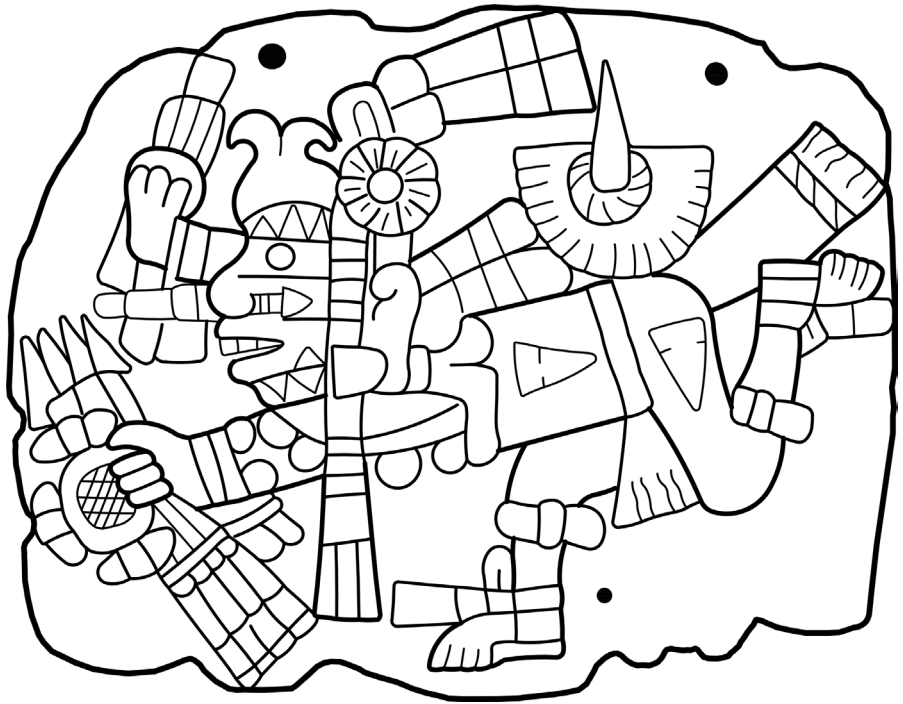


ISSN 0071-1675
e-ISSN 3061-8002

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

71

ENERO-JUNIO 2026



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ESTUO DI CUTURA NA HUA

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 71

ENERO-JUNIO 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

Cuidado editorial

Mtra. Lorena Pilloni Martínez

Mtra. Hilda Leticia Domínguez Márquez

Mtra. Jazmín Paulina Mejía Sandoval

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. 71, enero-junio 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 04510, Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México, correo electrónico: nahuatl@unam.mx. Dirección electrónica: <https://nahuatl.historicas.unam.mx>. Editora responsable: Elisa Speckman Guerra. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2023-012013023700-102, ISSN 0071-1675, e-ISSN 3061-8002, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Lorena Pilloni Martínez, Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria 04510, Coyoacán, Ciudad de México. Fecha de la última modificación: 10 de diciembre de 2025. Idea original de forro: Ónix Acevedo.

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

Suscripción anual para Ciudad de México: \$650.00 (2 fascículos). Envíos foráneos: \$650.00 pesos más costos de envío. Precios sujetos a cambio sin previo aviso. Librería +52 555622-7515, ext. 85478 / sprudencio@comunidad.unam.mx / <https://historicas.unam.mx/libreria/libreria.html>.

© 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.



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 71, ENERO-JUNIO 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, 2023-2025

María Isabel Álvarez Icaza Longoria

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México

Clementina Battcock

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Estudios Históricos, México

Karen Dakin

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México

Danièle Dehouve

Centre National de la Recherche Scientifique / École Pratique des Hautes Études, Francia

Davide Domenici

Università di Bologna, Italia

Élodie Dupey García

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

Yukitaka Inoue

Universidad Senshu, Japón

Leonardo López Luján

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

Guilhem Olivier

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

Caterina Luigia Pizzigoni

Columbia University, Department of History, Estados Unidos

Laura Romero

Universidad de las Américas-Puebla, México

Martín Tonalmeyotl

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

Editores fundadores

Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla

Miembros de Consejos Editoriales anteriores:

Carmen Aguilera; José Alcina Franch; Arthur J. O. Anderson; Juan José Batalla Rosado; Georges Baudot; Elizabeth H. Boone; Baltazar Brito Guadarrama; Gordon Brotherston; Louise M. Burkhart; Jacqueline de Durand-Forest; Mercedes de la Garza Camino; Charles E. Dibble; María José García Quintana; Ignacio Guzmán Betancourt; Ascención Hernández Triviño; Patrick Johansson K.; Frances Karttunen; Jorge Klor de Alva; Janet Long; Eduardo Matos Moctezuma; Pilar 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. 71, ENERO-JUNIO 2026

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

SUMARIO

TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 71

Berenice Alcántara Rojas y Regina Lira Larios	7-10
---	------

EN PORTADA / ON THE COVER

Pectoral con personaje que muestra elementos iconográficos de Mixcóatl y Tezcatlipoca Ángel González López	11-12
--	-------

ARTÍCULOS / ARTICLES

Funeraria nahua, una primera aproximación. El ritual por derecho propio <i>Nahua Mortuary, a First Approach. Ritual on its Own Right</i> Roberto Martínez González	13-47
---	-------

La procesión de los guerreros perdidos. Una serie de bajorrelieves provenientes del templo de Huitzilopochtli <i>The Procession of the Lost Warriors. A Series of Bas-Reliefs from the Temple of Huitzilopochtli</i> Ángel González López	48-103
--	--------

Las glosas del <i>Códice borbónico</i> , o cómo leer un libro nahua después de la conquista <i>The Glosses of the Codex Borbonicus, or how to Read a Nahua Book after the Conquest</i> Alessia Frassani	104-151
--	---------

Revisiting Karttunen and Lockhart's Nahuatl Nasals. Insights from the Phonology and Phonetics of Chicontepec Nahuatl <i>Volver a revisar los nasales en el náhuatl de Karttunen y Lockhart. Nuevas ideas basadas en la fonología y la fonética del náhuatl de Chicontepec</i> Andrés Ehécatl Aguilar	152-190
Principios culturales de socialización infantil entre los nahuas de Tlaxcala <i>Cultural Principles of Children's Socialization Among Nahuas of Tlaxcala</i> Lucero Flores Nájera	191-225

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS

STUDY, PALEOGRAPHY, AND TRANSLATION OF DOCUMENTS

El <i>Códice mixto de Cuauhtla</i> (Huautla, Hidalgo). Paleografía y traducción de una tasación en lengua náhuatl fechada en 1558 <i>The Códice mixto de Cuauhtla</i> (Huautla, Hidalgo). Paleography and Translation of a Nahuatl Appraisal Dated 1558 Alfonso Vite Hernández	226-261
--	---------

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS BOOK REVIEWS AND COMMENTARIES

Alessandro Questa Rebolledo. <i>Montañas que danzan. Laboratorios maseual para el mantenimiento del mundo</i> Natalia V. Gabayet González	262-269
Antonio Reyes Valdez, Gabriela García Salido y Elizabeth Soto Gurrola. <i>Historias de creación y destrucción. Cosmología o'dam a través del sapook, un género discursivo</i> Inocencia Arellano Mijarez	270-277

Elizabeth Hill Boone. <i>Descendants of Aztec Pictography. The Cultural Encyclopedias of Sixteenth-Century Mexico</i> Alonso Rodrigo Zamora Corona	278-287
Baltazar Brito Guadarrama, coord. <i>Códices de México</i> María Isabel Álvarez Icaza Longoria	288-295
Julia Madajczak, Katarzyna Granicka, Szymon Gruda, Monika Jaglarz, José Luis de Rojas. <i>Fragments of the Sixteenth-Century Nahuatl Census from the Jagiellonian Library. A Lost Manuscript</i> M. Zaenul Muttaqin	296-300
<i>El libro de los testamentos de Culhuacán. Vida y muerte entre los nahuas del México central, siglo XVI.</i> Transcripción del náhuatl, traducciones al español e inglés y edición de Miguel León-Portilla y Sarah Cline, con la colaboración de Juan Carlos Torres López Gabriel Kruell	301-312
Normas editoriales	313-326
Código de ética	327-334

Volumen 71

Este 2025, se cumplen 700 años de la fundación de Mexico-Tenochtitlan, pues, de acuerdo con varias crónicas y correlaciones calendáricas, fue en 1325 que los mexicas llegaron a la cuenca y comenzaron a levantar su ciudad y su historia. En este marco, el gobierno de México y el de la ciudad de México, así como varias instituciones del campo de la educación y la cultura del país, llevaron a cabo distintas actividades de rememoración, como parte de una estrategia de resignificación política y cultural.

Desde el siglo XIX, el nacionalismo mexicano se construyó sobre una dualidad: por un lado, la reivindicación del pasado prehispánico como raíz cultural y, por otro, la glorificación de la modernidad mestiza como horizonte. La exaltación de *lo azteca* sirvió, entonces, como símbolo cohesionador, pero con frecuencia de manera idealizada, despojando a los pueblos originarios de su agencia histórica. En este sentido, la conmemoración de los 700 años de la fundación de Tenochtitlan no fue una novedad, sino la continuidad de una larga tradición que convierte el pasado indígena en patrimonio de la nación, mientras se omiten los problemas que enfrentan los pueblos indígenas contemporáneos y se obvian las enormes diferencias que existen entre ellos.

Si bien toda nación se construye sobre mitos y relatos compartidos, la insistencia en la fundación de Tenochtitlan como origen de *lo mexicano* puede invisibilizar la pluralidad de los pueblos y las culturas que han coexistido en este territorio. Al hacer de Tenochtitlan el *punto cero* de la identidad nacional, se relega la riqueza de otras tradiciones indígenas y se refuerza un centralismo simbólico en torno a la ciudad de México. El riesgo es que el nacionalismo transforme la memoria en propaganda y reduzca la historia a una épica lineal que conecta directamente a los mexicas con el Estado moderno. Tanto en el siglo XII, como en el XVI y en el XXI, los pueblos nahuas han sido y son muchos más que los mexicas, por lo que hoy es el compromiso de esta revista dar cuenta, en la medida de nuestras posibilidades, de esta diversidad.



En esta ocasión, el volumen 71 de *Estudios de Cultura Náhuatl* recoge seis contribuciones que, desde perspectivas arqueológicas, filológicas, antropológicas y etnográficas, se acercan a manifestaciones culturales de pueblos nahuas del centro de México, Tlaxcala, Huauhtla y Chicontepec. En el artículo “Funeraria nahua, una primera aproximación. El ritual por derecho propio”, Roberto Martínez González aborda un tema escasamente estudiado: los ritos funerarios nahuas. Propone un análisis comparativo entre fuentes históricas y datos arqueológicos, y cuestiona la idea de que las descripciones coloniales reflejan prácticas generalizadas. Sugiere, en cambio, que algunas de ellas reflejan visiones idealizadas y abstraídas de ciertos rituales de las élites. Mientras que Ángel González López, en “La procesión de los guerreros perdidos. Una serie de bajorrelieves provenientes del templo de Huitzilopochtli”, recupera y sistematiza el análisis de un conjunto escultórico del Templo Mayor, con lo cual ofrece una visión más completa a partir del estudio de 95 lápidas dispersas en archivos y museos. Su hipótesis sobre la representación de guerreros mexicas en clave tolteca, liderados por Tezcatlipoca/Motecuhzoma, contribuye a la reinterpretación del simbolismo político-religioso mexica. Un dibujo a línea del “Pectoral con personaje que muestra elementos iconográficos de Mixcóatl y Tezcatlipoca” del Museo del Templo Mayor, elaborado por González López, es la imagen que aparece y es descrita en la sección “En Portada”.

Alessia Frassani, por su parte, en “Las glosas del *Códice borbónico*, o cómo leer un libro nahua después de la conquista”, analiza con detalle la interacción entre imágenes pictográficas y glosas alfabéticas, y sitúa el documento en el contexto de los *códices transcritos* como lo fue parte de la obra asociada a Sahagún y su círculo. La autora aporta una lectura renovada del documento como un producto híbrido entre la tradición indígena y la mediación colonial.

En “Revisiting Karttunen and Lockhart’s Nahuatl Nasals. Insights from the Phonology and Phonetics of Chicontepec Nahuatl”, Andrés Ehécatl Aguilar actualiza un debate fonológico iniciado en 1976, al integrar análisis acústicos y trabajo de campo sobre el náhuatl de Chicontepec. Aguilar ofrece explicaciones novedosas sobre la interacción entre nasales y glotales y su representación ortográfica en la época colonial. A su vez, Lucero Flores Nájera, en “Principios culturales de socialización infantil entre los nahuas de Tlaxcala”, presenta un estudio etnográfico actual, basado en la observación directa y en entrevistas en náhuatl, sobre los procesos de

socialización bilingüe. El texto resalta la creatividad cultural con que las comunidades negocian entre tradición e influencias modernas.

En la sección “Estudio, Paleografía y Traducción de Documentos”, aparece la colaboración de Alfonso Vite Hernández, “El *Códice mixto de Cuauhtla* (Huatla, Hidalgo)”. Paleografía y traducción de una tasación en lengua náhuatl fechada en 1558”, un documento único, conservado en el Archivo General de la Nación. El autor nos ofrece no sólo la transcripción y traducción del documento sino también un acercamiento a su contexto de elaboración.

