecóatl, en Ochpaniztli, era transportada en andas; la de Toci escuchaba “cuentos y consejos” para que se alegrara (Durán 1995, 2: 143, 150). En todos estos casos, los que una vez fueron infractores recibían buena comida y, en otros, como el de los que representaban a Ixcozauhui, en Izcalli, el acompañamiento de una “moza pública”, hasta el día en que morían (Sahagún 2000, 1: 267). Se buscaba con ello evitar su aflicción, pues ésta se consideraba de mal agüero (Durán 1995, 2: 73, 150; Olivier 2023, 84). Ahora bien, los placeres solían durar toda una veintena, pero había casos en que se reducían sólo a la mitad, y otros en que se prolongaban hasta por 40 días (“Costumbres...”, 41; Durán 1995, 2: 104).

²⁸ Mendieta (1997, 1: 251) explicó que los prisioneros de guerra (*mamaltin*) debían ser ofrendados por su captor y por ningún otro, de manera que no los podían trocar y, por eso mismo, estaban fuera del alcance de los mercaderes y las agrupaciones sociales. Respecto al baño, vimos que tenía la finalidad de purificar al infractor de la comunidad y los prisioneros no lo eran.

Además de proporcionarles placeres, les enseñaban a comportarse como lo hicieron los númenes *in illo tempore*. Al *ixiptla* de Tezcatlipoca, en Tóxcatl, personificado generalmente por un *malli* (Sahagún 2000, 1: 191), pero eventualmente por un *tlacotli* (Motolinía 1989, 88; Durán 1995, 2: 54), le enseñaban a hablar y a saludar correctamente. También lo instruían en el arte de tocar la flauta y de tomar las “cañas de humo” y ramilletes de flores (Sahagún 2000, 1: 191). A la *ixiptla* de Toci, en Ochpaniztli, la hacían rastrillar, lavar e hilar una carga de “nequén”, para que tejiera unas “naguas y una camissa”, que simulaba intercambiar en el mercado (Durán 1995, 2: 150-151).

Tras la replicación²⁹ de diferentes historias sagradas, todos los *ixiptlahuan* eran sacrificados.³⁰ Así que desempeñar ese rol debió ser algo difícil, pese a que se ha mencionado que el sacrificio de *esclavos* era un honor (Bosch 1944, 44). Guilhem Olivier (2008, 281) explicó que el rol de sacrificado era considerado por los indígenas como un trabajo, un tributo, un cargo y, en cierta forma, una obligación. Por eso, quizá, los *ixiptlahuan* de Tezcatlipoca nunca eludieron su rol:

no se averiguó q[ue] jamás, ninguno de todos los q[ue] para esto fueron electos, se hubiese huido ni puesto a salvo, pudiéndolo hacer, pareciéndole cosa indigna para hombres q[ue] representaban tan gran majestad como la deste ídolo, [y] por no ser tenido por cobarde y medroso, no sólo en esta tierra, pero en la suya, con perpetua infamia, y, ansí, q[ue] riendo antes morir, ganando fama eterna, porque esto tenían por gloria y fin venturoso. (*Relaciones geográficas del siglo XVI*. México, 3: 67)

Sin embargo, como explica Olivier (2023, 103-104), este ejemplo se refiere a un prisionero de guerra (*malli*), y existía en torno a ellos una ideología que mostraba la muerte sacrificial como algo glorioso, pues quien moriría así iba a la Casa del Sol. Pero ¿podemos decir lo mismo respecto a los *tlatlacotin*? Las fuentes reiteran que éstos no aceptaban el rol de víctimas con agrado. La *tlaaltilli* que daba cuerpo a Toci, en Ochpaniztli, era engañada así: “Hija, no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey.

²⁹ Sigo a Wright (2024, 276), quien propuso emplear este término para indicar que los ritos de personificación de deidades permitían que los seres cósmicos se encarnaran en cuerpos humanos.

³⁰ El mejor ejemplo de un evento en donde mueren todos los dioses es el del nacimiento del Sol y la Luna en Teotihuacan (Sahagún 2000, 2: 694-697; Graulich 1999, 16, Kruell 2020, 31).

Alegraos” (Sahagún 2000, 1: 230). Y los *ixiptlahuan* de Huitzilopochtli, en Panquetzaliztli, “no podían comer con la memoria de la muerte que luego habían de padecer” (Sahagún 2000, 1: 249). Otra referencia señala que la *ixiptla* de Ilamatecuhtli, en Títitl, lloraba, suspiraba y se angustiaba sabiendo que tenía cerca la muerte (Sahagún 2000, 1: 257). Y ¿qué decir de los que daban vida a Ixcozauhqui en Izcalli? Eran atados con sogas por la cintura para que cuando salieran a orinar no huyeran (Sahagún 2000, 1: 264).

Todos estos ejemplos demuestran que los *tlatlacotin* no aceptaban de buena gana el rol de víctimas. Tanto es así, que solían darles un brebaje denominado *itzpacálatl* o *itzpactli* elaborado a base de lavazas de cuchillos de sacrificio, para que perdieran la conciencia y olvidaran su funesto destino (Durán 1995, 2: 73; Sahagún 2000, 2: 848).

Resignados o no, las fiestas culminaban siempre con la occisión ritual de los *ixiptlahuan* y ésta solía estar rodeada de fasto y solemnidad. En Etzalcualiztli, Tecuilhuitontli, Huey Tecuítli, Quecholli, Panquetzaliztli, e Izcalli, el cuerpo inerte del *ixiptla* era colocado sobre una *cama* de cuatro *mamaltin* (*teteo impepechhuan*) sacrificados previamente (Dehouve 2012, 50-56; Salazar 2022, 384). Aunque no está del todo claro cuál era el propósito de esta *cama* humana, existen varias hipótesis. Para López Austin (2004, 1: 434), proporcionaba acompañantes y servidores en el camino al más allá. Dehouve (2012, 54) consideró que los cautivos eran súbditos de las deidades representadas. En opinión de Graulich (2016, 235-236), evidenciaba la subordinación de los cautivos a los *esclavos*. Declercq (2024, 141, 244) señala que los gobernantes también las usaban y propone que servían para evitar el contacto con la tierra. Pero ¿se puede afirmar esto con respecto a los *ixiptlahuan* de los Tlaloques y Huixtocíhuatl, deidades telúricas que también eran inmoladas sobre una *cama* de prisioneros (Sahagún 2000, 1: 207, 211-212)? Me parece que el tema requiere un estudio más profundo y, por ahora, coincido con la interpretación de López Austin (2004, 1: 434), ya que los cautivos que servían de *cama* a Huixtocíhuatl eran llamados *miquiztehuicalti*, o “compañeros de muerte” (Rodríguez 2010, cap. 4, 74), justamente el mismo nombre que Durán (1995, 1: 354) empleó para referirse a los acompañantes de los *tlatoque* muertos (Olivier 2024b, 126, nota 334).

Aunque todavía hay más que explicar sobre los *ixiptlahuan* de los dioses, no es el objetivo de este trabajo hacerlo; pues aquí sólo he querido mostrar la serie de cambios en la persona y en la vida de los *tlatlacotin* que llegaban a la piedra sacrificial. Como vimos, debido a una transgresión, una persona podía pasar de *tlácatl*, “hombre”, a *tlacotli*. Luego, gracias a su rebeldía,

desobediencia o falta de compromiso, podía convertirse en *tlacotli* de collera o *tlacotiamictli*, quien, en virtud del baño ritual, podía tornarse en un *tlaltilli* y, tras ser ataviado, en el *ixiptla* de un dios que vivía temporalmente sobre la faz tierra, para finalmente morir en ese estado³¹ (Bassett 2015, 135-138; Graulich 2016, 203; Wright 2024, 278).

Pero ¿por qué se elegía a los *tlatlacotin* para dar cuerpo a las deidades? ¿Por qué se les prefería en lugar de otro tipo de víctimas? En un trabajo anterior (Salazar 2017, 137) propuse que, debido a los trastornos sufridos con cada transgresión, el cuerpo del *tlacotiamictli* quedaba desprovisto de sus entidades anímicas y se tornaba en “sólo carne”, hecho que facilitaba la inserción del dios en él.³² Si bien es posible que el desgaste anímico tuviera esa consecuencia en nuestros personajes, hay algo más que debemos considerar.

Los *tlatlacotin* eran, al menos en principio, oriundos de la comunidad (Durán 1995, 2: 188) y esto es relevante porque, según González (1994, 198), “originalmente la persona que representaba al dios era un miembro importante de la comunidad y después fue sustituida por un esclavo, al que se purificaba”. Pero, además, debemos tener presente que eran denominados *xolome* (Alvarado 2021, 594, 598, 611), y esto, como vimos, los relacionaba con el perro y el pavo, dos animales que compartían la casa y los alimentos de los humanos, y, por ello, eran clasificados taxonómicamente entre los animales y los hombres (cf. Douglas 1975, 29). Este hecho los igualaba a los *tlatlacotin*, pues éstos, debido a sus transgresiones, manifestaban un comportamiento similar al de los animales, y quedaban situados, por ello también, entre los hombres y los animales (figura 6).³³ De ahí que unos y otros fueran llamados *xolome*, lo que significa que los consideraban parcialmente humanos y, sobre todo, especialistas en la travesía

³¹ Rodríguez (2010, cap. 4: 71-74) notó que “el *tlaltilli* considerado como divinidad era matado como el dios y con esto pasaba a ser un *Teōmicqui* [el que muere como dios]”. Además, destaca que en el *tlamictiliztli* o “acto de sacrificar” no morían personas, sino objetos rituales. Lo cual se manifiesta lingüísticamente en el prefijo *tl-* (marca de objeto indefinido que designa a lo no humano), integrado en dicho vocablo. Por otro lado, Kruell (2020, 32, 34, 46-47) afirma que los hombres se volvían dioses sólo hasta el momento de su muerte.

³² Según Wright (2024, 284), era necesario despojar a las víctimas de sus atuendos identificativos para que perdieran el sentido del yo y entonces pudieran recibir la esencia del dios.

³³ Esto concuerda con los resultados del estudio de la palabra *xólotl* realizado por Karen Dakin (2004), quien encontró que el origen de ese término es el morfema “*ci” que significa “escisión, escindido”. Por tanto, *xólotl* sería el ser que posee una escisión, o también, el ser escindido (Dakin 2004, 207). Asimismo, resulta reveladora la propuesta de que el término *tlacotli* deriva del adjetivo *tlaco* “que denota mitad, medianía” (Castillo 1996, 119), lo que podría haber aludido a la posición intermedia del *tlacotli* entre la humanidad y la otredad.

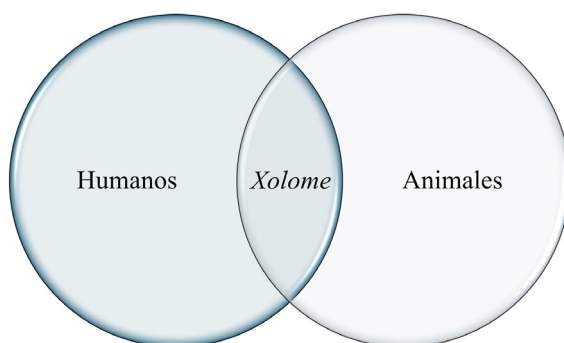


Figura 6. *Xolome* = humanos con rasgos animales / animales con rasgos humanos.
Elaboración de Óscar Salazar Delgado

al más allá (Contel y Mikulska 2011, 51-52). Por eso los preferían para que dieran cuerpo a los dioses y también para acompañar a los *tlatoque* muertos, e incluso, les temían.³⁴

De hecho, ésta podría ser la razón por la que les ponían colleras y los enjaulaban de noche.³⁵ A la *ixiptla* de Toci la encerraban “para que no pecase y cometiese algún delito” (Durán 1995, 2: 150). Y es que la noche es todavía, para algunos indígenas, el momento en que se desdibuja la frontera entre los planos cósmicos, y el pueblo acapara las propiedades de destrucción y reconstrucción del mundo de abajo. En otras palabras, el momento en que toman el control las potencias nocturnas, reveladoramente “responsables de los desórdenes de tipo psíquico y somático” (Galinier 2016, 14, 21, 29). ¿Era así en la época prehispánica? Es posible que sí, pues tenemos indicios de ello. En los códices del centro de México, se representaba igual al Mundo de los Muertos (interior de la tierra) que al cielo nocturno o cubierto de nubes (Mikulska 2015, 110-114), lo que sugiere una concepción similar. Pero, además, tenemos noticia del “toque de queda” que, desde el templo de Quetzalcóatl, se emitía marcando la *hora*

³⁴ Se consideraba que las personas inmorales estaban contaminadas y atraían la suciedad. Además, sus emanaciones se suponían dañinas para cualquiera a su alrededor, especialmente para los muy jóvenes (Burkhart 1989, 96-97).

³⁵ Bosch (1944, 69) apuntó que la collera se ponía “cuando el esclavo era peligroso” y, para Johansson (2010, 101), encerrar al que cometió una falta constituía “una neutralización de posibles efectos nocivos”.

en que toda la población debía resguardarse al ocultarse el Sol (Durán 1995, 2: 74; Escalante 2004, 206). Llama también la atención que los indígenas evitaran combatir de noche (Alvarado 2021, 248-249). ¿Por qué debía recogerse la población al ocaso e, incluso, los guerreros limitaban sus actividades? Propongo que era por temor a la instauración de una jurisdicción caótica y peligrosa como la descrita por Galinier (2016), pues la noche potenciaba el comportamiento ya de por sí desordenado y licencioso de los *tlatlacotin*, y por eso temían que huyeran o incurrieran en nuevos delitos.

Por otro lado, hay que recordar que, en todas las sociedades que practicaron el sacrificio humano, las víctimas se caracterizaban por no estar totalmente integradas a la sociedad, fuera “por su calidad de extranjeros, de enemigos, por su condición servil o por su edad” (González 1994, 256). En otras palabras, “las víctimas ejemplificaban a la sección de la sociedad cuya vida podía ser quitada libremente, pues nadie reclamaría por su muerte” (González 1994, 256). Sin duda, éste era el caso de los *tlatlacotin* de collera, ya que debido a su mal comportamiento reiterado se iban separando de su comunidad, hasta quedar totalmente excluidos, lo cual se traducía en la pérdida del apoyo de parientes y amigos. Al mismo tiempo, y debido al incumplimiento de sus obligaciones, resultaban totalmente improductivos para la comunidad. Por esta razón se buscaba obtener de ellos una utilidad diferente, inmolándolos (Salazar 2017, 147-148). Sin embargo, el sacrificio no era el destino de todos los *tlatlacotin*; sólo algunos llegaban a convertirse en deidades y, por tanto, en víctimas (Graulich 2016, 242). A continuación, veremos cómo algunos, excepcionalmente, podían desligarse de su condición.

La liberación de las obligaciones

A diferencia del *tlacotli* común, el de collera sólo podía liberarse de dos maneras, las cuales, debido a su notoriedad, fueron registradas en varios documentos. Revisemos primero el testimonio de Motolinía:

Cuando el esclavo traía collera, tenía un remedio para se librar, y era que si se podía escabullir y acogerse al palacio y casa principal del señor, en entrando dentro era libre, e nadie le podía impedir la entrada, ni volver del camino que llevaba, si no era su amo o su ama, y los hijos cuyo era el esclavo; cualquiera otra persona

que echaba mano del esclavo para le impedir, ahora en la calle por el camino, ora a la puerta del palacio, por el tal detenimiento era hecho esclavo y el esclavo libre. Estos palacios eran las casas de los grandes señores. (Motolinía 1989, 605)

Hernández (1959-1984, 6: 67) escribió prácticamente lo mismo, aunque precisó que el escape sólo era posible “durante ciertas fiestas del año”. Veamos ahora el testimonio de Juan Bautista Pomar:

cuando [a los esclavos] les daban vida áspera y cruel, que era evidente señal desto al ponerles una tova de madera grande al pescuezo, eran libres si, con ella huyendo, se entraban en la casa real, por privilegio de los reyes, aunq[ue], a los dueños, daban algún interés en recompensa de lo que les costó. (*Relaciones geográficas del siglo XVI*. México, 3: 86)

Aparece aquí otra condición: el *tlacotli* debía llevar puesta la collera al entrar en la casa real para poder liberarse. Lo cual, complicaba las cosas. Además, son reveladoras las afirmaciones de que a nuestros personajes se les daba una “vida áspera y cruel” y que los *tlacahuaque* recibían una compensación por la pérdida del *tlacotli* liberado; compensación aparentemente otorgada por el propio gobernante. Prosigamos con otro testimonio:

era ley que si el esclavo se podía descabullir de su amo en el tianquiz despues de entrado en él y traspasar los términos del mercado antes que su amo le alcanzase y luego en pasando los límites pusiese el pie encima de una suciedad de persona queda libre el cual así sucio se yba á los purificadores de esclavos y se manifestaba a ellos [...] Aquellos Señores le quitaban la argolla y le desnudaban y lavaban de pies á cabeza y despues de lavado vestíanle ropas y presentábanlo al Señor y decíanle como aquel había sido esclavo y que se había libertado segun la ley [...] el Señor lo alababa y daba por bien libre y haciendolo honrar y dar insignia de hombre liberal y animoso y muchas veces se quedaba en palacio para lacayo de casa. (Durán 1995, 2: 191)

Evidentemente, el excremento humano tenía alguna cualidad que, como el palacio real, permitía la liberación del *tlacotli*. ¿Cuál era esa cualidad? Para los indígenas, el excremento estaba cargado de las energías propias de la parte inferior del cuerpo.³⁶ Por eso “era de naturaleza fría —independen-

³⁶ “La parte inferior del cuerpo era el dominio de energías particulares que oscilaban entre los valores positivos y negativos: allí estaban el vigor y la laxitud, el valor y la cobardía,

dientemente de su temperatura— y su fuerza era capaz de producir un equilibrio en los seres atacados por el calor excesivo” (López y Toledo 2009, 30). De ahí que contrarrestara “la calidad caliente del corazón del *tlacotli*” (López y Toledo 2009, 30). Dentro de esta misma lógica, parece posible que el palacio real estuviera también cargado de energía fría y, por tanto, equilibrara, como lo hacía el excremento, la naturaleza *caliente* del *tlacotli*. Quizá lo mismo podríamos decir de los templos, pues a ellos también acudían los delincuentes para recuperar su libertad (“Costumbres...” 1945, 39). Esta transferencia de *calor* y *frío* parece también haber ocurrido cuando una persona libre (de corazón frío) estorbaba la huida del *tlacotli* (de corazón caliente), pues con el simple contacto con éste, lo liberaban de su condición y quedaba en su lugar (Durán 1995, 2: 192; Hernández 1959-1984, 6: 67; López Austin 2004, 1: 464).

Sin embargo, alcanzar la libertad tras pisar un excremento o entrar en el palacio real debió resultar verdaderamente difícil, ya que son muchos los factores que habrían de reunirse para conseguirlo. Primero, era necesario que el escape tuviera lugar “durante ciertas fiestas”. Segundo, el *tlacotli* debía escabullirse llevando una pesada *cuauhcozcatl* que, por sus dimensiones, podía atorarse en cualquier parte en un concurrido mercado. Tercero, en medio de la confusión y el alboroto causado por el propio escape, el intrépido *tlacotli* debía correr hasta el palacio real y entrar en él o pisar un excremento humano, para alcanzar la libertad. Sólo entonces podría presentarse ante los purificadores para que le quitaran la collera, lo bañaran y vistieran para que el señor lo diera por hombre libre. Pero eso no es todo, pues al final de la cita, Durán escribió: “Muchas veces se quedaba en palacio para lacayo de casa” (Durán (1995, 2: 191). Entonces, ¿era libre o no? ¿Qué significaba quedar como “lacayo”?

Tezcatlipoca y los tlatlacotin

La liberación de todo *tlacotli* era atribuida a Tezcatlipoca (Sahagún 2000, 1: 368), dios del destino y patrono de los *tlatlacotin* (Castillo 1996, 119-120; Olivier 2004, 74). Su relación con el numen es atestiguada tanto en el *Códice borbónico* como en el *Códice florentino*. En la lámina 6 del primero

la voluntad y la abulia, la capacidad de la alegría y de la tristeza, la apetencia y el desgano sexuales, y también la debilidad y la potencia generativas” (López y Toledo 2009, 29).

aparece con una *cuauhcózcatl* (figura 7) y, en el segundo, se explica que en Ce Miquiztli (“Uno Muerte”),³⁷ se celebraba a la deidad y a sus “amados hijos”, los *tlatlacotin* (Sahagún 2000, 1: 171, 367).

Efectivamente, con motivo de la fiesta Ce Miquiztli, los indígenas adornaban las estatuas de Tezcatlipoca resguardadas en templos y domicilios particulares. Además, sacrificaban codornices y ofrecían incienso, perfumes, flores y alimentos a la deidad (Sahagún 2000, 1: 171, 367). Pero lo más notable, es que ese día oraban todos para pedir al dios “alguna misericordia” (Sahagún 2000, 1: 367), porque la fecha era considerada ocasión privilegiada para solicitarle favores. De hecho, se decía que podía premiar a algunos y castigar a otros, “debido a una actitud altanera, presuntuosa o por su falta de agradecimiento” (Olivier 2004, 74). Tal era la razón por la que los señores y los guerreros que habían alcanzado las más altas funciones, así como los ricos y poderosos temían la llegada de Ce Miquiztli (Sahagún 2000, 1: 367; Olivier 2004, 74). Temor que se veía reflejado en el buen trato que todos los *tlacahuaque* manifestaban a los *tlatlacotin* ese día (figura 8):

Nadie osaba reñir ni maltratar a sus esclavos. Todos los que tenían esclavos un día antes que comenzase a reinar este signo les quitaban las prisiones o colleras con que estaban presos, y las xabonaban las cabezas, y los bañaban y regalaban como si fueran hijos muy amados de Titlacahuan. Y los dueños de los esclavos mandaban con gran rigor a todos los de su casa que no riñesen ni diesen pena a ningún esclavo. Y decían que si alguno reñía a los esclavos en estos días, que él mismo se procuraba pobreza y enfermedad y desventura, y merecía ser esclavo, pues que trataba mal al muy amado hijo de Tezcatlipuca. (Sahagún 2000, 1: 368)

Evidentemente, este trato no era el habitual, pues si entonces les retiraban la collera, los aseaban y alegraban era justamente porque eso no ocurría normalmente, lo cual demuestra la actitud hipócrita de los *tlacahuaque* durante la fiesta. Ahora bien, los informantes de Sahagún (1950-1982, 4: 34) anotaron en náhuatl detalles que el fraile no vertió al castellano. Mencionan, por ejemplo, que los *tlatlacotin* vivían cerca de las piedras de afilar y de moler (*in teatexatitlan, temetlatitlan innemjan*). ¿Significa esto que no podían apartarse de sus lugares de trabajo? También resulta reveladora la afirmación de que nuestros personajes eran *ixiptlahuan* de

³⁷ Ce Miquiztli era el primer día de la sexta trecena del *tonalpohualli*, o “cuenta de los destinos”. Se consideraba ambivalente porque se le asociaba con la riqueza y la prosperidad; pero también con la hechicería (Olivier 2004, 75-80).



Figura 7. Tezcatlipoca con collera. *Códice borbónico*, lám. 6 (detalle).
Dibujo de Óscar Salazar Delgado



Figura 8. Bano de un *tlacotontli* en Ce Miquiztli, día de Tezcatlipoca y de los *tlatlacotli*. *Códice florentino*, 4: f. 24v. Dibujo de Óscar Salazar Delgado

Tezcatlipoca —es decir, poseían algo de él—³⁸ y que éste los consideraba sus hijos amados (*ytlaçopilhoan*), sus aves de pluma rica, sus pájaros de plumas preciosas (*mjtoa iuhquin iquecholhoan, içaquantotooa, itlaçototooan in Tezcatlipuca*). ¿De dónde procede esta identificación con el numen?

La estrecha relación entre Tezcatlipoca y los *tlatlacotin* encuentra explicación en el hecho de que todos ellos eran transgresores (Salazar 2017, 102-104; 2025). Pruebas de esto son la relación del numen con la contaminación y el caos (Burkhart 1989, 92), pero sobre todo algunas de sus acciones en diferentes relatos indígenas. De acuerdo con Graulich (1999, 352), fue Tezcatlipoca quien sedujo a Xochiquétzal, Ixnextli o Tlazoltéotl y “quien tuvo por primera vez relaciones sexuales y ocasionó la primera mancha”. Por si fuera poco, fue él también quien “[...] introdujo en el mundo ‘la discordia y la guerra’, la noche y la muerte”.

Tiempo después, Olivier llegó a la misma conclusión. Tezcatlipoca —escribió— “representa al pecador por excelencia” (Olivier 2004, 487). Lo cual se manifiesta en que, junto a Tlazoltéotl, estaba vinculado al pecado sexual y ambas deidades recibían las confesiones de los hombres (Sahagún 2000, 1: 82-85; Olivier 2004, 183-184). Pero también en el hecho de que Tezcatlipoca estaba relacionado con el buitre, el perro y el pavo, animales que, en las historias indígenas, aparecen como transgresores que fueron castigados (Olivier 2004, 206-211). Pero más importante aún, es que la ablación del pie o de la pierna de Tezcatlipoca, es “probablemente, el precio de una transgresión” (Olivier 2004, 473).

Con base en estos datos y en el análisis de las formas en que un individuo podía llegar a convertirse en *tlacotli* (Salazar 2025, 149-157), es posible afirmar que Tezcatlipoca y los *tlatlacotin* eran transgresores. Y que sus acciones, reprobables y antisociales, habían alterado el orden en sus respectivos mundos. Por eso la deidad los protegía y estaba dispuesta a cambiar su suerte.

Algunas consideraciones finales

El *tlacotli* de collera, llamado también *tlacotiamictli* o *tlacanecuilolli*, era notablemente diferente del *tlacotli* que cumplía con sus obligaciones. La

³⁸ Según Molly H. Bassett (2015, 133), un *teixiptla* no es ni una impresión ni una representación, sino el ser al que encarna, en este caso Tezcatlipoca. Esto es posible porque la persona del numen se distribuye entre sus *ixiptlahuan*.

diferencia fundamental entre ambos era la libertad que gozaba éste y vemos ausente en su homónimo de collera. Mientras uno no podía ser trocado y dedicaba sólo una parte de su tiempo a trabajar para su *tlacahua* (Salazar 2025), el de collera era claramente enajenable y parece haber estado siempre a disposición de lo que se ofreciera a su señor. Si esto es correcto, necesitaría ser alojado y alimentado por él, lo que lo asemejaba más a un esclavo. Todo esto se deduce de la información disponible sobre los *tlatlacotin* que servían en las casas de los *tlatoque* y algunos principales que, además de proporcionar servicios, podían ser regalados, apostados, utilizados como gratificaciones, sacrificados y aun comidos, al arbitrio del señor.

Aunque el término *tlacotiamictli* sugiere que nuestro personaje sufría una suerte de cosificación, la evidencia lingüística indica que no era así, pues su sinónimo *tlacanecuilolli* muestra claramente que se les seguía considerando personas. Sin embargo, es posible que se les concibiera como personas en proceso de *animalización*, debido a su comportamiento desordenado y antisocial que los asemejaba a las bestias, y más específicamente a aquellas de carácter doméstico, como el perro y el pavo, que se encontraban taxonómicamente entre los animales y los humanos. De hecho, el punto culminante de ese proceso de *animalización* parece haberse alcanzado cuando el *tlacotli* demostraba —con su comportamiento reprochable reiterado— que era incapaz de domar su lado animal. Era quizá al llegar a este punto cuando se le consideraba un *xolo* y se le podía trocar para sacrificarlo e incluso comerlo.

La collera que caracterizaba a estos *tlatlacotin* parece haber sido necesaria para controlarlos, pues al ser parcialmente humanos, los consideraban peligrosos, especialmente al caer la noche, cuando las fuerzas de la oscuridad se apoderaban del *tlaltícpac* y alteraban los comportamientos de sus habitantes. Su alejamiento de la humanidad los aproximaba, sin embargo, a los dioses, lo que explica que fueran amados por Tezcatlipoca y quizá incluso también por los *tlacahuaque*, pues, en por lo menos un texto (*Códice florentino*, 3: f. 27v), se les llama *tlatlacotzitzintin*, lo que denota aprecio y un trato afable hacia ellos. Su carácter liminal los convertía además en favoritos para dar cuerpo a los númenes durante las grandes fiestas y para acompañar a los *tlatoque* muertos a su morada final.

Cuando el *tlacotli* de collera era originario de la comunidad, es decir, cuando no había sido trocado fuera de ella,³⁹ podía ser sacrificado sin

³⁹ Porque, como vimos, los dos o tres intercambios que hacían posible su inmolación podían mantenerlo dentro de la comunidad, pero también llevarlo fuera de ella.

resistencia social debido a su gradual alejamiento de los suyos. Esto se daba como consecuencia directa de sus transgresiones, que lo dañaban no sólo a él, sino a toda su familia, porque a ésta se le consideraba corresponsable de sus actos, como sucedía en otras sociedades que aplicaban el concepto de responsabilidad colectiva (Izquierdo 1978, 232; Salazar 2025). Además, su improductividad hacía que se obtuviera mayor beneficio de él si terminaba sacrificado.

Lo anterior plantea nuevos problemas, pues, contrario a lo que afirma Declercq⁴⁰ (2024, 24, 35), el sacrificio de *tlatlacotin* oriundos de la comunidad implica que en la sociedad mexicana —que incluía a los mercaderes, pero también a los integrantes de las agrupaciones sociales que inmolaban víctimas como sacrificantes colectivos— sí se consumía la carne de individuos del grupo (endocanibalismo), aunque ciertamente *transformados* en otros a causa de su comportamiento inmoral y también mediante la acción ritual.

Efectivamente, durante el proceso previo a su participación en las fiestas de las veintenas, la persona del *tlacotli* experimentaba varias *transformaciones* en las que perdía humanidad, debido a su comportamiento inmoral y también mediante la acción ritual. Tanto es así que incluso se le llegaba a considerar una deidad, en el momento de su inmolación. Pero es importante tomar en cuenta que su elección para que diera cuerpo a las deidades (*ixiptla*) y fungiera, por tanto, como víctima sacrificial, tenía lugar porque ya se le consideraba parcialmente humano (perteneciente al grupo de los *xolome*) y, en consecuencia, equivalente de otros entes sacrificables como el guajolote y el perro, pues los tenían a todos ellos como especialistas en la travesía al más allá. Esto explica también que fungieran como acompañantes privilegiados de los difuntos.