La última sección comprende seis reseñas. *Montañas que danzan. Laboratorios maseual para el mantenimiento del mundo*, de Alessandro Questa Rebolledo, es descrito por Natalia Gabayet como una etnografía “sugenerente y contestataria” que le apuesta a la multivocalidad y a la especulación, al trazar conexiones entre las danzas como “dispositivos performativos de conocimiento y exploraciones de alteridades” y las exploraciones maseual para lidiar con las amenazas ambientales en la Sierra Norte de Puebla; mientras que el libro *Historias de creación y destrucción. Cosmología o’dam a través del sapook, un género discursivo*, de Antonio Reyes, Gabriela García Salido y Elizabeth Soto Gurrola, producto del trabajo colaborativo entre hablantes, lingüistas y antropólogos, es reseñado por Inocencia Arellano, quien da cuenta de la complejidad de definir este género y de traducirlo —entre el chisme, el mito, la experiencia individual y el conocimiento colectivo— y sigue el análisis de los recursos lingüísticos que lo caracterizan y habilitan su transmisión entre personas o’dam de Durango. Por su parte, sobre *Descendants of Aztec Pictography. The Cultural Encyclopedias of Sixteenth-Century Mexico*, de Elizabeth Boone, Alonso Zamora aborda el brillante tratamiento y la erudición de una obra de largo aliento sobre los documentos pictográficos prehispánicos del centro de México y la Mixteca, y discute las polémicas en torno a dos de sus nociones clave: *escritura de imágenes* y *enciclopedias culturales*. En su reseña de *Códices de México*, coordinada por Baltazar Brito, María Isabel Álvarez Icaza Longoria recupera el contexto y la valía de esta obra de divulgación sobre la creación de “libros pintados” en “diversos sistemas escriturarios mesoamericanos” en la que generaciones de *sabios* han participado tanto en su creación como en su estudio a lo largo de los siglos. Dos reseñas sobre fuentes documentales del siglo xvi en náhuatl cierran la sección. La primera, *Fragments of the Sixteenth-Century Nahuatl Census from the Jagiellonian Library. A Lost Manuscript*

/ *Fragmentos del censo náhuatl del siglo xvi de la Biblioteca Jagellónica. Un manuscrito perdido*, resultado de un esfuerzo colectivo y multidisciplinario, es reseñada por Zaenul Muttaqin, quien subraya cómo esta obra arroja datos inéditos sobre el paisaje socioeconómico del marquesado del Valle y estudios puntuales sobre Tepoztlán. La segunda, *El libro de los testamentos de Culhuacán. Vida y muerte entre los nahuas del México central, siglo xvi*, editada por Miguel León-Portilla y Sarah Cline, es comentada por Gabriel Kruell, quien destaca la relevancia de los testamentos como fuentes fundamentales para la historia social nahua y la comprensión de la gestión de la muerte y de la extensa red de actores y de procesos que en ella intervienen.

Los artículos y las reseñas reunidos en el volumen muestran el diálogo y la tensión que existen en los estudios actuales entre reconstrucción histórica e interpretación contemporánea. Algunos trabajos buscan rescatar prácticas, documentos y significados del pasado; otros, evidencian la vitalidad y la complejidad de las prácticas orales y performativas de los pueblos del presente. Así, estas contribuciones despertarán el interés de nuestros lectores.

Ciudad de México, octubre de 2025

Berenice ALCÁNTARA ROJAS y Regina LIRA LARIOS

Pectoral con personaje que muestra elementos iconográficos de Mixcóatl y Tezcatlipoca

13.5 × 11 × 1.2 cm. Piedra verde, cultura mexicana,
Postclásico Tardío (1469-1481), Museo del Templo Mayor,
Inv. 10-162942, Ciudad de México. Dibujo de Ángel González López

En abril de 1978, el Departamento de Salvamento Arqueológico del Instituto Nacional de Antropología e Historia exploró el arranque de la escalinata sur del Templo Mayor, dedicado a Huitzilopochtli, en su etapa IVb. Los arqueólogos encontraron una serie de ofrendas bajo el monolito circular de Coyolxauhqui (García Cook y Arana 1978: 63-64). Entre esos receptáculos se encontró la denominada Cista 5, posteriormente renombrada por el Proyecto Templo Mayor como Cámara 1. De gran riqueza en su contenido, este depósito destacó por contener innumerables conchas, caracoles y objetos hechos en piedra verde, entre los cuales se encontraban figuras de tipo Mezcala y teotihuacana, múltiples imágenes de deidades mexicas, además de artefactos de obsidiana y metal.

Entre los artefactos allí depositados se encontró un pectoral de piedra verde con tres perforaciones circulares para la suspensión de la pieza. En su anverso podemos ver un rostro antropomorfo. En el reverso hay grabada en relieve una intrigante figura humana completa que muestra una iconografía más compleja.

Desde su descubrimiento, este personaje se ha analizado en múltiples ocasiones, y se ha identificado con Coyolxauhqui, Atlahua, Mixcóatl, *tzitzímitl*, y una combinación de Mixcóatl y Tezcatlipoca (Olivier 2015: 534-535). La figura en cuestión se encuentra en pleno vuelo. Con las manos sostiene un lanzadardos, cuatro flechas, y una bolsa de red o *matlahuacalli*. Su cabello está arreglado en un par de manojos bifurcados y su tocado destaca por presentar una delicada flor de nueve pétalos, de la que se desprende un largo pendiente. Su singular pintura facial nos muestra una banda sobre los ojos y una serie de triángulos, que se complementan con una flecha que atraviesa su *septum*. El resto de su indumentaria se compone por un pectoral rematado por cuentas globulares, brazaletes y ajorcas de cuero; un



atavío de los dioses de la muerte; un escudo semicircular de papel plisado en la espalda baja; un *cuexcochtechimalli*; y un braguero de este mismo material. En el área del vientre y la pierna izquierda se identifican puntas de proyectil. Todas estas características nos presentan a este ser como un guerrero y un cazador de origen nortño.

Ángel GONZÁLEZ LÓPEZ

REFERENCIAS

- García Cook, Ángel, y Raúl M. Arana. 1978. *Rescate arqueológico del monolito Coyolxauhqui*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 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.

Funeraria nahua, una primera aproximación El ritual por derecho propio*

Nahua Mortuary, a First Approach *Ritual on its Own Right*

Roberto MARTÍNEZ GONZÁLEZ

<https://orcid.org/0000-0002-0253-2831>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

nahualogia@yahoo.com.mx

Resumen

Desde los inicios de las disciplinas histórico-antropológicas, el tema de las concepciones de la muerte siempre ha sido uno de los más relevantes en Mesoamérica. Una breve revisión bibliográfica muestra, sin embargo, la casi total ausencia de estudios sobre los ritos funerarios. La mayoría de las investigaciones tiende a sobrevalorar los testimonios procedentes de fuentes documentales y sólo en tiempos muy recientes encontramos algunos intentos por correlacionarlos con los datos arqueológicos disponibles. Como una aproximación inicial a las ceremonias mortuorias de los antiguos nahuas, en este artículo analizamos tres ritos cuya ocurrencia puede ser constatada en los registros materiales: la introducción de cuentas de jade en la boca de los muertos, el depósito de restos de perro en las sepulturas y la colocación de alimentos y otros artefactos en compañía de los cuerpos. El contraste entre los datos históricos y arqueológicos muestra que la presencia de estos objetos en los entierros es infrecuente, si se considera su escasez. Nosotros más bien proponemos que aquello que se describe en las fuentes no es la práctica más generalizada sino una suerte de ceremonia idealizada que, en los hechos, hubo de estar reservada a los miembros más prominentes de la sociedad.

Palabras clave: concepciones de la muerte; rito funerario; destinos *post mortem*; simbolismo; contextos arqueológicos.

Abstract

Since the inception of historical-anthropological disciplines, the subject of conceptions of death has always been one of the most relevant in Mesoamerica. However, a brief review of the literature shows an almost total absence of studies on funeral rituals. Most research tends to overvalue

* El presente artículo forma parte de los resultados del proyecto PAPIIT IN306925, "Aproximaciones sociales a la muerte". Agradezco los valiosos comentarios que a este texto hicieron mis colegas Julia Madajczak y Katarzyna Mikulska.



evidence from documentary sources, and only very recently have we seen some attempts to correlate this with available archaeological data. As an initial approach to the mortuary ceremonies of the ancient Nahuas, in this article we analyze three rites whose occurrence can be verified in material records: the introduction of jade beads in the mouths of the dead, the deposit of dog remains in graves, and the placement of food and other artifacts alongside the bodies. The contrast between historical and archaeological data shows that the presence of these objects in burials is infrequent, considering their scarcity. We propose that what is described in the sources is not the most widespread practice but rather a kind of idealized ceremony that, in fact, must have been reserved to the most prominent members of society.

Keywords: *conceptions of death; funeral rites; post mortem fates; symbolism; archaeological context.*

Si bien el tema de la muerte entre los antiguos nahuas ha sido ampliamente explorado, como ya se ha señalado en otra ocasión (Martínez 2022), es de notar el poco interés que, hasta ahora, han despertado entre los estudiosos los rituales que a ello se vinculan. Las más de las veces, las discusiones se han limitado a discernir el modo en que tales prácticas hubieron de articularse con las nociones ligadas al viaje a los lugares de los muertos (López Austin 1960; Matos 1978; 2010; Ragot 2000; Johansson 2016); sólo muy esporádicamente nos encontramos con trabajos dedicados en específico al entendimiento de los ritos funerarios (Heyden 1997; Lesbre 2014; 2022).

En tiempos recientes, sin embargo, se han producido varias investigaciones que, al contrastar los datos etnohistóricos con lo observado en los contextos arqueológicos, sugieren que las ceremonias no hubieron de desarrollarse tal como se indica en las fuentes documentales (Ragot 2000; Núñez 2006; Chávez 2007; Núñez y Martínez 2009; El Hadjen 2023); más específicamente, suele subrayarse que, contrario a lo descrito en las crónicas de la época del contacto, la cremación no era un tratamiento generalizado.¹ Nosotros hemos dedicado, incluso, un capítulo entero a la enumeración de las diferentes contradicciones que se observan en el “Apéndice” del libro 3, de Bernardino de Sahagún (1950-1982; 1999) respecto de las concepciones del deceso humano (Martínez y Madajczak, en prensa).

¹ El total de contextos funerarios con restos humanos expuestos al fuego en la muestra estudiada por Núñez (2006, 114) es de 144 casos, es decir, 9.2%. El análisis de autor (Núñez 2006, 110-111) comprende 1 169 entierros y 1 350 individuos, procedentes de Templo Mayor, Tlatelolco, Azcapotzalco, Coyoacán, Xochimilco, Copilco, Iztapalapa, El Pedregal y los rescates en las líneas de metro 1, 2 y 3, en la ciudad de México, Yauhtepec y Teopanzolco, en Morelos; Texcoco, Chalco, Malinalco, Tenayuca, Cerro Gordo y Cihuatecpán, en el estado de México; y Cholula, Huejotzingo y Zihuateutla, en Puebla.

Tanto en los testimonios escritos como en los registros materiales, los rituales ligados al fallecimiento humano se muestran sumamente complejos y variables. Es por ello que, en esta ocasión, hemos decidido limitar nuestro análisis a tres prácticas particularmente significativas, tanto por su reiterada mención como por su posible identificación en los registros arqueológicos: la introducción de una piedra verde en la cavidad oral de los cuerpos, el depósito de perros en compañía de los difuntos y la colocación de objetos y alimentos en el interior de las sepulturas. La intención principal es mostrar qué es lo que, por sí mismas, estas acciones dicen sobre la muerte; cuáles pueden ser sus sentidos; y de qué manera hubieron de incidir en el destino de los difuntos y la transformación de la sociedad.

Comenzaremos por describir las evidencias arqueológicas que pueden vincularse a las prácticas descritas en las fuentes, mostraremos las posibles discordancias que pudieran presentarse entre las dos clases de registros y, luego, al establecer correlaciones con datos, principalmente, relativos a los sentidos de tales actos y objetos en narrativas mitológicas, procuraremos dilucidar su función en las prácticas mortuorias.²

El chalchihuite en la boca y la piedra-corazón

Pese a su recurrente citación, hemos de notar que la presencia de cuentas de jade en la cavidad oral de los esqueletos nahuas del Posclásico es más bien excepcional, ya que, de los 2 165 individuos hasta ahora recuperados, sólo 41 la portan (El Hadjen 2023, 70-71). A éstos podemos sumar dos máscaras-cráneo dotadas del mismo aditamento, recuperadas en Templo Mayor, para contar 43 (Chávez 2012, 233, 441).³

Una posible explicación para esta ausencia es que, en algunos casos, este rito sí se hubiera llevado a cabo, pero, por procesos tafonómicos y otros movimientos posdeposicionales, el citado objeto hubiera podido despla-

² En otra ocasión ya se han esbozado los vínculos existentes entre mitos, concepciones mortuorias y depósitos rituales de restos humanos (Martínez 2021, 189-191).

³ Aunque la muestra analizada por El Hadjen (2023) sólo considera 242 entierros y 319 individuos, la autora señala que pudo compilar información referente a 1 814 sepulturas y 2 165 individuos ubicados en regiones ocupadas por los antiguos nahuas y con dataciones correspondientes al Posclásico tardío. A la muestra considerada por Núñez (2006) se suman los hallazgos de Oaxtepec, Morelos, Ixtapan y Metepec, en el estado de México, Xaltocan, Tlaxcala, y las recientes excavaciones de Coyoacán y Xochimilco. El balance que nosotros realizamos incluye los datos presentados por ambos investigadores.

zarse fuera de su sitio original —como se propuso en otra ocasión (Núñez y Martínez 2009, 59)—. Otra alternativa sería que, como sugirió López Austin (1996, 1: 373-375), apoyándose en Las Casas (1967, 2: 525-526) y Ximénez (1965, 1: 114), el chalchihuite no hubiera sido introducido en la boca tras el deceso “sino al tiempo que querían expirar, porque para eso le ponían aquella piedra que era para que recibiese su ánima”, y que, en lugar de sepultársele junto con el cadáver, se le hubiera preservado como reliquia en un altar familiar.⁴

Los casos en los que dicho elemento sí se registra en el nivel arqueológico resultan, sin embargo, de bastante interés, pues, como bien señala El Hadjen (2023, 70-71) se entrevé un cierto sesgo de edad y género. La cuenta de piedra verde ha sido encontrada en 37 infantes masculinos aparentemente sacrificados a Tlaloc en Tlatelolco, dos menores no sexados y un varón adulto localizados en Coyoacán, las dos máscaras-cráneo de Templo Mayor, una correspondiente a un varón y la otra a un infante, y, tal vez, los restos cremados de un individuo masculino que se encontró con un jade, sin huellas de exposición al fuego, en una de las urnas cinerarias del mismo recinto. Los datos son exigüos al respecto, pero todo parece indicar que, aunque es recurrente el hallazgo de cuentas de jade en las cavidades orales de distintas épocas y regiones mesoamericanas, esto pocas veces hubo de ser una práctica generalizada.⁵ Es de señalar, por último, que los humanos no fueron los únicos a los que se llegaban a poner cuentas de jade en la boca. Al menos, esto también hubo de ocurrir con el puma que se encontró en la cámara 2 de Templo Mayor (Aguirre 2020, 120).

La mayor parte de nuestras fuentes señala que el jade en la boca representaba al corazón (Sahagún 1950-1982, 3: 45; Benavente 1971, 304; Las Casas 1967, 2: 462; Alva 1975-1977, 191-192); las interpretaciones de los estudiosos contemporáneos tienden a vincular dicha práctica con el desti-

⁴ La preservación de chalchihuites como reliquias de difuntos se observa también en los *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuítlán, 1544-1546* (1999, 138). Se cuenta ahí que, tras el deceso de la mujer de don Francisco, “los dichos papas cortaron cierta parte de los cabellos de la dicha difunta y los ataron con ciertas piedras y charcuyes y los ofrecieron al demonio”.

⁵ Por ejemplo, en contextos posclásicos de Tula (Castillo 2019, 252) y Toniná (Ruiz González 2020, 64), en el área maya; en el Clásico, en Veracruz (Medellín 1953, 105; León 2019, 66) y el área maya —en suntuosas sepulturas como la de Pakal, en Palenque, o la de la mujer de Templo del Búho o Templo I de Dzibanché— (González 2018, 182-183; Bajkova 2015, 105); y en el Preclásico, en Tlapacoya (Barba 1956, 100-101, 109-110), Chalcatzingo (Merry 1987a; 1987b) y San José Mogote (Alfaro y Gómez 2014, 85).

no de un alma, llamada *tēyōlia*, que se ubicaba o identificaba con el corazón (por ejemplo, López Austin 1996, 1: 373-375; Ragot 2000, 80; Martínez 2011, 39). Dichas explicaciones, sin embargo, parecen hoy poco satisfactorias, pues, además de que la existencia en tiempos prehispánicos de dicha entidad anímica ha sido seriamente cuestionada (Olko y Madajczak 2019), no nos ayudan entender su relación específica con el sacrificio de infantes a Tlaloc.

El corazón, según se ha demostrado en múltiples ocasiones, solía ser concebido como la principal fuente de vida —de ahí que *yōllōtl*, “corazón”, se construya bajo la forma abstracta del verbo *yōli*, “vivir”, y se le dotara de atributos personales e intelectuales (López Austin 1996, 1: 207, 252-256; 2: 225-233; McKeever 1995, 213-214; Ragot 2000, 77; León-Portilla 2004, 252-253; Martínez 2011, 33-42)—. Es interesante notar que es justo en relación con cualidades individuales que, en el discurso que un padre supone dirigir a su hija joven, el *Códice florentino* (Sahagún 1950-1982, 4: 18, 96; Thouvenot 2019, 372) homologa nuevamente el músculo cardíaco al *chālchihiuitl*: “Tu corazón es aún un jade, aún una turquesa fina, es todavía tierno, nada lo ha dañado, todavía está perfecto, en ningún momento está mal inclinado, aún está puro, todavía perfecto, no está en nada manchado” (*Ca oc chalchihiuitl, ca oc teuxiuitl in moiollo, ca oc iztica, caiatle quitlacoa, ca oc quiztica, ca iaicanpa itzcaliui, ca oc motquitica, ca oc macitica, aiatle neliuhqui*).⁶ La idea de pureza también está presente en aquellos pasajes en los que la piedra verde remite a la existencia humana, de manera más general. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se habla de infantes y recién nacidos (Sahagún 1950-1982, 6: 3, 7, 8, 12, 16, 18, 21, 25, 31, 32, 34, 35, 38, 40, 83, 94, 115, 116, 141, 176, 183, 185, 186, 189, 192, 216), de gobernantes en su entronización (Sahagún: 1950-1982, 6: 4, 10, 11, 17, 47, 57, 66) y de un penitente tras su confesión (Sahagún 1950-1982, 6: 7, 32). Del análisis de éstas y otras metáforas equivalentes concluye Thouvenot (2019, 374-375) que cuando el jade se asocia al corazón o a la vida no es para referirse a cualquier tipo de existencia sino a una que se caracteriza por ser nueva, pura, renovada o impoluta.

La penetración oral de cuerpos extraños parece haber sido vista como una vía posible para la fecundación; así lo sugiere aquel pasaje de la *Histoire du Mechique* (Jonghe 1905, 9) en el que se señala que, no teniendo más

⁶ La metáfora chalchiuite-corazón aparece con cierta recurrencia en la retórica náhuatl (Sahagún 1950-1982 6: 4, 8, 14, 18, 20, 21, 38, 40, 76, 96, 113, 115, 144, 217).

que cuerpos incompletos, los primeros habitantes de Texcoco se reproducían metiendo el uno la lengua en la boca de la otra. Conocemos, de hecho, un par de relatos en los que la introducción de jade en la boca por parte de una mujer conduce a la preñez; esto es lo que le habría ocurrido a Chimalma, quien quedó embarazada de Quetzalcoatl al haber tragado el *chālchihuitl* que encontró (*Anales de Cuauhtitlan* 1945, 7; Mendieta 1997, 1: 188), y a Miahuaxihuitl, que empezó a gestar a Motecuhzoma Ihuilcamina después de engullir la piedra preciosa que le envió Huitzilihuitl en una flecha (Alvarado Tezozómoc 1998, 95). Todo parece entrar en la misma lógica: el jade remite a una existencia sin mácula, se le introduce en un cuerpo a través de un orificio corporal, que en el mito hace las veces de órgano reproductor, y de ello se genera una nueva vida.

Parece ser, sin embargo, que el jade, más que remitir a la existencia de una determinada especie, aludía a una suerte de vitalidad más genérica; eso es, al menos, lo que sugiere el hecho de que, según el *Códice florentino* (Sahagún 1950-1982, 11: 222), la hierba siempre estuviera verde en los lugares donde se encontraban estas piedras preciosas. De modo que, así como en un contexto el *chālchihuitl* puede aludir al corazón humano, en otro puede referirse al maíz, tal como se expresa tanto en el ámbito mítico como en el ritual. Se cuenta así que, cuando Huemac de Tula jugó a la pelota con los tlaloque, éstos se refirieron a los elotes y sus hojas envolventes como “nuestros chalchihuites y nuestras plumas de quetzalli” (*Leyenda de los Soles* 1945, 126). Sahagún (1999, 6: 316), por su parte, explica que, en caso de hambruna, se oraba a Tlaloc; solía decirse: “Señor nuestro: todas las cosas que nos solíades dar por vuestra largeza, con que vivíamos y nos alegrábamos, y que son vida y alegría de todo el mundo, y que son preciosas como esmeraldas y como zafiros, ¡todas estas cosas se nos han ausentado y se nos han ido!”.

El maíz es el alimento de los humanos; el corazón, el de los dioses; y el *chālchihuitl* remite, al menos metafóricamente, a ambos.

La transición del uno al otro se observa claramente en el mito de creación de la Tierra que nos presenta la *Histoyre du Mechique* (Jonghe 1905, 29). Se dice así que, tras haber sido desmembrada, “esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres y no quería callarse hasta que se los daban, no quería dar fruto si no era rociada con sangre de hombres”. La tierra ha muerto y los corazones humanos terminan en su boca y, sólo a cambio de esto, ella accede a producir las plantas comestibles. El paso del corazón al maíz por intermedio de la defunción vuelve a

figurar en el mito que narró ante el Provisorato de Fe de Indios y Chinos, en 1762, Antonio Pérez, el líder nahua de un culto heterodoxo que se desarrolló en los alrededores de Yautepec, Morelos:

El alma de Christo era maíz [...] Cuando lo enterraron, nació de su corazón una caña [...] Luego que esta dio el elote, también dio el corazón de Jesu Cristo que se hizo después mazorca y en el maíz estaba el alma de Jesús [Esta mazorca la hurtaron unos cacalotes y la escondieron en un zacatal...] Oyendo un ángel gritar a los cacalotes, halló la tal mazorca en donde ellos estaban y se la dio a San Isidro y a San Lucas, mandándoles que hicieran barbecho y sembraran el maíz de ella, y no habiendo san Isidro hacer barbecho, el ángel le abrió el surco y le ordenó que le abriera bien, que lo abrió y sembró el maíz y se dio mucho y prosiguieron sembrándolo; de lo que resultó que el alma de Cristo se esparciera por todo el mundo [...] Creía que en los maizales estaba Dios como estaba en la ostia (Luna 2012, 164-165, 167).

Entonces, si consideramos que el *chālchihuitl* aludía tanto al corazón humano como al maíz y que lo uno podía conducir a la generación de lo otro, cabe preguntarse ¿qué clase de vida se buscaba propiciar al colocarse una cuenta de dicho material en la boca de los difuntos? Los datos son exigüos, pero la presencia de dicho elemento en los infantes ofrecidos a Tlaloc, señor de la tierra, la lluvia y las plantas comestibles, en Tlatelolco parece indicar al menos que lo que se pretendía era obtener el citado cereal. Podríamos pensar, así, que el cuerpo es *in tlālli in zoquitl*, “la tierra y el barro” (López Austin 1996, 1: 172-173), y la cuenta de jade hace las veces de corazón-maíz que, al penetrar por la cavidad oral, ha de posibilitar la generación de una nueva vida, probablemente, vegetal, pura y sin mácula.⁷

Es posible que se aludiera a esta clase de ideas en un par de láminas del *Códice Borgia* (1993, láms. 8, 25), pues en dicho documento se muestra a un hombre sembrando un muerto con una coa, por un lado, y a un cadáver, colocado en la tierra, del que emerge una planta de maíz, por el otro. Entre los mayas del Clásico, el vínculo entre el deceso humano y la agricultura se hace visible en la iconografía de las tumbas, donde se observan cabezas

⁷ Parece ser que el maíz no era la única planta que podía generarse a partir del músculo cardíaco; al menos, del de Copil, arrojado a la laguna hubo de surgir un nopal (Alvarado Tezozómoc 1998, 64; Durán 1995, 1: 89). Otros documentos dejan en claro que una transmutación animal también podía producirse a partir de otros restos humanos (Jonghe 1905, 27-28; Durán 1995, 1: 431; Chimalpahin 1998, 339, ff. 128v-129r; *Relación de Michoacán* 2008, f. 41).

antropomorfas de las que brotan plantas del mencionado cereal (Fitzsimmons 2009, 22-23). Para el Posclásico de la misma región, destaca el hecho de que a los difuntos no sólo se les solía poner cuentas en las bocas de sus difuntos sino también maíz molido, según Landa (1938, 139), “para que en la otra vida no les faltase que comer”.⁸

Por último, resulta también relevante considerar que las piedras verdes no son lo único que se llegó a colocar en la cavidad oral de restos mortuorios, pues al menos 16 cráneos de víctimas sacrificiales localizadas en Templo Mayor, máscaras-cráneo y cráneos de *tzompāntli* fueron sepultados con cuchillos de sílex en la boca, o nariz y boca. Según los análisis de Chávez (2012, 226, 232, 236, 256, 263, 306, 327, 348, 353, 378, 413, 423, 437, 441, 443, 456) aquí también se observa una predominancia masculina; se identifican ocho varones, seis individuos de sexo indeterminado y sólo dos mujeres. Y, tal como se nota en el caso de las cuentas de jade, las fuentes arqueológicas nos hacen saber que también llegaron a colocarse pederuales en las fauces de animales. Esto es lo que se registra en el lobo de la ofrenda 1 de Templo Mayor (Chávez 2012, 353). Vale preguntarse también si el cráneo masculino con una navaja de obsidiana entre los dientes, que no sabemos si es o no producto del sacrificio, que se encontró en un estrato fechado en la etapa posclásica de Zacatenco pudiera responder a una lógica similar (Sánchez Nava y Sánchez Vázquez 1980, 65; 1982, 169).

En los códices se reconoce eventualmente a algunas deidades que llevan cuchillos en la boca; entre éstas, por ejemplo, se puede citar a Xolotl, Tezcatlipoca y Cipactli (*Codex Vaticano 3773* o *Codex Vaticanus B* 1972, láms. 78, 70; *Códice Borgia* 1993, láms. 18, 25; *Códice Borbónico* 1988, láms. 9, 11, 12, 13). Los datos, en este caso, también apuntan hacia una cierta relación con la sexualidad y la generación de vida. Ello se observa tanto en el mito del origen de las deidades, donde una diosa pare un pedernal del que emergerán los númenes (Torquemada 1975, lib. 4: 120-121), como en aquella conocida imagen del *Códice Borgia* (1993, lám. 61) en la que, para figurar una relación sexual, se representó a dos personajes con cuchillo entre sus bocas.

Vemos, pues, que los cuchillos de sílex y las cuentas de jade, al colocarse en la cavidad oral, remiten ambos a la fertilidad. La síntesis entre ambas

⁸ La idea de que la tierra consume los cuerpos y a partir de ello genera plantas comestibles se encuentra ampliamente difundida en los pueblos indígenas contemporáneos. Para una síntesis, véase Martínez y Núñez (2008).

clases de objetos parece encontrarse en aquellos esqueletos hallados en Coyoacán a los que no se introdujo en la boca ni un chalchihuite ni un pedernal, sino el fragmento medial de una navajilla de obsidiana verde (Declercq 2013, 129, 131, 133).

Es difícil decir si efectivamente hubo algún sesgo de género en esta práctica, pues ninguna conclusión puede ser válida cuando nuestras reflexiones parten de tan sólo 41 casos; parece, sin embargo, interesante notar que una de las formas para decir en náhuatl *morir*, “acostarse con la tierra”, sea *ytechnaci in tlaltecuhtli* (Molina 2001, 1: 86v). Pone en relieve el rol masculino del fallecido en la fecundación de la entidad telúrica.

Los guías de los muertos

A pesar de su reiterada mención en las fuentes documentales, las evidencias arqueológicas parecen poner en duda la práctica del entierro de perros en compañía de difuntos humanos, ya que, aun si muchas veces los restos faunísticos no han sido debidamente identificados, no se puede pasar por alto el hecho de que sólo diez de los 1 814 entierros —con 2 165 individuos— nahuas del Posclásico conocidos los registran (El Hadjen 2023; Núñez 2006, 10-11). Es posible que aquello a lo que los escritos se refieren como *perro* no haya sido un animal real sino una representación que, al ser elaborada con materiales perecederos, no se conservó; este podría ser el caso del “perrillo de masa de maíz” que, según Benavente (1979, 101), se usaba para tratar las fiebres, o aquel ornamento de papel en forma de perro que, bajo el nombre de *xulo cuzcatl*, se menciona en el *Códice Magliabechiano* (1970, f. 44v).

Sea o no que en las prácticas funerarias se haya recurrido a figuraciones de perros, resulta interesante observar que los restos biológicos que, hasta ahora, se han recuperado de la citada especie remiten a dos diferentes tipos de prácticas: el depósito semicompleto de manera independiente y la colocación de sus fragmentos acompañando restos humanos.