Queda pendiente el análisis sobre las similitudes entre los *uázcata* purépechas y los *tlatlacotin* nahuas, y la explicación de por qué eran sacrificados y no simplemente ajusticiados como otros delincuentes (Peireira 2010, 261-262). De todos modos, el sacrificio de los *tlatlacotin* de collera demuestra que los mexicanos sacrificaban a infractores dentro de las fiestas de las veintenas, aunque, ciertamente, purificados y *transformados* en deidades por medio del ritual.

⁴⁰ Sobre la costumbre mesoamericana de consumir sólo la carne de individuos ajenos a la comunidad y la antropofagia como privilegio de los nobles.

REFERENCIAS

- Alcalá, Jerónimo de. 2010. *Relación de Michoacán*. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 2021. “Sumaria relación de todas las cosas”. En *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*. Estudio introductorio, paleografía, edición, notas y apéndices de Sergio Ángel Vásquez Galicia. 2 vols. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando. 2021. *Crónica mexicana. Manuscrito Krauss 117*. Coordinación de José Rubén Romero Galván, estudio codicológico y paleografía de Gonzalo Díaz-Migoyo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Anderson, Arthur J. O. 1982. “The Institution of Slave-Bathing”. *Indiana*, 7: 81-92. <https://doi.org/10.18441/ind.v7i0.81-92>.
- Bassett, Molly H. 2015. *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies*. Austin: University of Texas Press.
- Battcock, Clementina. 2021. *Las mujeres en el México antiguo. Las que hilan, legitiman y renuevan*. México: Fondo Editorial de Nuevo León.
- Bosch García, Carlos. 1944. *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Burkhart, Louise M. 1989. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Castillo F., Víctor M. 1996. *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Catálogo digital del acervo arqueológico*. Museo de Antropología de Xalapa. Acceso 5 de julio de 2024, <https://sapp.uv.mx/catalogomax/es-MX/sala/detalles/345>.
- Códice Azcatitlan*. 1995. Introducción de Michel Graulich, comentario de Robert H. Barlow, traducción al español de Leonardo López Luján. París: Bibliothèque Nationale de France/Société des Américanistes.
- Le Codex Borbonicus*. 2021. Dirección científica de José Contel y Sylvie Peperstraeete. París: Citadelle & Mazenod.
- Códice florentino digital*. Acceso 9 de febrero de 2025, <https://florentinecodexGetty.edu/es>.
- Códice de Huexotzinco*, 1995. México: Coca Cola de México/Ediciones Multiarte/The Library of Congress.

- Códice Mendoza. Acceso 12 de marzo de 2025, <https://codicemendoza.inah.gob.mx/inicio.php>.
- El conquistador anónimo. *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitán, México, escrita por un compañero de Hernán Cortés*. 1941. Prólogo y notas de León Díaz Cárdenas. México: América.
- Contel, José, y Katarzyna Mikulska. 2011. “Mas nosotros que somos dioses nunca morimos”. Ensayo sobre *tlamacazqui*: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?”. En *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, 23-65. Varsovia: Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/Institut de Recherches Intersites Études Culturelles/Universidad de Toulouse.
- “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”. 1945. Publicado por Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37-63. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1945.392>.
- Dakin, Karen. 2004. “El *xolotl* mesoamericano. ¿Una metáfora de transformación yutonahua? En *La metáfora en Mesoamérica*. Edición de Mercedes Montes de Oca, 193-223. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Danilović, Mirjana. 2017. “Combatir bailando. Danza y guerra en el Altiplano prehispánico”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 53: 141-174.
- Declercq, Stan. 2024. *Comer al otro. Canibalismo, guerra y ritualidad entre los antiguos nahuas*. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia; México: Laboratorio Nacional de Materiales Orales/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Dehouve, Danièle. 2012. “Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 44: 41-64.
- Dehouve, Danièle. 2016. *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Díaz del Castillo, Bernal. 2007. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México: Porrúa.
- Douglas, Mary. 1975. *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. Londres y Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Dupey García, Élodie. 2015. “The Materiality of Color in the Body Ornamentation of Aztec Gods”. *Res. Anthropology and Aesthetics*, 65/66: 72-88. <https://doi.org/10.1086/691027>.
- Durán, Diego. s. f. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Digitalización de la Biblioteca Digital Hispánica. Acceso 29 de abril de 2026, <https://bndigital.bne.es/bd/card?oid=0000169486&site=bdh>.

- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Durand-Forest, Jacqueline de. 1971. "Cambios económicos y moneda entre los aztecas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 105-124.
- Duverger, Christian. 1983. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Traducción de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría García, Jaime. 2012. *Los locos de ayer. Enfermedad y desviación en el México antiguo*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 1990. "Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 16 (61): 29-46. <https://doi.org/10.22201/ie.18703062e.1990.61.1569>.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2004. "La ciudad, la gente y las costumbres". En *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España, 199-230*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. 1944. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. 14 vols. Asunción del Paraguay: Guaranía.
- Flores Farfán, José Antonio. 2006. "La Malinche, portavoz de dos mundos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 37: 117-137.
- Fujigaki Lares, José Alejandro. 2009. "La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial tarámmuri en el noroeste de México". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Galinier, Jacques. 2016. *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. Traducción de Mario A. Zamudio Vega. Tenango de Doria: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/Société d'Ethnologie/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- González Torres, Yolotl. 1994. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Graulich, Michel. 2016. *El sacrificio humano entre los aztecas*. Traducción de Julio Camarillo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, Francisco. 1959-1984. *Escritos varios*. En *Obras completas*. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hicks, Frederic. 1974. "Dependent labor in Prehispanic Mexico". *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 243-266.
- Hvidtfeldt, Arild. 1958. *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*. Copenhagen: Munksgaard.

- Izquierdo, Ana Luisa. 1978. "El derecho penal entre los antiguos mayas". *Estudios de Cultura Maya* 11: 215-247. <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.1978.11.515>.
- Izquierdo, Ana Luisa. 1984. "La esclavitud en Mesoamérica. Concepto y realidad". En *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano* (1983), 361-374. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Johansson K., Patrick. 2010. "Miquiztlatzontequiliztli. La muerte como punición o redención de una falta". *Estudios de Cultura Náhuatl* 41: 91-136.
- Katz, Friedrich. 1966. *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos xv y xvi*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Kruell, Gabriel K. 2020. "¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica". *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales* 29: 23-55.
- Leyenda de los soles*. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducción de Rafael Tena, 167-210. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo xvi al xviii*. Traducción de Roberto Ramón Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 2004. *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. 2008. "Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana". En *dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, 17-144. México: Era.
- López Austin, Alfredo. 2014. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo, y Francisco Toledo. 2009. *Una vieja historia de la mierda*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Le Castor Astral.
- López Luján, Leonardo, y Bertina Olmedo. 2010. "Los monolitos del mercado y el glifo tianquiztli". *Arqueología Mexicana* 101: 18-21.
- Martínez González, Roberto. 2006. "El tonalli y el calor vital. Algunas precisiones". *Anales de Antropología*, 40, 2: 117-151.
- Martínez González, Roberto. 2013. *Cuiripu. Cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Mazzetto, Elena. 2021. "Diversión y funciones simbólicas de los enanos y jorobados en la sociedad mexicana". *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 29 (1): 27-53. <https://doi.org/10.34096/mace.v29i1.8221>.
- Mendieta, Gerónimo de. 1997. *Historia eclesiástica indiana*. Noticias del autor y de la obra de Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mikulska, Katarzyna. 2015. "Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo". En *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. Coordinación de Ana Díaz, 109-173. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.
- Molina, Alonso de. 2004. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Moreno, Manuel M. 1931. "La organización política y social de los aztecas". Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Motolinía [Toribio de Benavente]. 1989. *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*. Dirección de Edmundo O' Gorman. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Núñez Álvarez, Javiera Valentina. 2022. "Teatralidad y representación del guajolote en el carnaval de Chenalhó, Chiapas". En *El guajolote en Mesoamérica. Enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos*. Coordinación de Anath Ariel de Vidas, Nicolas Latsanopoulos y Perig Pitrou, 299-315. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olivier, Guilhem. 2004. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducción de Tatiana Sule. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, Guilhem. 2008. "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexicana. Reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico". En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, 267-286. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 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 estimaban 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. <https://doi.org/10.22201/iih.30618002e.2023.65.78134>.
- Olivier, Guilhem. 2024a. "Los sacrificios de niños en Mesoamérica". En *Seres a la espera de la muerte. El sacrificio de humanos y animales en Mesoamérica y los*

- Andes. Coordinación de Luis Millones y Guilhem Olivier, 91-124. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, Guilhem, 2024b. “La inmolación de acompañantes durante los funerales de los reyes”. En *Seres a la espera de la muerte. El sacrificio de humanos y animales en Mesoamérica y los Andes*. Coordinación de Luis Millones y Guilhem Olivier, 125-136. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Pereira, Grégory. 2010. “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”. En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Coordinación de Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 247-272. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Ragot, Nathalie. 2022. “Las representaciones del guajolote en los manuscritos pictográficos del Altiplano Central de México”. En *El guajolote en Mesoamérica. Enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos*. Coordinación de Anath Ariel de Vidas, Nicolas Latsanopoulos y Perig Pitrou, 147-66. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera*. 1984. Edición de René Acuña. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. México*. 1986. Edición de René Acuña. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*. 2017. Edición de René Acuña. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano. El paisaje ritual en Ātl cāhualo o Cuahuil ēhua según las fuentes sahuaguntinas”. Tesis de maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosado Pascual, Javier. 2017. “La representación de Xolotl en los códices del centro de México”. En *Conflicto, negociación y resistencia en las Américas*. Edición de Izaskun Álvarez Cuartero, 31-45. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1995. *Vida económica de Tenochtitlan. 1. Pochtecáyotl (arte de traficar)*. Paleografía, versión, introducción y notas de Ángel María Garibay

- K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Salazar Delgado, Óscar. 2017. “*Tlacoyotl*. ¿Esclavitud entre los nahuas del Posclásico Tardío (1200-1521)?” Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Salazar Delgado, Óscar. 2022. “Alimento para el Sol y la Tierra. Los cautivos en la sociedad mexicana”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Salazar Delgado, Óscar. 2025. “*Tlacotli*. Nuevos apuntes para la definición de una categoría nahua”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 69: 139-174. <https://doi.org/10.22201/iih.30618002e.2025.69.78710>.
- Soustelle, Jacques. 1970. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. Traducción de Carlos Villegas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stresser-Péan, Claude. 2012. *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*. Traducción de Ángela Silva y Haydée Silva. México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fundación Alfredo Harp Helú/Museo Textil de Oaxaca.
- Torquemada, Juan de. 1975-1983. *Monarquía indiana*. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Wright, Mark. 2024. “Filled with Divine Fire. Mesoamerican Human Sacrifice and Costumed Rituals as Acts of Deicide”. En *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. Recent Findings and New Perspectives*. Edición de Rubén G. Mendoza y Linda Hansen, 271-294. Cham: Springer.

SOBRE EL AUTOR

Óscar Salazar Delgado es historiador, maestro y doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus intereses profesionales se centran en la historia, la cultura, la guerra y la estructura social de los pueblos que habitaron el centro de México en la época previa a la llegada de los europeos. Es autor de los artículos “*Tlacotli*. Nuevos apuntes para la definición de una categoría nahua”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 69 (2025): 139-174; y “*Yopihuéhuatl*, el instrumento sonoro que desencadenaba la guerra mexicana”, *Revista Española de Antropología Americana* 55 (1) (2025): 43-54.

El Cristo del Mesías del Santo Egipto

The Christ of the Messiah of Holy Egypt

Raul MACUIL MARTÍNEZ

<https://orcid.org/0000-0001-7275-1071>

Universidad Pedagógica Nacional (México)

Unidad 131-Hidalgo

macuil2@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo se estudian dos fragmentos de memorias del siglo XVIII que se encuentran en el Archivo de la Fiscalía de San Simón Tlatlahuquitepec, Tlaxcala, México. Estos manuscritos, fechados en los años de 1769 y 1770, fueron escritos en la lengua náhuatl o mexicana; en el primero se documenta la compra y talla de un árbol de *yequimitli* (“colorín”), para elaborar la imagen denominada como El Cristo del Mesías del Santo Egipto. La segunda memoria, aunque fragmentada, documenta el pago por la limpieza del Santo Egipto. Cabe mencionar que en ambas memorias el dinero de los pagos que se realizaron provenía de la raspa de los magüeyes de tres vecinos de la comunidad de San Simón Tlatlahuquitepec.

Palabras clave: memoria; fiscales; San Simón; lengua náhuatl.

Abstract

This article examines two fragments of eighteenth-century memoirs preserved in the archives of the fiscalía of San Simón Tlatlahuquitepec, Tlaxcala, Mexico. Dated 1769 and 1770, these manuscripts were written in Nahuatl, or Mexican. The first records the purchase and carving of a yequimitli (“colorín”) tree to produce the image known as El Cristo del Mesías del Santo Egipto [Christ of the Messiah of Holy Egypt]. The second, although fragmentary, documents payment for the cleansing of Holy Egypt and the corresponding remuneration. It is worth noting that, in both reports, the funds used for these payments came from the magüey tappings of three residents of the community of San Simón Tlatlahuquitepec.

Keywords: accounts; fiscales; San Simón; Nahuatl language.



Introducción

Lo que aquí se presenta son dos fragmentos de memorias de fiscales en náhuatl o mexicano que se han conservado en la fiscalía de San Simón Tlatlahquitepec, Tlaxcala.¹ Estos documentos están fechados hacia el año de 1769 y 1770, respectivamente. Del primer fragmento sólo se han conservado 2 fojas r-v, y del segundo una sola foja r.

El primer fragmento habla sobre la compra de un árbol de *yequimitli* (“colorín”) para elaborar la imagen de El Cristo del Mesías del Santo Egipto, a causa de que la anterior se había perdido. Tres vecinos de la comunidad proporcionaron el dinero para la compra del árbol y la talla de la imagen; el dinero se obtuvo del trabajo de la raspa de los magueyes y de la venta del pulque. Cabe mencionar que el Cristo ha sido renombrado en la comunidad de San Simón como San Ramitos, ya que, durante los rituales que se llevan a cabo hoy en día en la Semana Santa, la escultura en bulto es centro de devoción religiosa. El Domingo de Ramos sale en procesión hacia el cerro que da nombre a la comunidad Tlatlahquitepec, para regresar a escuchar misa en el interior de la iglesia católica.

El segundo documento es un fragmento que está fechado hacia el año de 1770 y hace referencia al pago que realizaron los fiscales para que se limpiara la imagen del Santo Egipto. El dinero se obtuvo del trabajo de la raspa de los magueyes de dos vecinos de la comunidad.

La memoria documental de San Simón Tlatlahquitepec

La comunidad de San Simón Tlatlahquitepec pertenece al municipio de Xaltocan,² en el actual estado de Tlaxcala. En esta comunidad se ha conservado un rico corpus documental tanto en náhuatl como en español que va del siglo xvi y hasta la época actual. Estos documentos se encuentran bajo el resguardo de la fiscalía, la cual se compone de “fiscal centro, fiscal cerro, y el escribano, sacristanes, portero y los ayudantes de los fiscales”.³

¹ Quiero agradecer al fiscal actual de la comunidad de San Simón Tlatlahquitepec, Rosendo Morales Velázquez, por las facilidades otorgadas para realizar la investigación

² Es uno de los 60 municipios que conforman el estado de Tlaxcala.

³ O. Cedeño, entrevista personal, 30 de enero de 2024. Cabe agregar que hace relativamente poco tiempo dos mujeres han ocupado el cargo de escribanas.

Hay que mencionar que la fiscalía es una organización comunitaria que proviene de la época colonial y que se ha mantenido hasta nuestros días.⁴ Las comunidades tlaxcaltecas se unen y cohesionan en torno a esta figura, ya que los fiscales son los encargados de proveer todo lo necesario para las celebraciones religiosas, y cuando terminan el cargo —que es de un año— y entregan buenas cuentas a la comunidad, entonces ellos adquieren el respeto de la localidad y se le otorga el título de *tiachca* (“hermano mayor”). En San Simón Tlatlahuquitepec, la figura de *tiachca* la ostenta don Ignacio Lorenzo Casaus Lozano, de 90 años de edad. Don Nachito ha finalizado todos los cargos y es una figura muy respetable en la localidad.

Los fiscales desde la época colonial en Tlaxcala han documentado gran parte de sus actividades, ya sea en español o náhuatl, y como consecuencia formaron su propio archivo lejos del archivo parroquial.⁵

Los documentos que guardan los fiscales datan del año de 1543 a la fecha; en total, en las cinco fiscalías citadas [Tlatlahuquitepec, Atlhuetzia, Acuitlapilco, Zacatelco y Huexoyuca] se han localizado 2 741 expedientes, 1 700 escritos en español y más de mil escritos en náhuatl. [...] se han localizado más de 200 testamentos [...] 324 expedientes sobre venta de tierras [...]. Se han hallado también información sobre conflictos internos, correspondencia, inventarios, padrones, documentos religiosos, códices pictográficos, memorias de los fiscales y anales. (Reyes 2018a, 188)

Esta documentación hoy en día forma una parte invaluable de la memoria documental de las comunidades. En el archivo de la fiscalía de San Simón Tlatlahuquitepec se conservan “1016 expedientes: 604 en español

⁴ El Archivo General e Histórico del Estado de Tlaxcala (AGEHT) conserva el documento que hasta ahora es el más antiguo en Tlaxcala. Éste se refiere al nombramiento de fiscal: “El gobernador don Valeriano de Castañeda, nombra como alguacil y le da vara de justicia a Feliciano Tizamitl para que vigile (*ompa titlapiyaz*) a los habitantes de San Andrés Ahuazhuatpec, Xaloztoc, Teyacac, Tepeyxpán y Ocoyucan y le autoriza a que tome presos a los delincuentes (*tiquimanaz in aquique ytla quitlacoque*) tales como adúlteros, ladrones, asesinos, borrachos, jugadores de *patolli* (*yn aço tetlasima ychtequi timictiya tlauna patohua*) [...] idólatras que juran besando la tierra, que tienden zacate para el culto (*aço o caca quichua yauecauh tlateotoquiliztli catca yn tlalqualiztli çacatemaliztli*), graniceros o tiemperos (*quiyauhtlaçaliztli*), lectores de documentos [idolátricos] (*yn amaque tlapuohque*), abortadores (*tetlasilique*) [...] y otros delitos para que los presente ante los alcaldes y sean castigados” (Reyes 2009, 91). También véase Ramos Galicia (2013) en donde se encuentra también la transcripción y traducción del texto.

⁵ Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A. C. (ADABI), ha hecho un trabajo importante en la catalogación de los archivos parroquiales.

y 412 en náhuatl” (Reyes 2018b, 23). El documento más antiguo que se conserva en la fiscalía data del año de 1545;⁶ los expedientes en náhuatl o mexicano se conservan en 6 cajas y los expedientes en español se resguardan en 13 cajas.

Imágenes devocionales en Tlaxcala durante la época colonial

Durante el siglo xvi, las tierras tlaxcaltecas sufrieron un proceso de conversión religiosa nada pacífico y sí muy violento, como se atestigua en las *Relaciones geográficas del siglo xvi. Tlaxcala*, en adelante RGT (Acuña 1984). En los cuadros 11, 12 y 14 se documenta lo siguiente

I[n] nican quipilloque patoh [aquí [está cómo] colgaron al jugador] Disipación de los juegos y tahurerías de los jugadores, y fue justicado uno dellos porque hacía burla de n[uestr]a s[an]ta fe, por mandado de cortés [en el cuadro 12 se menciona] *Quipilloque mostlauhqui* [lo colgaron en la mañana del siguiente día] Justicia que se hizo de un cacique de *Tlaxcala* porque había reincido en ser idólatra; habiendo sido cr[ist]iano, se habla ido a una cueva a idolatrar. [En el cuadro 14 se narra lo siguiente:] *I[n] nican quinpilloque tlahtoque* [aquí colgaron a los señores] *quintlatique* [los quemaron] Justicia grande que se hizo de cinco caciques muy prin[cipa]les de Tlaxcala, y una mujer, señora de aquella terra, porque, de c[rist]ianos, tornaron a idolatrar; y dos, demás destos, fueron quemados por pertinaces, por man[da]do de cortés [y] por consentim[ien]to y beneplácito de los c[uat]ro s[eñor]es, y, con esto, arraigó la doctrina cr[ist]iana. (RGT [Acuña 1984], cuadros 11 al 14)⁷

El asesinato de la nobleza tlaxcalteca impactó de forma profunda en las comunidades; quedó consignado en los *xiuhpohualli* de Atlihuetzia número 2. “Año nueve caña. Entonces colgaron a los *tlatoque* [de] Tlaxcala *Quauh-totoua*, *Tenamazcuicuitzin*, *Tlatotzin*, *Texopanecatl*, *Axcotecatl*, *Acxoteca piltzintli*, *Xochimemetzin* [...]” (*Anales de Atlihuetzia* 2: f. 11r).⁸ Además, en los *xiuhpohualli* de Zapata y Mendoza (1995) se lee:

⁶ Este documento se encuentra en formato de anales o *xiuhpohualli*, de ahí que se ha retomado el nombre en náhuatl o mexicano para titularlo *Xiuhpohualli* de San Simón Tlatlahquitepec. La transcripción y el análisis de este documento se encuentran en prensa.

⁷ Véase también Muñoz Camargo (1998).

⁸ Archivo de la Fiscalía de Santa María Atlihuetzia (en adelante AFA), caja:1, exp: 7, año: 1585, fs:20.

entonces ahorcaron a los tlahtoque Temilotecuietli, Tlaltochtzin de Quiahuitlan, Quauhtotohua de Atempan, don Francisco Tecpanecatli y a Tenamascuicuiltzin de Topoyanco. Desamparados, por el descuido y negligencia, los mataron. Así era, mataban sin razón [...] Entonces, al morir los tlahtoque, empezó el terror. Fue entonces que en multitud fueron bautizados. (Zapata y Mendoza 1995, 105)

Las ejecuciones propiciaron que la población fuera por *voluntad* propia a recibir los sacramentos, entre ellos el del bautismo, todo bajo el miedo a ser perseguidos, exhibidos y, en el peor de los casos, ejecutados como los nobles, y para evitarlo entonces los vecinos de las comunidades tlaxcaltecas:

Vienen a el bautismo, muchos, no sólo los domingos y días que para esto están señalados, sino cada día de ordinario, niños y adultos, sanos y enfermos, de todas las comarcas; y cuando los frailes andan visitando, les salen los indios al camino con los niños en brazos, y con los dolientes a cuestras, y hasta los viejos decrepitos sacan par que los bauticen. (Motolinía 1995, 84)

Los religiosos obligaron a la población tlaxcalteca a mirar y santiguarse ante las imágenes de la virgen María, de Cristo crucificado y de la Santa Cruz. Esto se puede observar en documentos pictográficos como, por ejemplo, en la primera lámina del llamado *Lienzo de Tlaxcala* o *Yaotlahcuilolli* (“Pintura de guerra”), donde se observa la presencia destacada de la cruz, como símbolo de adopción de la religión católica. Dicha cruz se ubica al pie del escudo de Tlaxcala y sobre éste se encuentra la representación de la virgen María en su advocación de la Asunción.⁹ Una escena similar a la anterior se encuentra en el llamado *Lienzo de Ocotelulco* comentado por Contreras (2009) y en el código *Entrada de los españoles a Tlaxcala* estudiado por Gurría (1966), Battcock y Rueda (2023) y Battcock (2024), entre otros.

En las escenas que acompañan las *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala* se encuentran presentes la Santa Cruz, Cristo crucificado y un cuadro de la virgen María con el niño Dios. La Santa Cruz se localiza en los cuadros 5, 8, 16, 32, 33, 57 y en la última escena que se halla en la obra.

Cristo crucificado se localiza en los cuadros 20 y 23. Cabe hacer la anotación de que Hernán Cortés es el único en ambas escenas que sostiene el crucifijo con una de sus manos, y en la escena 33 se aprecia un cuadro

⁹ Véanse los estudios sobre el lienzo de Tlaxcala de Reyes (1993); Sánchez (2006; 2009); Bueno (2010); Amaral-Rodríguez (2020); Brito *et al.* (2021), entre otros.

de la virgen María con el niño Dios. Esta escena hace referencia al “Bautismo q[ue] se hizo a los q[uatr]o ss[eñor]es de taxcala q[ue] pidieron ser cr[ist]ianos”¹⁰ por el religioso Ju[an] díez clerigo y fungiendo como testigos Cortés, Marina, y tres personajes más no identificados.¹¹

En el cuadro 9 de la edición de la compañía Cartón y Papel (Martínez y García 1983), que es casi la misma escena del cuadro 33 que se encuentra en las RGT (Acuña 1984), Hernán Cortés sostiene un crucifijo con una de sus manos.

En los documentos pictográficos tlaxcaltecas que se conocen hasta ahora, las representaciones de Cristo crucificado son escasas. En el archivo municipal de San Juan Bautista Ixtenco se encuentra un expediente con nueve folios, entre ellos destaca el que representa a Cristo crucificado. Estos testimonios resguardan “nueve lienzos hallados en este archivo, que representan los linderos; a un grupo de españoles; y a los fundadores de este pueblo” (Hernández y Reyes 1997, 6). De esto se hablará más adelante.

Por otro lado, los cronistas de la época colonial narraron la llegada de la fe cristiana a las tierras tlaxcaltecas, tal es el caso de Buenaventura Zapata y Mendoza, quien nos proporciona información sobre la adopción de la figura religiosa de la virgen de la Asunción:

Asimismo en el templo jacal de la Asunción, apenas entonces todos los **pipiltin** y macehuales tlaxcaltecas escogieron a la abogada [patrona]. En el año de 1521 llegó el aviso por el cual hubo festejos. Los cuatro **tlatoque** preguntaron a los que ahí llegaban: ¿Qué honran los cristianos en Castilla? Dijeron: “A la siempre Virgen Santa María Asunción” [...] A 13 de agosto, día de San Hipólito, martes se ganó México y llegó la nueva a Tlaxcala miércoles en la tarde y el jueves festejaron la nueva y escogieron por patrona a Nuestra Señora de la Asunción. (Zapata 1995, 103, 133)¹²

¹⁰ Véase Muñoz Camargo (1998, f. 254v). La paleografía es mía.

¹¹ Véase Acuña (1984). Gibson menciona lo siguiente: “Una leyenda así habla del bautizo de los cuatro señores. A fines del siglo xvi y después, Tlaxcala fue ampliamente conocida como el sitio de México en que había ocurrido el primer bautismo cristiano. La tradición afirmó que los cuatro señores habían sido cristianizados durante los 20 días de la residencia inicial de los españoles en la provincia. [...] El caso es que la veracidad de esta leyenda es muy dudosa. Ninguna fuente fechada con seguridad menciona el hecho antes de mediados del siglo, o sea, tres decenios después de la fecha en que se supone que ocurrió” (Gibson 1991, 41-42).

¹² En 2021 el conjunto conventual franciscano edificado en el siglo xvi y que está dedicado a Nuestra Señora de la Asunción fue inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial por la UNESCO. Véase “El conjunto conventual...” (2021).

Los pueblos tlaxcaltecas adoptaron las nuevas figuras religiosas como parte del panteón sagrado que se veneraba desde hacía mucho tiempo, se les quemó incienso, se les enfloró y trató como a uno más, ya que se colocaron en los altares donde tenían las imágenes religiosas que siempre habían honrado. Fray Toribio de Benavente, Motolinía (1995) narra cómo los pueblos tlaxcaltecas querían tener más dioses, unos 101. Las figuras del catolicismo convivieron brevemente con las imágenes religiosas que los pueblos de Tlaxcala veneraban, las señoras y señores colocaron en un mismo altar los símbolos religiosos de ambos mundos:

en *Tlaxcallan* comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre sus ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otra parte la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber, diciéndoles que si querían tener imágenes de Dios o de Santa María, que les hiciesen iglesia. (Motolinía 1995, 22)

Algo similar ocurrió con la imagen de la virgen María que Hernán Cortés regaló al señor de Atlihuetzia, Axcotecatl. Éste colocó a la virgen en un altar, la enfloró y la sacaba a las festividades que se realizan, los mitotes:

el dicho don Gonzalo Axcotecatl Cocomitzi, que era capitán y principal de esta dicha ciudad [...] la dicha imagen, que después que tuvo pacífico México y que se volvieron los capitanes y gente que había habido con el dicho marqués del Valle, cuando llegaron a esta ciudad [...] el dicho don Gonzalo, traía consigo una imagen de Santa María, de bulto, de altor de un codo, dorada y blanca [...] don Gonzalo dixo que aquella imagen de Santa María les había dado el dicho marqués del Valle [...] la trajo a esta ciudad y la tuvo en su casa, porque entonces no había iglesia, hasta después que vinieron los religiosos de esta orden [San Francisco]. Y, en el interín, la tenía en una tabla, a manera de mesa, y con muchas flores y mantas pintadas, y allí la reverenciaba: y cuando el dicho don Gonzalo salía a los bailes y mitotes, como cosa muy apreciada, la sacaba y llevaba en las manos. (Sempat y Martínez 1991, 149)

La imagen de Santa María recibe el título de la Conquistadora, o virgen de la Conquista, estudiada por Concha (2010), Romero (2020), Fallena (2021) y Rubial (2022), principalmente. La virgen se encuentra hoy en día en la capilla del Beato Sebastián de Aparicio,¹³ en el convento franciscano de la ciudad de Puebla:

El 29 de agosto de 1582, el entonces guardián del convento franciscano de Tlaxcala, fray Diego Rangel, solicitó al alcalde mayor de dicha ciudad, don Alonso de Nava, mandar hacer una *Relación Jurídica* que incluyera los testimonios fieles de los testigos presenciales de la donación de La Conquistadora por parte de Hernán Cortés al capitán tlaxcalteca Gonzalo Acxotécatl Cocomizi, a la vez que éstos juraran que la imagen era la misma que acompañó a Cortés durante todo el proceso conquistador de México. (Concha 2010, 5)

Por otro lado, Mendieta (1993) narra el momento en que se colocó la primera cruz, el alimento divino en la provincia tlaxcalteca; esto sucedió en uno de los espacios que conformaban las casas de Xicohtencatl, señor de la cabecera de Tizatlan:

En los indios viejos de Tlaxcala quedó memoria de una cruz, la primera que se levantó en el mismo lugar, donde los señores de aquella ciudad recibieron al capitán D. Fernando Cortés y á su gente, que es una de las cuatro cabeceras, llamada Tizatlan. Dicen que ellos no supieron de dónde vino, ni quién la hizo, mas de que la noche siguiente después que llegaron allí los españoles, á la media noche hallaron levantada una cruz de altura de tres brazas, bien labrada, y que Cortés fue el primero que la vió, y por la mañana mandó que la quitasen de su lugar y la tendiesen en el suelo, y mandó á los dos señores más principales, que eran Maxixcazin y Xicotenga, que ellos la levantasen y pusiesen donde había de estar [...] Á esta cruz (como no sabian el nombre) llamaron ellos *Tonaca cuauitl*, que quiere decir, “madero que da el sustento de nuestra vida”.¹⁴ (Mendieta 1993, 308-309)

¹³ Se le considera el patrón de los transportistas.