El ejemplo más notable para el primero de los casos es, sin duda, el “cementerio de perros” hallado en Azcapotzalco —sobre el que, por desgracia, aún no se cuenta con publicaciones académicas—. Se trata de doce individuos en posición anatómica que aparentemente fueron colocados en un mismo momento en un foso de 2 m² (AP 2014). A esta misma categoría pudieran pertenecer también los dos esqueletos de loberros que se

localizaron acompañados de cuchillos de sílex, uno sobre una caja de piedra y el otro dentro de ella, en las inmediaciones de la ofrenda H, de Templo Mayor (Blanco *et al.* 2006, 218). El depósito de canes con funciones distintas al acompañamiento de difuntos humanos también ha sido reportado en otras épocas y regiones. Llama la atención en el último caso su asociación a objetos que difícilmente podrían haber tenido una función utilitaria en ese contexto.⁹

La mayor parte de los depósitos mortuorios acompañados de cánidos se encuentra, por su parte, en Templo Mayor. Se trata de urnas cinerarias, acompañadas de ajuares sumamente ricos, en las que, además de los individuos humanos, se colocaron algunos segmentos corporales semicremados de tal animal. Se llegó a dar el caso de que partes de un mismo espécimen se asociaron a más de una persona (Chávez 2002, 216-217). También se reportan restos parciales de perro acompañando entierros en sitios posclásicos de Xochimilco, Metepec, Teopanzolco y Yautepec (El Hadjen 2023, 58, 62, 67-68, 75).¹⁰ Pareciera así que, al desmembrarse el animal y esparcirse sus segmentos en varios entierros, éste pudiera multiplicar su presencia. Procedimientos similares ya han sido discutidos en lo tocante a esqueletos humanos (Martínez 2014, 38). Es una lógica semejante la que da lugar a la existencia de los bultos sagrados de los dioses: al menos los *tlaquimi-lōlli* de Camaxtli, Quetzalcoatl, Itzpapalotl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Tohil, en el Quiché, y Petela, en Oaxaca suponían contener restos corporales (Muñoz 1998, 235-236; Alva 1975-1977, 1: 387; *Anales de Cuauhtitlan* 1945, 51; Las Casas 1967, 1: 643; Castillo 2001, 121-122; *Popol Vuh* 2013, 170, f. 41v; *Relaciones geográficas del siglo XVI*. Antequera 1984, I: 90).

⁹ Hallazgos semejantes se reportan para Chac Mool en el Posclásico maya (Blanco, Valadez y Rodríguez 1999), Tula (Valadez, Paredes y Rodríguez 1999) y Teotihuacan (Valadez *et al.* 2000; Valadez y Rodríguez 2010, 118); para el Epiclásico, Matacapán, Veracruz (León 2019, 67) y Pochotitan, en la cultura Tumbas de Tiro (Cabrero y García 2014, 15), durante el Clásico; y Tlatilco, estado de México (García y Salas 1998; 2014), en el Preclásico.

¹⁰ Se tiene noticia de la presencia de segmentos corporales de perro en asociación con humanos en Teotihuacan, tanto para el Clásico como para el Epiclásico (Valadez y Rodríguez 2010, 118; Contreras 2018, 18) y varios sitios preclásicos del centro de México, como Tlapacoya (Barba 1956, 109-110), Tlatilco (García y Salas 1998; 2014) e Ixtapaluca (Rodríguez *et al.* 2004). Fuera de nuestra región de estudio son notables los ejemplos de Altún Ha y Uaxactún, en el Clásico maya (Goudiaby 2018, 3: 198, 372); Xcaret, para el Posclásico de la misma región (Ayala 2021, 127); Zacapu, en el Posclásico michoacano (Rodríguez *et al.* 2001, 202); y Tayata en el Preclásico de Oaxaca (Duncan *et al.* 2008).

Lo interesante es que los cánidos no son los únicos animales cuyos restos aparecen en depósitos mortuorios, pues casi con la misma frecuencia suelen encontrarse huesos y astas de venado (El Hadjen 2023, 68, 84). Sobresalen aquí también el entierro de individuos adultos junto con elementos óseos de perro, ciervo y zorrillo en Metepec, estado de México (El Hadjen 2023, 62) y una suntuosa sepultura cercana al Recinto de los Caballeros Águila, Templo Mayor, en la que, junto a un rico ajuar, se localizaron vestigios de can, jaguar, águila real y gavilán (Román y López Luján 1999, 37). A ello se pueden sumar todavía los restos de muy diversos animales asociados a los 142 individuos con evidencias de sacrificio que se han encontrado en Templo Mayor; entre éstos se cuentan cocodrilos, tortugas, peces, jaguares, pumas y muy diversas clases de aves (Chávez 2012, 216-483). No hemos podido encontrar en las fuentes sobre los nahuas del contacto testimonio alguno sobre la colocación funeraria de estos elementos faunísticos; contamos, sin embargo, con una evidencia procedente de los mixtecos del siglo xvii. Refiere Basalobre lo siguiente:

Aviendo llegado [un ritualista referido como Letrado] al puesto que le parece conveniente, haze vno, dos ó tres hoyos, de á tertia de hondo cada vno, vno en pos de otro, y haziendo pedazos el dicho copale, echa en cada hoyo treze pedazos del, en reberencia de sus treze Dioses, y manda á uno de los acompañados ó ministros, que deguelle la gallina, ó pollo de la tierra, ó perrillo, y rozie aquel copale con su sangre y el resto derrame dentro del dicho hoyo, y assimismo ni mas ni menos en los demas, si ha de passar de vno el dicho sacrificio, y poniendo en el bordo de cada hoyo vn pedazo de copale sin sangre, manda pegar fuego al dicho copale, y avien-dose quemado echa dentro el perrillo, ó pollo de la tierra (mas siendo gallina grande manda llebarla á la casa del difunto, para que aderezada la coman todos los ayunadores en su compañía) y haze cubrir con tierra el dicho hoyo (Basalobre 1987, 238-239).

La pregunta que entonces surge es si otras especies zoológicas fueron tratadas en modo semejante a los perros en contextos funerarios, ¿es posible que hubieran tenido las mismas funciones?

La respuesta, a nuestro parecer, es sí, pues en el mito del Quinto Sol, narrado en *Leyenda de los Soles* (1945, 122), aparece un águila transportando al recién fallecido y transformado Nanahuatl hasta el cielo, su morada ultraterrena. Esta misma ave aparece en papeles similares en algunos de los relatos sobre viajes a espacios míticos en vida. Fueron águilas las que llevaron a un campesino a una cueva en lo alto de un monte donde vio a

Motecuhzoma dormido, a Huitzilin a la reunión de los dioses en monte Huey Colhua y, en Michoacán, a la manceba del señor de Ucareo con las divinidades del cerro Xanoata hucacio (Durán 1995, 1: 561-562; Castillo 2001, 117; *Relación de Michoacán* 2008, f. 36v).¹¹ Encontramos, igualmente, que algunas especies acuáticas suponen haber facilitado el tránsito de otros personajes hacia los más allá. Tal es el caso de la ballena, la sirena y la tortuga que ayudaron al devoto de Tezcatlipoca a llegar a la casa del Sol para que trajera los instrumentos musicales al mundo humano (Mendieta 1997, 1: 185) y, entre los tarascos, el de un caimán que condujo a un pescador a su morada en el fondo del río para avisarle de la próxima llegada de los españoles (*Relación de Michoacán* 2008, f. 38v). Fue una hormiga la que guió a Quetzalcoatl al interior del cerro Tonacatepetl para que obtuviera el maíz (*Leyenda de los Soles* 1945, 121). Podríamos, por último, traer a colación el hecho de que, en el Clásico maya (250-900) se llegó a representar la entrada de un difunto al lugar de los muertos como a un individuo que avanza en una embarcación en compañía del Dios de Maíz y múltiples animales, tal como se observa en la imagen que aparece en uno de los huesos recuperados en el entierro 116 de Tikal (Fitzsimmons 2009, 35).¹²

Es también posible que Quetzalcoatl haya sido guiado o asistido por una entidad zoomorfa durante su travesía por Mictlan, pues la *Leyenda de los Soles* (1945, 121) da cuenta de varios diálogos e interacciones entre dicho numen y su *nāhualli*, una suerte de doble cuya apariencia es preferentemente animal (Martínez 2011).¹³ Pudiera ser similar el caso de los *tłātlācatecolo* que llevaron a Nezahualcoyotl al Poyauhtecatl (*Anales de Cuauhtitlan* 1945, 40), pues, además de que este término también designaba a

¹¹ Por *espacios míticos* nos referimos a todos aquellos lugares referidos en las fuentes documentales como habitados por deidades y otras entidades cuya existencia difiere sustancialmente de la de los seres terrenales. El acceso a ellos muchas veces ocurre a través de medios distintos de los ordinariamente utilizados para llegar a sitios geográficamente reconocibles. Los destinos *post mortem*, en ese sentido, pueden ser comprendidos como espacios míticos, pero es probable que no todos los espacios míticos hayan sido destinos *post mortem*.

¹² El hallazgo reciente de una canoa con restos humanos y de varios animales, como armadillo, pavo, perro y águila, en el cenote de San Andrés, parece reproducir esta misma imagen. El hecho de que el depósito date del Posclásico, y no del Clásico, como el hueso de Tikal, da cuenta de la larga duración de tales nociones (INAH 2023).

¹³ Es, evidentemente, diferente el caso de aquellos especialistas rituales que voluntariamente recurren a sus capacidades para viajar a espacios míticos. Es interesante, sin embargo, notar que, cuando menos, algunos de ellos suponen haberse animalizado para lograrlo (véase Martínez 2011, 264-267).

los ritualistas-*nahualli* (Sahagún 1950-1982, 10: 31) —un personaje caracterizado por su capacidad de cambiar de forma a voluntad (Martínez 2011)—, la única representación que conocemos de él lo muestra con cabeza de perro.¹⁴

Conocemos, sin embargo, otros casos en los que aquellos seres que fungen como guías en los viajes a espacios míticos más bien parecen ser deidades antropomorfas. Esto es lo que ocurre con la divinidad lunar, quien, después de que Papaztec apagara su fulgor golpeándola con una vasija en forma de conejo, fue acompañada por *tzitzimime* y *coleletin* (*Leyenda de los Soles* 1945, 122).¹⁵ A Quetzalpetlatl la condujo por Mictlan y Tlalocan “un joven enfermo y loco” (*telpuchtli cocoxcatzintli tlavelilocatzintli*) (Sahagún 1997, 179-183). Ya en época colonial, tenemos la historia de un curandero nahua que, durante una enfermedad, dijo haber sido transportado por “dos personas vestidas de túnicas blancas” a un lugar muy lejano (Ruiz de Alarcón 1892, 209-210), y la de un ritualista zoque al que, en su iniciación, lo llevó por los aires “un viejo vestido de verde”.¹⁶

Tenemos, por último, algunos casos en los que no se menciona guía alguno; así se nos presentan las visitas del *teōmāma* Axolohua y un corcovado ofrecido en sacrificio por el señor de Chalco, el primero a través del agua y el segundo por medio de una cueva (Mendieta 1997, 1: 397-398; Torquemada 1975, 3: 397-398; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, 26). La cuestión en el primero radica en que no queda claro si tal personaje fue conducido al espacio mítico o si él eligió dirigirse ahí; en el segundo, sí se dice que “fue llevado” pero no se señala por quién. Se trata en ambos casos de seres especiales y sabemos que al menos algunos especialistas rituales tenían la capacidad de penetrar en lugares ultraterrenos a voluntad (Martínez 2011, 264-267). A esto se suman algunos relatos de curanderos que, estando al borde de la muerte, se habrían dirigido a espacios habitados por difuntos, uno al “infierno” y otro “bajo el agua” (Serna 1953, 89, 98).

Los datos no parecen ser suficientes como para comprender cabalmente en qué situaciones se requería de guías de los muertos y en cuáles no.

¹⁴ El término remite a un aspecto peligroso de seres de muy diversa naturaleza, desde deidades y especialistas rituales hasta espinas de cactáceas; la influencia cristiana quiso hacer de dicho término un sinónimo de *demonio*. Véase, por ejemplo, Martínez (2011, 337-347).

¹⁵ Entidades ligadas a la muerte que, bajo la perspectiva de los evangelizadores, fueron homologadas a demonios. Véase, por ejemplo, el trabajo de Klein (2000).

¹⁶ Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas (AHDSC), “Autos contra Antonio de Ovando...”, f. 59r, 1685.

Notamos, sin embargo, que sus identidades tienden a variar en función de los ámbitos a los que se dirigen: las águilas conducen a las personas a lo alto —al cielo diurno, a montañas, a cuevas en montes—; los seres ligados a la muerte, sean *tzitzimime*, *colelletin* o el ‘joven enfermo y loco’, les llevan a Mictlan, Tlalocan y el cielo nocturno; los caimanes, al fondo del río... En los mitos tales seres parecen intervenir de manera imprevista, sin que se requiera por parte del viajero ninguna acción concreta y, cuando menos en los casos michoacanos (*Relación de Michoacán* 2008, ff. 36v, 38v), se deja en claro que, más que simples animales, éstos eran dioses zoomorfizados. Entonces, si la muestra arqueológica disponible es representativa de las prácticas mortuorias de los nahuas del Posclásico y, si los *perros* depositados en los entierros no estaban constituidos por algún material perecedero cuya presencia hoy resulta imperceptible, podríamos imaginar que con los difuntos ordinarios habría ocurrido algo similar: los guías se presentaban espontáneamente ante el difunto para acompañarlo a su morada final; y sólo cuando se pretendía garantizar que el difunto alcanzara un destino específico era preciso colocar junto a su cuerpo algunos restos del animal cuya especie se buscaba invocar. De estar en lo correcto, la práctica que aquí nos concierne habría de ser interpretada como un esfuerzo de parte de los deudos para incidir en el devenir de sus muertos.

Las comidas de los muertos y objetos asociados

Como bien han señalado Núñez (2006) y El Hadjen (2023), una de las características más recurrentes en los contextos arqueológicos de los nahuas del Posclásico es la presencia de artefactos de muy diversa índole en los mismos espacios en los que se registran restos humanos. Más allá de los implementos usados en la preparación de los cuerpos —como pudieran ser mantas y cuerdas para conformar los bultos o vasijas y urnas para contener cenizas—, las fuentes documentales dan cuenta de, por lo menos, tres diferentes motivaciones para su colocación en las sepulturas: a) posesiones personales, que el difunto habría de requerir en su próxima existencia; b) regalos diversos; y c) alimentos, que habría de consumir el fallecido durante su tránsito a los espacios míticos.