¹⁴ La palabra *tonaca* (“nuestro alimento”), literalmente se traduce como “nuestra carne”, y se usó para hacer referencia al símbolo de la cruz católica, la cual fue considerada como el alimento sagrado, el alimento espiritual. Los hongos que tenían facultades visionarias y que se consumían en las ceremonias recibían el nombre de *teonanacatl* (“carne divina”). A los cerros que eran considerados como grandes contenedores de maíz como el Popocatepetl se les llamaba *tonacatepetl* (“nuestro cerro de los alimentos”). En el documento conocido como el *Nican mopohua* (León-Portilla 2014) se encuentra la siguiente expresión: “in Xochitlalpan, in Tonacatlalpan [...] en la Tierra florida, Xochitlalpan, en la Tierra de nuestro sustento,

Esto quedó documentado en el cuadro 16 de las RGT en el lado superior derecho de la escena se puede leer “Pr[imer]a cruz que se puso” (Acuña 1984, cuadro 16).¹⁵ En poco tiempo los pueblos tlaxcaltecas adoptarían otras figuras del mundo católico como las que hicieron el milagro de aparecer. Tal es el caso de la virgen de Ocotlán cuyo milagro, según la tradición tlaxcalteca contemporánea, se menciona que ocurrió en el año de 1541 en un cerro lleno de ocotes.¹⁶ Las fuentes documentales de la época colonial dan cuenta de la aparición tiempo después, como lo apunta Martínez Baracs:

ningún autor o documento del siglo XVI menciona la aparición de la virgen de Ocotlán: ni los escritores franciscanos [...] ni el noble tlaxcalteca mestizo don Diego Muñoz Camargo [...] ni los documentos pictográficos indígenas [...] ni los documentos legales o históricos en lengua náhuatl [...] o española [...] La primera mención conocida de la aparición de la virgen de Ocotlán se encuentra en la dedicatoria en español a ella ofrecida, puesta al frente de la *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*. (Martínez 1997, 7)

En la obra de Zapata y Mendoza publicada en el año de 1995, se encuentra una dedicatoria a la virgen de la cual aquí se reproduce un fragmento:

Debajo de vuestra protección, soberana emperatriz del cielo y tierra, pongo esta antigua chronología (memoria) para posteridad que experimentamos oy para que no sea despojo de el desprecçio y olvido del tiempo, que todo lo consume [...] Las que en el corto tiempo de diez años apenas ay quien se acuerde de ellas motivo para conservarla [...] Aunque en estraño idioma y en balbuciente y trozo lenuaje: ojala en ella hubiera hallado la imbençión y orijen de vuestra milagroçissima imagen, de que nos a privado el tiempo y sola una remota y obscura tradición nos consuela que corrió los años pasado de que en poder de un cazique de esta ciudad se halla un escrito antiguo aunque no autentico (que desgracia): La substancia de ella, es que en la primitiva quando estaba el serro todavía lleno de pinos de donde se denomino pasaba por el continuamente un natural de sus contornos, cuyo nombre de ignora, y via arder un pino, que repitió tantas besos esta viçion que le motivo dar cuenta de ella a sus padres espirituales [...] mandando cortar el pino

Tonacatlalpan [...]” (León-Portilla 2014, 96-97). Todo hace referencia al alimento, ya sea material o espiritual, como es el caso de la Santa Cruz.

¹⁵ Véase el comentario de Gibson (1991).

¹⁶ Ocotlán es una comunidad que pertenece al municipio de la ciudad de Tlaxcala.

hallaron dentro de ella por centro dibujada y formada vuestra sagrada imagen, la que perfeccionaron y colocaron en la hermita mas cercana que era dedicada a San Lorenzo Martyr. (Zapata 1995, 81)¹⁷

Otro acontecimiento milagroso fue la aparición del arcángel San Miguel “ocurrida en el año de 1631” (Rojas 1939, 55). Sucedió en la comunidad que hoy recibe el nombre de San Miguel del Milagro, del municipio de Nativitas.¹⁸

fue el día 7 de mayo de 1631 al felicísimo indio Diego Lázaro de San Francisco Mazihcatzin Ximenez, descendiente del gran senador Dn. Lorenzo Mazihcatzin. Natural del pueblo de Sn. Bernabé Yezontlán, con el título de su Natividad Santísima en Provincia de la mui noble, Ynsigne y siempre Leal Ciudad de Tlaxcala, la más principal de esta Nueva España. (Cuadriello 2004, 287)¹⁹

Ambos acontecimientos milagrosos cohesionaron y fortalecieron la vida religiosa tlaxcalteca, ya que en estos espacios sagrados se construyeron iglesias para resguardarlos, y rendirles culto.²⁰ Hacia el año de 1611 sucedió otro acontecimiento milagroso, ya que “entonces se apareció el señor San Diego en San Gregorio Metepec. Después murió la mujer a los tres a los de que se le apareció” (Zapata 1995, 215). Esta escueta noticia se complementa con las narrativas que se documentaron:

¹⁷ También véase el estudio de Martínez (1997).

¹⁸ Hay que recordar que San Miguel fue el que luchó contra el Demonio “Entre tanto se trabó una batalla grande en el cielo: Miguel y sus Ángeles peleaban contra el dragón, y el dragón con sus ángeles lidiaba contra él” (Apocalipsis 12,7). El arcángel San Miguel se apareció muy cerca de la ahora zona arqueológica de Cacaxtla-Xochitecatl, Tlaxcala.

¹⁹ Zapata menciona que la aparición de San Miguel Arcángel fue “veintiún años antes se apareció San Diego. De allí el arcángel vino a llevarse a Diego Lázaro, quien había venido a la fiesta” (Zapata 1995, 253).

²⁰ La jerarquía religiosa que reciben hoy en día ambos espacios religiosos es la de santuarios. La iglesia de la virgen de Ocotlán “el 12 de mayo de 1907, fue enaltecida a colegiata por el papa Pío X, con la bula *Cum rei sacrate Procuratio*, Mons. Don Ramón Ibarra y González, primer arzobispo de Puebla, con el auxilio de Mons. José Ridolfi, delegado apostólico, y ocho obispos más, estuvieron presentes en la ceremonia. Posteriormente, el papa Pío XII la elevó, en 1958, a basílica Menor” (Vera 2008, 11-12). “La iglesia de San Miguel del Milagro se erige como parroquia alrededor de 1680 y como basílica en 1748 por el Papa Benedicto XIV, como iglesia del Santuario del Glorioso Arcángel señor San Miguel del Milagro (indulgencia y gracia)” (Vera y Alfaro 2007, 12).

Un día —dice el documento— llegó a la casa de Jacoba, la india inválida, un indio enfermo a quien los tíos de Jacoba dejaron vivir en un pequeño cuarto que había en el patio, junto a un naranjo. El indio, que dijo ser pintor, se alivió, pero antes de marcharse dejó pintada una imagen de San Diego a la que la joven se aficionó devotamente. Un día, cuando Jacoba molía en su metate, oyó una voz que la llamaba y le decía que saliera al patio. Finalmente ella tuvo fuerzas para levantarse y pudo caminar. (Vargaslugo, Gutiérrez y Ángeles 2006)

La construcción del templo mariano dedicado a la virgen de Ocotlán se inició en 1687,²¹ como lo documenta el cronista tlaxcalteca Zapata:

[...] Ahora lunes 13 del mes de enero, asimismo del año de 1687, comenzaron el cimiento de la casa de nuestra amada madre Santa María de Ocotlán. Enterraron dinero para comenzar el cimiento. Entonces ahí cuidaba nuestro padre clérigo llamado Juan de Escobar. [...] él bendijo el dinero y la zanja al iniciarse el cimiento. Fueron los curas y el **tlahtoani**, todo el cabildo, el gobernador y los alcaldes y todo el **altepetl**, los castellanos, las señoras, los indios y los niños; todas las diferentes personas llevaron piedras. Se hizo en grande cuando se comenzó su amada casa. (Zapata 1995, 633)²²

La devoción a la virgen de Ocotlán tomó *fuerza* durante el siglo XVIII, y se debe en gran medida a los miembros de la casa de los Maxixcatzin,²³ ellos se encargaron del patrocinio devocional a la virgen en la región. “Los curas asociados a la casa señorial de Ocotelulco pusieron siempre especial atención en exaltar el patronazgo de la familia a la celebración de la aparición de la virgen de Ocotlan” (Gómez 2024, 227).

Por ejemplo:

²¹ Los franciscanos llegados a las tierras recién bautizadas como Nueva España ordenaron la construcción de conventos y la provincia tlaxcalteca “entre 1524 y 1585 el número de monasterios en Tlaxcala saltó de uno a 10 y el número de frailes de tres a 28 [...]” (Gibson 1991, 62). En el año de 1640, “se concretó la secularización de las parroquias en el obispado de Tlaxcala. Los hermanos de la orden de san Francisco y los religiosos seculares se enfrentaron por la administración de las doctrinas tlaxcaltecas” (Macuil 2024, 225).

²² En 1662 se documenta la procesión de la virgen de Ocotlán: “Ahora domingo 29 de octubre [...] fue horrada nuestra amada madre de Ocotlán. Le hicieron procesión dentro del **altepetl**. Celebra la ciudad de Tlaxcala la Concepción de María Santísima y hace voto de defenderla” (Zapata 1995, 319). Resaltado en el original.

²³ Su ancestro fue uno de los cuatro señores tlaxcaltecas que recibieron a Hernán Cortés en la provincia tlaxcalteca. Sobre los Maxixcatzin, véanse los estudios de Rodríguez (2014) y Reyes (2018a 157-184), principalmente.

don Manuel Loayza y Mazihcatzin. Este hombre era un verdadero *factórum* que consagró su vida y sus afanes al servicio de “su” reina espiritual y provisional, y sin su labor probablemente el culto nunca hubiera alcanzado la dimensión regionalista que logró conquistar en la segunda mitad del siglo xviii. [...] Loayza no sólo fue el autor de la *Historia de la milagrossissima imagen de Nra. Sra. de Occotlan de 1745* [...] o el responsable del esplendor barroco del santuario [...] también el promotor más entusiasta de la fiesta de la Jura del Patronato de 1755 sobre la ciudad y provincia de Tlaxcala. (Cuadriello 2004, 271-275)

Cuando se terminaba la construcción de un templo religioso, las comunidades procuraban registrar el acontecimiento, y para ello labraban en la pared o en una lápida un texto conmemorativo. Resaltan las palabras *el tesoro*. Esto ha despertado la curiosidad de las comunidades, como, por ejemplo, en el pueblo de San Simón Tlatlahuquitepec, donde se encuentra una lápida labrada adosada en la parte exterior de la iglesia. En ésta se puede leer “8 et fe[brer]o se puso el t[e]soro [...] obispo p[o]r la gracia de Dios el Yll[ustrí]mo s[eñ]o[r] d[octo]r d[o]n Francisco Fabián y Fueros por el n[uestr]o señ[o]r el 1767”.²⁴ O bien, en el dintel de la entrada de la sacristía de la iglesia de Santa María Atlihuetzia se puede leer “*Axcan pan xihuitli de 022 sabado ic ce tonali marzo yn nomotocac in tesoro upan chich-nahui ora*. Hoy en el año de 22, sábado primer día de marzo enterré el tesoro a las nueva horas” (Macuil 2024, 232).

En la parroquia de Santa María Tocatlán,²⁵ se encuentra una inscripción donde puede leerse “01 26 de julio d[e] 1753 de Señora S[an]ta Anna se habrieron los cimientos y se puso el thesoro en [es]ta pimera piedad del cimiento para comensar la Yglesia de la S[a]n[tisi]ma Virgen de N[uestr]a a S[eñor]a de la Assumpcion de este pueblo de tucatlan”.²⁶

²⁴ Francisco Fabián y Fuero fue “obispo de Puebla de 1765 a 1773” (Jiménez 2021, 213). Agradezco a Marisol Camacho Domínguez, Oscar Cedeño Vázquez y Víctor José Palacios por autorizar la toma de fotos digitales del exterior de la iglesia.

²⁵ Es uno de los 60 municipios que conforman el actual estado de Tlaxcala.

²⁶ Agradezco al maestro Ponciano Cabrera Martínez el proporcionarme fotos digitales de la iglesia y llamar la atención hacia la inscripción. La transcripción es mía.

*Las representaciones de Cristo en Tlaxcala durante
la época colonial*

Durante los primeros decenios del siglo xvi en las tierras bautizadas como Nueva España, las imágenes religiosas católicas poco a poco iban ganando terreno en los principales centros urbanos del centro de México, entre ellos se encontraban México-Tenochtitlan, Texcoco, Tlaxcala, Huejotzingo y Cholula. En estos lugares se inició la destrucción material de la vida religiosa de los pueblos y, sobre de ellos, se cimentó la nueva espiritualidad afianzándola en la representación en bulto de las imágenes del mundo católico. En honor de éstas se construyeron templos, “para hacer las iglesias comenzaron a echar mano de sus teocalis para sacar de ellos piedra y madera [...] y los ídolos de piedra [...] no sólo escaparon quebrados y hechos pedazos, pero vinieron a servir de cimientos para las iglesias” (Motolinía 1995, 22).

En Tlaxcala se puede observar hasta el día de hoy parte de edificaciones precoloniales y, encima de ellas templos católicos; tal es el caso del convento franciscano en Atlihuetzia, donde se encuentran los restos de una escalinata; sobre el antiguo sitio religioso de Tizatlan se erigió la iglesia dedicada a San Esteban; a un lado de la iglesia de San Francisco en Ocotelulco se conservaron unas escalinatas, y en esta área se descubrieron “dos subestructuras policromadas, una banca y un altar central adosado” (Contreras 2009, 15).²⁷

El mundo espiritual español representado en las iglesias se convertiría muy pronto en el alma de la religiosidad comunitaria tlaxcalteca, ya que se veneraron las imágenes en bulto de los santos y las diversas advocaciones de la virgen María que fueron llegando de España, o bien las que los mismos pueblos mandaron a elaborar durante todo el tiempo que duró la Colonia; de esto más adelante se hablará.

Hacia el año de 1563 en el Concilio de Trento la iglesia católica instauró las directrices para el “uso legítimo de las imágenes” señalando que, ‘se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración’ (Amador Marrero 2012, 69). Esto permitió que las imágenes en bulto del mundo católico tuvieran un lugar privilegiado en la Nueva España.

²⁷ Véase también el comentario sobre el altar policromo en Reyes (1993).

La materialidad de las imágenes en bulto en Tlaxcala durante la época colonial

Los estudios de la materialidad de las imágenes religiosas en Tlaxcala son ciertamente pocos; una de las razones es porque las imágenes hasta hoy en día son de culto divino, de modo que las y los custodios —que suelen ser las y los mayordomos o bien los fiscales que son los encargados de organizar las fiestas religiosas en torno a sus imágenes— las cuidan y las procuran cuando se acerca la fiesta patronal. Los mayordomos o los fiscales realizan el cambio de ropa de las y los patrones de las comunidades. Éste es un acto ceremonial que se lleva a cabo en el ámbito privado, porque no se puede mostrar la *desnudez* de la o el santo patrón ante la comunidad.

Los fiscales o mayordomos de los pueblos son los únicos que pueden tocar y cargar sus imágenes. La comunidad en general tiene devoción a sus patronas y patrones, evitan acercarse demasiado, y cuando lo hacen primero se persignan y después se aproximan a sus imágenes. Esto ha hecho en gran medida que las comunidades sean celosas de su mundo espiritual y que no dejen tan fácilmente que estudiosos y especialistas puedan tocarlas. Cuando los mayordomos y los fiscales consideran que sus imágenes necesitan ser restauradas lo primero que se realiza es una asamblea comunitaria para discutirlo. Si la comunidad en general acepta, entonces los fiscales como representantes de las comunidades entablan conversaciones con las autoridades correspondientes para lograr la restauración.

Es ahí cuando los especialistas determinan las temporalidades, los tipos de pintura, el material con que están elaboradas las imágenes, si son de caña de maíz o de madera. Por ejemplo, destaca la escultura del siglo xvi del Cristo crucificado conocido como el Cristo de Cortés, este se encuentra en el altar mayor de la capilla de la Misericordia del conjunto conventual franciscano de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala.²⁸ La imagen ha sido analizada por Dubois (2001), y concluye que la materialidad es de caña de maíz. A este tipo de imágenes se les ha llamado “imagería ligera” y han sido estudiadas por Cruz, Olvera y Velasco (2010); Amador (2012) y Amador y Díaz (2014); Valverde y Martín (2015); y Blasco, González, Nieto (2015), principalmente.

²⁸ En 2021 este espacio fue inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial por la UNESCO.

[E]l uso de la caña de maíz para la producción de esculturas tuvo su auge en los siglos xvi y xvii, decayendo a partir del xviii. Aunque de manera general la escultura ligera se acostumbra denominar “escultura de caña”, es evidente que en la mayoría de los casos este tipo de escultura tiene un soporte de colorín. (Cruz, Olvera y Velasco 2010, 42)

Hay que recordar que la virgen que trajo consigo Hernán Cortés y que regaló a Acxotecatl, señor de Atlihuetzia, estaba elaborada en madera, y cuando había algún *mitote* (“canto, baile”) acompañaba a Acxotecatl a la celebración:

En la imagen de la Conquistadora [...] vemos una pequeña escultura [...] es de madera de roble y tilo, y es la combinación de los componentes lo que nos hace saber si son flamencas o españolas [...] La escultura representa a una virgen de tamaño pequeño, tallada y estofada en madera, cuya indumentaria romana consta de una túnica y mando, vestimenta típica de las vírgenes matronas. (Concha 2010, 36-37)

La imagen de la virgen de Ocotlán —que según la tradición católica tlaxcalteca se apareció en medio de un tronco de ocote *Pinus montezumae*,²⁹ envuelto en llamas— está tallada del mismo material que el árbol. La escultura en bulto del arcángel san Miguel que se apareció en 1631 muy cerca de lo que ahora conforma el conjunto arqueológico Cacaxtla-Xochitecatl es “una escultura de madera, con alas de plata repujada, así como la palma que sostiene con la mano izquierda” (Rojas 1939, 60).

[L]a madera más utilizada tanto para la construcción de retablos, como para la talla de la imaginería y para los bastidores de los lienzos fue el *Pinus ayacahuite*, que abundaba en las sierras y bosques de la Nueva España, especialmente en el altiplano central en los valles de Puebla y Oaxaca. (Cruz, Olvera y Velasco 2010, 43)

Las imágenes procesionales que salían en las celebraciones, peticiones, o bien durante las fiestas litúrgicas,³⁰ no deberían de pesar en demasía, ya que los recorridos eran más o menos largos.

²⁹ Véase Conabio (2021).

³⁰ Orden y forma con que se llevan a cabo las ceremonias de culto en las distintas religiones (Real Academia Española 2024).

Rojas (1963:162) dice que la madera ligera que nombra Tzompantli (colorín), se utilizaba para esculturas destinadas a salir en procesiones, en contraste con las maderas duras que se usaban para imágenes fijas y que por lo tanto podrían ser más pesadas [...] esta especie de origen americano constituye una adaptación tecnológica, para la cual se emplean materiales locales, en lugar de los materiales de tradición europea. (Cruz, Olvera y Velasco 2010, 42)

En 1663 se realizó una procesión porque no habían llegado las lluvias aún en la provincia tlaxcalteca, y para tal efecto “luego la solicitud fue a cargo del cura vicario, por lo que se hizo procesión de Jesús Nazareno que se tiene en San José. Partió del mencionado San José y se dirigió a la orilla del río, como siempre se hace la procesión en cuaresma [...] Mucha gente participó en la procesión” (Zapata 1995, 331). El cronista tlaxcalteca no hace mención alguna sobre el tipo de material con el que estaba elaborada la imagen.

El Cristo del Mesías del Santo Egipto

Los dos fragmentos de memorias que se comentan a continuación corresponden a la compra, elaboración y limpieza de la imagen religiosa de Cristo llamado Mesías del Santo Egipto. Los documentos se encuentran escritos en náhuatl o mexicano y están fechados hacia 1769 y 1770, respectivamente. El primer fragmento cuenta con dos fojas recta-vuelta; del segundo solamente sobrevivió una foja, como ya se apuntó en la introducción de este trabajo.

El primer fragmento de la memoria fechada en 1769 refiere a la compra de un árbol de *yequimitli* (“colorín”),³¹ *Erythrina americana*,³² para elaborar la imagen del Mesías en su advocación del “Santo Egipto”.

La imagen referida se encuentra en la iglesia dedicada a san Simón apóstol en la comunidad de Tlatlahquitepec, y aún forma parte de la vida espiritual de la localidad, ya que durante los rituales que se llevan a cabo

³¹ En el *Códice florentino* al árbol del colorín se le documenta como “*Tzompancuahuitl*. Es árbol mediano. Tiene ramas acopadas. Tiene la copa redonda y de buen parecer. Tiene unas flores que se llaman *equimixuchitl*. Son muy coloradas y de buen parecer. No tienen olor ninguno” (Sahagún *et al.* 2023, 11: 190).

³² Véase Conabio (s. f.).

durante la Semana Santa la escultura en bulto es centro de devoción religiosa:

Los miembros de la fiscalía son los encargados de sacar en andas a la escultura de San Ramitos para el recorrido procesional que se realiza desde la iglesia dedicada a san Simón Apóstol, para dirigirse al cerro de Tlatlahuquitepec. En la cima de éste se construyó una capilla dedicada a la virgen de la Asunción y es ahí donde el día domingo de Ramos se bendicen las palmas que la comunidad porta. Una vez que finaliza la bendición la imagen, y la comunidad que va en procesión se dirigen a la iglesia para escuchar misa de 12 o de las 13 horas.³³

En la localidad, a la imagen de El Cristo del Mesías se le ha llamado San Ramitos, que es la representación de la entrada de Jesucristo a Jerusalén de acuerdo a la tradición católica.

El fragmento de memoria tiene la fecha del 24 de febrero de 1769. En ese año la fiscalía se organizó para adquirir el árbol de *yequimitli* y para contratar los servicios de Mariano de Santiago Hernández, quien era carpintero (*cuaxinqui*), ya que la imagen anterior se había perdido *popoliuhtas* (“perderse”), y se requería para la procesión del Domingo de Ramos.

Los fiscales “Juan Pedro Martín de la Cruz Flores, el merino Cristóbal de Santiago, el *tequihua*³⁴ Juan Diego, y yo el escribano Pedro Martín”³⁵ fueron a comprar a la comunidad de san Baltazar Tlapitzahuacan³⁶ el árbol de *yequimitli* para elaborar la imagen:

memoria yca *ticohua se quahuitle yequimitli onpa San Barthasal tlapitzahuacan ynin quahuitle para mochihuas tlaixiptlayotli mesias motocayotia S[a]nto Egipto monequis yca proscicion ypan Domingo de Ramos ytechpa in popoliuhtas nican momachiotitas pehua [...].*

³³ M. Camacho, entrevista personal, 4 de agosto de 2025.

³⁴ El nombre del cargo en San Simón desapareció. La estructura de la fiscalía hoy en día se compone del fiscal centro, el fiscal cerro y el escribano, los sacristanes, el portero y los ayudantes de los fiscales.

³⁵ Archivo de la Fiscalía de San Simón Tlatlahuquitepec (en adelante AFST), caja: 5, exp:6, f. 1r.

³⁶ Tlapitzahuacan se puede ubicar en el “Códice Santiago Tepetícpac 1761 [...] SUR texto fuera del plano, de poniente a oriente: Por este viento colinda con el pueblo de San Baltazar Tlapitzahuacan y de aquí hasta San Marcos Contla [...]” (“Códice Santiago Tepetíc-pac” 1761).

Hacemos esta memoria de la compra de un árbol de colorín, allá en San Baltazar Tlapitzahuacan, árbol para hacer la imagen del Mesías llamado Santo Egipto, que se necesita para la procesión del Domingo de Ramos, porqué se perdió [...].³⁷

La compra del árbol *yequimitli* tuvo un costo de 6 tomines, y el dinero se obtuvo mediante la venta del producto de la raspa de maguey *tlachictomin* (“dinero de la raspa”).³⁸ Don Vicente Martín, Juan Trinidad y Nicolás Martín fueron quienes aportaron el dinero para la compra del árbol, ellos eran vecinos de San Simón Tlatlahquitepec.

nahui tomin ytlachictomin Bicente martin yei tomin Ju[a]n trinidad ometomin nicolas m[arti]n nochi ynin omonec yca nomotene quahuatl [...].

cuatro tomines de la raspa del maguey de Vicente Martín, tres tomines de Juan Trinidad [y] dos tomines de Nicolás Martín, todo esto se necesitó con para hacerse del árbol [...].³⁹

El maestro carpintero *quauhxinqui* encargado de la talla del Cristo llamado Mesías del Santo Egipto fue Mariano de Santiago Hernández, quien cobró 18 tomines y 2 pesos, dinero producto de la raspa de los magueyes, como ha quedado dicho. El documento no hace mención sobre el origen del carpintero, aunque en la memoria de la construcción de la iglesia de Santa María Atlihuetzia de 1727-1735 se menciona que los maestros carpinteros que elaboraron “las puertas de la iglesia, las escaleras y los barrotes del coro. [...] vivían en San Agustín Tlaxco” (Macuil 2024, 238). Hay que mencionar que la región de Tlaxco en el actual estado de Tlaxcala es una zona montañosa que cuenta con abundancia de maderas.

Por otro lado, aparte de la compra del árbol, se adquirió una tabla por la cantidad de 3 y medio tomines, además de goznes en 4 y medio tomines.⁴⁰

³⁷ AFST, caja 5, exp. 6, f. 1r. La transcripción y la traducción son mías.

³⁸ *Tlachichtomin* hace referencia al dinero de la raspa que se obtiene del maguey. Esta actividad la realizaban los tlachiqueros o raspadores, quienes llevaban el aguamiel al *tinacal* (“casa de la tina”) para que se fermentara. La venta de pulque tuvo sus años de gloria durante todo el siglo XIX y parte del siglo XX; después decayó esta actividad económica, ya que se dio paso a las bebidas industrializadas como la cerveza.

³⁹ AFST, caja 5, exp. 6, f. 1r.

⁴⁰ “El gozne es un herraje articulado con el que se fijan las hojas de las puertas y ventanas al quicial para que al abrirlas o cerrarlas giren sobre aquél. Se compone de dos piezas de metal, el gozne (hembra) y el pernio (macho); el pernio va introducido en el quicio y tiene una espiga o eje sobre el que gira el extremo del gozne o anillo [...] también se aplican

Los fiscales le pagaron al pintor don Mariano de los Santos de Águila la cantidad de 11 pesos y 8 tomines. Se tienen noticias de que uno de sus hermanos era maestro dorador y quien trabajó en las obras de la iglesia de Santa María Atlhuetzia en 1769, ya que

Oquiseli y maestro dorador D[o]n Antonio de los Santos y Aguila lley peso Altepetlachic tomin [...]

Recibió el maestro dorador don Antonio de los Santos y Águila, 3 pesos de la raspa del pueblo [...].⁴¹

Además de ello, los fiscales le pagaron a don Mariano de los Santos de Águila 14 pesos para que se limpiaran las imágenes de “Santo Gesibito [*sic*]” y 6 pesos para que se realizara la limpieza de San Juan.

El documento finaliza con el pago de 6 tomines para el carpintero *cuaxinqui* señor Acuña. Lamentablemente no hay información que permita saber quién era el carpintero.

Sabado 14 de octubre momaca yn cuaxinqui S[eño]r acona nanahui tomin [...]

§ sábado 14 de octubre se dio al carpintero señor Acuña cuatro tomines [...].⁴²

El segundo documento es un fragmento de una foja, el cual documenta el pago que se realizó en 1770 por la limpieza que se hizo de la imagen del Santo Egipto. Los fiscales efectuaron los pagos, y el dinero se obtuvo de la raspa del maguey *tlachiqui*. Se le pagó en un primer momento al maestro que hizo la limpieza de la imagen 1 peso y 4 tomines. Esto lo dio una *cihua-pilli* de la cual no tenemos el nombre. De la raspa de Nicolás Martín se le dieron 9 tomines, de la raspa de Gregorio resultaron 6 tomines y cuatro, después se le dieron 5 tomines el día Domingo de Ramos. El 14 de abril se les dieron al carpintero y al escultor un peso a cada uno, todo ello del trabajo de la raspa del maguey.

los goznes a las tapas de cajas, y baúles y otros objetos que necesitan; tiene un movimiento giratorio [...]” (Prieto Gil de San Vicente 2010, 173).

⁴¹ AFA, año 1769, caja 2, exp. 121, f. 2v. La paleografía y la traducción son mías.

⁴² AFST, caja 5, exp. 6, f. 2v.