Múltiples documentos mencionan la colocación de posesiones personales junto a los difuntos e, incluso, algunos de ellos se atreven a señalar que se les sepultaba “con todo lo q[ue] tenían” (*Relaciones geográficas del*

siglo xvi. México 1985, 1: 325).¹⁷ Para el común de la gente se citan ropa, sandalias, herramientas de labranza, plumas, papel, cacao y recipientes cerámicos (Gómez 1945, 58; *Relaciones geográficas del siglo xvi. México* 1985, 2: 206; *Relaciones geográficas del siglo xvi. Michoacán* 1987: 236-237). “Si era mujer le dejaban al lado la rueca, el huso, y los demás instrumentos de labor, diciendo que allá adonde iba, había de ocuparse en alguna cosa” (El Conquistador Anónimo 1941, 48). A los comerciantes los acompañaban plumas, joyas, piedras preciosas, ornamentos de papel y pieles de animales (Gómez 1945, 58; Sahagún 1950-1982, 9: 25). Los combatientes eran depositados con sus armas, insignias y las reliquias de los cautivos que habían tomado y ofrecido en sacrificio (Sahagún 1950-1982, 3: 43; Gómez 1945, 43; Batalla 2009, 94, f. 15r). Y a los gobernantes, en quienes se hace mayor énfasis, se les inhumaba con joyas, mantas y los restos de sirvientes y mancebas para la ocasión sacrificados (Gómez 1945, 58; Durán 1995, 1: 65, 303; *Relaciones geográficas del siglo xvi. Michoacán* 1987 236-237; *Códice Vaticano Latino 3738* 1965, lám. LXIII; Benavente 1979, 94; Batalla 2009, 103, f. 57r; *Relaciones geográficas del siglo xvi. México* 1985, 1: 270). Durán explica, de hecho, que los señores no heredaban las riquezas de sus antecesores:

... porque era el tesoro que todos los reyes sus antepasados iban dexando; de lo cual el rey que entraba no se podía aprovechar; y así, en muriendo el rey, ese mesmo día que moría todo el tesoro que dexaba de oro, piedras, plumas y armas, finalmente toda su recámara se metía en aquella pieza y se guardaba con mucho cuidado, como cosa sagrada y de dioses, procurando el rey que entraba á reinar adquirir, para sí, y que no se dixese de él que se ayudaba de lo que otro abía adquirido; y así se estaba allí aquello como tesoro de la ciudad y grandeza de ella (Durán 1995, 1: 615).

Vemos, pues, que, como muchas veces han afirmado los arqueólogos con respecto a muy diversas épocas y regiones del planeta, los materiales asociados varían en relación con el género y el estatus social de los difuntos.¹⁸

Estos objetos, sin embargo, no siempre parecen haber sido vistos como simple materia inanimada propiedad de un sujeto, pues al menos un mito sugiere que la vestimenta podía ser considerada como parte de la persona.

¹⁷ Véase también “Carta del licenciado Palacio”, en *Relaciones geográficas del siglo xvi. Guatemala* (1982, 282) y Durán (1995, 2: 65).

¹⁸ Véanse al respecto los trabajos de Kephart (1950), Binford (1971), Zilhão (2005, 231-241), Burchell (2006) y Scopacasa (2014).

Se dice así que, tras haber muerto, cinco mujeres hechas por Tezcatlipoca “de las mantas [que habían dejado] resucitaron” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, 43); algo que, como se verá más adelante, en otras narraciones se hace a partir de sangre y huesos. Más aún, algunas fuentes señalan que junto a los muertos no sólo se depositaban sus posesiones sino también segmentos corporales de los que se había desprendido en vida durante una ceremonia llamada *quitōnaltiā*, “darle *tonalli*” (Sahagún 1950-1982, 2: 49, 74; Mendieta 1997, 1: 292-294; Las Casas 1967, 2: 462; López Austin 1996, 1: 234, 368; McKeever 1995, 69). Considerando que el *tōnalli* estaba ligado al destino y al carácter (Martínez 2011, 44-52), es posible imaginar que, al reunirse las posesiones y partes de un muerto antes de la cremación o inhumación, se buscara reunificar su personalidad.

Lo llamativo aquí es que esa concentración de la persona no parece haber sido pertinente más que durante una cierta etapa de su trayecto a los lugares de los muertos, ya que, según el *Códice florentino*, “cuando éste llegaba ante Mictlantecuhtli, le entregaba las múltiples cosas que habían adornado al muerto sobre la tierra” (*Auh in iquac onaxioa in tech mjctlan tecutli, quitlamamaca ī talticpac in tlain qujnchichivilia mimicque*) (Sahagún 1950-1982, 3: 43-44). Entonces, si, al menos una parte de esos atavíos estaba cargada con estatus, personalidad y función social, es posible suponer que, al deshacerse de ellos, el difunto se despojara de, siquiera, una porción de su identidad.

La situación con los regalos es parecida. Se menciona que algunos dones, como mantas, flores, copal, papel y tabaco, se encontraban generalizados, mientras que otros, como joyas o víctimas sacrificiales, estaban reservados a la clase dominante. Se enfatiza, en el caso de los funerales señoriales, la presencia de dignatarios y embajadores que, procedentes de muy variadas regiones, presentaban sus ofrendas al reconocido difunto (Sahagún 1950-1982, 3: 43, 9: 25, 39-40, 67; Alvarado Tezozómoc 1997, 39; Durán 1995, 1: 174, 204-206, 303, 353, 355-358; Torquemada 1975, 1: 87; Bautista 1965, 152; Muñoz 1998: 147; Benavente 1979, 25, 56; Landa 1938, 139; *Relaciones geográficas del siglo xvi. México* 1985, 1: 270, 301; *Relaciones geográficas del siglo xvi. Tlaxcala* 1984, 1: 232; *Relación de Michoacán* 2008, 118v).¹⁹

¹⁹ Se dice, incluso, que llegaban a presentarse los señores enemigos (Durán 1995, 1: 354).

Hemos hecho notar en otra ocasión (Martínez 2017, 144-145) que una buena parte de la vida social de los antiguos nahuas estaba mediada por el don: se hacían regalos en los rituales de nacimiento (Muñoz 1998, 160), en los matrimonios (Mendieta 1997, 1: 224), en las negociaciones con extranjeros (Castillo 2001, 95; Durán 1995, 1: 94; Mendieta 1997, 1: 248). El prestigio de nobles y comerciantes dependía de su generosidad como dadores (Zurita 1941, 79; Torquemada 1975, 1: 257, 280; Pomar 1941, 34; Muñoz 1998, 129; Durán 1995, 1: 386, 406; Sahagún 1950-1982, 9: 41-42); se tiene, incluso, noticia de que una declaración de guerra debía ser antecedida por una serie de obsequios alusivos al ambiente bélico (Zurita 1941, 107; Pomar 1941, 45; Durán 1995, 1: 125, 31). Lo que se advierte en todos estos casos es que el don funge como una suerte de vehículo para la construcción o el mantenimiento de una relación. Son esos mismos vínculos los que parecen subrayarse cuando, en el ritual mortuario, el enunciante presenta a los asistentes como padres y madres, *yn monona, in motaoa*, del difunto (Sahagún 1950-1982, 3: 42).

Los actos ofrendarios habían de continuarse periódicamente después del depósito del cadáver o sus cenizas; las fuentes aclaran, sin embargo, que pasados cuatro años desde la defunción dichos actos habían de cesar por completo, “para nunca más se acordar del muerto” (Benavente 1979, 25; *Códice telleriano-remensis* 1995, f. 2r; “Códice Carolino” 1967, 37; *Códice Magliabechiano* 1970, f. 90r; Sahagún 1997, 179; Batalla 2009, 103, f. 60r; Durán 1995, 1: 204-206, 355-358; Las Casas 1967, 2: 463-464; *Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, 209). Así, si la acción de dar servía para construir o mantener relaciones sociales, es posible deducir que, al cesar ésta, también habían de darse por concluidos los vínculos existentes.

La colocación de alimento dentro de las sepulturas, por su parte, es sin duda la práctica más mencionada por nuestras fuentes. Raras veces se alude a platillos específicos, pero se tienen menciones de “xicaras de gallina o carne guisada y mahiz y frisoles y chia y otras legumbres” (Batalla 2009, 103, f. 60r), “mucha bebida y sólo tres gallinas hechas tamales” (*Relaciones geográficas del siglo xvi. México* 1985, 1: 270), cacao y pulque, o “vino de la tierra” (*Relaciones geográficas del siglo xvi. México* 1985, 2: 192, 206). Por su rápida degradación en las condiciones ambientales que ofrece el centro de México, es normal que la presencia de restos alimentarios no se constate más que en muy raras ocasiones. Así, parece lógico suponer que muchos de los recipientes cerámicos localizados en los entierros hayan podido

contener comida en el momento de su colocación (Núñez 2006, 151; El Hadjen 2023, 67, 75).²⁰

Las fuentes insisten en señalar que tales alimentos eran “para el camino” que los difuntos habían de emprender (véanse Muñoz 1984, 189; Batalla 2009, 103, f. 60r; Durán 1995, 2: 228-229; *Relaciones geográficas del siglo xvi. México* 1985, 2: 206; El conquistador anónimo 1941, 48). Lo llamativo es que los platillos que se ofrecen no corresponden a aquello que los habitantes del lugar de los muertos se suponía que consumían —despojos humanos, desechos corporales y plantas o animales desagradables (Sahagún 1997, 177-178; Torquemada 1975, 6: 89)—, sino a las mismas comidas ordinarias que los humanos vivos solían degustar, en especial, “*tlacatlculi*, que quiere decir, comida humana” (Durán 1995, 1: 343-347).

Las distintas clases de seres, según se ha señalado en otra ocasión (Martínez 2022), se caracterizan, en parte, por los tipos de alimentos que consumen. Los prehumanos de las eras anteriores se nutren con plantas silvestres; los chichimecas, con carne de animales salvajes; y los ritualistas que se dicen dioses o inmortales se caracterizan por no comer maíz (*Leyenda de los Soles* 1945, 119-120; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, 28-31; Mendieta 1997, 1: 186; Jonghe 1905, 91-93; Torquemada 1975, 133; *Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, 60-61). Se cuenta, de hecho, que, para averiguar qué clase de seres eran los conquistadores, los *embajadores* de Motecuhzoma les ofrecieron carne y sangre de víctimas sacrificiales, por si fueran dioses, y vituallas comunes, en caso de que fueran hombres (Muñoz 1998, 179-180; Mendieta 1997, 1: 203; Sahagún 1950-1982, 12: 21). La alimentación parece tan definitoria de la calidad de los entes que incluso llega a plantearse que el hecho de comer cosas que no corresponden al colectivo al que se pertenece puede tener como consecuencia la pérdida de la humanidad. Esto fue, al menos, lo que afirmó Juan Tetón con respecto al consumo de animales de origen europeo (Juan Bautista, citado en León-Portilla 1974, 31) y lo que hubo de ocurrir a unos sacerdotes

²⁰ La “Relación de Querétaro” (en *Relaciones geográficas del siglo xvi. Michoacán* 1987, 236-237) refiere explícitamente el uso de tales piezas: “Hacían los vivos conmemoración de los difuntos, ofreciendo por ellos, en sus sepulturas, lo que comían, presentándolo en vasijas y dejándolo allí”. Caso excepcional es el de Xochimilco, donde se reportó el hallazgo de vasijas con material óseo cocinado de cánido, lepórido, gallinácea y topo (El Hadjen 2023, 67-68).

tarascos tras haber confundido a unas serpientes acuáticas con pescado (*Relación de Michoacán* 2008, f. 68).²¹

Lo que todo esto sugiere es, en síntesis, que si a los difuntos, para el viaje, se les enterraba con los mismos alimentos que consumían los otros miembros de su sociedad, y no con los correspondientes a los moradores de Mictlan, era porque en ese momento aún se les consideraba como humanos vivos. Es esa misma clase de platillos la que sería periódicamente ofrecida por ellos en los cuatro años subsecuentes a su fallecimiento; “por q[ue] tenían q[ue] en todo este tiempo no yban las animas al lugar de su descanso” (*Códice telleriano-remensis* 1995, f. 2r; Benavente 1979, 25; *Códice Vaticano Latino 3738* 1965, lam. LXIII; *Códice Carolino* 1967, 37; *Códice Magliabechiano* 1970, f. 90r; Sahagún 1997, 179; Batalla 2009, 103, f. 60r; Durán 1995, 1: 204-206, 355-358; Las Casas 1967, 2: 463-464; *Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, 209).

Unas cuantas fuentes, sin embargo, indican que a los difuntos también se les alimentaba con sangre humana. El *Códice Tudela* menciona así que en las ceremonias de Toxcatl y Tepopuchihuiltli ocurría lo siguiente:

En este dí[a] hacían la fiesta de los defunctos, porque offrecían por ellos ant[e] el demonio muchas gallinas y maíz y mantas y vestidos y comida e otras cosas y en particular cada uno hazía en su casa gran fiesta y a las imágenes que tenían de sus padres y papas y defunctos sahumaban con encienso e sacrificauanse las leng[uas] y orejas y piernas y braços y sus partes, y con la sangre untau[an] estos ydolos de sus pasados y cubríanlos con un papel, y cada u[n] año hazían lo mesmo, de manera que en ellos se parecía qua[n]tos años avía que se acordaban, y tenían memoria de ellos (Batalla 2009, 94, f. 15r).²²

²¹ El tema de la alimentación como elemento definitorio de distintas clases de seres ha sido abundantemente trabajado para la región amazónica por Viveiros de Castro (2002). Los alimentos, según su tesis, funcionan como mediadores de las relaciones sociales, de modo que, al consumirse los que corresponden a un colectivo diferente, se adquiere su punto de vista y se corre el riesgo, por ende, de transformarse en un ente de la misma índole. Entre otros, dicha perspectiva ha sido trasladada a nuestra región de estudio por Millán (2017; 2019), quien propone que los rituales ofrendarios muchas veces siguen la lógica del intercambiar o compartir puntos de vista. Es interesante, al respecto, también tomar en consideración la crítica esbozada por Stépanoff (2009), quien considera que plantear el problema de ese modo implica esencializar las relaciones. Si un espíritu, siguiendo su ejemplo, trata a un humano como una foca es porque, como depredador, instaure una relación con su presa semejante a la que nuestra especie mantiene con el pinnípedo, no porque necesariamente la realidad se transforme al cambiar de perspectiva.