A manera de conclusión

La documentación que se resguarda en las fiscalías tlaxcaltecas está escrita en la lengua náhuatl o mexicana, y nos acerca a la vida cotidiana de las comunidades desde el siglo xvi y hasta el xviii. Tal es el caso de estos fragmentos de memorias, las cuales nos documentan parte de la vida religiosa de San Simón Tlatlahquitepec, Tlaxcala. Aunque los documentos referidos se fechan en 1769 y 1770, respectivamente, los fiscales actuales, y en general la comunidad, mantienen viva la tradición oral y han identificado al Cristo del Mesías del Santo Egipto —hoy renombrado como San Ramitos—, porque cada Domingo de Ramos esta imagen sale de la iglesia católica en andas hacia el cerro que da nombre a la comunidad.

En las memorias se documenta una de las principales actividades económicas de la localidad, que era la raspa de los magueyes y la venta del pulque, así como el aporte de tres vecinos de San Simón Tlatlahquitepec, ya que el dinero que se obtuvo fue de los magueyes que se encontraban en sus tierras. El dinero de la venta del pulque se utilizó para la compra del árbol de *yequimitli* o colorín y para el pago del carpintero que talló la imagen del Cristo. Además se compraron goznes y se pagó al pintor que limpió la imagen en 1769 y 1770.

Los fragmentos de las memorias que se estudiaron son un testimonio relevante de la organización comunitaria y de la importancia de la vida religiosa de San Simón Tlatlahquitepec, Tlaxcala.

Tlazocamati miec

Criterios de transcripción

En la transcripción paleográfica se respetaron las singularidades de los documentos. Se conservaron las características ortográficas de la lengua náhuatl de la época colonial. Entre corchetes cuadrados se añadió el número de folio del manuscrito, además se desataron las abreviaturas que se encuentran presentes en el texto, como, por ejemplo: a[ño]s, s[an]ta, J[ua], yhua[n], es[criba]no, S[a]nto, m[anue]l, por mencionar algunos casos.

Se observa el uso de varias palabras en español como, por ejemplo, “para”, “procesión”, “yo”, “pintor”, “memoria”. Éste es un proceso que poco a poco tuvo mayor presencia en los documentos tlaxcaltecas.

En los casos necesarios, se agregaron notas aclaratorias entre corchetes con la finalidad de informar al lector sobre las particularidades del texto. Entre diagonales se anotaron las tachaduras que se encuentran en el original. Entre diagonales y tres puntos suspensivos se indica que el texto se encuentra roto o que la lectura es difícil de realizar. En notas a pie de página se comenta cuando una frase o letra se ubica sobre el renglón. Hay que hacer mención de que el escribano colocó varias diagonales en el texto. Estas mismas se reproducen en la transcripción.

Por otro lado, Sullivan menciona que una de las características del náhuatl de Tlaxcala es “*nochi*: adj. Usado en Tlaxcala por *mochi*, todo” (Sullivan 1987, 41). El escribano para hacer mención de *nehuatl*, “yo”, incorpora el sufijo *tli*, como *nehuatl*; el mismo caso lo encontramos con la palabra *quahuitl*, “madera”, “árbol”, se le agrega el sufijo *tli*, *yequimitli*, que se tradujo como “colorín”; *atzintli*, “agua”; *necuitli*, “miel”. Hace falta un estudio profundo sobre las características del “dialecto tlaxcalteco del náhuatl” (Sullivan 1987, 40).

Criterios de traducción

La traducción busca ser lo más apegada al original, pero no es literal. En las notas a pie de página se comentan los datos que se asientan, y los nombres, que se ponen con mayúscula inicial por ser nombres propios, no se acentúan porque son diferentes al español, además de que no se traducen.

En notas a pie de página se proponen las posibles traducciones de las palabras. Por ejemplo, *tequipixque* se traduce como “los que vigilan el trabajo”; *tequihua* se traduce como “el que lleva el trabajo”, *quauhxinqui* se traduce como “carpintero”, aunque literalmente quiere decir “raspar la madera”.

En la traducción y en las notas al pie de página se comentan los posibles errores que tuvo el escribano, como por ejemplo *tiacotzin* debería de ser *tlacotzin*. Se retoman palabras y textos de documentos de la época colonial del centro de México y de pueblos cercanos para complementar la información que se encuentra en la transcripción y traducción, como, por ejemplo, los *goznes*, o para comparar palabras para proponer una traducción; tal es el caso de *yequimitli* que se traduce como “colorín”.

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

*Memoria de compra de un árbol de colorín
para hacer el Cristo de Mesías del Santo Egipto y el pago del pintor*

[f. 1r]⁴³

§ Axcan Biernes 24 de febrero de 1769 a[ño]s Tehuantin tequipix-que⁴⁴ fiscal S[an]ta Yglecia Juan Pedro Martin de la Cruz flores merino Xptoal de Santiago tequihua Ju[a]n Diego yhu[a]n nehuatl⁴⁵ es[criba] no pedro Martin ticchihua ynin memoria yca ticohua se quahuitli yequimitli⁴⁶ onpa San Barthasal tlapitzahuacan ynin quahuitli para mochihuas tlaixiptlayotli mesias motocayotia S[a]nto egipto monequis yca

[f. 1r]

§ Hoy viernes [a] 24 de febrero de 1769 años nosotros los que vigilamos el trabajo, el fiscal de la Santa Iglesia Juan Pedro Martín de la Cruz Flores, el merino Cristóbal de Santiago, el *tequihua*,⁴⁷ Juan Diego y yo el escribano Pedro Martín, hacemos esta memoria por la compra de un árbol de *yequimitli* (“colorín”) [*Erythrina americana*]⁴⁸ allá en San Baltazar Tlapitzahuacan,⁴⁹ este árbol para hacer la imagen del Mesías

⁴³ AFST, caja 5, exp. 6, f. 2. Quiero agradecer a Óscar Cedeño, Marisol Camacho, Víctor José Palacios y a los integrantes de la fiscalía 2025 de San Simón Tlatlahuquitepec por haberme proporcionado fotos digitales del documento.

⁴⁴ La palabra se puede descomponer de la siguiente forma: *tequi* = trabajo, *pix* que proviene de *píxca* = seleccionar, pero en este contexto se traduce como “vigilar”, y el plural “que” (“los que vigilan el trabajo”).

⁴⁵ Debería de leerse como *nehuatl*. Más adelante el escribano añade el sufijo *tli* para *quahui-tli*, *yequimi-tli*. Ésta es una de las características del náhuatl escrito de la época colonial en Tlaxcala. “Son de especial interés para el lingüista, y sobre todo para el estudio del náhuatl, las formas gramaticales y términos peculiares del área de Tlaxcala que aparecen en documentos del siglo xvi” (Sullivan 1987, 37). Hay que añadir de los siglos xvii y xviii, respectivamente, como lo demuestra este texto.

⁴⁶ En el libro 9 del *Códice florentino* se menciona este tipo de árbol de la siguiente manera: “*achto moxima in equimtl, in tzonpanquauitl*”, lo que se traduce de la siguiente forma: “Primeramente, se talla el colorín, la madera de *tzonpantli*” (Sahagún 2023 lib. 9, f. 372). La traducción es mía.

⁴⁷ Se traduce como “el que lleva el trabajo”.

⁴⁸ Véase Conabio (s. f.).

⁴⁹ “La cabecera de Quiahuiztlan llamada Tlapitzahuacan, se gobernaba por elección porque eran muchos señores deudos hijos de hermanos [...] La fundación de este señorío y cabecera fue la última de las cuatro de esta ciudad” (Muñoz 1998, 123). Andando la época colonial, se registra a San Baltazar Tlapitzahuacan como una comunidad de Quiahuiztlan.

proseccion ypa Domingo de Ramos
ytechpa in popoliuhtas nican moma-
chiotitas pehua ticmotitlanilia ome
tomintzin chipahuac Yhuan se hui-
coli atzintli

[texto al margen inferior izquierdo:
nahui tomin ytlachictomin Bicente
martin yei tomin Ju[a]n trinidad
ometomin nicolas m[arti]n nochi
ynin omonec yca nomotene quahuitl]

§ Yo D[o]n marcos de S[a]ntiago
peres Ypanpa otechon chihuili nen-
tlamachiliztli Nima in quahuitli ypa-
tiuh chiquasen tomin. Yhu[a]n se
to[min] yntlaq[ui] tomin yntitlanti
[texto tachado: chiquasen tomin auh
hic tomin nicolas malti] Niman ypan
ynin tonalli ohuala in

llamado Santo Egipto, [que] se ne-
cesita por la procesión del Domingo
de Ramos, acerca de que se perdió,
aquí hizo su signo (firma). Inició
con el envío de dos reales blancos
“limpios”, y un jarrón de agua.

[texto al margen inferior izquierdo:
cuatro reales de la raspa del maguey
de Vicente Martín, tres reales de
Juan Trinidad [y] dos reales de Ni-
colás Martín, todo esto se necesitó
para hacerse del árbol]

§ Yo Don Marcos de Santiago Pérez,
por la angustia que nos ha hecho.
Después el costo del árbol es de seis
reales.

Y un real, el mensajero un real, [tex-
to tachado: seis reales, y porqué el
real de Nicolás cautivo] Después en
ese día vino el

[f. 1v]

quauhxinqui⁵⁰ omomacac matlactli
tomin ~~HH~~ oquisqui Macuil tomin Nico-
las martin Ytlachic tomin Bisente

[f. 1v]

carpintero, se le dio diez reales,
de la raspa del maguey de Nicolás
Martín salieron cinco reales, de la

Zapata registra que se inició la cuenta de la población: “Ahora miércoles 5 de noviembre del año de 1670, se empezó a contar la gente [...] Ahora lunes 10 de noviembre empezó con Quiahuiztlan. Para inscribirlos, ya no fue en el templo, los inscribió aquí donde residía al pie de los arcos, los inscribió en la calle. Empezó con San Juan Bautista Totolan, luego San Baltazar Tlapitzahuacan [...]” (Zapata 1995, 457). Además, un habitante de esta comunidad fungió como gobernador en 1679. “Por primera vez fue gobernador el llamado don Pascual Ramírez, de Quiahuiztlan, habitante de San Baltazar Tlapitzahuacan. No era descendiente de pilli, sólo era criado de nuestro padre fray Agustín de Arteaga” (Zapata 1995, 567). Resaltado en el original.

⁵⁰ Literalmente quiere decir “raspa madera”.

martin itlachic tomin no iquimacuil
tomin yhua[n] nahui tomin oquimo-
maquili yn D[o]n mariano de S[a]
ntiago hern[ande]s

////

§Sabado 25 de febrero ocsepa mo-
maca yn quauhxinquin matlactli to-
min oquisqui ytech yni tlachic tomin
Bisente martin chiacome⁵¹ tomin
//////// nicolas martin yei tomin ///

§ Domingo 26 de febrero omomacac
Se tomin itlachic tomin bisente m[a-
nue]l se micoli necuitli oquimacac
nicolas martin ocsepa oquiseli ome
tomin se tomin tlachic ni se tomin
in mo nechicohiua yeei tomin osepa
momaca chiquiasen tomin ////////// yn
tlachtictomin colas martin yei tomin
Bisente marin yei tomin

Ypan tonali Domingo 12 de março
momacac yn quauhxinqui ome peso
00 oquisqui ytech in monechicohua
ehe tomin.

Niman yn toteotzin yxtololotzitzin
chiqua

[f. 2r]

Sen tomin ////////// oquisqui ytech yni
tequilachic tomin Nicolas martin yei
tomin Bisente martin nollei tomin

raspa del maguey de Vicente Martín
cinco reales y cuatro reales le die-
ron a don Mariano de Santiago Her-
nández.

§ sábado 25 de febrero otra vez se le
dio al carpintero diez reales, que sa-
lieron siete de la raspa de maguey de
Vicente Martín, y de Nicolás Martín
tres reales.

§ Domingo 26 de febrero se le dio un
real de la raspa de maguey de Vicen-
te Manuel, [y] le dio una deseable
miel de Nicolás Martín otra vez re-
cibió dos reales, uno de la raspa del
maguey, se juntaron 3 reales, de nue-
vo se le dio seis reales.

De la raspa del maguey de Nicolás
Martín tres reales, Vicente Martín
tres reales.

§ El día domingo 12 de marzo se le
dio al carpintero dos pesos, salió de
la colecta tres reales.

Después nuestro señor sus ojos
[sic], seis

[f. 2r]

Seis reales, salieron los reales del
trabajo de la raspa del maguey de
Nicolás Martín tres reales, de Vicen-
te Martín tres reales.

⁵¹ Sobre el renglón: e. Debería de ser *chicome*.

Ypan tonalli Domingo 2 de Abril
nica momachiotia omocauh se tabla
yca yei tomin yhu[a] melio ///I Yte-
qui tlachictomin in tiacotzin⁵² tla-
toscac yc omochichiuh se yancuic
media yhua[n] se tomin gosnes
yhua[n] se tomin omomacac yn
quauhXinqui // ytlachic tomin yn
colatzin tepeixco

Sabado 15 de Abril omocouh Yei to-
min /// gosnes ytlachictomin yn
Bisentetzin Domingo 4 de Junio mo-
maca ome totomin yn Cuaxinqui 7/
Sobra tlachic tomin niman ocsepa
ome tomin omomacac //

Domingo Marzo 5 momaca in pintor
ic quimochipahuilia yn totemaquix-
ticatzin Santo Egipto chiquasen peso
000000 nahui p[eso]s oquisqui
ytech in monechicohua [texto ta-
chado: llei tomin] Yhuan ome peso
tequitlachictomin

Ypan tonalli sabado 11 de marzo⁵⁴
yocseba⁵⁵ momaca yn pintor Don
mariano de lo Santos de Agila ome
peso Yhua nahui tomin 000 se p[e-
so]s Yhuan nahui ytequi tlachicto-
min yn bisente martin se peso ytlach-
ictomin Nicolas martin

§ El día domingo 2 de abril aquí se
firmó la compra de una tabla por [la
cantidad de] tres reales y medio. El
trabajo de la raspa de maguey es en
medio del monte, se dispuso uno y
medio real de goznes,⁵³ y un real le
dio al carpintero, el real de la raspa
de maguey de la ladera del monte
colatzin.

§ El sábado 15 de abril se compraron
tres reales de goznes de la raspa del
maguey de Vicente, [el] domingo 4
de junio se le da dos reales al carpin-
tero. Sobra dinero de la raspa de ma-
guey, después le dio dos reales.

§ Domingo 5 de marzo se le da al
pintor para que limpie a nuestro se-
ñor Salvador Santo Egipto seis pe-
sos, cuatro pesos salieron de la reco-
lección [texto tachado: tres reales]
y dos pesos de la raspa del maguey.

§ El sábado 11 de marzo de nuevo se
le da al pintor don Mariano de los
Santos de Águila dos pesos y cuatro
reales, un peso y cuatro del trabajo
de la raspa del maguey de Vicente
Martín, un peso de la raspa de ma-
guey de Nicolás Martín.

⁵² Tal vez es un error del *tlacuilo*, si es así debería de ser *tlacotzin* en medio.

⁵³ En el código *Texupan* o *Sierra* se documentan pictográficamente este tipo de clavos.

⁵⁴ Sobre el renglón.

⁵⁵ Debería de leerse como *ocsepa*.

[f. 2v]

Sábado 18 de marzo ocsepa momaca se peso yn Pintor 0 oquisqui ytech tequi tlachitomin

Domingo 19 de marzo ocsepa motitlanilia yn pintor se peso yhua nahuitomin 0 tequi tlachic tomin Ycan San Juan⁵⁶ oquiseli se p[eso]s 0 nepual Tomin

Miercoles 17 de mayo motitlanilia yn pintor se peso 0 tequitlachic tomin

Ypan tonalli martes 29 de Agosto oquichihuaco y cuenta yn pintor D[o]n mariano de lo Santos de Agila ynic oquiMochipahuili yn Santo Gesibito mah tlactlan nahui peso. Yhu[a] yn Señor San Juan yc oquimochipahuili chicome peso

Sábado 14 de octubre momaca yn cuaxinqui S[eño]r acona nanahui tomin nima achto omomaca ome tomin yc nochí chiquasen tomin 0 // ome tomin ytlachitomin yn nicolas martin Bisen martin nahui tomin

[f. 2v]

§ Sábado 18 de marzo de nuevo se le dio un peso al pintor que salió del trabajo de la raspa del maguey.

§ Domingo 19 de marzo de nuevo se le envía al pintor un peso y cuatro reales del trabajo de la raspa del maguey de San Juan, recibió un peso de la cuenta reales.

§ Miércoles 17 de mayo se le envía al pintor un peso de los reales de la raspa del maguey.

§ El día martes 29 de agosto se vino a hacer la cuenta del pintor don Mariano de los Santos de Águila para que vaya a limpiar al Santo Gesibito [sic] 14 pesos. Y al señor San Juan [también] para que lo vaya a limpiar por seis pesos.

§ Sábado 14 de octubre se dio al carpintero señor Acuña cuatro reales, después se le dio dos reales y todo son seis reales. Dos reales de la raspa de magueyes de Nicolás Martín, [y de] Vicente Martín cuatro reales.

⁵⁶ Sobre el renglón.

*Memoria de la limpia de una imagen
de Nuestro Señor de Egipto*

[f. 1r]⁵⁷

/.../ de 1770 a[ños]

/.../ nin memoria yn toteotzin /.../an
/.../egipto in oquimochipahuilique se
Peso yhuan nahui tomin oquimote-
maquili yn sohuapili motlalehuilia θ

niman ic tlachiqui yn nicolas martin
chicuic nahui tomin θ/θ oc se p[e-
so]s⁵⁸ niman in Gregorio chicuasen
tomin oc nahui⁵⁹ θ//niman macuil to-
min yn Domingo Ramos θ/
niman se peso ye monechicoa me-
melio θ

Sabado⁶⁰ 14 de Abril omomacac⁶¹ se
peso yn quauhXinqui θ-escoltor te-
quitlachic tomin

[f. 1v en blanco]

[f. 1r]

/.../ de 1770 años

/.../ esta memoria de nuestro Dios
/.../ [S]an[to] Egipto [para] que lo
limpien, un peso y cuatro reales dio
la *cihuapilli* es su deseo. θ

Después, de la raspa del maguey de
Nicolás Martín [le dio] nueve reales.
Después a Gregorio seis reales y
cuatro θ//.
Después cinco reales el domingo de
Ramos. θ/
Después un peso ya se recogió me-
dio θ

Sábado 14 de abril se dio un peso de
los reales al carpintero θ [al] escultor
del trabajo de la raspa del maguey.

[f. 1v en blanco]

⁵⁷ AFST, caja 5, exp.18, año 1770, f. 1.

⁵⁸ Sobre el renglón.

⁵⁹ Sobre el renglón.

⁶⁰ Sobre el renglón: do.

⁶¹ Sobre el renglón: c.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo de la Fiscalía de Santa María Atlihuetzia (AFA), Tlaxcala, México.

Archivo de la Fiscalía de San Simón Tlatlahuquitepec (AFST), Tlaxcala, México.

Archivo General e Histórico del Estado de Tlaxcala (AGEHT), Tlaxcala, México.

Referencias

- Acuña, René. 1984. *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala*. T. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Amador Marrero, Pablo F. 2012. “Imaginería ligera novohispana en el arte español de los siglos XVI-XVII”. T. 1. Tesis de doctorado. Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- Amador Marrero, Pablo F., y Patricia Díaz Cayeros. 2014. “Imagen escultórica y retrato”. En *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación –percepción*. Edición de Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine, 275-292. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Amaral-Rodríguez, Jannette. 2020. “Distorsión y silencio en el Lienzo de Tlaxcala (1892) de Alfredo Chavero: Notas metodológicas”. *Latin American Research Review* 55 (2): 322-337.
- Battcock, Clementina. 2024. “El Códice entrada de los españoles en Tlaxcala. Trazos y sospechas en torno a la tradición narrativa tlaxcalteca sobre la conquista”. *Logos. Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 34 (1): 103-139. <https://doi.org/10.15443/RL3405%20>.
- Battcock, Clementina, y Salvador Rueda Smithers. 2023. *Armar e interpretar. Estudio del Códice entrada de los españoles a Tlaxcala*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Blasco Pérez, María del Valle, Enriqueta González Martínez, y Alejandra Nieto Villena. 2015. “Composición y procedimiento en la escultura ligera de caña de maíz a través de las crónicas novohispanas”. *Arché* (8, 9 y 10): 153-162.
- Brito Guadarrama, Baltazar, Itzel González Pérez, Rosalba Sánchez Flores, Pilar Regueiro Suárez, y Juan Manuel Pérez Zevallos. 2021. *El Lienzo de Tlaxcala*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica.

- Bueno Bravo, Isabel. 2010. "El lienzo de Tlaxcala y su lenguaje interno". *Anales del Museo de América* (18): 56-77.
- "Códice Santiago Tepeticpac". 1761. En exhibición en el Archivo General e Histórico del Estado de Tlaxcala (AGHET). En *Biblioteca Digital Mexicana*. Acceso 21 de mayo de 2026, <http://bdmx.mx/documento/galeria/codice-santiago-tepetipac-1761>.
- Conabio. S. f. "Colorín". *Enciclo vida*. Acceso 21 de mayo de 2026, <https://enciclo-vida.mx/especies/185463-erythrina-americana>.
- Conabio. 2021. "Bosque templado". *Biodiversidad mexicana*. Acceso 21 de mayo de 2026, <https://www.biodiversidad.gob.mx/ecosistemas/bosqueTemplado>.
- Concha Maurer, María Elena de la. 2010. "Una virgen trascendente. La Conquistadora". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- "El conjunto conventual franciscano de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala queda inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial". 2021. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Acceso 14 de mayo de 2026, <https://www.unesco.org/es/articles/el-conjunto-conventual-franciscano-de-nuestra-senora-de-la-asuncion-de-tlaxcala-queda-inscrito-en-la>.
- Contreras Martínez, José Eduardo. 2009. "Ocotelulco a 19 años de las primeras exploraciones". *Arqueología Mexicana* 16 (96):14-19.
- Cuadriello, Jaime. 2004. *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Cruz Chagoyán, Gabriela, Lilia Patricia Olvera Coronel, e Irais Velasco Figueroa. 2010. "Los soportes de madera en esculturas policromadas mexicana, restauradas en la ENCRYM". *Intervención. Revista de Conservación, Restauración y Museología* (2) (julio-diciembre): 35-45.
- Dubois López, Elsa. 2001. "El Cristo de Cortés de Tlaxcala, México. Estudios y conservación de una imagen en caña de maíz". En *Imaginería indígena mexicana. Una catequesis en caña de maíz*. Edición de Antonio F. García-Abásolo, Gabriela García Lascrain y Joaquín Sánchez Ruiz, 205-219. Córdoba: Publicaciones de la Obra Social y Cultural de Caja Sur.
- Fallena Montano, Rosa Denise. 2021. "La imagen de la virgen María como símbolo de victoria. Asimilaciones y construcciones discursivas sobre la conquista de México". *Ars Longa. Cuadernos de Arte* (30): 139-154. <https://doi.org/10.7203/arslonga.30.20441>.
- Gibson, Charles. 1991. *Tlaxcala en el siglo XVI*. Traducción de Agustín Bárcena. México: Fondo de Cultura Económica/Gobierno del Estado de Tlaxcala.

- Gómez García, Lidia Ernestina. 2024. "Parroquia y organización eclesiástica de las feligresías indígenas en el obispado de Puebla, siglos xvii y xviii". En *El clero indígena y mestizo en América hispana colonial: educación, actores y contextos regionales*. Coordinación de Rodolfo Aguirre Salvador y Lucrecia Enríquez, 201-236. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.
- Gurriá Lacroix, Jorge. 1966. *Códice entrada de los españoles en Tlaxcala*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Hernández Rojas, Cornelio, y Luis Reyes García. 1997. *Catálogo de los Archivos Históricos de Ixtenco*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala/Honorable Ayuntamiento de Tlaxcala.
- Jiménez Pérez, Isla Citlalli. 2021. "La visita pastoral de Francisco Fabián y Fuero al obispado de Puebla en 1765". *Estudios de Historia Novohispana* (64): 207-227. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2021.64.76036>.
- León-Portilla, Miguel. 2014. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional.
- Macuil Martínez, Raul. 2024. "Edificar en comunidad. Testimonios nahuas de Atlhuetzia, Tlaxcala, en el siglo xviii". *Estudios de Cultura Náhuatl* 68: 219-269. <https://doi.org/10.22201/iih.30618002e.2024.68.78719>.
- Martínez Baracs, Rodrigo. 1997. "La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a nuestra señora de Ocotlán". Tesis de maestría. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Martínez Marín, Carlos, y Josefina García Quintana. 1983. *El Lienzo de Tlaxcala*. México: Cartón y Papel.
- Mendieta, fray Gerónimo de. 1993. *Historia Eclesiástica Indiana*. 4a. edición facsimilar. México: Porrúa.
- Motolinía [Toribio de Benavente]. 1995. *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman, 6a. edición. México: Porrúa.
- Muñoz Camargo, Diego. 1998. *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. <https://www.jstor.org/stable/community.39166134>.

- Prieto Gil de San Vicente, Mikel. 2010. "Muestrario de bisagras de Albiztur. A Set of Hinges from Albiztur (Guipuzkoa Province, Basque Country)". *Kobie. Serie Antropología Cultural* (14): 171-188.
- Ramos Galicia, Yolanda, coord. 2013. *Catálogo de documentos escritos en náhuatl siglo XVI*. Vol. 1. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala.
- Real Academia Española. 2024. *Diccionario de la lengua española*. Acceso 25 de julio de 2025, <https://dle.rae.es/liturgia?m=form>.
- Reyes García, Luis. 1993. *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Reyes García, Luis. 2009. "Anales tlaxcaltecas. Manuscritos históricos en náhuatl durante la época colonial". *Tlahcuilo* 8,9. *Boletín del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala*: 90-104.
- Reyes García, Luis. 2018a. *In tlahtolli, in amoxtli. La palabra, el libro. Conferencias y estudios inéditos sobre fuentes e historia nauas*. Selección de textos y edición Guillermo Goñi y Guilhem Olivier, presentación de Guillermo Goñi, prólogo de Alfredo Martínez González. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Reyes García, Luis. 2018b. *Obras escogidas de Luis Reyes García. Tomo 2. Archivos de las fiscalías de Tlaxcala*. Coordinación de Teresa Rojas Rabiela, Juan Manuel Pérez Zevallos e Hildeberto Martínez Martínez. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rodríguez López, Emmanuel. 2014. "Sobrevivencia de un linaje tlaxcalteca. Los Maxixcatzin y su preponderancia como pipiltin, comerciantes, terratenientes y religiosos 1519-1634". Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rojas Garcidueñas, José. 1939. "San Miguel del Milagro". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 1 (4): <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.1939.4.166>.
- Romero Reza, Alejandro Isaac. 2020. "La virgen de Los Remedios. La virgen de la conquista". *Arqueología Mexicana* (163): 62-65.
- Rubial García, Antonio. 2022. "Santos guerreros, mártires y vírgenes conquistadoras. Templos, advocaciones y fiestas como espacios de memoria y sujeción en torno a la conquista de México-Tenochtitlan". *Estudios de Historia Novohispana* (67) (julio-diciembre): 69-111. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2022.67.77715>.
- Sahagún, Bernardino de, Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura, Diego de Grado, Bonifacio Maximiliano, Mateo Severino, et al. 2023. *Historia general de las cosas de la Nueva España (Códice florentino)*. Ms. Mediceo Palatino 218-20, Biblioteca Medicea Laurenziana, Mi-

- BACT, 1577. Disponible en el *Códice Florentino Digital/Digital Florentine Codex*. Edición de Kim N. Richter, Alicia Maria Houtrouw, Kevin Terraciano, Jeanette Favrot Peterson, Diana Magaloni y Lisa Sousa. Los Ángeles: Getty Research Institute. Acceso el 25 de julio de 2025, <https://florentinecodex.getty.edu>.
- Sánchez Mastranzo, Nazario A. 2006. "El lienzo de Tlaxcala". *Diario de Campo* (82): 64-70.
- Sánchez Mastranzo, Nazario A. 2009. "Los códices de Tlaxcala". *Tlahcuilo* 8,9, *Boletín del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala*: 15-38.
- Sempat Assadourian, Carlos, y Andrea Martínez Baracs. 1991. *Tlaxcala. Textos de su historia. Siglo XVI*. Vol. 6. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sullivan, Thelma. 1987. *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Valverde Larrosa, Consuelo, y Juan Carlos Martín García. 2015. "Estudios radiográficos de tres de los grandes Cristos de caña de maíz identificados en España. El Cristo crucificado de Lerma (Burgos), el Cristo de Santa María de Vitoria-Gasteiz (Álava) y el Cristo de la buena muerte de Gran Canaria (Gran Canaria)". *Intervención. Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología* (12): 39-52.
- Vargaslugo, Elisa, Cecilia Gutiérrez Arriola, y Pedro Ángeles. 2006. "La iglesia de San Diego de Alcalá en Metepec, Tlaxcala". *Imágenes. Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Estéticas*. Acceso 14 de mayo de 2026, https://www.esteticas.unam.mx/revista_imagenes/dearchivos/dearch_vargasetal01.html.
- Vera Gracia, Viridiana. 2008. *Inventario del archivo parroquial de Nuestra Señora de Ocotlán, Tlaxcala*. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México.
- Vera Gracia, Viridiana, y Gustavo Rafael Alfaro Ramírez. 2007. *Inventario de los archivos parroquiales San Miguel del Milagro, Nativitas, Señor San José, San Francisco, Tepeyanco, Tlaxcala*. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México.
- Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura. 1995. *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*. Transcripción paleográfica, traducción, presentación y notas de Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

SOBRE EL AUTOR

Raul Macuil Martínez es historiador y doctor en Arqueología por la Universidad de Leiden, Países Bajos. Es investigador y docente de la Universidad Pedagógica Nacional Unidad 131 Hidalgo. Sus principales líneas de investigación son la producción intelectual de los pueblos indígenas en los estados de Tlaxcala e Hidalgo, así como la memoria documental de los pueblos nahuas de esas mismas entidades. Actualmente desarrolla el proyecto “Documentos coloniales en lenguas indígenas en los archivos históricos y judicial del estado de Hidalgo”, así como el proyecto “Memoria histórica de las fiscalías tlaxcaltecas siglos xvi-xviii”. Entre sus publicaciones recientes se cuentan el libro *Producción intelectual de los pueblos tlaxcaltecas* (México: Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 2021); y el capítulo “The Tlamatque and Codex Mendoza”, en *The Tlamatque and Codex Mendoza*, ed. de Maarten Jansen, Virginia M. Lladó-Buisán y Ludo Snijders (Leiden: Brill, 2019).

Konrad Theodor Preuss, *La expedición al Nayarit. Registro de textos y observaciones entre los indígenas de México. La religión de los coras a través de sus textos*. Edición de Margarita Valdovinos. 3 vols. (México: Siglo XXI/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Ibero-Amerikanisches Institut, 2020).

Juan Pablo JÁUREGUI MAGRIÑÁ
<https://orcid.org/0009-0002-6693-5610>
Universidad de Texas en Austin (Estados Unidos)
Departamento de Lingüística
jj39999@my.utexas.edu

El etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss viajó a México en 1905 y llegó a la comunidad náayeri (o cora) de Jesús María en los últimos días de diciembre de ese año. Luego de seis meses en Jesús María y San Francisco, vivió nueve meses con los wixaritari (o huicholes) y tres meses con los meshikan (o mexicaneros). Finalmente, regresó en septiembre de 1907 al Museo Etnológico de Berlín, la institución en la que trabajaba.

Durante su estancia entre esos tres pueblos, Preuss recolectó una abundante colección de piezas etnográficas en atención a que esa era la labor principal para la que había sido comisionado por su centro de trabajo. Sin embargo, también dedicó una considerable parte de sus esfuerzos a compilar un gran corpus de mitos, plegarias y cantos rituales dictados en las lenguas originales, así como varias grabaciones fonográficas de fragmentos de cantos.

El plan de Preuss era reunir en cuatro tomos los resultados de su investigación en el Gran Nayar, pero sólo logró publicar el primero de ellos, el cual estuvo dedicado a los textos procedentes del pueblo náayeri y salió a la luz en alemán en 1912 con el título de *Die Nayarit-Expedition* (Preuss 1912). Este *magnum opus* queda por primera vez a disposición del público hispanohablante bajo el título de *La expedición al Nayarit*. La traducción es



de Ingrid Geist y Manuel Espinoza,¹ mientras que la edición, introducción y notas han corrido a cargo de Margarita Valdovinos.

El volumen 1 contiene los ensayos introductorios a la edición crítica en español (“Prólogo a la edición crítica en español”, “Prefacio a la edición crítica en español”, “Introducción a la edición crítica en español”, “Comentarios sobre la transcripción y la traducción”, “Referencias” y “Modo de uso”) y los ensayos introductorios a la edición original (“Prólogo”, “Introducción” y 13 capítulos en los que Preuss analiza diversos aspectos de los textos que recopiló).

El volumen 2 consta de los textos recopilados por Preuss divididos en los procedentes de Jesús María y los de San Francisco. Las páginas de la izquierda contienen la versión en lengua náayeri y su traducción interlineal, mientras que las páginas de la derecha muestran una traducción más fluida (ambas traducciones están en español). Se incluyen —también en español— las notas a pie de página que explicaban ciertos pasajes en la edición original.

El volumen 3 presenta los apéndices de la edición original (“Apéndice musical”, “Diccionario cora-español” e “Índice temático”) y los apéndices de la edición crítica en español (“Notas críticas”, “Nuevas transcripciones de los cilindros de cera” y “Proceso editorial: de la *Libreta VII* a la edición original”).

Las secciones correspondientes a la edición original ocupan el centro de la obra —la segunda parte del primer volumen, la totalidad del segundo y la primera parte del tercero— y están impresos en papel bond amarillento mate, mientras que las secciones que fueron agregadas en la edición crítica forman una especie de marco, pues ocupan la primera parte del primer volumen y la segunda parte del tercero, y están en papel couché blanco brillante. Esto ayuda a distinguir el discurso del metadiscurso de manera visible y hasta tangible, y da como resultado una clara división en la que resulta evidente que la edición crítica contiene la obra original.

Un elemento muy prominente en la cultura náayeri son los mitotes, unos complejos rituales en los que el canto, la danza y las acciones votivas conviven para recrear la presencia de las divinidades al mismo tiempo que se les solicitan buenas cosechas y bienestar para la comunidad.

¹ Salvo el “Apéndice musical”, que fue traducido por Johannes Neurath.

Una parte considerable de los textos de *La expedición al Nayarit* corresponde a cantos de mitote.

En los “Comentarios sobre la transcripción y la traducción”, Valdovinos explica que originalmente se había planeado recurrir a hablantes del náayeri avezados en el lenguaje ritual del mitote para traducir los cantos directamente al español, y que dicha traducción en efecto se llevó a cabo.² Sin embargo, los traductores encontraron los cantos que Preuss había tomado por dictado muy diferentes de la tradición con la que ellos estaban familiarizados, además de que hallaron muchos pasajes que requerían correcciones radicales en cuanto a la lengua náayeri y la interpretación que se les había dado en alemán.

Valdovinos grabó, transcribió, tradujo y analizó un corpus de cantos de mitote de Jesús María para su tesis doctoral en etnología (Valdovinos 2008), la cual ha sido revisada y publicada en forma de libro recientemente (Valdovinos 2023). En el proceso de esa investigación y del diálogo con los traductores náayeri, llegó a la conclusión de que la extrañeza con la que los textos de 1906 fueron recibidos por los hablantes un siglo más tarde radicó en que fueron dictados fuera del contexto ritual —lo cual orilló a los cantadores a eliminar muchas de las repeticiones que son fundamentales en su estructura discursiva—, y en las imprecisiones inherentes al conocimiento incompleto que Preuss tenía de la lengua y la cultura de estudio.

Si se hubiera publicado el libro con la nueva traducción, ésta no habría correspondido con los originales náayeri debido a las abundantes correcciones, además de que muchas de las notas habrían dejado de tener sentido. Fue por esto que se optó por llevar a cabo una edición filológica, en la que se mantuvieran las versiones en náayeri tal como las registró el autor y se presentara una versión en español procedente de la alemana para reflejar también su interpretación de los significados y mantener la pertinencia de las notas originales.

Hay una estrategia artística llamada puesta en abismo (*mise en abyme*, en francés) que consiste en construir un conjunto de elementos que contiene una réplica de sí mismo. Ejemplo de esta técnica es el cuento “Las ruinas circulares”, de Jorge Luis Borges (2011, 118-123), donde hay un soñador que crea a un hombre en el sueño, le insufla vida y lo materializa en el mundo de la vigilia, para a la postre apercibirse de que él mismo también ha sido creado por un soñador. También es el caso del cuadro *El*

² Los traductores fueron Bolívar Celestino y Antonio Gutiérrez.

matrimonio Arnolfini, de Jan van Eyck, que contiene un espejo en el que se ve reflejada la escena que ha sido pintada, y de la película *The Man Who Killed Don Quixote*, de Terry Gilliam, dentro de la cual aparece una película homónima.

Como lo ha demostrado Valdovinos (2008, 1: 239-255; 2023, 1: 175-192), la voz del cantador del mitote náayeri se presenta en tres niveles distintos: por una parte, en el canto narra las acciones de las entidades sobrenaturales en sus ámbitos cósmicos propios y en el patio de mitote mismo; por la otra, aparece dentro de los cantos como uno de los personajes, que dialoga con aquellas entidades cantadas; finalmente, en ocasiones deja de cantar brevemente para dar indicaciones a los otros ejecutantes del ritual con la finalidad de que el proceso transcurra en la forma debida. Esta voz tripartita es una singular forma de puesta en abismo, en la que el cantador posibilita el ritual y la enunciación del canto por medio de las indicaciones, realiza la enunciación al cantar y es un personaje más que habla dentro de esa enunciación.

Curiosamente, la puesta en abismo no sólo es una característica fundamental de los cantos de mitote náayeri, sino que también conforma la presente edición de *La expedición al Nayarit*. Esto ocurre porque Preuss explícitamente buscó imbuir sus afanes etnológicos con una metodología de la filología, mientras que esta edición de su libro es a su vez una aproximación filológica a su investigación; de manera que estamos ante una edición filológica de un estudio filológico.

¿Qué es, pues, la filología? ¿En qué sentido es filológico el libro de Preuss? ¿En qué sentido es filológica la presente edición de ese libro? La época de oro de la filología occidental fue el siglo xix, cuando, de acuerdo con James Turner (2014, x), las tres áreas de estudio de esta disciplina eran el análisis textual, el esclarecimiento de la naturaleza y origen del lenguaje, y el análisis de la historia de las familias lingüísticas y de las estructuras gramaticales de diversas lenguas. Por otra parte, Turner afirma que estas tres áreas de estudio eran abordadas con la misma metodología, que consistía en la indagación del devenir histórico del fenómeno estudiado y su comparación con otros fenómenos análogos.

La segunda y la tercera áreas de estudio de la filología pasaron poco a poco a ser el ámbito de competencia de la lingüística, que empezó a conformarse en el siglo xix y adquirió un estatus disciplinario sólido e independiente en el xx. Si bien hay abundantes aspectos lingüísticamente relevantes en *La expedición al Nayarit* —los cuales serán tratados más

adelante en esta reseña—, es la primera área de estudio de la filología, el análisis textual, la que permea y determina doblemente —por medio de la puesta en abismo— tanto esta obra como su edición.

El método histórico comparativo de análisis de textos fue empleado por la filología occidental decimonónica principalmente para profundizar en la comprensión de textos en lenguas antiguas, aunque también llegó a aplicarse a lenguas más recientes. Este procedimiento tenía al menos tres ramas: por una parte, se comparaban diversas versiones del mismo texto para determinar cuál era la lectura más probablemente auténtica de cada pasaje; esta técnica de edición se llamaba ecdótica. Por otra parte, se comparaba el contenido de un texto con el de otros relacionados, así como con los conocimientos sobre la historia que rodeó su composición, para hallar su lugar, su relevancia y su significado en relación con un contexto sociohistórico más amplio. Finalmente, se comparaban las peculiaridades gramaticales de determinados pasajes con la gramática de la lengua de composición y con los usos en otros textos para esclarecer construcciones de difícil interpretación. Estas tres ramas de la crítica textual siguen siendo practicadas en la actualidad, tanto para el análisis de textos en lenguas antiguas, como, crecientemente, para la aproximación a materiales recientes o actuales.

El primer elemento crucialmente filológico de la metodología de Preuss es que su trabajo está basado directamente en un corpus textual en la lengua original del pueblo que estudia en este libro. Como lo menciona Valdovinos en la “Introducción a la edición crítica en español”, este proceder era atípico entre los etnólogos de principios del siglo xx, pues normalmente desatendían las voces de los pueblos que estudiaban, y cuando las registraban, lo hacían sólo en la lengua de contacto. La excepción, comenta Valdovinos, era Franz Boas, quien sí se concentraba en textos en la lengua original, si bien éstos eran recopilados para él por hablantes que entrenaba *ex professo*, mientras que Preuss recopiló directamente su propio corpus. La metodología de Boas influyó en Preuss, pues éste no sólo estaba totalmente al tanto de las investigaciones de aquél, sino que ambos mantuvieron correspondencia, y Boas incluso ayudó a Preuss a publicar su gramática de la lengua náayeri en el *International Journal of American Linguistics* (Preuss 1932). Boas creó una muy influyente escuela que dio lugar a lo que Patience Epps, Anthony Webster y Anthony C. Woodbury (2017) han llamado unas “humanidades holísticas del habla”. Si bien Preuss recibió la influencia de Boas, no fue precisamente su discípulo, así que podríamos postular que desarrolló su propia versión de etnología textual, la cual ha recibido poca

atención hasta ahora, salvo por los estudiosos especializados en los grupos étnicos con los que él trabajó. Es, pues, una forma de justicia histórica reconocer que es uno de los precursores y desarrolladores de este tipo de metodología para el quehacer etnológico.

Ahora bien, Preuss colocó los textos náayeri en el lugar prominente de su libro, pero ¿qué hizo con ellos? Por supuesto, en primera instancia los puso a disposición del público especializado y general para que pudiera aproximarse a ellos y, así, conocer una muestra representativa de esta cultura. No obstante, hizo más que eso: en la sección interpretativa utilizó esos textos como la base de un análisis de los elementos de la religión náayeri. Esta labor es eminentemente filológica no sólo porque las conclusiones que extrajo emanaron del escrutinio de un corpus textual, sino porque lo hizo recurriendo a la metodología histórico-comparativa.

Esto ocurrió en diversos niveles: en primer lugar, se comparó el corpus textual náayeri con el corpus textual en náhuatl prehispánico y colonial temprano con el que Preuss se familiarizó en sus primeros años como americanista bajo la guía de Eduard Seler. En efecto, la sección interpretativa está llena de comparaciones entre la cosmovisión náayeri y la cosmovisión náhuatl antigua, siempre por medio de constantes referencias y citas a los corpus textuales de las culturas en cuestión.

Las comparaciones también ocurrieron entre los corpus textuales náayeri, wixárika y meshikan recopilados por Preuss, de forma que no sólo había una comparación diacrónica basada en la afinidad lingüística y cultural entre los náayeri y los nahuas antiguos, sino también una comparación sincrónica entre los textos de tres grupos étnicos muy próximos lingüística, cultural, geográfica e históricamente.

Por otra parte, no sólo se compararon textos en el sentido más constreñido de la palabra, es decir, conjuntos estructurados de palabras, sino que se recurrió a la evidencia arqueológica, a los objetos etnográficos y al ritual, de modo que los vestigios materiales y los actos fueron tratados también como elementos textuales susceptibles de ser utilizados filológicamente.

Los textos náayeri mismos fueron sujetos a una exégesis en las notas originales que los acompañaban y que emanaban también de comparaciones con otros textos, con comentarios que le hicieron a Preuss sus colaboradores náayeri y con sus observaciones de campo. Todos estos elementos dieron como resultado un entramado comparativo que ayuda a esclarecer el corpus por medio de un aparato crítico que recuerda los comentarios que elaboraban y elaboran los filólogos sobre textos antiguos,

explicando cada pasaje difícil por medio del recurso a cuantos elementos ancilares se tienen a la mano.

El diccionario de los términos náayeri del corpus, a su vez, es un material que arroja luz sobre la red de comparaciones léxicas y gramaticales que orientaron las traducciones e interpretaciones, al mismo tiempo que abre una puerta al complejo mundo de la lengua náayeri precisamente por medio de la iluminación de varios nodos de significado y su entrelazamiento con el resto de la trama del sistema.

Ahora bien, como queda claro a partir de Calvert Watkins (1990), la labor filológica no sólo consiste en elucidar los textos a través de un método histórico y comparativo, sino también en usar dicho método para elucidar la cultura a través de los textos. Este libro de Preuss es un muy buen ejemplo de ambos objetivos, pues ofrece una interpretación de los textos náayeri, pero también, y principalmente, interpreta la cultura náayeri con base en un corpus textual.

Ferdinand de Saussure (1995, 14) consideraba que un gran defecto de la filología era que “*elle s’attache trop servilement à la langue écrite et oublie la langue vivante*”. Si ese juicio lapidario era acertado, Preuss construyó una etnología filológica que escapó de ese vicio, pues, aunque recurrió a la fijación por escrito de los textos para su análisis, éstos emanaron de contextos vivos y, más aún, de una cultura que —al menos en 1906— era totalmente ágrafa. Así, su trabajo constituyó una demostración de que las culturas sin escritura podían producir textos dignos de ser estudiados con la misma minuciosidad que aquellos de las llamadas culturas clásicas.

Eso en cuanto a la filología de Preuss en el libro, pero ¿qué hay de la filología sobre su filología? *La expedición al Nayarit* es una edición filológica, en primer lugar, porque prioriza el texto original. Como ya se dijo, en lugar de presentar correcciones de los textos en náayeri y una nueva traducción directa al español basada en esas correcciones y en una nueva interpretación, se ofrece el texto náayeri tal como Preuss lo publicó en 1912 —con la salvedad de la modernización de las grafías, que busca simplificar la lectura, pero es consistente y rastreable hacia la forma original— y una traducción al español de su traducción al alemán y de sus notas en esa lengua. Este proceder permite conocer la interacción que el etnólogo tuvo con sus fuentes y comprender la interpretación que les dio en los capítulos analíticos, sin obliterar el hecho de que *Die Nayarit-Expedition* fue un producto académico tamizado, como todos, por la escucha, la mirada y la mentalidad de su autor. De igual modo, se reconoce la posibilidad de que

algunas formas del náayeri hayan sido comunes en aquel tiempo y no lo sean ya, de manera que este libro es también una ventana hacia posibles ejemplos de cambio lingüístico.

Otra forma en la que la edición pone en práctica la filología es en su labor ecdótica, pues, si bien sólo hay una versión publicada del libro original, la *Libreta VII* —un cuaderno de campo de Preuss referente a su trabajo entre los náayeri— ha llegado hasta nuestros días, y en ella se aprecia una etapa temprana de su transcripción y traducción de los textos. Esta ecdótica no consiste precisamente en comparar la *Libreta VII* con *Die Nayarit-Expedition* para elegir en cada pasaje divergente la lectura más acertada, ya que siempre se conserva la versión del libro como la definitiva, sino que estriba en un acucioso registro de cada una de las variaciones en las “Notas críticas”. Este registro sirve para advertir que en algunos casos Preuss omitió en el libro elementos que estaban presentes en la libreta (por ejemplo, varias palabras en español que aparecían en medio de las palabras en náayeri, omitidas en un aparente esfuerzo por mostrar una versión más *auténtica* de la lengua), mientras que en otros casos incluyó elementos que no estaban en la primera versión (como resultado de sus procesos interpretativos). Esta comparación con la *Libreta VII* también ha arrojado luz sobre el proceso de aprendizaje de la lengua náayeri y de comprensión de su fonología que pasó Preuss, ya que en esa primera versión sus transcripciones eran más fonéticas y en la versión publicada ya reflejaban la comprensión de varios procesos fonológicos.

Todo lo anterior puede apreciarse en las “Notas críticas”, pero también está expresado y explicado en la “Introducción a la edición crítica en español”, en los “Comentarios sobre la transcripción y la traducción” y en la sección especialmente dedicada a este tema: “Proceso editorial: de la *Libreta VII* a la edición original”. Esta última sección también cuenta con varias fotografías de páginas de la libreta confrontadas con su correspondiente página de la edición alemana, para que el lector pueda apreciar de primera mano las similitudes y diferencias entre ambas versiones.

Esta edición es filológica también por la inclusión de todas las correcciones y acotaciones hechas al original de Preuss por los traductores náayeri con los que trabajó Valdovinos. Aunque esas correcciones no resultaron en la conformación de una nueva traducción para la publicación, sí se incluyen en las “Notas críticas”, así que el lector tiene el beneficio de poder acceder a la versión original, pero también de compararla con las opiniones altamente calificadas de los traductores.

Otro punto filológicamente relevante, que resulta patente en la “Introducción a la edición crítica en español” y en las “Notas críticas”, es la comparación entre los textos recopilados por Preuss y las descripciones de los rituales correspondientes —que hace el etnólogo en sus notas— con los textos reunidos por Valdovinos para la investigación de su tesis doctoral y las correspondientes observaciones etnográficas. A partir de esta comparación queda claro que hay textos y rituales que han cambiado con el tiempo, mientras que otros se han mantenido relativamente estables y otros tantos han caído en desuso. Además, Valdovinos manifiesta cómo la interpretación de Preuss de que el ritual del mitote era una representación de los cantos era imprecisa, ya que ella encontró que varias acciones sí corresponden entre el canto y el ritual, pero otras palabras del canto se refieren a acciones de las divinidades fuera del patio del mitote. Más aún, si bien el canto y las indicaciones explícitas del cantador guían la realización del ritual, también el ritual ayuda al cantador a recordar los versos que debe cantar, de modo que la inspiración no es unidireccional, sino que más bien hay una cocreación semejante a la de las manos de M. C. Escher que se dibujan mutuamente.

Una vez que han quedado claras la naturaleza y las características de la puesta en abismo filológica que es la particularidad fundamental de esta edición, resulta pertinente abordar las formas en las que *La expedición al Nayarit* será relevante para el público náayeri, para el público académico y para el público general.

En la “Introducción a la edición crítica en español” se manifiesta que uno de los objetivos principales de esta edición es proporcionarle al pueblo náayeri un testimonio escrito de sus tradiciones para ayudarles a reflexionar sobre ellas y sobre el rumbo que quieren dar a su cultura. Se ha mencionado ya cómo y por qué los textos que recopiló Preuss les resultaron extraños en primera instancia a los traductores náayeri que se enfrentaron a ellos. Es posible que el pueblo náayeri logre navegar esa extrañeza y encuentre en esta recopilación una vía pertinente y significativa para entrar en contacto con una forma pretérita de su lengua, de su mitología y de su ritualidad. La decisión de cómo utilizar esta información —si para el disfrute, para el conocimiento, para la educación, para el trazo de nuevos caminos tradicionales, para el fortalecimiento de los caminos ya existentes o para alguna finalidad por ahora insospechada— les corresponderá a ellos.

El público académico interesado en la cosmovisión y la ritualidad del pueblo náayeri hallará en los cantos, los mitos y las oraciones un fertilísimo

campo para hacer indagaciones y comparaciones con otros estudios y testimonios. Aunque los cantos fueron recopilados fuera del contexto ritual y, por lo tanto, presentan importantes alteraciones estructurales, su contenido es único y extremadamente valioso para la interpretación de la cultura de este pueblo. Es bien sabido que cada mito tiene incontables versiones posibles, y en este nutrido corpus se pone a disposición de los especialistas una buena cantidad de versiones que sin duda enriquecerán los estudios futuros. Las plegarias no sólo aportan información análoga a la que proporcionan los cantos y los mitos, sino que han sido muy poco estudiadas y documentadas, de modo que el solo estudio de este subconjunto del corpus podrá dar pie a toda una línea de indagaciones acerca de este tan sagrado, peculiar y poco abordado género discursivo. Es importante señalar que el corpus presenta ejemplos de algunos cantos, plegarias y mitos que los náayeri ya no conocen en la actualidad, de modo que no sólo hay elementos para labores comparativas en lo etnológico, sino que en ocasiones se presentan ejemplares únicos, que no serían accesibles de ninguna otra manera.

No sólo los textos mismos podrán ser trabajados en aras de la profundización en la etnología de los náayeri, sino que las propias interpretaciones de Preuss, que aparecen en doce de sus trece capítulos analíticos³ y en sus notas a los textos, deberán ser tomadas en cuenta por los estudiosos. Algunas de las opiniones de este autor —tal vez incluso muchas de ellas— podrán parecer superadas, pero otras tantas sin duda alimentarán la comprensión de esta cultura en maneras hasta ahora no accesibles para la etnología hispanohablante.

Los doce capítulos analíticos que se centran en la cosmovisión y la ritualidad náayeri giran en torno a la idea que tenía Preuss de que el elemento fundamental en la cultura de este pueblo era la dualidad entre luz y oscuridad, su expresión en la cosmogonía y la cosmología y sus asociaciones con las deidades y demás seres sobrenaturales. Valdovinos, en la “Introducción a la edición crítica en español”, considera que el tema central en el mitote no es esa dualidad cósmica, sino el maíz. Tanto la interpretación de Preuss como la de Valdovinos darán pie sin duda a futuras lecturas de los principios fundamentales de la religión náayeri, y tal vez se llegará a un punto medio que pueda hacer un espacio para ambas perspectivas.

Quienes se dedican a la interpretación de las culturas wixárika y meshikan encontrarán puntos interesantes en las comparaciones que hace Preuss

³ El decimotercero está dedicado al estilo y la fonética, no a la cosmovisión y el ritual.

entre ellas y los náayeri. De igual modo, aunque este etnólogo no pudo visitar a los o'dam (o tepehuanos) y no se refiere a ellos, sus análisis también serán relevantes para las investigaciones sobre este grupo, debido a las afinidades que tiene con los otros tres.

Los interesados y especializados en las culturas nahuas prehispánicas y coloniales tempranas no sólo se toparán con abundantísimos pasajes en los que Preuss las emplea como punto de comparación para explicar algún elemento de la religión náayeri, sino que también estarán expuestos a varias ocasiones en las que profundiza aspectos dudosos de las culturas nahuas antiguas por medio de la cultura náayeri. Tal es el caso, por ejemplo, de sus interpretaciones sobre el origen del difrasismo *in (teo)atl in tlachinolli*, sobre la identidad de Xochipilli y sobre el significado del concepto de *ollin*. Será tarea de los expertos en esas culturas antiguas determinar la pertinencia de esas interpretaciones, pero sin duda es interesante en sí mismo el gesto metodológico de recurrir al conocimiento acerca de culturas vivas para analizar culturas pretéritas emparentadas.

Se decía más arriba que la crítica textual filológica incluía e incluye comentarios gramaticales. Éstos están ausentes de las notas de Preuss a los textos y de las “Notas críticas”. Sin embargo, los lingüistas podrán hacer dichos comentarios gramaticales en el futuro, comparando la fonología, la morfosintaxis, la semántica y la pragmática de los textos presentados en este libro con los estudios que se han hecho sobre la gramática del náayeri mariteco. Esa comparación deberá incluir la gramática escrita por el propio Preuss (1932) y la mucho más detallada escrita por Eugene Casad (1984), así como los no pocos trabajos lingüísticos que tanto éste como otros lingüistas han realizado sobre esta variante.

Es digno de notar que la lengua náayeri de San Francisco ha sido poco abordada por los lingüistas después de Preuss, pero aquí tenemos un conjunto de textos procedentes de esa variante que deberán compararse con lo que el etnólogo alemán dice en su gramática acerca de las distinciones dialectales entre el náayeri mariteco y el sanfrancisqueño, y después con los resultados de los estudios lingüísticos que se podrán hacer en San Francisco.

Los estudios gramaticales basados en este libro deberán incluir también una aproximación detallada a la *Libreta VII*. En el capítulo crítico dedicado a ella, se expresa que contiene no sólo las transcripciones y traducciones en una (posiblemente) primera versión de campo, sino que después de cada texto también hay anotaciones gramaticales que Preuss hacía, con ayuda de sus colaboradores náayeri, acerca del contenido de las palabras recién

registradas. En estas anotaciones no sólo hay precisiones morfosintácticas, sino también paradigmas. Toda esta información gramatical está ausente de la versión publicada en alemán y de la versión de los textos en la presente edición, pero algunas de las notas gramaticales pueden apreciarse en las fotografías selectas de la libreta. Esas notas podrán utilizarse para estudios lingüísticos, si bien una investigación completa al respecto necesitará de alguien que compile la totalidad de las notas al acceder directamente a la libreta.

El “Diccionario cora-español” no sólo será una herramienta esencial para los lectores que se quieran adentrar en la lectura de los textos en la lengua original, sino que será un invaluable eslabón en la cadena de estudios léxicos del náayeri, que cuenta también con los trabajos de Joseph de Ortega (1732), Ambrose McMahon y Mary Aiton McMahon (1959) y Pedro Muñiz (2024). No sólo se podrán comparar sincrónicamente los términos en común entre estos cuatro vocabularios, sino que cada uno de ellos presenta elementos únicos. En el caso del diccionario de Preuss, varias de las palabras registradas están asociadas con las esferas mítica y ritual, dominios semánticos altamente especializados que algunos de los otros trabajos, por diversas razones, no abordan. Un aspecto más que habrá de trabajarse en el estudio de ese diccionario es por qué consigna algunas palabras con un sonido distinto del que tienen actualmente en náayeri mariteco y sanfrancisqueño,⁴ si debido a que la pronunciación cambió o a que el etnólogo las escuchó de manera imprecisa.

En los “Comentarios sobre la transcripción y la traducción” se explica cabalmente cómo las grafías usadas por Preuss se modernizaron para facilitar su lectura y se proporciona una muy útil tabla de equivalencias para cada grafía de la edición de 1912 con sus correspondientes en el Alfabeto Fonético Internacional (AFI), en la *Libreta VII*, en la ortografía práctica del náayeri y en la presente edición de *La expedición al Nayarit*. Habría sido deseable, para incrementar la claridad, presentar una tabla convencional del repertorio segmental de esta lengua en sus variantes mariteca y sanfrancisqueña. Además, hay dos afirmaciones que requieren evidencia acústica.⁵ También es imprecisa la representación en AFI de las laminales alveolares

⁴ Por ejemplo, escribe ‘chicharra’ como *tsikiri* y ‘armadillo’ como *xíye*, pero estas palabras se pronuncian en la actualidad como *tsikiri* y *xíye*.

⁵ Por una parte, la inclusión en el repertorio consonántico de la fricativa postalveolar sorda /ʃ/ en lugar de la fricativa retrofleja sorda /ʂ/. Por otra, la afirmación de que todas las nasales alveolares [n] en posición de coda se convierten en nasales velares [ŋ].

como [nʲ] y [tʲ], ya que su correcta representación sería [ɲ] y [ʈ], a lo cual debe añadirse la posibilidad aún no suficientemente estudiada de que en náayeri las laminales estén además palatalizadas, en cuyo caso la representación correcta sería [ɲʲ] y [ʈʲ]. A pesar de estos detalles, esta sección es útil tanto para el lector general como para el lingüista, ya que a aquel le da las herramientas para leer los textos de la edición en la lengua original y a éste le proporciona información suficiente para entender la relación entre la fonología náayeri y el trabajo de Preuss. Es un acierto, por otra parte, mantener en la presente edición ciertos diacríticos vocálicos con los que Preuss marcaba cualidades que él consideró fonológicas, pero que hoy parecen ser fonéticas, ya que se deja abierta la posibilidad de que esta distinción haya variado diacrónicamente.