²² Véase también Gómez (1945, 42).

El *Códice Magliabechiano* (1970, f. 66r; Mazzeto: 2024, 39) muestra la imagen de un difunto al que se le ofrecen el corazón y la sangre de una víctima sacrificial. En un proceso inquisitorial llevado a cabo en la Mixteca hacia 1546, se dice que “se habían realizado sacrificios humanos después de la muerte de las esposas, suegras y otros familiares de los tres caciques de Yanhuatlán, y para conmemorar la muerte, sucedida hacia 1539, de 8-Casa, también conocido como Caltzin, quien había sido gobernante” (Tavárez 2012, 99). Un ritualista conocido como Caco el Viejo “admitió haber realizado un total de trece sacrificios humanos en nombre de Xicoa, el cacique ya entonces fallecido de Cuxcatepec” (Tavárez 2012, 100).²³

Al término de los funerales de los gobernantes de Tlaxcala se mezclaban los restos de la cremación con líquido hemático: “Recogían [así] sus cenizas y las guardaban amasadas con sangre humana, y les hacían estatuas e imágenes para en mem[ori]a y recordación de quien fue” (Muñoz 1984, 158-159). De sangre y cenizas estaban también compuestos los bultos de Quetzalcoatl y Camaxtli (*Leyenda de los Soles* 1945, 236). Son estos dos residuos orgánicos, aunados a huesos molidos de antepasados, los que en las mitologías michoacana y del centro de México sirvieron a los dioses para la generación de la humanidad actual (Ramírez 1980, 359-360; *Relaciones geográficas del siglo xvi. Michoacán* 1987, 36-37; *Leyenda de los Soles* 1945, 121; *Anales de Cuauhtitlan* 1945 5; Torquemada 1975, 4: 120-121; Mendieta 1997, 1: 181-182; Jonghe 1905, 25-27). Y fue a través de un don de sangre que Camaxtli devolvió la vida a los cuatro hombres y una mujer que antes había creado y habían muerto:

Camasale, uno de los cuatro dioses, fue al octavo cielo y crió cuatro hombres y una mujer por hija, para que diese guerra y hobiese corazones para el sol y sangre que bebiese; y, hechos, cayeron en el agua y volviéronse al cielo [...] Camasale izo penitencia tomando las púas del maguey y sacándose sangre de la lengua y las orejas [...] Y en los once años siguientes de este tercer trece el Camaxtli hizo penitencia, tomando las púas de maguey, y sacándose sangre de la lengua y orejas, y por esto acostumbraban sacarse, de los tales lugares, con las dichas púas, sangre cuando algo pedían a los dioses. Él hizo esta peña porque bajasen los cuatro hijos y hija que había criado en el octavo cielo, y matasen a los chichimecas,

²³ Otros documentos reportan ofrecimientos de sangre animal en ocasiones funerarias (Basalobre 1987, 238-239).

para que el sol toviere corazones que comer (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965, 36).²⁴

Entonces, si los humanos ofrecen su sangre como alimento a los dioses para mantenerlos con vida y los dioses entregan la suya a los desposos de los seres terrenales para reanimarlos, ¿podemos deducir que las ofrendas de líquido hemático por parte de los vivos a los muertos implican su deificación?²⁵

Al menos algunos datos apuntan hacia una respuesta afirmativa. Ya hemos argumentado en otras ocasiones que ciertos difuntos parecen haber terminado por convertirse en entidades trascendentales. Baste por ahora recordar que varios de los dioses habrían fallecido en tiempos míticos; que los *tlaloque*, *cihuateteo* y *macuiltonaleque* tenían su origen en humanos muertos; que contamos con evidencias de que algunos occisos específicos terminaron por ser deificados; que varios documentos aluden a cultos dedicados a huesos humanos y que, al menos en el mito de origen de Huitzilopochtli que reproduce del Castillo (2001, 121-122), la deidad se comunica a través de sus restos óseos (Martínez 2014).

En síntesis, observamos lo siguiente: las posesiones personales colocadas en la sepultura habrían fungido como soportes de la identidad de los difuntos; los regalos atestiguan la intención de construir o mantener relaciones sociales y los alimentos confirman la adhesión a la especie. Luego, los atavíos y pertenencias son entregadas a la deidad de los muertos, los dones cesan y la comida habitual es reemplazada por la que caracteriza a las deidades. El recorrido ritual parece, entonces, dar cuenta de un tránsito o transformación en el que el individuo pierde los atributos personales que

²⁴ Otro mito cuenta que Mixcoatl, la misma divinidad, también revivió a los 400 *mimixcoa* para combatir a la diosa Itzpapalotl. Por desgracia, no se dice nada sobre el método que empleó (*Anales de Cuauhtitlan* 1945, 3). Véase Olivier (2019, 177-196) para un análisis más profundo acerca de las cenizas y la regeneración de la vida en Mesoamérica. Más específicamente, la homología que establece entre huesos y cenizas, por un lado; y maíz con cal o ceniza, por el otro, posee un gran potencial explicativo en relación con los mitos de creación.

²⁵ Por lo común, sólo se reporta su consumo entre los humanos cuando se trata de ritualistas y encarnaciones de las divinidades (Durán 1995, 2: 73, 152-153; Sahagún 1950-1982, 12: 18; *Procesos de indios idólatras y hechiceros* 1912, 159; *Relación de Michoacán* 2008, f. 36v; Martínez 2011, 391-407). Véase Mazzetto (2024) para mayores detalles sobre el consumo de sangre por parte de las deidades, y Graulich y Olivier (2004) sobre la alimentación de los dioses en general.

antes tenía, modifica los vínculos que mantenía con sus deudos y deja de ser humano para transformarse en algo más parecido a una divinidad.

A manera de cierre. Trabajo, distribución y transformación

Hemos esbozado algunas hipótesis para justificar la ausencia de restos de cánidos, cuentas de piedra verde en la cavidad oral, objetos personales y contenedores con alimento en los contextos mortuorios de los antiguos nahuas. No podemos eludir, sin embargo, la posibilidad de que éstos nunca hayan estado presentes en la gran mayoría de los casos, pues, según ha notado Núñez (2006, 143), cerca de 50% de los depósitos de restos humanos no se asocia a artefacto alguno. Una situación que para nada resulta inusual en Mesoamérica, sea en Teotihuacan, el área maya, Xochicalco o la Huasteca (Manzanilla y Serrano 1999; Ichon y Grignon 1984; Goudiaby 2018, 94; Alvarado León 2019; Du Solier 1947). Si tal ocurría y era tan frecuente como lo sugiere nuestra muestra arqueológica, habremos de interrogarnos sobre el destino de todos aquellos muertos a los que no se dedicaban los ritos aquí analizados.

Sin contar los cuerpos abandonados durante guerras o epidemias que causaban súbitos incrementos en la mortandad, las fuentes mencionan tres diferentes clases de personas a las que se negaba la sepultura: los enemigos, los que no tenían parientes y los delincuentes (Torquemada 1975, 2: 198; Durán 1995, 1: 206, 266, 280, 415, 488-489; Alvarado Tezozómoc 1997, 178, 322, 381-382; Muñoz 1998, 162-163; *Relación de Michoacán* 2008, f. 133v; Martínez 2014, 26-27). Lo que les caracteriza a todos es su falta de socialización. Los primeros dos carecen de vínculos, el tercero los perdió debido a su transgresión —recuérdese que, ocasionalmente, a quienes incurrían en alguna falta se les rapaba para marcarlos como socialmente muertos (Martínez 2011, 377-379)—. Todo esto indica que a mayor socialidad, mayor ritualidad, al ser, como hemos dicho, los funerales señoriales los más costosos y espectaculares.

Dado que los ritos descritos por las fuentes sólo se atestiguan en un muy reducido número de ejemplos arqueológicos, parece viable suponer que, lejos de concernir al grueso de la población, éstos habrían estado reservados a los personajes de mayor relevancia. Sabemos muy poco acerca del destino de aquellas personas a las que no se dedicaban funerales. Algunos de los pocos datos que al respecto tenemos indican, sin embargo,

que, aun los delincuentes cuyos cadáveres habían sido dejados a los carroñeros se dirigían a un lugar de los muertos; uno al que, en este caso, se nombra como “infierno” (Durán 1995, 2: 110-111; *Relación de Michoacán* 2008, f. 134v). Esto sugiere que el ámbito de acción de tales prácticas no sólo se ubicaba en los más allá, sino también en el aquí y ahora de la cotidianidad social.

Según se planteó en el análisis de fuentes que emprendimos, los ritos funerarios debieron haber tenido un carácter eminentemente *utilitario*; colocar con el difunto restos de animales para que le sirvan de guía durante su viaje, ponerle una cuenta de jade en la boca para fertilizar el cuerpo, sepultarlo con sus posesiones para preservar su identidad, ofrecerle regalos para marcar sus vínculos sociales, darle alimento para mantenerlo por un tiempo humano... Se trata, al parecer, de *hacer para que suceda* y, en ese sentido, la ceremonia mortuoria podría ser vista como una *toma de control* sobre el deceso humano. El objetivo, tal como hemos visto, sería lograr la transformación del muerto; de la carne tal vez en vegetación, del hueso o ceniza en potenciales generadores de nueva vida, y de la persona en algo parecido a una deidad. Todo sugiere, dicho de otro modo, que era el trabajo de los vivos el que permitía a los fallecidos alcanzar su destino final.²⁶

Lo que se observa, en términos de circulación, es la concentración de bienes y trabajo desde los asistentes al funeral hacia la persona del muerto en un flujo unidireccional —el vivo da, el muerto recibe—; una distribución de roles que se asemeja sugerentemente a la que caracteriza la relación entre ritualistas y deidades en la mayoría de las grandes ceremonias (Sahagún 1950-1982, 2), donde, incluso, la función sacerdotal es referida por el don —*tlamacazqui*, “dador” (Mikulska y Contel 2011, 23-25)—. El don, sin embargo, no sólo parece haber sido visto como mediador en la socialización, como hemos dicho, sino también como un mecanismo para la adquisición de prestigio. Se dice, así, sobre la distribución de comida, bebida y regalos, durante las ceremonias de los mercaderes, que “si en el momento de la distribución ya no quedaban flores, ni carrujos de tabaco, ni comida, ni chocolate, entonces los viejos consideraban que aquel que

²⁶ Fujigaki (2015, 158-167) parece haber llegado a una conclusión similar, pues explica que para los mexica lo que regenera la vida no es la muerte en sí, sino las acciones que humanos y deidades realizan respecto a la defunción de los distintos seres. La visión del ritual como toma de control aparece de manera más general en la obra de Neurath (2020, 23, 37-39, 43). El aspecto agentivo del ritual vuelve a aparecer en trabajos posteriores del mismo autor (Neurath 2023, 37, 147, 155).

había alimentado a la gente ya no tendría ningún mérito, nada sería su recompensa” (Sahagún 1950-1982, 9: 41-42). El muerto deja de dar, o al menos deja de hacerlo del modo en que lo hacen los vivos, y, en su lugar, son sus deudos los que comienzan a tener un rol de proveedores más ostensible, pues no sólo ofrecen comida y bienes al difunto sino también a los asistentes y paseantes (Durán 1995, 1: 174; 2: 65; “Códice Carolino” 1967, 37; *Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1985, 1: 270, 316). Cabría entonces concluir que, al tiempo que la personalidad del occiso se difumina y transforma, ganan reconocimiento quienes organizan y dirigen sus exequias. Podríamos decir, siguiendo lo dicho por Hertz (1990, 17-54) sobre la ritualidad dayak, que los funerales nahuas no sólo transforman al difunto sino también a la sociedad.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes de archivo

Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas (AHDSC), Chiapas, México.

Referencias

- Aguirre Molina, Alejandra. 2020. *Un umbral al inframundo. La cámara 3 del Templo Mayor de Tenochtitlan*. San Francisco: Ancient Cultures Institute.
- Alfaro Castro, Martha Elena, y Susana Gómez Serafín. 2014. “Mujeres del Formativo. Salud y actividades en San José Mogote, Oaxaca, México”. *Jangwa Pana* 13 (1): 82-99. <https://doi.org/10.21676/16574923.1373>.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1975-1977. *Obras históricas*. 2 vols. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado León, Claudia Itzel. 2019. “Las relaciones sociales del espacio social en los entornos construidos del sitio arqueológico de Xochicalco, Morelos”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1997. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vásquez Chamorro. Madrid: Historia 16.

- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1998. *Crónica mexicáyotl*. Traducción de Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Anales de Cuauhtitlan. 1945. En *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Edición de Primo Feliciano Velázquez, 3-18. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Associated Press (AP). 2014. “Descubren cementerio prehispánico de perros”. *Excélsior*, 14 de febrero. <https://www.excelsior.com.mx/expresiones/2014/02/14/943856> (consulta: 4 de septiembre de 2025).
- Ayala Cauich, Eloísa del Carmen. 2021. “Proceso y cambio ideológico en las costumbres funerarias del sitio de Xcaret, Quintana Roo. Desde lo prehispánico a lo colonial”. Tesis de maestría. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Bajkova, Verdjina. 2015. “El ajuar funerario de los gobernantes del Clásico como expresión del cosmos en el universo maya”. *Estudios de Cultura Maya* 46: 103-118.
- Barba de Piña Chan, Beatriz. 1956. *Tlapacoya. Un sitio preclásico en transición*. Toluca: Gobierno del Estado de México, Departamento de Turismo.
- Basalobre, Gonzalo de. 1987 [1654]. *Relación de las idolatrías de Oaxaca*. En *El alma encantada*, 225-260. México: Fondo de Cultura Económica.
- Batalla Rosado, Juan José. 2009. “El libro escrito europeo del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América*, Madrid”. *Itinerarios* 9: 83-115.
- Bautista, Juan. 1965. “Algunas abusiones antiguas”. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo xvi*. Edición de Angel María Garibay, 140-156. México: Porrúa.
- Benavente, Toribio de [Motolinía]. 1971. *Memorial o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Benavente, Toribio de [Motolinía]. 1979. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Editorial Porrúa.
- Binford, Louis. 1971. “Mortuary Practice. Their Study and their Potential”. En *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*. Edición de James Allison Brown, 6-29. Washington, D. C.: Society for American Archaeology.
- Blanco, Alicia, Bernardo Rodríguez, Fernando Viniegra, Katiuska Olmos, Carlos Mora y Raúl Valadez. 2006. “Cánidos del Templo Mayor de Tenochtitlan”. *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Zootecnistas en Pequeñas Especies* 17 (5): 217-226.

- Blanco Padilla, Alicia, Raúl Valadez Azúa y Bernardo Rodríguez Galicia. 1999. "Colección arqueozoológica de perros del sitio Chac-Mool, Punta Pájaros, Quintana Roo". *Arqueología* 22: 89-106.
- Burchell, Meghan. 2006. "Gender, Grave Goods and Status in British Columbia Burials". *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d'Archéologie* 30 (2): 251-271.
- Cabrero García, María Teresa, y Juan Carlos García Jiménez. 2014. "Entierros intencionales de perros en la cultura Bolaños, Jalisco". *Arqueología Iberoamericana* 26: 13-24.
- Castillo Bernal, Stephen. 2019. "Memorias de piedra verde. Miradas simbólicas de las reliquias toltecas". *Cuicuilco* 75: 249-275.
- Castillo, Cristóbal del. 2001. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista*. Estudio preliminar y traducción de Federico Navarrete. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Chávez Balderas, Ximena. 2002. "Los rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan". Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Chávez Balderas, Ximena. 2007. *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chávez Balderas, Ximena. 2012. "Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlan". Tesis de maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. 2 t. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Códice Borbónico*. 1988. Edición de Francisco del Paso y Troncoso. México: Siglo XXI.
- Códice Borgia*. 1993. Comité de investigación conformado por Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt; México: Fondo de Cultura Económica.
- "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo xvi en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina". 1967. Presentación de Ángel María Garibay K. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 11-58.
- Códice Magliabechiano*. 1970. Edición de Ferdinand Anders. Florencia: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze; Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Códice telleriano-remensis (Manuscript Mexicain n. 385 de la BNF)*. 1995. Edición de Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.

- Códice Vaticano Latino 3738, Códice Vaticano A o Códice Vaticano Ríos*. 1965. En *Antigüedades de México. Basadas en la Recopilación de Lord Kingsborough*. Prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, vol. 3, 7-314. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Codex Vaticano 3773 o Codex Vaticanus B*. 1972. Edición e interpretación de Ferdinand Anders. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Conquistador anónimo, El. 1941. *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitan Mexico, escrita por un compañero de Hernán Cortés*. Prólogo y notas de León Díaz Cárdenas. México: América.
- Contreras Carmona, Jesús Demetrio. 2018. "Presencia, uso y simbolismo del perro durante el Posclásico Tardío en el centro de México". Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Declercq, Stan. 2013. "Cautivos del espejo de agua. Signos de ritualidad alrededor del manantial de Hueytlilatl, Los Reyes, Coyoacán". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Du Solier, Wilfrido. 1947. "Sistema de entierros entre los huastecos prehispánicos". *Journal de la Société des Américanistes* 36: 195-214. <https://doi.org/10.3406/jsa.1947.2361>.
- Duncan, William N., Andrew K. Balkansky, Kimberley Crawford, Heather A. Lapham y Nathan J. Meissner. 2008. "Human Cremation in Mexico 3 000 Years Ago". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (14): 5315-5320. <https://doi.org/10.1073/pnas.0710696105>.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- El Hadjen, Mathilde, 2023. *A Way Towards Decolonisation. Expressions of Gender through the Funerary Record in Central Postclassic Mexico (1200-1521 CE)*. Cambridge: University of Cambridge St. Edmund's College, Department of Archaeology.
- Fitzsimmons, James L. 2009. *Death and the Classic Maya Kings*. Austin: University of Texas Press.
- Fujigaki Lares, José Alejandro. 2015. "La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y mexica". Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Moll, Roberto, y Marcela Salas Cuesta. 1998. *Tlatilco. De mujeres bonitas, hombres y dioses*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gómez de Orozco, Federico. 1945. "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España". *Tlalocan* 2 (1): 37-63. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1945.392>.

- González Austria Noguez, Liliana. 2018. “El arte funerario en el periodo Clásico Tardío maya. Una interpretación del destino de las entidades anímicas después de la muerte”. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Goudiaby, Hemmamuthé. 2018. “Pratiques funéraires et statut des morts dans les ensembles résidentiels mayas classiques (205-950 apr. J.-C.)”. Tesis de doctorado. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- Graulich, Michel, y Guilhem Olivier. 2004. “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 121-155.
- Hertz, Robert. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- Heyden, Doris. 1997. “La muerte del *tlahtoani*. Costumbres funerarias en el México antiguo”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 27: 89-109.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas. Libro de oro y Tesoro Índico*. 1965. En *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Edición de Ángel María Garibay, 21-90. México: Porrúa.
- Ichon, Alain, y Rita Grignon. 1984. “Pratiques funéraires et stratification sociale dans les Hautes Terres Mayas. Les cimetières protohistoriques de La Campana à Mixco Viejo (Guatemala)”. *Journal de la Société des Américanistes* 70: 89-125. <https://doi.org/10.3406/jsa.1984.2240>.
- INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia), Dirección de Medios de Comunicación. 2023. “Antigua canoa descubierta en el salvamento arqueológico del Tren Maya habría tenido uso ritual”. *Boletín* 410. 29 de junio. <https://inah.gob.mx/boletines/antigua-canoa-descubierta-en-el-salvamento-arqueologico-del-tren-maya-habria-tenido-uso-ritual> (consulta: 26 de agosto de 2025).
- Johansson, Patrick K. 2016. *Miccailhuatl. Las exequias de los señores mexicas*. México: Primer Círculo.
- Jonghe, M. Édouard de. 1905. “*Histoyre du Mechique*, manuscrit français inédit du XVII^e siècle”. *Journal de la Société des Américanistes*, nueva serie, 2: 1-41. <https://doi.org/10.3406/jsa.1905.3549>.
- Kephart, William M. 1950. “Status after Death”. *American Sociological Review* 15 (5): 635-643. <https://doi.org/10.2307/2086917>.
- Klein, Cecelia F. 2000. “The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the *Tzitzimime*”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 17-62.
- Landa, Diego de. 1938. *Relación de las cosas de Yucatán*. Edición de Héctor Pérez Martínez. México: Pedro Robredo.
- Las Casas, Bartolomé de. 1967. *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, políticas, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. Edi-

- ción de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- León Estrada, Xochitl del Alba. 2019. *Entierros prehispánicos y prácticas funerarias. La muerte en Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- León-Portilla, Miguel. 1974. "Testimonios indígenas de la conquista española". *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 11-36.
- León-Portilla, Miguel. 2004. "Significados del corazón en el México prehispánico". *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 251-260.
- Lesbre, Patrick. 2014. "L'impossible description? Les funéraires de Moctezuma". *e-Spania* 17. <https://doi.org/10.4000/e-spania.23246>.
- Lesbre, Patrick. 2022. "Los funerales de soberanos en las fuentes acolhuas". En *Diálogos con la muerte. Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas*. Coordinación de Roberto Martínez, 179-218. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Leyenda de los Soles. 1945. En *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Edición de Primo Feliciano Velázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1960. "Los caminos de los muertos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 2: 141-148.
- López Austin, Alfredo. 1996. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Luna Fierros, Ana Karen. 2012. "La virgen del volcán. Rebelión y religiosidad en Yau-tepec, siglo XVIII". Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Manzanilla, Linda, y Carlos Serrano, eds. 1999. *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses. Los enterramientos humanos en la antigua Teotihuacan*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Martínez González, Roberto. 2014. "Más allá del alma. El enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana". *Itinerarios* 19: 25-51.
- Martínez González, Roberto. 2017. "Entre el sueño y la cultura. Algunas nuevas reflexiones en torno al nahualismo". En *Del saber ha hecho su razón de ser. Homaje a Alfredo López Austin*. Edición de Eduardo Matos Moctezuma y Ánge-

- la Ochoa, 135-158. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez González, Roberto. 2021. "De los muertos de la casa a la casa de los muertos. Una aproximación a las concepciones mortuorias de Tlatilco y Chalcatzingo". *Arqueología* 65: 188-208.
- Martínez González, Roberto. En prensa. "Introducción. De la muerte y los muertos, algo de luz y otro tanto de sombra". En *Conversaciones inconclusas. Miradas sobre la alteridad durante el proceso de conversión religiosa en Iberoamérica, siglos XVI a XXI*. Coordinación de Roberto Martínez, González, Gerardo Lara Cisneros y María Teresa Álvarez Icaza Longoria. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez González, Roberto, y Luis Fernando Núñez Enríquez. 2008. "La carne pegada al hueso. Planteamiento sobre la concepción del cadáver entre los nahuas del Posclásico Tardío". *Diario de Campo* 99: 40-48.
- Martínez González, Roberto, y Julia Madajczak. En prensa. "Las divagaciones del alma o de cómo los evangelizadores terminaron por traslapar su visión del mundo a las concepciones mortuorias de los antiguos nahuas". En *Diálogos inconclusos. Encuentros y desencuentros entre evangelizadores e indígenas en el periodo colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 1978. *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 2010. *La muerte entre los mexicas*. México: Tusquets.
- Mazzetto, Elena. 2024. "El líquido fecundador. Consumo y funciones de la sangre en los rituales nahuas prehispánicos". *Arqueología Mexicana* 30 (185): 38-45.
- McKeever Furst, Jill Leslie. 1995. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Medellín Zenil, Alfonso. 1953. "Desarrollo de la cultura prehispánica central veracruzana". *Anales del Museo Nacional de Antropología e Historia*, t. 7: 101-135.
- Mendieta, Jerónimo. 1997. *Historia eclesiástica indiana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Merry de Morales, Marcia. 1987a. "Chalcatzingo Burials as Indicators of Social Ranking". En *Ancient Chalcatzingo*. Edición de David C. Grove, 95-113. Austin: University of Texas Press.
- Merry de Morales, Marcia. 1987b. "The Chalcatzingo Burials". En *Ancient Chalcatzingo*. Edición de David C. Grove, 457-480. Austin: University of Texas Press.
- Mikulska Dabrowska, Katarzyna, y José Contel. 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*. Edición de Katarzyna Mikulska Dabrowska y José Contel, 23-66. Varsovia: Universidad de Varsovia/Fundación de la Universidad de Varsovia/Embajada de España en Polonia/Consejería de la Embajada de España en Polonia/Instituto Cervantes en Varsovia/Asociación Polaca de Hispanistas; Toulouse: Institut de Recherche Intersite en Études Culturelles/Universidad de Toulouse.
- Millán Valenzuela, Saúl. 2017. “Desde el punto de vista del comensal. Alimento y perspectiva en la narrativa nahua”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 53: 119-139.
- Millán Valenzuela, Saúl. 2019. *Desde el punto de vista del comensal. Cocina y ritual en el México indígena*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Molina, Alonso de. 2001. *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*. Edición de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Muñoz Camargo, Diego. 1984. “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”. En *Relaciones geográficas del siglo xvi. Tlaxcala*. Edición de René Acuña, 25-217. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Muñoz Camargo, Diego. 1998. *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. Edición, paleografía y notas de Luis Reyes García. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Neurath, Johannes. 2020. *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. México: SB Ediciones.
- Neurath, Johannes. 2023. *Las religiones indígenas de Mesoamérica. Historia, ritos y transformaciones*. México: SB Ediciones.
- Núñez Enríquez, Luis Fernando. 2006. “Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos en el centro de México”. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Núñez Enríquez, Luis Fernando, y Roberto Martínez González. 2009. “Prácticas funerarias mexicas y purépechas. El problema de la confrontación entre datos etnohistóricos y arqueológicos”. *Ancient Mesoamerica* 21 (2): 1-26. <https://doi.org/10.1017/S0956536110000325>.
- Olivier, Guilhem, 2019. “Adivinación, manipulación del destino y mito de origen entre los antiguos mexicanos”. En *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas*. Coordinación de Guilhem Olivier y Jean-Luc Lambert, 163-204. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Olko, Justyna, y Julia Madajczak. 2019. "An Animating Principle in Confrontation with Cristianity? De[re]constructing the Nahua 'Soul'". *Ancient Mesoamerica* 30 (1): 75-88. <https://doi.org/10.1017/S0956536118000329>.
- Pomar, Juan Bautista. 1941. "Relación de Tezcoco". En Juan Bautista Pomar y Alonso de Zurita, *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, 1-64. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*. 2013. Traducción de Michela E. Craveri. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*. 1912. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación.
- Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*. 1999. Edición de María Teresa Sepúlveda. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ragot, Nathalie. 2000. *Les au-delàs aztèques*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Ramírez, Francisco. 1980. "Relación sobre la residencia de Michoacán [Pazcuaro]". En *Relación de Michoacán*. Edición de Francisco Miranda, 359-362. Morelia: Fimax Publicistas.
- Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*. 2008. Compilación de Claudia Espejel. Desarrollo de Carlos Alberto Villalpando. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- 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. Guatemala*. 1982. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo xvi. México*. 1985. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo xvi. Michoacán*. 1987. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo xvi. Tlaxcala*. 1984. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Rodríguez, Bernardo, Mónica Gómez, Raúl García y Gilberto Pérez. 2004. "Perros y prácticas rituales en una antigua aldea de la cuenca de México". *Revista de la*

- Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Zootecnistas en Pequeñas Especies* 15 (5): 158-171.
- Rodríguez Galicia, Bernardo, Raúl Valadez Azúa, Grégory Pereira, Fernando Viniegra Rodríguez, Katiushka Olmos Rodríguez y Alicia Blanco Padilla. 2001. “Res-tos arqueozoológicos de perros (*Canis familiaris*) encontrados en el sitio de Guadalupe, Michoacan”. *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterina-rios Zootecnistas en Pequeñas Especies* 12 (6): 199-209.
- Román Berrelleza, Juan Alberto, y Leonardo López Luján. 1999. “El funeral de un dignatario mexica”. *Arqueología Mexicana* 40: 36-39.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1892. “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre naturales desta Nueva España”. *Anales del Museo Nacional de México*, t. vi: 123-224.
- Ruiz González, Judith Lizbeth. 2020. “Pervivencia y cambio en Toniná, Chiapas. Nuevas evidencias óseas del sacrificio humano en el umbral del Posclásico maya”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: School of American Research; Salt Lake City: University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1997. *Primeros memoriales de Tepeapulco*. Traducción de Thelma Sullivan. Norman: The University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1999. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Edición de Ángel María Garibay. México: Porrúa.
- Sánchez Nava, Pedro Francisco, y María de Jesús Sánchez Vázquez. 1980. *Proyecto de Salvamento Arqueológico del “Metro” Ampliación Línea 3 Norte*. Informe en-tregado a la Dirección de Salvamento Arqueológico. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sánchez Nava, Pedro Francisco, y María de Jesús Sánchez Vázquez. 1982. *Proyecto Metro, ampliación Línea 3, Norte. Informe general*, Informe entregado a la Di-rección de Salvamento Arqueológico. México: Instituto Nacional de Antropo-logía e Historia.
- Scopacasa, Rafael. 2014. “Gender and Ritual in Ancient Italy. A Quantitative Approach to Grave Goods and Skeletal Data in Pre-Roman Samnium”. *American Journal of Archaeology* 118 (2): 241-266. <https://doi.org/10.3764/aja.118.2.0241>.
- Serna, Jacinto de la. 1953. “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”. En *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Vol. 1. Edición de Francisco del Paso y Troncoso, 47-368. México: Fuente Cultural.