El capítulo 13, “En torno al estilo y la fonética”, aborda de manera demasiado breve la interacción entre gramática, poética y discurso en estos textos. En cambio, el “Apéndice musical”, escrito por el etnomusicólogo Erich von Hornbostel y por Preuss, es un aporte muy importante para el estudio de este aspecto del corpus, ya que en él se analizan cuatro grabaciones de la colección fonográfica náayeri de Preuss y se identifican con gran precisión las estructuras musicales, las características métricas y el entramado paralelístico de los cantos contenidos en ellas. Las contribuciones de esa sección podrán ser continuadas y desarrolladas de maneras muy fructíferas por la etnomusicología y por la poética lingüística. Es, además, digno de celebrarse que se hayan incluido (por medio de un código QR) las grabaciones en las que se basó el capítulo, así como unas “Nuevas transcripciones de los cilindros de cera”, elaboradas por Valdovinos y por el especialista ritual náayeri Sabás Celestino, elementos que posibilitarán un escrutinio acústico de estos materiales.

Los académicos interesados en la historia de la etnología y de la lingüística tendrán en esta edición un ejemplo de la metodología centrada en textos en la lengua original, que, como ya se dijo más arriba, abrevó de la influencia boasiana, pero se conformó como una rama propia que Preuss aplicó para el estudio de los náayeri, los wixáritari y los meshikan en el Gran Nayar y de los kogui (o kágaba) y los uitoto en Colombia.

El público general encontrará en este libro una cornucopia de información de primera mano sobre una de las culturas originarias de México, principalmente, y sobre otras más como puntos de comparación. Así, tendrá la posibilidad de acercarse a importantes e interesantes ejemplos de la diversidad cultural de este país y con ello, idealmente, podrá valorar más

a estos pueblos originarios y aquilatar la necesidad imperiosa de reconocer —en el discurso, pero también en los hechos— su dignidad, su originalidad y su carácter fundamental para el entramado humano que conforma la pluriétnica sociedad mexicana.

En conclusión, la presente edición de *La expedición al Nayarit* ofrece finalmente al mundo hispanohablante una obra fundamental para el estudio y la comprensión de la cultura náayeri. Las interpretaciones de Preuss y, más aún, los textos en la lengua original, las traducciones al español y las abundantes notas serán extremadamente útiles para los estudiosos, al mismo tiempo que podrán ser relevantes para el pueblo náayeri mismo y también para el público general. Se trata de una edición doblemente filológica, pues la centralidad de la crítica textual permea tanto la obra original como la ingente labor de edición. Esa atención a los textos —a los textos náayeri por parte de Preuss y al texto de Preuss por parte de la editora— redundará en una más profunda y cabal comprensión de todos los aportes de esta obra. La etnología, la lingüística y la filología del Gran Nayar y del México antiguo se beneficiarán considerablemente de esta publicación y tendrán la titánica tarea de realizar una plétora de estudios subsecuentes.

REFERENCIAS

- Borges, Jorge Luis. 2011. *Cuentos completos*. México: Lumen.
- Casad, Eugene. 1984. “Cora”. En *Studies in Uto-Aztecan Grammar*. Volume 4: *Southern Uto-Aztecan Grammatical Sketches*. Edición de Ronal W. Langacker, 155-459. Dallas: Summer Institute of Linguistics/The University of Texas at Arlington.
- Epps, Patience, Anthony K. Webster, y Anthony C. Woodbury. 2017. “A Holistic Humanities of Speaking. Franz Boas and the Continuing Centrality of Texts”. *International Journal of American Linguistics* 83 (1): 41-78. <https://doi.org/10.1086/689547>.
- McMahon, Ambrose, y Mary Aiton McMahon. 1959. *Cora y español*. México: Summer Institute of Linguistics.
- Muñiz, Pedro. 2024. *Xájta'me. Diccionario bilingüe náayeri-español*. Tepic: G3.
- Ortega, Joseph de. 1732. *Vocabulario en lengua castellana y cora*. México: Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio.
- Preuss, Konrad Theodor. 1912. *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern*. Leipzig: B. G. Teubner.

- Preuss, Konrad Theodor. 1932. "Grammatik der Cora-Sprache". *International Journal of American Linguistics* 7 (1/2): 1-84. <https://doi.org/10.1086/463795>.
- Saussure, Ferdinand de. 1995. *Cours de linguistique générale*. París: Éditions Payot & Rivages.
- Turner, James. 2014. *Philology. The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Valdovinos, Margarita. 2008. "Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle". 2 vols. Tesis de doctorado. Université Paris X-Nanterre.
- Valdovinos, Margarita. 2023. *Los cantos del mitote náayeri. Una práctica discursiva en el seno de la acción ritual*. 2 t. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Watkins, Calvert. 1990. "What Is Philology?" *Comparative Literature Studies* 27 (1): 21-25.

Andrew Laird, *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico* (Nueva York: Oxford University Press, 2024). 465 pp.

Tesiu ROSAS XELHUANTZI*

<https://orcid.org/0000-0002-8557-2977>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

tesiu.rosas@historicas.unam.mx

Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico es una obra que tiene como foco de análisis el intersticio intelectual entre el mundo europeo y el mesoamericano. El libro está escrito en inglés, pero si hacemos la traducción literal del título al español, podríamos tener “Latín azteca. Aprendizaje renacentista y tradiciones nahuas en el México colonial temprano”. Tanto el título como el subtítulo nos muestran elementos que solemos ubicar por separado, no sólo mentalmente, sino también disciplinariamente. El estudio del latín es usualmente abordado desde la literatura clásica, mientras que el náhuatl principalmente desde los estudios mesoamericanos. Por su parte, el Renacimiento está asociado a un desarrollo histórico europeo y no suele vincularse con el contexto del México del siglo XVI, menos aún con la cultura náhuatl. Posiblemente a contracorriente, la propuesta de Andrew Laird recupera y asocia estos elementos, para analizarlos puntualmente a lo largo del libro. El abordaje interdisciplinario y el enfoque situado en el intersticio son algunos de los elementos más valiosos de esta obra, por lo que mencionaremos unas palabras sobre los antecedentes del autor que derivaron en su propuesta de aproximación.

Laird es un destacado investigador del Reino Unido cuya formación académica proviene de la literatura clásica grecolatina. Entre sus obras publicadas en esta área se encuentra *Ancient Literary Criticism* (Laird 2006), en la que analiza textos de la literatura clásica de autores como Aristóteles,

* Agradezco a la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación por el apoyo brindado a través del programa de Estancias Posdoctorales por México.



Platón y Horacio, destacando su relevancia dentro de la crítica literaria. Otra obra es *Powers of Expression, Expressions of Power* (Laird 1999), en la que profundiza en el estudio del lenguaje en autores romanos visualizando las relaciones sociales de poder plasmadas en los textos. También podemos mencionar *Italy and the Classical Tradition* (Caruso y Laird 2009), en la que se traslada el objeto de estudio a la literatura del Renacimiento italiano mostrando las adaptaciones de la literatura grecolatina en los albores de la modernidad temprana. Estos tres libros son una muestra del origen disciplinario del que proviene Laird, las estrategias con las que se aproximó a los textos y sus discursos, así como las interpretaciones que hizo en literaturas europeas pertenecientes a diferentes momentos históricos.

Lo anterior resulta un antecedente relevante, porque aquella metodología desarrollada dentro de la literatura clásica fue trasladada por Laird a sus diversos análisis de textos latinos elaborados por indígenas nahuas de México en el siglo xvi. Al acercarse a ese tipo de producción escrita en un contexto novohispano, fue mostrando con claridad cuáles eran los elementos provenientes de un horizonte europeo humanista renacentista y, al mismo tiempo, fue resaltando cuáles otros elementos fueron transformados o adaptados por los nahuas letrados; esta caracterización de un humanismo náhuatl es probablemente la esencia que nutre la propuesta de Laird.

Al enfatizar la presencia de un sustento humanista renacentista en la producción textual indígena, Laird abre la concepción misma de la idea de Renacimiento, que está anclada al espacio europeo, y la traslada a la Nueva España; más aún, la inserta como parte de la historia indígena. En palabras del autor:

This book calls attention to the importance of Renaissance humanist education for indigenous history in New Spain. Such a treatment of the innovative ways in which Spaniards and native scholars alike made use of European learning is bound to challenge some common assumptions. There has been a particular tendency to romanticize the accomplishments of the first Mexican authors, but consideration of their work in relation to broader currents of early modern scholarship allows a fresh assessment of what those authors —some of whom wrote in Latin as well as Nahuatl— really did achieve (p. v).

Con este preámbulo sobre el posicionamiento del autor, podemos pasar a resaltar algunos aspectos de la estructura y el contenido del libro. A través del capitulado, es posible diferenciar dos hilos conductores. En los prime-

ros cuatro capítulos encontramos una búsqueda por explorar un contexto histórico e intelectual del humanismo renacentista dentro del espacio novohispano, lo cual involucra a actores del ámbito religioso y sus instrumentos de evangelización de la población indígena, culminando en un modelo educativo especializado en el Colegio de Tlatelolco. A partir de ahí, se despliegan seis capítulos que tienen otro hilo conductor sustentado en el análisis puntual de la producción escrita asociada al humanismo náhuatl a lo largo del siglo xvi. Esta estructura ofrece al lector una preparación previa a la profundización de los textos específicos. Veamos de forma muy breve el primer bloque de capítulos contextuales, para después comentar con un poco más de detalle los siguientes capítulos de profundización textual.

El capítulo 1, “Faith, Politics, and the Pursuit of Humanity. The First Scholars in New Spain”, sienta un punto de partida para el planteamiento del autor al ofrecer una mirada deslocalizadora que lleva el pensamiento humanista europeo al espacio novohispano. Se detiene en la labor de personajes como Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga y Julián Garcés¹ como ejemplos del traslado humanista al Nuevo Mundo por parte de los primeros misioneros.

El capítulo 2, “Persuasion for a Pagan Audience. Rhetoric, Memory, and Action in Missionary Writting”, muestra un panorama de la diversidad de posturas internas dentro del proceso de evangelización de la población nativa que fue considerada pagana. Se enfatizan puntos divergentes sobre las estrategias de evangelización y enseñanza de la religión, tales como la persuasión, la fuerza y la acción, mediante la presentación de autores y obras representativas de estos enfoques, como Bartolomé de las Casas, Juan de Focher, Diego Valadés y Cristobal Cabrera.² Uno de los elementos que articulan la comparación entre las diversas posturas se desprende de la retórica tanto en la tradición cristiana como en la educación humanista, lo que da paso al siguiente apartado.

El capítulo 3, “Between Babel and Utopia. Renaissance Grammar and Amerindian Languages”, se concentra en uno de los temas especializados de la lingüística misionera, como lo son las artes y los vocabularios elaborados por los religiosos en la Nueva España. En continuidad con los dos primeros apartados, este capítulo enfatiza la proveniencia renacentista de los modelos textuales humanistas que fueron utilizados como base para describir

¹ Tema trabajado en Laird (2014a).

² Véase un estudio previo en Laird (2013).

y registrar las lenguas amerindias, con énfasis en la obra de Antonio de Nebrija. Para ejemplificar esta producción de obras gramaticales humanistas, se revisa un par de artes tempranas, como las de Andrés de Olmos y Maturini Gilberti.

El capítulo 4, “Education of the Indigenous Nobility. The Imperial College of Santa Cruz at Santiago Tlatelolco”, da continuidad a la educación humanista basada en el *trivium*, en donde la gramática latina tiene un peso preponderante. El apartado ofrece un breve panorama sobre el contexto que justificó la impartición de educación latina a los nobles indígenas, así como la controversia derivada de su implementación, sobre la cual hubo una consciencia plena por parte de los colegiales, quienes supieron aprovechar su situación entre dos mundos. Precisamente esta particularidad del intersticio, lejos de ser un obstáculo, es mostrada por Laird como un espacio de empoderamiento por parte de aquellos nahuas letrados: “Trained to think, argue, and hold their own among both Spaniards and Indians, they were uniquely empowered to manoeuvre and operate between the two worlds” (p. 148).

El capítulo 5 inicia una segunda parte del libro que profundiza en la reflexión sobre textos producidos o relacionados con la labor de los nahuas latinistas. Este apartado se titula “From the *Epistolae et Evangelia* to the *Huehuetlathtolli*. Indian Latinist and the Creation of Nahuatl Literature”. Posiblemente este capítulo sea uno de los más representativos del foco puesto en el intersticio, que en apartados anteriores se había tratado como un traslado del humanismo renacentista europeo al espacio novohispano, pero que en este quinto capítulo se ubica de forma puntual como un traslado del humanismo renacentista al espacio de la cultura náhuatl. El abordaje es tanto literario como lingüístico, pues muestra el proceso de desarrollo textual que siguieron los nahuas latinistas. Comienza con trabajos tempranos que los nahuas del Colegio de Tlatelolco redactaron en latín; un caso emblemático es el de Juan Badiano y el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, conocido hoy como *Códice Badiano*; también se refieren trabajos que parten del latín y el castellano pero fueron trasladados al náhuatl, como la versión trilingüe del vocabulario de Nebrija.³ A partir de este punto se muestra el trabajo más amplio que sucedió cuando se tradujeron del latín al náhuatl varios textos bíblicos y religiosos. Tal es el caso de los manuscritos que contienen versiones en náhuatl de las *Epistolae et Evangelia*,

³ Una versión previa del estudio de estos textos se encuentra en Laird (2014b).

la participación de los colegiales nahuas con los frailes para la traducción de obras como el *Contemptus mundi*, y la elaboración de nuevos textos como los *Colloquios de la paz* y *Espejo divino*.⁴

El capítulo 6, “Humanism and Ethnohistory. Petitions in Latin from Tlacopan and Azcapotzalco”, aterriza en tres estudios de caso de textos latinos escritos por nahuas. El primero es un documento legal elaborado por Juan de Tlaxcala, en 1541, conocido como “Verba sociorum domini petri tlacauelpantzi”.⁵ El segundo es una carta escrita en latín por el noble nahua Antonio Cortés Totoquihuaztli, gobernante de Tacuba, dirigida al monarca español, en 1552.⁶ El tercero es una carta en latín dirigida al rey de España que fue firmada por los gobernantes de Azcapotzalco en 1561. Entre los firmantes se encuentra Antonio Valeriano.⁷ Estas cartas latinas elaboradas por los gobernantes nahuas fueron relevantes para Laird, pues se trata de los primeros documentos de este tipo que cautivaron su atención e impulsaron su estudio en profundidad sobre el área temática.⁸

El capítulo 7, “A Mirror for Mexican Princes. The Nahuatl Translation of Aesop’s Fables in Nahuatl”,⁹ aborda un tipo de texto producido por los nahuas letrados que se aleja de la literatura cristiana. El apartado analiza de forma comparativa la traducción al náhuatl de las *Fábulas* de Esopo que se encuentran en una sección del Manuscrito 1628 bis de la Biblioteca Nacional de México, comúnmente conocido como *Cantares mexicanos*, y lo contrasta con posibles modelos textuales latinos. Derivado del análisis comparativo, Laird identifica que la fuente latina en la que se basó el traductor nahua fue *Fabulae Aesopicae*, de Joachim Camerarius. Más allá de esta identificación, que por sí misma es relevante, el apartado explora las posibles razones que pudieron haber tenido los nahuas letrados para traducir este tipo de textos humanistas y plantea que forman parte de un conjunto de textos especializados en la formación del arte de gobernar: “The set of fables in Nahuatl is unique among other Renaissance collections for its emphasis on the art of government” (p. 225). La conclusión a la que llega es que esas traducciones de Esopo al náhuatl son un “Espejo para príncipes mexicanos”, como lo sugiere el propio título del apartado si lo leemos en español.

⁴ Esta sección está basada en Laird (2019).

⁵ Otra versión se encuentra en Laird (2024).

⁶ Basado en Laird (2016a).

⁷ Véase Laird (2016b).

⁸ Andrew Laird, en conversación personal con el autor, Frankfurt, enero de 2025.

⁹ Capítulo basado en Laird (2017).

El capítulo 8, “Aztec Gods and Orators. Classical Learning and Indigenous Agency in the *Florentine Codex*”,¹⁰ se propone identificar algunos elementos de la iconografía y literatura clásica presentes en el *Códice florentino*. Para lograrlo, Laird parte de la búsqueda del uso lexical del latín o de latinismos con una tendencia humanista presentes a lo largo del manuscrito. Asimismo, acota su estudio a los elementos icónicos y textuales asociados a los dioses. Esto le permite identificar las analogías entre los dioses aztecas con los dioses romanos y griegos que quedaron plasmadas por la mano de los nahuas letrados en el *Códice florentino*. Ejemplos de ello son las menciones de Quetzalcoatl como Hércules, Tezcatlipoca como Júpiter, Cihuacoatl como Venus, Huitzilopochtli como Marte o Hércules, Chalchiuhtlicue como Neptuno o Juno, etcétera. En este punto, Laird se enfrenta a la dificultad de tratar de identificar si estos elementos provenían del plan de fray Bernardino de Sahagún o eran una aportación de los nahuas latinistas. El posicionamiento que toma al respecto es que Sahagún no habría tenido interés en recalcar esta comparación entre dioses aztecas y greco-romanos más que como una muestra del paganismo del mundo prehispánico. En contraste, la inclusión de estos elementos clásicos parece, de acuerdo con Laird, una muestra del papel activo que tuvieron los nahuas letrados para insertar su conocimiento sobre el mundo clásico europeo: “Those appropriations of classical and early Christian authors are more plausibly attribute to the Nahuatl-speaking Latinists who transcribed and translated the testimonies of the original informants” (p. 293).

El capítulo 9, “Universal Histories for Posterity. Native Chroniclers and Their European Sources”, culmina el libro con la exposición de cuatro indígenas letrados que no formaron parte del proyecto vinculado al Colegio de Tlateloco. Se trata de Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc en el siglo xvi, así como Chimalpahin y Fernando de Alva Ixtlixóchitl para el siglo xvii. En el estudio de la historiografía de tradición indígena suele agruparse a estos cuatro autores principalmente por su carácter de cronistas de origen náhuatl, pero el hilo que Laird explora es más bien desde el ámbito de las letras europeas, pues busca identificar la forma en que estos autores utilizaron la literatura clásica y humanista en sus obras. Esto se muestra en la ubicación de casos de la historia romana, por ejemplo, de pueblos como los griegos, romanos, troyanos y cartagineses, dentro de la exposición de la historia del México antiguo. Derivado de ello, Laird

¹⁰ Basado en Laird (2016c).

expone con erudición las posibles fuentes textuales clásicas y renacentistas que pudieron haber utilizado los cronistas indígenas y mestizos:

Their works offer de facto proof that indigenous and mestizo scholars were able to receive a humanist education in Tlaxcala, Texcoco, and Amecameca as well in Mexico City. While Latin letters by alumni of Santa Cruz had contained references to sources that were largely mediated by Erasmus, the writers of these histories in Nahuatl and Spanish recalled many more classical authors. (p. 313)

A lo largo de todo el libro, Laird analiza los textos producidos por los nahuas letrados del México colonial temprano. Esto le permite aclarar varios *malentendidos* en la historiografía contemporánea sobre los modelos textuales que fueron recuperados por los indígenas en sus obras, y los identifica con claridad dentro de la literatura clásica y humanista. Precisamente este es otro de los principales aportes del libro de Laird al área de estudio: en un solo tomo se abordan la mayoría de los textos conocidos que fueron producidos por los nahuas latinistas, con lo que se ofrece un panorama general de su contenido y además permite conocer con precisión la ubicación de esos manuscritos en diferentes acervos del mundo. En forma complementaria, el análisis de Laird sobre este corpus de obras deriva en la identificación precisa de sus fuentes humanistas, registradas de forma sistemática tanto en la bibliografía como en el anexo, lo cual abre la posibilidad de estudiar la producción de la literatura náhuatl con nuevos elementos a considerar.

Para cerrar esta reseña con un último comentario, resulta muy valioso el énfasis que Laird pone en la agencia indígena, es decir, en el papel activo de los nahuas latinistas tanto en la producción de obras propias como en aquellas elaboradas en colaboración directa con frailes como Bernardino de Sahagún: “Differentiating the agency of the native Latinists from that of Sahagún himself” (p. 294). Esto implica que Laird no considera a los nahuas letrados como *ayudantes* de Sahagún, sino como plenos autores representantes de un humanismo náhuatl.

Este punto se vincula directamente con el planteamiento que trabajé en mi libro *Nahuas que saben latín. Producción intelectual indígena en el Colegio de Tlatelolco (1546-1572)* (Rosas Xelhuantzi 2025), en el que propuse la categoría *nahua-renaissance* para analizar cómo la apropiación de métodos humanistas y clásicos por parte de los nahuas latinistas constituyó el medio para articular y desarrollar una producción intelectual propia. Aunque ambos

libros se concentran en el mismo tema de contacto lingüístico, cultural e intelectual, *Aztec Latin...* se enfoca en la relevancia de la educación humanista renacentista para los nahuas latinistas —humanismo náhuatl—; por su parte, *Nahuas que saben latín...* busca delinear los rostros individuales de aquellos intelectuales indígenas —nahuas humanistas—, situándose en una historia del libro y del individuo indígena con un enfoque decolonial.

La coincidencia temática tan especializada que se aprecia en ambas obras merece unas palabras adicionales en torno al momento en el que fueron publicadas. La mayoría de los capítulos incluidos en el libro *Aztec Latin...* están basados en artículos publicados entre 2013 y 2019, sobre los cuales el autor profundizó o realizó importantes afinaciones para que conformaran un planteamiento central en torno al humanismo náhuatl.¹¹ De forma paralela, *Nahuas que saben latín* (Rosas Xelhuantzi 2025) fue desarrollado entre los años 2011 y 2017 como tesis doctoral en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México, cuya presentación y publicación en formato de libro tuvo que esperar ocho años más. Aquella investigación se concentró principalmente en el contexto interno e individual del Colegio de Tlatelolco y en el análisis textual y material de los manuscritos nahualatinos, como una estrategia para delinear la identidad de aquellos intelectuales nahuas dentro del espacio (de)colonial.

En este diálogo también se puede incorporar la obra de Serge Gruzinski (2023), *Quand les indiens parlaient latin. Colonisation alphabétique et métissage dans l’Amérique du XVI^e siècle*, en donde se desarrolla el tema dentro de un contexto histórico-civilizatorio más amplio y de larga duración. Es muy reconocida la trayectoria intelectual abordada por Gruzinski en torno al contacto cultural entre el mundo indígena y el europeo, por mencionar dos libros como ejemplos representativos, *La colonisation de l’imaginaire* (1988) y *La pensée métisse* (1999). El propio autor menciona que la idea del reciente libro *Quand les indiens parlaient latin...* aborda preocupaciones temáticas que habían quedado planteadas en obras anteriores, particularmente en *La pensée métisse*, pero que no habían sido desarrolladas:

Mi arqueología privilegia el terreno donde se encontraron y se enfrentaron sociedades que hasta entonces nunca habían estado en contacto entre sí, en particular las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo bajo la dominación española. En *La*

¹¹ A lo largo de esta reseña se colocó en notas a pie de página la referencia a los artículos publicados que fueron la versión previa de los capítulos comentados.

pensée métisse, pasé por alto un factor esencial de este “encuentro”: los efectos de la mundialización ibérica sobre los hombres y mujeres arrastrados por esa reconfiguración del mundo. El análisis global nos conduce tras las huellas de un puñado de seres implicados en una de las mayores transformaciones gestadas por la conquista del Nuevo Mundo: la revolución alfabética.¹² (Gruzinski 2023: 15)

La preocupación de Gruzinski se materializó en una mirada global sobre las manifestaciones y consecuencias de la escritura alfabética europea en el espacio colonial del Nuevo Mundo, ya que “la escritura europea no solamente es una técnica invasiva, el símbolo de una pretendida superioridad o un instrumento eficaz de comunicación. Moviliza marcos intelectuales, y éstos condicionan tanto el pensamiento de aquel que escribe como el de su lector” (Gruzinski 2023: 13).¹³

Con este recuento es posible vislumbrar que las tres obras, *Aztec Latin...* (Laird 2024), *Nahuas que saben latín...* (Rosas Xelhuantzi 2025) y *Quand les indiens parlaient latin...* (Gruzinski 2023), coinciden en el tema del intersticio lingüístico-cultural entre el mundo europeo —latino— y el indígena —náhuatl—, pero se despliegan con enfoques diversos y sobre diferentes niveles de análisis de la historia intelectual del siglo xvi.

REFERENCIAS

- Caruso, Carlo, y Andrew Laird. 2009. *Italy and the Classical Tradition. Language, Thought and Poetry 1300-1600*. Londres: Duckworth.
- Gruzinski, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, xvr^e-xviii^e siècle*. París: Gallimard.
- Gruzinski, Serge. 1999. *La pensée métisse*. París: Fayard.
- Gruzinski, Serge. 2023. *Quand les indiens parlaient latin. Colonisation alphabétique et métissage dans l'Amerique du xvr^e siècle*. París: Fayard.
- Gruzinski Serge. 2023. *Quand les indiens parlaient latin. Colonisation alphabétique et métissage dans l'Amerique du xvr^e siècle*. París: Fayard.
- Laird, Andrew. 1999. *Powers of Expression, Expressions of Power. Speech Presentation and Latin Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Laird, Andrew. ed. 2006. *Ancient Literary Criticism*. Oxford: Oxford University Press.

¹² Traducción propia.

¹³ Traducción propia.

- Laird, Andrew. 2013. "Franciscan Humanism in Post-Conquest Mexico. Fray Crisóbal Cabrera's Epigrams on Classical and Renaissance Authors". *Studi Umanistici Piceni* 33: 195-215.
- Laird, Andrew. 2014a. "Humanism and the Humanity of the Peoples of the New World. Fray Julián Garcés, *De habilitate et capacitate gentium*, Rome 1537". *Studi Umanistici Piceni* 34: 182-225.
- Laird, Andrew. 2014b. "Nahuas and Caesars. Classical Learning and Bilingualism in Post-Conquest Mexico; An Inventory of Latin Writings by Authors of the Native Nobility". *Classical Philology* 109 (2): 150-169. <https://doi.org/10.1086/675699>.
- Laird, Andrew. 2016a. "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*. Edición de Trine Hass, Noreen Humble y Marianne Pade, 127-172. Copenhagen: Renaissanceforum.
- Laird, Andrew. 2016b. "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. 2016c. "Aztec and Roman Gods in Sixteenth-Century Mexico. Strategic Uses of Classical Learning in Sahagún's *Historia general*". En *Altera Roma. Art and Empire from Mérida to Mexico*. Edición de John Pohl y Claire Lyons: 147-167. Los Ángeles: University of California, Cotsen Institute of Archaeology 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: Cambridge Scholars Publishing.
- Laird, Andrew. 2019. "From the *Epistolae et Evangelia* (c. 1540) to the *Espejo divino* (1607). Indian Latinist and Nahuatl Religious Literature at the College of Tlatelolco". *Journal of Latin Cosmopolitanism and European Literatures* 2: 2-28. <https://doi.org/10.21825/jolcel.v2i0.8522>.
- Laird, Andrew. 2024. "The Earliest Known Text in Latin by a Nahuatl Speaker. Juan de Tlaxcala, 'Verba sociorum domini Petri Tlacauepantzi' (1541)". *Ethnohistory* 71 (4): 509-536. <https://doi.org/10.1215/00141801-11513026>.
- Rosas Xelhuantzi, Tesiu. 2025. *Nahuas que saben latín. Producción intelectual indígena en el Colegio de Tlatelolco (1546-1572)*. Santiago de Chile: Universidad Autónoma de Chile; Sevilla: Universidad Pablo de Olavide. <https://doi.org/10.32457/h31m0355>.

Tesiu Rosas Xelhuantzi, *Nahuas que saben latín. Producción intelectual indígena en el Colegio de Tlatelolco (1546-1572)*, vol. 11 (Santiago: Ediciones Universidad Autónoma de Chile; Sevilla: Enredars-Universidad Pablo de Olavide, 2025). 351pp. <https://doi.org/10.32457/h31m0355>.

Romy Susanne KÖHLER

<https://orcid.org/0000-0002-0619-9466>

University of Bonn (Germany)

romy.koehler@uni-bonn.de

Completed in 2017 as a doctoral thesis, this recent book publication impresses with its analytical approach to understanding Mexico's colonial history from *nepantla* —*in between*. Originally this is a metaphor alluding to the incomplete state of evangelization, a Nahuatl speaking neophyte reported to a mendicant friar in the early sixteenth century (Durán 1984). Tesiu Rosas Xelhuantzi, on the contrary, conceives the intellectual production in Nahuatl-Latin, and/or Nahuatl-Spanish-Latin of Indigenous professors and graduates during the self-governing period of the Colegio de la Santa Cruz in Tlatelolco (1546-1572) as written from an epistemic *nepantla* (Troncoso Pérez 2012). With a strong focus on the classical, medieval and humanistic formation of native scholars of noble lineage in the first decades of colonization, this book pursues two entangled objectives. On the one hand, it strives to demonstrate how Nahuatl Latin intellectual discourses in legal acts, and thematic manuscripts appropriate Western literary epistemic models. On the other hand, it reveals the self-governed period of the Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco as a space of decolonial discourse enunciation to claim knowledge, territorial inheritance, and social roles in the emerging colonial society. That leads to rethink coloniality (Mignolo and Walsh 2018) from *nepantla* —as a space of inter-epistemic discourse enunciation that those Nahuas of noble descent who knew Latin were able to articulate *within* viceregal and transatlantic colonial hierarchies.

The book is divided into three chapters. The first lays out its main objective, namely, to reconstruct the paternalistic view of Indigenous intellectuals at the Colegio de Tlatelolco as subordinate intellectuals, a view the



Franciscan friars induced through their description of the school's "decline" after their departure in 1546 (Sahagún 1979). By contrast, Rosas Xelhuantzi's decolonial approach focuses on the autonomy of Nahuatl Latin intellectual discourse production beyond the evangelizing goals of the Franciscan order. In a first step, he reveals the constituent role Latin played as a generalized language within the Colegio de la Santa Cruz in Tlatelolco during the formative period of the college (1536-1546). This was characterized by maximum support from the viceroy and the archbishop so that the friars of the Franciscan order could lay the philological foundations for the conversion of the natives. In this frame, the education of the children of Nahua nobles was conceived as analogous to the children of Roman aristocrats. Based on previous works on the school's library books (Mathes 1982), the author points out that instruction in Latin by the Franciscans was primarily based on the works of the classical author Marcus Fabius Quintilian, but that they adapted their pedagogical system to the linguistic circumstances in the viceroyalty. Thus, instead of learning to read and write first in Greek, considered the language for education *par excellence*, rather than the Roman's native language —Latin—, Nahua students at the college at Santiago Tlatelolco were to acquire reading and writing skills in Latin first, before their native language —Nahuatl. The author takes the early date of publication of the *Institutionem Oratoriarum* in Paris, in 1522, and the fact that at least the last Indigenous school rector Antonio Valeriano was described as a Latin speaker *ex tempore* as two indicators that this book written by Quintilianus may have been used for educational purposes by the Franciscans since the college's foundation in 1536. He further points out that out of the 277 European books in the Santiago Tlatelolco library, published between 1485 and 1606, 255 were written in Latin. By identifying therefore, the mastery of Latin grammar as a priority for gaining independent access to the books after the friar's departure, Rosas Xelhuantzi highlights a second author as a central source of learning Latin, although, in this case, from the Renaissance: Elio Antonio de Nebrija. Among the library's books listed by Mathes, he identifies the *Introductiones in latinam grammaticen* (1540) as basic for further study of the Latin language. Based on previous works by SilverMoon (2007) and Kobayashi (2007), the author reconstructs in the first chapter the names of 27 Nahua Latinists, who, founded on their Christian education in the trivium of the liberal arts —grammar, rhetoric, dialectics— during the formative period, reached an excellent knowledge of Latin grammar.

In the second part of the first chapter, Rosas Xelhuantzi emphasizes the intellectual autonomy that the collegiates acquired after the friar's departure. By highlighting their free access to the library and scriptorium for self-study, the author shows their self-directed intellectual development without the ideological or dogmatic constraints characteristic of the Franciscan evangelizing project. To support this argument, he first identifies two contextual frameworks that led him to describe the college's second period (1546-1572) as one that was "self-governed within structural limitations". On the one hand, those limitations referred to irregular funding from the Crown, which meant that the first Nahua rector, Pablo Nazáreo, a nobleman from Xaltocan, and his two successors, Antonio Valeriano and Martín Jacobita, had to work under highly precarious conditions. On the other hand, they referred to the imperial transition toward a new educational project: the founding of the Royal and Pontifical University of Mexico in 1553 and, complementarily, the decree of the First Mexican Council in 1555 prohibiting the ordination of Indigenous clergy. Particularly convincing is the author's counterfactual reading of the statements on the school's "decline" made by the Franciscan friars Bernardino de Sahagún and Juan de Bautista, which —probably intentionally— exclude important names and works. Thus, through an intertextual analysis of the descriptions provided by Alonso de Zorita ([1574] 1999), *oidor* of the Second *Audiencia*, concerning the first Nahua rector Pablo Nazáreo —and especially through a close reading of Nazáreo's three Latin letters to the Spanish Crown— the author provides a detailed reconstruction of Nazáreo's biography, as well as of his trilingual and inter-epistemological abilities. The same is true of the analysis of judicial records written in Latin by Juan de Tlaxcala, a *juez comisionado*, in his effort to have his noble heritage recognized as descending from the last Mexican sovereign, Moctezuma, as well as of documents written in Nahuatl and Spanish, and a letter in Latin addressed to the Spanish king by don Antonio Cortés Totoquihuaztli, the young ruler of Tacuba, who sought to secure the legal continuity for his lineage. The author thus sheds new light on the self-governing period of the Tlatelolco school as a site of enunciation of innovative Nahua-Latin discursive strategies, which proved highly effective to distinguish Nahuas of noble descent from the newly introduced Indigenous *cabildos* of the 1550s, established as part of colonial structures, whose members could "only" write in Spanish. Particularly noteworthy, moreover, is Pablo Nazáreo's vision as first native rector of the Colegio de la Santa Cruz de

Santiago Tlatelolco, which Rosas Xelhuantzi reconstructs from his Latin letters to the Spanish Crown. According to the author, the impetus Nazáreo gave to the liberal arts implied the development of a Nahuatl-Renaissance conception of humankind, the natural world, and the divine through the recovery of classical models available in the Tlatelolco library. During the college's self-governed period, these models were used to understand and explain Nahuatl culture within colonial hierarchies.

The second chapter is based on an analysis of what the author considers the most representative work of Indigenous autonomous intellectual production in Nahuatl and Latin within the Colegio de Santiago Tlatelolco, the *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* ([1552] 1991, and 1964). Composed in 1552, it was dedicated to Francisco de Mendoza, son of Viceroy Antonio de Mendoza, who at the beginning of that same year had donated a substantial sum to the college. As part of his highly persuasive effort to question colonial-era attributions of authorship and translation, as well as their uncritical reception in the scholarly literature (e.g. Garibay in De la Cruz [1552] 1964, 13), Rosas Xelhuantzi combines codicological and ethnobotanical analysis to shed new light on the manuscript's medical and literary authorship. This approach ultimately leads him to an epistemological meta-reflection on the work's multiperspectival character as a text written from *nepantla*. Regarding the medical authorship—until recently attributed exclusively to Martín de la Cruz, an Indigenous physician at the college—the author first identifies two biogeographical blocks within the manuscript: the first consists of fascicles II, III, and IV, in which most plants are of boreal origin; whereas the second comprises fascicles V, VI, and VII, with plants of tropical origin, particularly between folios 38 and 59. On the basis of this newly identified correspondence between two biogeographical origins of the plants and the fascicular structure of the document, the author proposes a second medical author, probably Antón Hernández, another Indigenous physician at the Colegio de Tlatelolco who, like the school rector Nazáreo, is not named among Sahagún's "informants". A second comparative analysis of the calligraphic style in relation to the five types of ink used throughout the manuscript raises questions about the epistemological dimension of the translator's work. By confirming the presence of a single scribe using four of these inks, the author is able to verify the scribe's command of Nahuatl. Due to the broader range of his calligraphy (folio 1r), content (folio 60r), and structure (6r), the author rejects the earlier favored view of Juan Badiano as a mere translator of Nahuatl into

Latin and instead identifies him as the director of the textual enterprise. To analyze the implied epistemological dimension of textual production, Rosas Xelhuantzi introduces the concept of “*loci* of interpretation”, by which he means that interpretation depends on the cognitive framework of the receiver, who serves as the decoder of the meta-discourse. If the reader approaches the text from the perspective of European intellectual history, they will find a medieval herbarium inclined toward “magical remedies”, with Dioscoridean-style herbal miniatures and a Latin text describing treatments under the literary influence of Pliny. By contrast, if the same manuscript is read from a Mesoamerican perspective, one may discern an Indigenous taxonomic system in the nomenclature of the plants, a mode of writing and transmitting specialized knowledge in the glyphs inserted into the images, as well as a conceptualization of Nahuatl medicine. Thus, the author conceives Badiano’s epistemic translation as a *nepantla* strategy: a fully conscious and deliberate use of both epistemic systems, moving back and forth according to the intended discursive objective. The shift in epistemic code within *nepantla* would thus have allowed a margin of appropriation of the colonizing process and, concomitantly, a decolonial re-signification by a Nahua-Latin intellectual. Since this chapter does not include iconographic analysis, these epistemological meta-reflections constitute a valuable analytical framework for further readings seeking to prove that the *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* is a *decolonial* Nahuatl-Latin discourse written from epistemic *nepantla*.

In the third and final chapter, Rosas Xelhuantzi presents a chain of interwoven arguments to demonstrate that Ayer MS. 1478—a handwritten copy of Antonio de Nebrija’s Spanish-Latin dictionary, originally published in 1516, which in early colonial Mexico acquired more than 11 000 entries in Nahuatl—was, contrary to earlier attributions to Sahagún, produced by a Nahuatl Latinist during the self-governing period of the Colegio de Santiago Tlatelolco. Drawing on a multidisciplinary approach that incorporates historical, material, paleographic, and phonological analysis, the author seeks to determine the date and authorship of the trilingual dictionary. Thus, the first subchapter analyzes the paper watermarks in relation to the codicological composition of the manuscript. On the basis of the first watermark, found between folios 3-27 and 32-91, the author identifies paper produced in Linköping (now in Austria) in 1535, from which he infers that the manuscript may have been produced in the years immediately following this date. If one also considers the approximately twenty-year period

during which such paper remained in use, however, the manuscript may have been produced as late as 1555. By contrast, the first page, which bears Sahagún's handwriting, is shown through material analysis to be unrelated to the main body of the document, as it was added later as a flyleaf. Because it is a recycled sheet, Rosas Xelhuantzi is able to reject previous readings that treated Sahagún's handwriting on the first page as conclusive evidence of his involvement in the translation of Nebrija's dictionary into Nahuatl.

The second relation examined focuses on the definition of authorship and the dating of the Nahuatl glosses. To this end, the author first analyzes the relationship between the different inks used and the subsequent translations and corrections, reaching the paleographic conclusion that the same scribe was responsible for the Nahuatl translations, generally written in red ink, while the Spanish-Latin entries were written in black ink. Additions in the form of letters, accents, new entries, alternative or corrected translations, on the contrary, are sometimes made with the same pen and ink, and sometimes with the same pen but a different ink, which would indicate a later date. Occasionally they were also made by another hand.

The author concludes that most of the accents in the 800 marked words were added at the time of transcription. Hence, tracing authorship and dating on the basis of phonetic and graphic characteristics in the Nahuatl glosses represents the strongest evidence for attributing the authorship of what later came to be called Ayer MS. 1478 as written from *nepantla*. Rosas Xelhuantzi interprets the systematic preference for the grapheme *ɬ* to represent the complex dental phoneme /c/, —which, in other Nahuatl documents from the sixteenth to eighteenth centuries, is represented by the graphemic combination *tz* (Clayton 1989), as an important clue that leads him to undertake a comprehensive intertextual analysis. Accordingly, by examining Nahuatl documents of this period in the Mexican Archivo General de la Nación (AGN) [National General Archive], he identified the use of *ɬ* and *tɬ* in the set of documents related to the government of Coyoacán between 1548 and 1557.

Although there is no proven link between these Coyoacán documents and the *Dictionarium*, the author uses them to establish a contrastive point of reference that may shed new light on the date of the *Dictionarium*'s compilation. In a second step, he highlights a graphic alternation between “*tlaqualxexeloâni*” and “*tlaqualxexeloâni*,” a phenomenon in which the mark does not appear to indicate vowel length. Rather, in the first form, the scribe marks two consecutive vowels with accents -ôâ, whereas, in the second, he

hesitates in marking the *o* in -oâ. According to Rosas Xelhuantzi, this can only be explained as an unsuccessful attempt by the scribe to render, through the Latin alphabetic system, a phonological peculiarity of spoken Nahuatl. This suggests that oâ corresponds to the possessive nominal suffix *hua*, which can be represented hieroglyphically by the logogram WA.

The author assumes that the scribe of the *Dictionary* also used both writing systems. This suggests a conflict when trying to reconcile a hieroglyphic system that provides at least three ways to write -wa (wa1, wa2, WA) with their respective phonetic and grammatical uses —logographic, phonographic, rebus, and phonetic complement— towards an alphabetic system that in none of its combinations (oa, oâ, ôâ, hua) manages to reflect the phonological specificity of Nahuatl. He concludes that this epistemic invention not only demonstrates trilingual knowledge —Latin, Spanish, Nahuatl— from a Nahuatl perspective, but also a possible command of two writing systems: the Latin alphabet and Nahuatl Logo-, and Phonograms. This epistemic convergence, in mid-sixteenth-century colonial Mexico, points to a single type of individual and a single site of innovative discursive enunciation in the highlands of Mexico: a Nahuatl-Spanish speaker from the Colegio de Santiago Tlatelolco.

By linking, therefore, the results of his comparative analysis of the graphic representation of certain phonemes with those of the identified watermark, the author can narrow down the period of the *Dictionary*'s production to between 1548 and 1557, a span that coincides with the first decade of the self-governing period of the Colegio de Tlatelolco. The author concludes that the systematic use of the grapheme *†* in MS. 1478 and its sporadic use in the *Florentine Codex*, in addition to the intellectual and linguistic context of the Colegio de Tlatelolco in Sahagún's post-Tepeapulco period, makes it highly likely that Martín Jacobita, the last native rector during the self-governed period of the college, took part in the translation of approximately 11 000 entries in Antonio de Nebrija's Spanish-Latin dictionary into Nahuatl.

Contrary to earlier views that identify Sahagún as the author of Ayer MS. 1478, the author instead suggests that the friar used a manuscript produced by Latinized Nahuas as a basis for creating a third vocabulary, different from the *Vocabulario trilingüe* and the *Dictionary*. At this point, the author emphasizes the central role and authority of grammarians from the Colegio de Tlatelolco, as recognized by Sahagún, especially regarding the translation of Latin into Nahuatl. He therefore assumes that

Nahuatl grammarians would have played a central role in the writing of *Arte de lengua mexicana* with the *Vocabulary's Appendix* (approximately 1564), both works ascribed to Sahagún that are now lost and known only by reference.

In summary, the methodology of reconstructing Mexico's colonial history from *nepantla* —understood in this book as a dynamic triangular relationship among the Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, Latin-speaking scholars descended from the pre-Hispanic Nahua nobility, and their trilingual textual productions— proves far more productive than merely reproducing the one-dimensional perspective of the Franciscan friars. To analyze two prototypical trilingual manuscripts of the self-governing period of the college, produced for different audiences, with a strong focus on the authorship and the respective strategical use of epistemic *nepantla* has opened a multi-perspectival view on the *Nahua Renaissance*, a term that according to Rosas Xelhuantzi refers to the “use of classical, medieval, and humanistic methods that gave Latin American Indians of noble lineage the opportunity to experience different ways of understanding and reinterpreting their own culture, leading to a process of appropriation of the European intellectual Renaissance within the Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco”.

The strength of the two sources selected for study lies in demonstrating that Nahuatl-Latin knowledge transfer developed in two directions. Thus, the first case focusses primarily on the role of the transfer of knowledge from Mesoamerican to European systems of classification and representation, whereas the second example sheds new light on the role of Latin-Nahuatl knowledge transfer from European to emerging colonial structures in Mexico. In both cases, the space in which the Nahua Latinists of noble descent developed their autonomous sphere of action in the use of languages and epistemes was *nepantla*: an *in-between* position situated between Mesoamerican and European imperial languages and epistemic systems.

Employing decolonial methods himself, Rosas Xelhuantzi impressively succeeds in understanding the Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco as a site of decolonial discourse enunciation operating in two directions *within* imperial and colonial structures. This book will thus be essential reading for anybody interested in how the colonization of Mexico was the driving force behind a Nahuatl Renaissance that formed an integral part of the European Renaissance, and vice versa. Recent works along these lines include Serge Gruzinski (2023), *Quand les indiens parlaient latin. Colonisation*

alphabétique et métissage dans l’Amérique du xvi^e siècle, as well as Andrew Laird (2024) *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*. The specific contribution of Rosas Xelhuantzi’s book to these conceptions of a very important period in “the long era of globalization” (Köhler 2019) is that it attempts to outline the individual faces of Indigenous intellectuals of noble descent based on their Nahuatl-humanistic writings.

REFERENCES

- Clayton, Mary. 1989. “A Trilingual Spanish-Latin-Nahuatl Manuscript Dictionary Sometimes Attributed to fray Bernardino de Sahagún.” *International Journal of American Linguistics*, nos. 55-54: 391-416.
- Cruz, Martín de la. (1552) 1964. *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*. Introduction by Ángel M. Garibay. Latin translation by Juan Badiano. Spanish annotated version by various authors. Compilation by Efrén C. del Pozo. Mexico City: Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Cruz, Martín de la. *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*. (1552) 1991. Latin translation by Juan Badiano. Spanish annotated version by various authors. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- Dictionarium ex his[pa]niensi in latinum sermonem*. The Newberry Library Ayer MS. 1478.
- Durán, Diego. 1984. *Historia de las Indias de Nueva España*, t. 1. Mexico City: Porrúa.
- Gruzinski, Serge. 2023. *Quand les indiens parlaient latin. Colonisation alphabétique et métissage dans l’Amérique du xvie siècle*. Paris: Fayard.
- Kobayashi, José María. 2007. *La educación como conquista*. Mexico City: El Colegio de México.
- Köhler, Romy. 2019. “*Historia Global. Perspectivas y Tensiones*. Edited by Carlos Riojas and Stefan Rinke, Verlag Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag Stuttgart, 2017, 7+158 pp., €24.70 (paperback), ISBN: 978-3-88099-709-7.” *National Identities* 23, no. 3: 367-372. <https://doi.org/10.1080/14608944.2019.1620018>
- Laird, Andrew. 2024. *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*. New York: Oxford University Press.
- Mathes, Miguel. 1982. *Santa Cruz de Tlatelolco. La primera biblioteca académica de las Américas*. Mexico City: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Mignolo, Walter, and Catherine Welsh. 2000. *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.

- Sahagún, Fray Bernardino de. 1979. *Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. Mexico City: Secretaría de Gobernación.
- SilverMoon. 2007. "The Imperial College of Tlatelolco and the Emergence of a New Nahua Intellectual Elite in New Spain (1500-1760)." Doctoral dissertation. Duke University.
- Troncoso Pérez, Ramón. 2012. "Crónica del *Nepantla*. Estudio, edición y anotación de los *Fragmentos sobre la historia general del Anáhuac* de Cristóbal del Castillo." Doctoral dissertation. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Zorita, Alonso de. [1574] 1999. *Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales della*. Edited by Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt, and José Mariano Leyva. Mexico City: Conaculta.

Miguel Pastrana Flores, *Tula y los toltecas en la historiografía mexicana del siglo xviii al xxi* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2023). 166 pp.

Clementina BATTCKOCK

<https://orcid.org/0000-0002-9899-1214>

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

Dirección de Estudios Históricos

cbattcock@yahoo.com.ar

La famosa, mítica, histórica, alguna vez esplendorosa y luego destruida Tula o Tollan Xicocotitlan fue anotada en muchas de las más afamadas crónicas, historias y relaciones de tradición indígena nahua desde los primeros tiempos posteriores a las guerras de conquista españolas del siglo xvi. A esta ciudad se le describió con especial énfasis de grandeza y supremacía en textos que estaban elaborados con la intención de explicar y en algunos casos sostener, durante el periodo virreinal, la legitimidad del antiguo grupo gobernante de Tenochtitlan. La vinculación histórica con este espacio era de especial interés para los descendientes de los gobernantes mexicas, quienes crearon narrativas de un elocuente pasado tolteca en Tula que les otorgaba autoridad para gobernar sobre estos territorios. Éste era uno de los pilares ideológicos que sostuvo el gobierno de los *tlahtoque* tenochcas durante casi un siglo, previo al inicio de las guerras de conquista castellanas.

La relevancia de este discurso histórico de continuidad entre la Tula tolteca y México-Tenochtitlan fue tal que su transcripción al formato de crónicas, manuscritos y códices novohispanos se volvió una tarea crucial para aquellos que buscasen defender su permanencia en espacios de poder y de control político de la difícil sociedad novohispana. Los cronistas estructuraron un doble diálogo: uno dirigido al gobierno novohispano, secular y eclesiástico al insistir en la autoridad de éste para regir sobre los pueblos de esta región con su incorporación al sistema de dominación hispánica, y otro vinculado al propio pensamiento indígena, mediante la rememoración de los criterios antiguos de gobernanza del territorio. Bajo tales preceptos, enunciar alfabética o visualmente la vinculación del linaje



y/o del grupo social a la antiquísima capital tolteca se tornó un objetivo central en la construcción de los relatos sobre el pasado prehispánico en tiempos novohispanos.

La presencia discursiva de Tula en un amplio grupo documental que relata el proceso de la mítica migración mexicana hacia la cuenca de los lagos en el Altiplano Central mesoamericano tiene una característica general: relaciona un conjunto simbólico que a su vez entreteje entre sí una serie de distinciones significativas de poder. En suma, Tula ha sido un referente esencial en las narrativas novohispanas sobre el origen del orden social y político prehispánico y, por lo tanto, en la forma en la que se estructuraron los registros históricos en el sistema de pensamiento mexicano.

Tras esta breve disertación introductoria, el libro que reseño no se trata de una síntesis o una enumeración de todas y cada una de las versiones que incorporan a Tula como un centro articulador de los símbolos del poder político en el periodo Posclásico. El trabajo historiográfico de Miguel Pastrana va más allá, pues si bien utiliza estos pasajes narrativos sobre la grandeza y el colapso de la mítica ciudad tolteca, el historiador atiende con detalle y precisión la forma en la que fueron leídos estos registros sobre la ciudad antigua desde esa complicada o compleja transición a la conceptualidad moderna en la Nueva España, cuyo exponente más socorrido es Lorenzo Boturini, hasta las disertaciones de la ciencia arqueológica del siglo xx.

En sus consideraciones, Pastrana tiene a bien plantear que las discusiones historiográficas sobre Tula y lo tolteca se han posicionado en torno a dos categorías importantes: el mito y la historia. Entendidas como contrarias durante la profesionalización de la disciplina, se buscó entonces argumentar la formación narrativa de lo mítico y el pensamiento religioso, o ahondar en la precisión del *dato concreto*, documental y arqueológico, y con ello *museificarlo* para afirmar su existencia. Este último es un posicionamiento intelectual que más que generar un contacto heurístico e interdisciplinario en la crítica de fuentes, profundizó la crisis sobre la caracterización sobre Tula y la toltequidad por no pocas décadas.

Insuficiente es el espacio aquí para exponer las diversas consideraciones que van del largo camino trazado desde los cronistas virreinales hasta los postulados arqueológicos contemporáneos para plantear sus apuestas sobre Tula. Sin embargo, concuerdo con el autor cuando menciona la insuficiente cantidad de trabajos que analizan las características propias de las fuentes indígenas, manuscritas o arqueológicas como unidades heterogéneas de conocimiento entre sí mismas, para después presentarlas en un diálogo

cruzado con los datos interpretativos provenientes de los corpus documentales de las otras disciplinas. Existe hasta hoy el reto de proponer una revisión de las categorías condensadas en la intelectualidad que registró la fuente, pero también en aquel que opta por corroborar su producción con una metodología crítica que se compone de varias áreas. Quizá desde ahí el rigor académico pudiese proponer una nueva mirada sobre el contacto cognitivo entre el mito y la historia al pensar en Tula y los toltecas, superando esa falsa discusión entre *la fantasía y lo real*.

Este trabajo es absolutamente valioso debido a que es la primera vez que un historiador se propone indagar con cuidadosas y agudas interpretaciones las narrativas sobre Tula y lo tolteca en el complejo entramado de conocimientos que precedió a la articulación disciplinaria antropológica del siglo xx. Como bien indica el autor, parafraseando al erudito historiador Edmundo O'Gorman, la comprensión de los contextos culturales de creación y de discernimiento de la información documental son centrales para reflexionar sobre los procesos de construcción del conocimiento histórico. Es decir, la forma en la que se articuló el discurso científico acerca de la ciudad tolteca ancestral constituyó una manera de relacionarse con el pasado, y con ello una conciencia histórica sobre los modos en que aquella ciudad fue gobernada y habitada, así como sobre aquellos que se presentaron como los legítimos herederos de su tradición.

La construcción de un discurso sistematizado de lo que es Tula y lo tolteca para un modelo de proyección científica de la cultura prehispánica y del pasado mexica necesariamente nos conduce a reflexionar sobre las explicaciones que la disciplina arqueológica ha posicionado para entender la urbanización en el Altiplano Central de Mesoamérica y el establecimiento de las etapas que estructuran el pensamiento histórico. Como historiadores, está de más decir que hemos asumido ese vínculo entre la antigua capital tolteca y la construcción de la hegemonía de México-Tenochtitlan. Es decir, propongo la posibilidad de romper un tanto con ese horizonte de escritura disciplinaria, pues quizá debamos establecer debates más agudos sobre las disputas por *ese* pasado tolteca entre distintas ciudades, siempre en atención a los registros que sugieren tales posibilidades como un proceso previo al surgimiento del sistema de dominio de la Triple Alianza.

Con base en lo anterior, considero que revisar los fundamentos sobre la ciudad tolteca es el aporte más significativo de este libro: avanza analíticamente en la dirección de indagar con mayor atención cómo hemos procedido intelectualmente a constituir una imagen del pasado tolteca.

Como académicos, hemos establecido normas de trabajo disciplinario, así como todo un precepto de aparatos teóricos y analíticos que no componen un dogma inamovible, sino que, por el contrario, deben ser cuidadosamente revisados para fomentar discusiones sobre cómo hemos reflexionado o inquirido lo que antes denominamos *fuentes primarias*. Los especialistas en el estudio del pasado necesitamos fortalecer una visión sobre la historia que considere los lugares de producción del conocimiento, así como los esfuerzos interpretativos que parten de interpelar, sí, las conciencias históricas de sociedades antiguas sobre el pasado, pero también de la articulación conceptual de la ciencia que nos ha sido legada hasta nuestros presentes.

Además, considero que la presentación de los cuatro bloques que hilan la discusión sobre las labores historiográficas y de conceptualización sobre Tula y lo tolteca de diferentes científicos sociales desde el siglo XVIII hasta finales del XX es un esfuerzo valioso por dirigir la atención del lector/a hacia las principales preocupaciones intelectuales de las y los investigadores referidos en cada etapa.

Así, por ejemplo, el primer periodo —que abarca aproximadamente el último siglo del virreinato de la Nueva España— nos presenta los enfoques, las certezas y las dudas que sugieron en las labores de Boturini, Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, Francisco Javier Clavigero, entre otros, al observar de manera más detenida los enfoques ostentados en las crónicas escritas casi doscientos años antes de sus labores, en los albores de la colonización hispánica. Esta distancia temporal marca un contraste epistémico frente a las inquietudes políticas de los cronistas novohispanos del siglo XVI, no porque la ejecución de la escritura de ese siglo y el XVII no se interesara por el aparato de gobierno novohispano, sino porque su objeto de análisis era distinto; no se trataba sólo de historiar para demostrar autoridad sobre los territorios y sus pueblos, sino en el dominio de un campo, igualmente político, pero más abstracto: el de emprender procesos de conocimiento histórico de una región, en el que Tula apareció como centro primigenio, al que se buscó clasificar y así situarlo discursivamente para asignarle una carga explicativa mejor sistematizada en la lectura de las fuentes conocidas para su tiempo.

Seguido a este bloque, Pastrana coloca las labores disciplinarias de quienes realizaron sus indagatorias bajo conceptualizaciones inspiradas por la búsqueda identitaria de la nación y la formación de los primeros núcleos de la ciencia antropológica e historiográfica. Así, referentes como Manuel Orozco y Berra, Eduard Seler y Alfredo Chavero, por mencionar algunos,

se decantaron por vías explicativas que tuvieron por objeto reflejar los procesos de cambio en la sociedad a través de la historia, sí, de forma evolucionista, pero también como una manera de establecer criterios fundadores de la nación, en los que Tula era una inspiración evidente para articular ese pasado antiguo.

El tercer apartado del libro se titula “Replanteamiento y la persistencia de la cuestión tolteca”. Los trabajos de Wigberto Jiménez Moreno y de Jorge R. Acosta son, hasta la fecha, los de mayor peso explicativo en relación con la toltequidad. Sin embargo, resulta absolutamente enriquecedor para este análisis recuperar estudios como los de Laurette Séjourné o Enrique Juan Palacios, quienes abren nuevamente una visión pluralizante con respecto a los valores interpretativos de la historia tolteca, tanto desde su caracterización cosmogónica, como en su conformación urbana, preguntándose incluso si la Tula Xicocotitlan era o no la referenciada en las fuentes, y si la historia y la arqueología debían proponerse la objetivación concreta de lo enunciado en las crónicas como una meta explicativa.

Por último, la etapa final planteada en el libro fue titulada “La significación cultural de Tula y el eterno retorno del mito”, la cual corresponde a los argumentos dados en la segunda mitad del siglo xx. En esta sección, Pastrana incorpora al lector en los diferentes discernimientos del estatus de Tula y lo tolteca a través de la presentación sintética, pero sumamente explicativa, de las ideas de prestigiosos investigadores como Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, y Guadalupe Mastache y Robert H. Cobean, quienes han problematizado el simbolismo de la Tula de los toltecas en la cosmovisión mesoamericana, así como en los registros arqueológicos. Estos estudios que no sólo se realizaron con los vestigios encontrados en el sitio de Xicocotitlán, sino que identificaron también la reutilización de materiales arqueológicos toltecas en otros espacios a lo largo de la cuenca de México, principalmente en los vinculados al pensamiento cosmogónico de Tenochtitlan. Esto ha llevado a discusiones ontológicas sobre las categorías de las disciplinas antropológicas que estudian el mundo mesoamericano, específicamente sobre los planteamientos que el pensamiento indígena prehispánico tuvo sobre su propio pasado: las formas en que lo condensó en reutilizaciones narrativas para vehicular su poder político e instituir un sistema de valores legítimo para su sociedad. Además, esto finalmente visibiliza el pasado como un referente moldeable por y para sujetos activos que buscan el control de narrativas en sus sociedades, y pone de relieve la recomposición categórica del

registro histórico sobre el pasado de la toltequidad realizado por los mexicanos tanto antes como después de las guerras de conquista.

Tula sin duda alguna es el lugar por excelencia del espacio liminal, la frontera palpable que marca y limita otros ámbitos humanos y, por lo tanto, culturales. Compuesta por una complicada red entrelazada de elementos simbólicos y materiales, la explicación historiográfica sobre los argumentos que delinear a Tula y a sus toltecas es una tarea compleja. Este libro es una propuesta seductora y de notable atracción intelectual, pues se centra en exponer una rigurosidad metodológica que permite a los lectores acercarse a la comprensión de esta ciudad, ideada desde el pensamiento mesoamericano, a partir de un análisis antropológico claro y conciso. Cada contexto de estudio presentado sobre el paradigma de la ciudad tolteca coloca discusiones teóricas con objetivos bien delimitados en torno a la composición cultural, social y política del pasado, y describe los procesos de construcción científica que modelaron nuestra propia disciplina. Es una revisión necesaria y enriquecedora para la actualización de nuestras formas de construir conocimientos en el siglo xxi.

Stan Declercq, *Comer al otro. Canibalismo, guerra y ritualidad entre los antiguos nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2024). 424 pp.

Johannes NEURATH

<https://orcid.org/0000-0002-5044-0552>

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

Museo Nacional de Antropología

johannes.neurath@gmail.com

La antropofagia ha sido un tema poco trabajado por los estudiosos del México antiguo. La razón es que no es algo que se quería ver asociado a los aztecas o mexicas, y a otros *indios de bronce*. Otra costumbre controversial, los sacrificios humanos, sí se logró presentar como expresión de una mentalidad noble, guerrera y religiosa, y se puede argumentar que se volvió el tópico predilecto de los investigadores del periodo prehispánico. La antropofagia, en cambio, resultó incompatible con las imágenes y los valores que se buscaban proyectar en la arqueología nacionalista. Debe haber sido difícil ignorar el tema porque las fuentes son abundantes, pero todo indica que para muchos era una práctica demasiado repugnante, así que se optó por evitar el asunto.

Entre los mesoamericanistas, esta tendencia de no querer ver la antropofagia empezó a cambiar cuando en los años ochenta del siglo pasado surgieron las famosas polémicas que involucraron a Marvin Harris (1977), Marshall Sahlins (1978) y William Arens (1981). A la luz del trabajo de Declercq podemos ver que ninguno de los involucrados tuvo argumentos bien fundamentados. Harris alegaba que a los mesoamericanos les faltaban proteínas en su dieta, por eso la tendencia hacia la antropofagia. Sahlins, quien, a diferencia de Harris, contaba con especialistas de Mesoamérica entre sus más cercanos colegas, sabía que el Anáhuac sí ofrecía suficiente alimento y defendía el carácter ritual de estas prácticas. Pero con esta insistencia en la ausencia del aspecto culinario se consolidaba un paradigma



problemático que, hasta cierto punto, sigue vigente y es también tematizado por Federico Navarrete en su prólogo al volumen: los estudios mesoamericanos que abusan de la noción de lo sagrado, favorecen las interpretaciones religiosas y las aplican a todos los aspectos de las culturas y sociedades prehispánicas.

Ahora bien, a partir de este nuevo libro, podemos ver, finalmente, que los mesoamericanos, no solamente los nahuas, vivían en un cosmos donde devorar el otro y ser devorado por el otro era lo más normal. Como se explica en el capítulo 1, había una red cósmica de transformaciones en la que el devorado devenía el devorador y viceversa. Las relaciones entre los entes del mundo —humanos, dioses, animales— se enfocaban en convertirse en el otro.

En este contexto, la sangre humana era comida de los dioses, así que al consumir carne humana uno se identificaba con estos seres, y eventualmente también se lograba una transformación en deidad. Declercq menciona fuentes interesantes no tan conocidas que describen experimentos que los mesoamericanos hacían con los españoles para determinar qué clase de seres eran, humanos o dioses. Si se les ofrecía sangre humana y no se la comían, se comprobaba que los extraños conquistadores era simples mortales.

Con toda la evidencia que Declercq recopila queda claro que el canibalismo no era una práctica de emergencia ni tampoco una *transgresión ritual* que solamente se practicaba en ocasiones especiales. La carne humana era una fuente relevante de grasa y proteína, pero todas las prácticas alimenticias y culinarias se insertaban en una cadena cósmica de transformar y ser transformado.

La Tierra es el ser que más frecuentemente se representaba como un ente devorador de humanos. *Cosmic jaws*, como lo llama David Carrasco (1995), es uno de los motivos más frecuentes del arte mesoamericano. Estas fauces de la tierra esperan deglutir personas de toda índole. Pero también los días y otras unidades del calendario devoran a la gente. Los dioses comían humanos, pero los humanos también comían dioses. Por esto se hacían figuras comestibles de la masa llamada *tzoalli*, que se servían en muchos rituales. Lo más famoso en este sentido es la producción de *ixiptla*, cautivos de guerra que se arreglaban con los penachos, insignias y pinturas corporales de determinadas deidades. Los cautivos se transformaban en los dioses de los mexicas y así se sacrificaban para ser comidos en banquetes festivos.

Con estos planteamientos sobre la ontología del canibalismo, Declercq es parte de un grupo creciente de mesoamericanistas que optan por usar un marco teórico inspirado en el multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro (1992). Para el tema de la antropofagia es sin duda un enfoque ideal.

Nada más para explicar un poco de qué se trata, para los que aún no están enterados: en la ontología multinaturalista, como la plantean Viveiros de Castro y otros amazonistas, hay una esencia antropomorfa que es compartida por humanos, espíritus y, por lo menos, la mayoría de los animales, plantas, astros y otros elementos de los que nosotros llamamos naturaleza. Las diferencias entre especies y grupos étnicos son un asunto de la superficie corporal, es decir, de la piel, de los peinados, de los adornos y de la ropa, pero no de la interioridad. El alma siempre es humana, pero la transformación de la persona es un proceso relativamente fácil y casi cotidiano, porque se puede lograr al ponerse la piel o la ropa del otro, como se ve muy bien en el caso de los *ixiptla* sacrificiales mexicas. Otro corolario de esta ontología, muy importante para este libro, es que cualquier ingestión de alimento puede tener una connotación de antropofagia. Aun comiendo animales o maíz uno termina devorando humanos. Además, uno deviene aquel que uno come. En Mesoamérica, al consumir tamales o tortillas uno se vuelve un hombre o una mujer de maíz. Entre los wixaritari, los buscadores de peyote que ingieren este cactus alucinógeno se convierten en peyote y, de esta manera, aprenden a ver como este ser tan sabio. Un mexica que comía la carne de un enemigo transformado en *ixiptla* eventualmente devenía su propia deidad, un hombre-dios.

En este contexto vale la pena mencionar que Viveiros de Castro incluso plantea una epistemología del *cogito caníbal* que se contrasta con el *cogito ergo sum* cartesiano. Es decir, en el multinaturalismo no se practican las epistemologías objetivistas que conocemos de las filosofías occidentales modernas, en las que solamente sabemos que el yo existe y dudamos de todo lo demás. Para conocer al otro hay que devenir el otro. Y es por eso que en sociedades con una ontología multinaturalista casi siempre hay una tendencia hacia el canibalismo. Comer al otro no necesariamente es algo que se practica, pero nunca es algo impensable. Es el equivalente del solipismo de la filosofía moderna occidental. No todos los filósofos occidentales dudan seriamente de la existencia del otro, pero siempre es una idea que surge en los debates. Declercq no se entretiene mucho con estos aspectos epistemológicos, pero leyendo su libro queda perfectamente claro que

el tabú de comer carne humana no tiene mucho sentido si uno vive en una sociedad con una ontología multinaturalista.

En los capítulos 2 y 3, Declercq avanza mucho en la comprensión de las guerras rituales prehispánicas. Ya que los dioses son enemigos y su carne se come en banquetes, se puede hablar de prácticas enfocadas en la teofagia. Queda claro que estamos muy lejos de la guerra total moderna, ya que se trataba de conflictos donde el enemigo se respetaba y se trataba con una cierta dignidad; aunque también se detalla cómo, en los ejercicios retóricos previos a los combates, los mexicas se burlaban de los enemigos describiéndolos como sus futuros manjares.

En estos capítulos apreciamos que Declercq logró resumir muy bien su muy voluminosa tesis de doctorado, presentada hace unos años en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Mi única duda es qué tanto logra aprovechar todo el potencial teórico de su trabajo. Tal vez hubiera sido bueno profundizar en algunos puntos, más allá de aplicar el multinaturalismo de Viveiros de Castro.

Aparte del debate sobre los aspectos rituales o culinarios, otro tema de las polémicas ochenteras sobre el canibalismo era el debate sobre su existencia. En su libro *El mito del canibalismo*, Arens (1981) denunció que la acusación de comer carne humana había servido sobre todo como estrategia legitimadora del colonialismo europeo. En la región de África donde trabajó puede ser que esto haya sido el caso, pero leyendo a Declercq y todas las fuentes que cita queda claro que la antropofagia no es simplemente una fantasía imperialista. Más bien, resulta que la historiografía supuestamente crítica tiene tendencias aún más eurocentristas que los discursos que pretende criticar. En las ciencias sociales e históricas actuales, lamentablemente, este tipo de crítica *decolonial* ha resultado muy popular, y a veces cuesta trabajo argumentar que no todo lo que ha existido en algún momento o lo que existe hoy en día sea un invento occidental. Son posiciones a fin de cuentas cómodas que proporcionan un pretexto para evitar estudiar culturas con epistemologías distintas a la propia.

El negacionismo del sacrificio humano es un fenómeno similar. Pero también hay que reconocer que la abundancia de fuentes no significa que no haya habido exageraciones. Obviamente ha habido acusaciones falsas para crear pretextos de conquista y genocidio. Al mismo tiempo que, desde los cronistas del siglo xvi, ha habido autores que buscaban producir una imagen de los prehispánicos que fuera compatible con todos los valores de la sociedad propia, nunca faltaban los que producían discursos colonialistas

gore, en los que sacrificio humano, guerra, canibalismo e idolatría eran ingredientes obligados.

A propósito de discursos que justifican la Conquista, me llama la atención que tempranamente se usaba ya una tipología etnográfica para distinguir entre nobles salvajes y gente simplemente deplorable. Declercq cita al cosmógrafo renacentista André de Thevet, quien en 1557 diferenciaba entre caribes o caníbales que simplemente deseaban devorar carne humana y *anthropophagi* ritualistas que eran gente buena, de mentalidad religiosa y amigos de los europeos. Como ya vimos, Declercq nos aclara que separar entre aspectos culinarios y rituales como lo han hecho tantos autores no es procedente.

Pero aparte de posicionarse más allá de todas estas polémicas ochenteras, hubiera valido la pena profundizar aún un poco más en algunas implicaciones teóricas de lo expuesto. Por ejemplo, es muy interesante darse cuenta de que el establecimiento del antropocentrismo moderno es un proceso que está vinculado al tabú de la antropofagia. Declercq cita decretos proclamados por la reina Isabel de Castilla y el emperador Carlos V en 1503 y 1531 que prohibían el canibalismo en todos sus reinos. En otras palabras, se estableció el antropocentrismo como la ideología oficial del mundo cristiano. Los cuerpos de los humanos fallecidos debían enterrarse en tumbas y no, por ejemplo, comerse, mientras que la carne humana ya no debía participar más en las redes de intercambio, consumo, digestión y transformación del multinaturalismo amerindio. En el contexto de las crisis de la actualidad, nos damos cuenta de que este antropocentrismo es justo una de las ideas más problemáticas que Occidente ha producido, incluso se ha comenzado a considerar que sea un causante de las disfuncionalidades que padecemos.

También se podría haber profundizado en la imagen del noble salvaje que en el discurso sobre Brasil sí se logró conciliar con la antropofagia de los indígenas, por lo menos en lo que se refiere al caso de los tupinambá de la costa atlántica sudamericana. En el famoso ensayo de Michel de Montaigne “Sobre los caníbales”, en la obra del ya mencionado André de Thevet y en numerosas fuentes tempranas sobre Sudamérica, la antropofagia era relativamente poco satanizada. En tiempos más recientes, artistas e intelectuales del modernismo, como Oswaldo Andrade (2023), y de la *tropicália*, como Caetano Veloso (2022), reivindicaron el canibalismo como algo muy afín a la mentalidad nacional de su país. Por esta razón en Brasil, mucho antes de Viveiros de Castro, sí se produjeron grandes obras antropológicas

e históricas sobre el tema, como *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, de Florestan Fernandes (2022), mientras que en México, como hemos mencionado, se hacía más bien el intento de evitar el asunto del canibalismo prehispánico.

En este contexto, vale la pena recordar las polémicas que surgieron a partir de la tesis de doctorado de Declercq y de otros trabajos recientes que usan enfoques similares. La introducción de modelos sudamericanistas en Mesoamérica provocó un rechazo notable por parte de nuestro *establishment* académico. En este sentido, me alegra que este importante libro de Declercq fuera publicado por la UNAM y el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Creo que se demuestra que el denominado *giro ontológico* es mucho más que una moda intelectual superficial, promovida por algunos amazonistas: es una corriente que permite profundizar en aspectos que los paradigmas previos (como la cosmovisión) no sabían analizar.

REFERENCIAS

- Andrade, Oswaldo de. 2023. *Manifesto antropófago e outros textos*. São Paulo: Penguin.
- Arens, William. 1981. *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. México: Siglo XXI.
- Carrasco, David. 1995. "Cosmic Jaws. We Eat the Gods and the Gods Eat Us". *Journal of the American Academy of Religion* 63 (3): 429-463. <https://doi.org/10.1093/jaarel/LXIII.3.429>.
- Fernandes, Florestan. 2022. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 4a. edición. São Paulo: Contracorrente.
- Harris, Marvin. 1977. *Cannibals and Kings. Origins of Cultures*. Nueva York: Random House.
- Sahlins, Marshall. 1978. "Culture as Protein and Profit". *The New York Review*, 23 de noviembre: 45-53.
- Veloso, Caetano. 2022. *Antropofagia*. São Paulo: Penguin.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Alan R. Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom, *Pilgrimage to Broken Mountain. Nahua Sacred Journeys in Mexico's Huasteca Veracruzana*. Ilustraciones de Michael K. Aakhus, Ana Laura Ávila-Myers y Michael A. Sandstrom (Denver: University Press of Colorado, 2022). 478 pp.

Anath Ariel DE VIDAS

<https://orcid.org/0000-0003-2007-5977>

Centre National de la Recherche Scientifique (Francia)

anath.ariel-de-vidas@ehess.fr

Cualquier persona que haya atravesado la región serrana del sur de la Huasteca, en el noreste de México, no puede sino sentirse impresionada por la majestuosa presencia de los picos volcánicos que sobresalen en el paisaje, en particular el del Postectli (*Postektitlaj* en náhuatl) que domina la región desde sus 666 metros de altura. El significado de este nombre en náhuatl se relaciona con el aspecto quebrado, estrellado o roto de su forma cilíndrica. La peculiaridad de este cerro, al igual que la de los demás de esta zona, invita a su ritualización y, de hecho, las poblaciones nahuas, otomíes y totonacas de los alrededores practican rituales de ofrenda en las cimas de estas eminencias, origen del agua y del sustento según la cosmovisión local.

Alan y Pamela Sandstrom, autores de esta imponente obra (28 × 21.5 cm/1.845 kg), comenzaron en la década de 1970 su trabajo etnográfico en la aldea nahua de Amatlán (seudónimo) del municipio de Ixhuatlán de Madero, en el norte del estado de Veracruz. Sin embargo, no fue sino hasta 1998 cuando fueron invitados por primera vez a acompañar al especialista ritual de este pueblo, Encarnación (Cirilo) Téllez Hernández, a la cumbre del Postectli para depositar allí ofrendas a los *antihuiti*, los ancianos (p. xi). Curiosamente, este impresionante e impactante ritual, al que asistieron numerosos antropólogos especialistas de la Huasteca, no ha sido objeto, hasta donde yo sé, de ningún estudio mayor, sino sólo de artículos o menciones en textos sobre la región. Este libro, dedicado a la memoria de Cirilo, sigue paso a paso a este personaje a lo largo de cinco recorridos rituales realizados durante un periodo de nueve años; a la cima del Postectli son el



tema central de la obra y otros tres, a cerros adyacentes, se describen en los anexos. Las descripciones etnográficas siguen de cerca las prácticas asociadas a estas ceremonias, los gestos, la música, las incantaciones, las danzas, los mitos y, sobre todo, la fabricación de cientos (a veces miles) de papeles recortados con formas antropomorfas que materializan una miríada de entidades no humanas en el corazón de la religión nahua local. Estas experiencias se describen en esta obra de forma muy *densa* —es decir, con muchos detalles que forman en su conjunto el corpus de datos como el análisis— y se ilustran cronológicamente con una gran cantidad de fotografías a color —cuya reproducción en papel satinado es especialmente viva—, diagramas y bocetos de las figuras recortadas en papel que son el centro de la actividad ritual y cuya iconografía se va aclarando progresivamente.

El primer capítulo, “Preparaciones para el viaje” (“Preparations for the Journey”), introduce a los lectores en el universo material, social y espiritual nahua de Amatlán. La religión de *el costumbre*, origen de las prácticas rituales analizadas en este libro, se presenta como una práctica defensiva frente a la desaprobación de los habitantes que profesan la religión protestante evangélica o un catolicismo más estricto que rechaza los rituales relacionados con las entidades del entorno. El análisis de los mitos y las narraciones orales, en particular el mito de Chicomexochitl (Siete Flor), espíritu del maíz extirpado de la montaña del Postectli tras un rayo, permite comprender su importancia en la religión nahua local practicada por poblaciones campesinas cuya subsistencia depende de los elementos.

En el segundo capítulo, “El cosmos sagrado nahua” (“The Nahua Sacred Cosmos”), los autores presentan la visión del mundo local describiendo las prácticas rituales, las creencias y las nociones monistas de lo divino en esta religión de tipo panteísta. El mito del dueño del agua Zahhuan, asociado a san Juan Bautista, sirve de transición a los dos capítulos siguientes, en los que se desarrollan con gran detalle las descripciones etnográficas de lo que los autores definen como la peregrinación al cerro. El tercer capítulo, “Comienza la peregrinación a Postectli” (“The Postectli Pilgrimage Begins”), describe así los inicios de este rito, que comienza con un sueño que permite al especialista ritual determinar el momento adecuado para llevarlo a cabo, la convocatoria de otros especialistas rituales y asistentes para el trabajo de recorte de las figuras tutelares, su vestimenta, limpiezas rituales, la deposición de ofrendas en los altares para las semillas, la tierra, el fuego y las fuentes de agua..., los mitos, las oraciones, las incantaciones, la música, las danzas y los cantos asociados. Toda esta actividad se lleva a cabo en el

pueblo antes de la ascensión, que es el tema del cuarto capítulo, “Expedición a la cima de la montaña sagrada” (“Trek to the Sacred Mountain Summit”). Esta excursión al Postectli, situado a unos 35 km de Amatlán, se realiza en varias etapas, la primera ocurre en el pueblo de Ichcacuatitla (municipio de Chicontepec), donde los participantes se reúnen por la tarde y por la noche, tras haber recorrido esta distancia a pie o en vehículo. Elaboran de nuevo una ofrenda, en la casa florida (*xochicalli*) y en la fuente de agua del lugar, acompañada, al igual que la anterior, de diferentes actividades rituales. A continuación, se realizan otras dos ofrendas, siguiendo el mismo patrón, a lo largo del recorrido que conduce a la cima del cerro, donde se deposita la ofrenda principal.

Los tres capítulos siguientes de esta obra, “Fundamentos rituales nahuas” (“Nahua Ritual Foundations”), “Entidades espirituales y sus encarnaciones” (“Spirit Entities and their Embodiments”) y “Clave de las estrategias rituales nahuas” (“Key to Nahua Ritual Strategies”), se centran esencialmente en la descripción y el análisis de las figuras de papel recortadas, depositadas sobre las mesas de ofrenda (*mezah*) y en las cavidades, rociadas con la sangre de las aves sacrificadas y utilizadas para las limpiezas rituales. Estas figuras, identificadas con entidades como la estrella, el fuego, el rayo, el trueno, la caña de azúcar, el altar, el frijol, el maíz, el chile, el agua, las nubes, la tierra, el viento y muchas otras, son, de hecho, una revelación de lo divino (Totiotzin) o cosmos, todo unido con los humanos en una economía moral.¹

El análisis de los Sandstrom va acompañado de un gran número de esquemas de estas figuras, claramente expuestos y enriquecidos con bocetos y tablas, en particular el de los “Elementos conjuntos” (“The Elements Conjoined”), presentado en un póster en color de 76 × 54 cm (adjunto en una funda al final del libro). Otro texto, “Una coda sobre el monismo, el panteísmo y la infinitud de las imágenes” (“A Coda on Monism, Pantheism, and the Infinity of Images”), que aparece a continuación de los cuatro anexos, presenta y analiza otras figuras que no forman parte de los rituales descritos. Este notable conjunto de ilustraciones ofrece una visión general muy clara de estas figuras recortadas en papel, elaboradas con gran esmero por los especialistas rituales. De este modo, los autores ofrecen a los lectores un corpus de datos especialmente rico, original e inédito, de gran

¹ Véanse también los trabajos, en los entornos nahua y otomí vecinos, no mencionados en esta obra, de Pierre Beaucage *et al.* (2012) y de Federica Rainelli (2018).

interés para cualquier persona interesada en estudiar estas figuras y la cosmología que las sustenta. Se trata, sin duda, del primer estudio de envergadura en este ámbito y de una aportación etnográfica innegable al estudio de esta iconografía en relación con los rituales de ofrenda. Lejos de ser objetos, los autores afirman que estas figuras son sujetos por derecho propio, cuerpos habitados y actores centrales en estos rituales, ya que están vinculadas a lugares y funciones específicos. De ahí la necesidad existencial de los seres humanos de establecer vínculos equilibrados con ellas.

Sin embargo, este meticuloso trabajo de recopilación de todas estas figuras icónicas de la cosmología nahua local, su esmerada esquematización y su análisis organizado, documentado y contextualizado, termina abruptamente con el octavo y último capítulo, “Peregrinación en perspectiva” (“Pilgrimage in Perspective”), que curiosamente se aleja del fascinante tema de estas figuras ritualizadas para abordar la cuestión de las peregrinaciones. En él, los autores comparan los cinco rituales en la cumbre de los cerros en los que participaron con un ritual análogo de la época prehispánica y con otros cuatro contemporáneos que se celebran en otras regiones de México. Llegan a la conclusión de que se trata de peregrinaciones, definidas como un acto religioso que incluye el desplazamiento a un lugar sagrado y el regreso al punto de partida, lo que implica un rito de paso, es decir, un cambio de estatus del peregrino de orden moral, espiritual o social. En marcado contraste con todo lo anterior, este capítulo resulta poco convincente, ya que carece de datos etnográficos que puedan respaldar esta afirmación en relación con los rituales descritos en la obra y no establece la relación entre el fundamento cosmológico de éstos y la práctica del desplazamiento. Por otra parte, si bien el término *nehnemiliztli* empleado por los autores abarca en náhuatl la idea de caminar, viajar o desplazarse, parece un poco forzado atribuirle el significado de peregrinación.

Para comprender este tipo de desplazamiento a la luz de los datos etnográficos aportados en esta obra, parecería más fructífero centrarse más bien en el mecanismo del recorrido ritual en sí mismo. De hecho, los autores utilizan este término (*ritual journey*) o el de recorrido sagrado (*sacred journey*), intercambiándolos sin problematizarlos con el de peregrinación. Estos recorridos, en el sentido de un conjunto de etapas necesarias para la realización del ritual, comienzan y terminan efectivamente ante los altares de la localidad de partida y pueden exponer así a las entidades solicitadas la interacción deseada entre éstas y los habitantes del pueblo, o sea, el trabajo de las entidades en favor del bienestar de los seres humanos. Si la

motivación del ritual es, como indican los autores, favorecer la siembra y la llegada de la lluvia, sin duda habría sido provechoso desarrollar sus excelentes datos etnográficos más allá de la cuestión del don y el contra-don. Así, a la luz de los análisis sobre la noción de trabajo y la circulación de fuerzas en el entorno nahua (Chamoux 1992; Good Eshelman 2011) y sobre los rituales figurativos mesoamericanos (Dehouve 2007), se podría argumentar que la fabricación de figuras de entidades recortadas en papel y las ofrendas de sangre y alimentos que se les hacen mediante el trabajo y el esfuerzo de los humanos permitirían crear en el ritual una continuidad entre la acción de éstos y la de los potentes. No se sella simplemente un acuerdo de intercambio, sino que se inicia un régimen de “coactividad mimética” (Pitrou 2016) que permitiría poner en movimiento las fuerzas respectivas de las partes implicadas. Los rituales de ofrendas de alimentos a las entidades consistirían así en una circulación de energía vital: la invertida por los humanos en la preparación de los alimentos y en la fabricación de las figuras recortadas de la ofrenda, así como en el esfuerzo y la constancia física necesarios para ascender a la cumbre del cerro; y la que estos alimentos proporcionan a las entidades no humanas, permitiéndoles realizar la acción solicitada, como hacer caer la lluvia que, a su vez, dará al maíz y a otros cultivos la fuerza para crecer y fructificar, y así sucesivamente. En otras palabras, el corpus etnográfico de *Pilgrimage to Broken Mountain* indica, y los autores aluden un poco a ello, que es el trabajo conjunto, cada uno según sus competencias —es decir, la fusión de los dones-fuerzas de los humanos y los de los diferentes no humanos a quienes se les muestra lo que se espera de ellos mediante el esfuerzo físico y la abundancia de los alimentos ofrecidos— lo que contribuirá a alejar los peligros y al éxito del ritual, o sea, a la reproducción de los medios de subsistencia y, por lo tanto, al bienestar de todos.

Esta valiosa obra etnográfica e iconográfica, que también —otro gran mérito— transcribe mitos y encantaciones pronunciadas en náhuatl, se complementa con un glosario de las entidades espirituales nahuas de la Huasteca, otro de términos en náhuatl y un índice temático. Los numerosos temas que se abordan en ella, fruto de un trabajo etnográfico de largo plazo, no pueden resumirse en esta breve reseña. Por encima de todo, cabe destacar que se trata de una excelente herramienta de trabajo y reflexión para quienes investigan en la región y se interesa especialmente por estas figuras rituales de papel recortado. Este libro reviste, por lo tanto, una gran importancia para cualquier persona, sea o no académica, interesada en la

cuestión de las *performances* rituales mesoamericanas. Esperemos que su traducción al español no se haga esperar.

REFERENCIAS

- Beaucage, Pierre, y Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2012. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Dialog/Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titaniske/Plaza y Valdés.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 1992. *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Dehouve, Danièle. 2007. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Plaza y Valdés/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Guerrero.
- Good Eshelman, Catharine. 2011. "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza. Sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida". En *La noción de vida en Mesoamérica*. Coordinación de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 181-203. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Pitrou, Perig. 2016. "Co-activity in Mesoamerica and in the Andes". *Journal of Anthropological Research* 72 (4): 465-482. <https://doi.org/10.1086/689295>.
- Rainelli, Federica. 2018. "'Bodies' matter. An Analysis of Pilgrimage in Contemporary Indigenous Mexico". En *Antropología. Memoria del 56° Congreso Internacional de Americanistas*. Coordinación de Manuel Alcántara, Mercedes García Montero y Francisco Sánchez López, 131-137. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Recepción de colaboraciones y Código de ética

Se encuentra abierta la convocatoria permanente de recepción de trabajos para las secciones “Artículos”; “Estudio, Paleografía y Traducción de Documentos”; y “Reseñas y Comentarios Bibliográficos” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, los cuales deben enviarse a través de la página web de la revista.

The ongoing call for submissions is open for the sections “Articles”; “Study, Paleography, and Translation of Documents”; and “Book Reviews and Commentaries” in *Estudios de Cultura Náhuatl*. Manuscripts must be submitted through the journal’s website.

<https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/about/submissions>

Antes de enviar una propuesta, consulte los lineamientos editoriales y asegúrese de que su trabajo se apegue a dicha normatividad.

Before submitting a proposal, please consult the editorial guidelines and ensure that your work adheres to these regulations.

Normas para la presentación de originales / Manuscript Preparation Style Guide:
https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/normas_presentacion

Código de ética / Code of Ethics:
https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/codigo_etica

No se aceptarán contribuciones que no cumplan con los lineamientos editoriales. Si tiene alguna duda sobre los procesos de evaluación y publicación de la revista, escriba al correo electrónico nahuatl@unam.mx.

Contributions that do not comply with the editorial guidelines will not be accepted. If you have any questions regarding the journal’s review and publication processes, please write to: nahuatl@unam.mx.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 72

JULIO-DICIEMBRE 2026

EN PORTADA

CAROLINE CUNILL
ROSSEND ROVIRA MORGADO

Memorial de las autoridades de Mexico-Tenochtitlan (1574)

HOMENAJE

ÉLODIE DUPEY GARCÍA

Miguel León Portilla, editor de *Estudios de Cultura Náhuatl*. A cien años de su nacimiento

ARTÍCULOS

GABRIELA MILANEZI

La travesía al mundo solar o de cómo convertirse en *cristiano*. Repensando la noción nahua de persona

CAROLINE CUNILL
ROSSEND ROVIRA MORGADO

Un conjunto documental nahua de 1574. Nuevas miradas desde la historia, la archivística y la filología

CAMILLA TOWNSEND

"Those who Understood with their Hearts the Ancient Ones' Accounts". Why Tezozomoc Would Not Want to Be Considered the Author of the *Crónica mexicana*

JOSÉ ANTONIO SOTO LUNA

Los padecimientos del cuello según el *Códice florentino*

ÓSCAR SALAZAR DELGADO

De transgresores a dioses. O de cómo algunos *tlatlacotin* llegaban a la piedra sacrificial

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS

RAUL MACUIL MARTÍNEZ

El Cristo del Mesías del Santo Egipto

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

JUAN PABLO
JÁUREGUI MAGRIÑÁ

Konrad Theodor Preuss. *La expedición al Nayarit. Registro de textos y observaciones entre los indígenas de México. La religión de los coras a través de sus textos*

TESIU ROSAS XELHUANTZI

Andrew Laird. *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*

ROMY SUSANNE KÖHLER

Tesiu Rosas Xelhuanzi. *Nahuas que saben latín. Producción intelectual indígena en el Colegio de Tlatelolco (1546-1572)*

CLEMENTINA BATTCOCK

Miguel Pastrana Flores. *Tula y los toltecas en la historiografía mexicana del siglo XVIII al XXI*

JOHANNES NEURATH

Stan Declercq. *Comer al otro. Canibalismo, guerra y ritualidad entre los antiguos nahuas*

ANATH ARIEL DE VIDAS

Alan R. Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom. *Pilgrimage to Broken Mountain. Nahua Sacred Journeys in Mexico's Huasteca Veracruzana*

Portada: fragmento de un memorial resguardado en el Archivo General de Indias (AGI), bajo la signatura México, leg. 282, núm. 54, f. 647r.



**INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS**

475+
UNIVERSIDAD
MÉXICO

historicas.unam.mx
e-ISSN 3061-8002



9 773061 800001