- Stépanoff, Charles. 2009. "Devouring Perspectives. On Cannibal Shamans in Siberia". *Inner Asia* 11 (2): 283-307. <https://doi.org/10.1163/000000009793066451>.
- Tavárez Bermúdez, David. 2012. *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán.
- Thouvenot, Marc. 2019. "Chalchihuitl. El jade entre los nahuas". https://www.academia.edu/44229951/Chalchihuitl_el_jade_entre_los_nahuas. (consulta: 26 de agosto de 2025).
- Torquemada, Juan de. 1975 [ca. 1592]. *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Coordinación de Miguel León-Portilla. 5 t. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Valadez, Raúl, y Bernardo Rodríguez. 2010. "Una historia de perros al pie de la Pirámide del Sol". *Revista de la Asociación Mexicana de Médicos Veterinarios Zootecnistas en Pequeñas Especies* 21 (5): 109-124.
- Valadez Azúa, Raúl, Blanca Paredes Gudiño y Bernardo Rodríguez Galicia. 1999. "Entierros de perros descubiertos en la antigua ciudad de Tula". *Latin American Antiquity* 10 (2): 180-200. <https://doi.org/10.2307/972202>.
- Valadez Azúa, Raúl, Fernando Viniegra Rodríguez, Katiuska Olmos Jiménez, Alicia Blanco Padilla y Bernardo Rodríguez Galicia. 2000. "Diagnóstico clínico de un perro encontrado en un entierro prehispánico". *Zootecnia* 11 (1): 24-29.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". En *A incostância da alma salvagem e outros ensaios de antropologia*, 347-399. São Paulo: Cosac Naify.
- Ximénez, Francisco. 1965. *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala (1715-1726)*. 4 vols. Guatemala: Ministerio de Educación, Departamento Editorial y de Producción de Material Didáctico José Pineda Ibarra.
- Zilhão, João. 2005. "Burial Evidence for the Social Differentiation of Age Classes in the Early Upper Paleolithic". En *Comportements des hommes du Paléolithique Moyen et Supérieur en Europe. Territoires et Milieux*. Compilación de Denis Vialou, Josette Renault-Miskovsky y Marylène Patou-Mathis, 231-241. Lieja: Presses Universitaires de Liège.
- Zurita, Alonso de. 1941. "Breve relación de los señores de la Nueva España". En *Nueva colección de documentos para la historia de México*. Edición de Joaquín García Icazbalceta, 65-205. México: Salvador Chávez Hayhoe.

SOBRE EL AUTOR

Roberto Martínez González es investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Especialista en historia indígena, ha trabajado diferentes periodos y regiones: Baja California, Michoacán y el centro de México, en la época de contacto, el Paleolítico Superior europeo, y la cultura de medios en los siglos xx y xxi. Entre sus temas de investigación destacan el nahualismo, las nociones de cuerpo y persona, el arte rupestre y, más recientemente, la historia de la muerte. Ha publicado alrededor de 80 artículos y capítulos de libro, coordinado seis obras colectivas y escrito tres libros individuales.

La procesión de los guerreros perdidos Una serie de bajorrelieves provenientes del templo de Huitzilopochtli

The Procession of the Lost Warriors A Series of Bas-Reliefs from the Temple of Huitzilopochtli

Ángel GONZÁLEZ LÓPEZ

<https://orcid.org/0009-0008-2722-7869>

North Carolina Museum of Art (Estados Unidos)

agonzalez@ncartmuseum.org

Resumen

En 1913 el arqueólogo Manuel Gamio comenzó una excavación en el número 2 de Seminario, en el ángulo sureste del cruce con la 2.^a calle de Santa Teresa (hoy República de Guatemala y Seminario). Encontró la esquina suroeste del Templo Mayor; entre otros vestigios se reportaron 52 relieves de piedra ricamente policromados que formaban una banqueta. En un primer momento, únicamente 20 relieves antropomorfos y nueve serpientes ondulantes se extrajeron, el resto se dejó *in situ*. Dichos grabados fueron estudiados en 1917 por el arqueólogo Hermann Beyer. El conjunto escultórico ha sido analizado en múltiples ocasiones a lo largo de los años, siempre utilizando la muestra parcial extraída cuando fue descubierto. Debido a diferentes circunstancias, varias lápidas se separaron de la unidad y fueron resguardadas en distintos sitios; otras se fragmentaron, lo cual repercutió en las diferentes reconstrucciones que se hicieron de la banqueta. Los resultados de nuestra investigación ofrecen evidencia al respecto, producto del examen de un total de 95 lápidas, resultado de la exploración de varias bodegas, museos y archivos. Aquí ofrecemos una visión más completa de la banqueta. Sugerimos que los seres que presentan los relieves son guerreros mexicas ataviados como guerreros toltecas, liderados por Tezcatlipoca, posiblemente, bajo la forma de su *ixiptla*, el emperador Motecuhzoma Ilhuicamina.

Palabras clave: Tenochtitlan; Templo Mayor; serpientes; guerreros; Tezcatlipoca; Motecuhzoma, espejos.

Abstract

In 1913, archaeologist Manuel Gamio began an excavation at number 2 Seminario, on the southeast corner of the intersection with the 2nd street of Santa Teresa (today República de Guatemala and Seminario). He found the southwest corner of the Templo Mayor. Among other remains, 52 richly polychromed stone reliefs were reported, forming a bench. Initially, only 20 anthropomorphic reliefs and nine undulating snakes were removed, while the rest were left in situ. These

Recepción: 8 de enero de 2024 | Aceptación: 23 de enero 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>

engravings were studied in 1917 by archaeologist Hermann Beyer. The sculptural ensemble has been analyzed on multiple occasions over the years, always using the partial sample extracted when it was discovered. Due to various circumstances, several slabs were separated from the unit and stored in different locations; while others were fragmented, which had an impact on the different reconstructions that were made of the bench. Our research provides evidence in this regard, based on the examination of a total of 95 slabs, which were found in various warehouses, museums, and archives. Here, we offer a more comprehensive view of the bench. We suggest that the beings depicted in the reliefs are Mexica warriors dressed as Toltec warriors, led by Tezcatlipoca, possibly in the form of his ixiptla, the emperor Motecuhzoma Ilhuicamina.

Keywords: *Tenochtitlan; Templo Mayor; serpents; warriors; Tezcatlipoca; Motecuhzoma; mirrors.*

INTRODUCCIÓN

Durante 2001 se inventarió el acervo escultórico en la Bodega de Bienes Culturales del Museo de Templo Mayor (González López 2015). Se documentaron varias figuras antropomorfas y frisos con serpientes emplumadas, de origen desconocido. Para 2014 y 2017 se agregaron 23 piezas a este conjunto (González López 2019), las que estaban resguardadas en una pequeña bodega de la zona arqueológica del Templo Mayor, en la Bodega de Bienes Culturales y en la Sala 4 del museo.

Este grupo comparte varias cualidades, por lo que conforma un conjunto homogéneo. Dentro de la base de datos del museo no hay información precisa de su contexto. Por lo tanto, cabe preguntarse ¿cuál es su origen?, ¿pertenecen a una misma banqueta? y ¿es posible reconstruir la narrativa grabada en piedra?

En realidad, la historia es más compleja. Comienza con el descubrimiento y el manejo de estos relieves, e involucra a varios arqueólogos e instituciones a lo largo de 113 años. Como veremos, desde su enterramiento en el siglo xv, una banqueta con dos filas de guerreros y serpientes emplumadas fue intencionalmente fragmentada. En algún momento del siglo xx el conjunto original fue separado y las lápidas se resguardaron en distintos lugares. Con los años varias lápidas se integraron a otras colecciones arqueológicas, y se perdió información sobre su procedencia.

Ahora podemos relacionar estas lápidas con las banquetas en exhibición en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología. Digamos que este conjunto se encontraba expuesto dentro de un cuarto ubicado sobre la parte sur de la plataforma del Templo Mayor (figura 1) durante la época en que gobernaba Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469 d.C.).

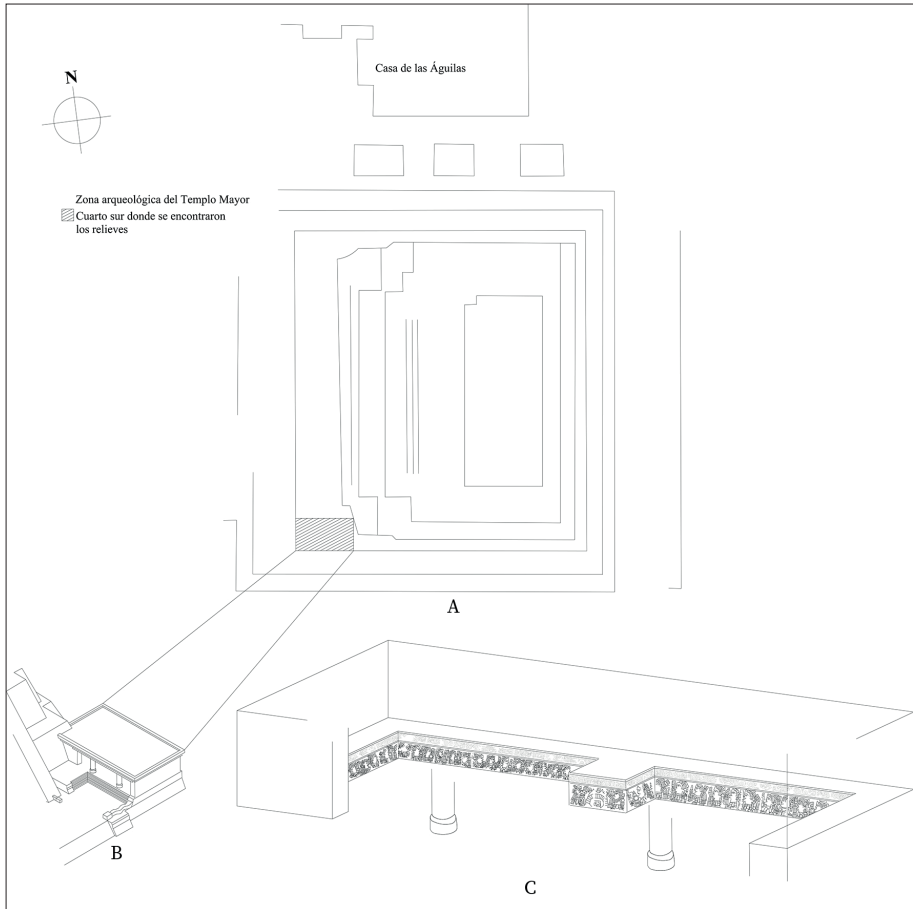


Figura 1. Croquis de ubicación. A: Plano del Templo Mayor. B: isométrico de la parte sur del templo (basado en López Austin y López Luján 2009, 344; autor Ténóch Medina). C: reconstrucción hipotética de la banqueta.

Dibujos de Ángel González López, excepto B

El camino recorrido en la búsqueda de respuestas a las interrogantes planteadas se ve reflejado en la estructura del presente estudio. La primera sección se dedica al recuento histórico del hallazgo de las piezas y los varios movimientos de las lápidas. Se presentan nuevos datos, derivados del examen de 54 lápidas grandes con la representación de guerreros y 41 con serpientes. Aquí se ofrece una reconstrucción hipotética que conjuga información de fotografías tomadas *in situ*, propuestas previas y datos emanados

del estudio del conjunto. Señalemos que la nuestra es otra propuesta tentativa en una lista de reconstrucciones. La última sección es dedicada a la interpretación de la banqueta en su conjunto.

UNA ESQUINA, MUCHAS EXCAVACIONES

A finales de 1913 Manuel Gamio excavó en el número 2 de la calle de Seminario, en el ángulo sureste del cruce con la 2.^a Calle de Santa Teresa, exploración que se prolongó hasta 1916 (Gamio 1917; 1920-1921; 1979). Las fotografías de registro muestran una serie de calas que inician en el extremo este del predio (figura 2). Ahora sabemos la relevancia del lugar, ya que allí se encontró la esquina suroeste del Templo Mayor de Tenochtitlan.

Las imágenes de la época nos muestran que se retiraron restos coloniales y rellenos constructivos (Matos 1981: 50). Esto es, una gruesa capa de piedra y tierra, de al menos cuatro etapas constructivas. Cronológicamente corresponden con los reinados de Itzcóatl, Motecuhzoma Ilhuicamina, Axayácatl y Tízoc (1428-1486). Los restos en los que nos concentraremos pertenecen a la etapa IVa, la cual fue erigida en algún momento del reinado de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469 d. C.).

Gamio encontró más de 50 relieves policromados, que originalmente formaban parte de una banqueta, de los que retiró una pequeña muestra y el resto lo dejó *in situ*. Agregó que una vez que los dibujó “se trasladaron los braseros y demás objetos a las bodegas de la Inspección General de Monumentos Arqueológicos de la República Mexicana”. De manera sucinta mencionó que probablemente “esos vestigios serán conservados en un sótano convenientemente alumbrado” (Gamio 1917, 127-129).

Ahora sabemos que el destino de estas piezas no fue el Salón de Monolitos, en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. Al revisar el catálogo de Caso y Mateos Higuera (1944) no encontramos referencia a la banqueta. El paradero de las piezas dejadas en su contexto permaneció en el misterio por muchos años.

Gamio (1917; 1920-1921; 1979) dejó breves notas y registros gráficos sobre la exploración, no así de la organización de los relieves. Tampoco agregó información particular de la banqueta y el dibujo se ha extraviado. Por fortuna, se preservó una serie de imágenes en la Fototeca Nacional y

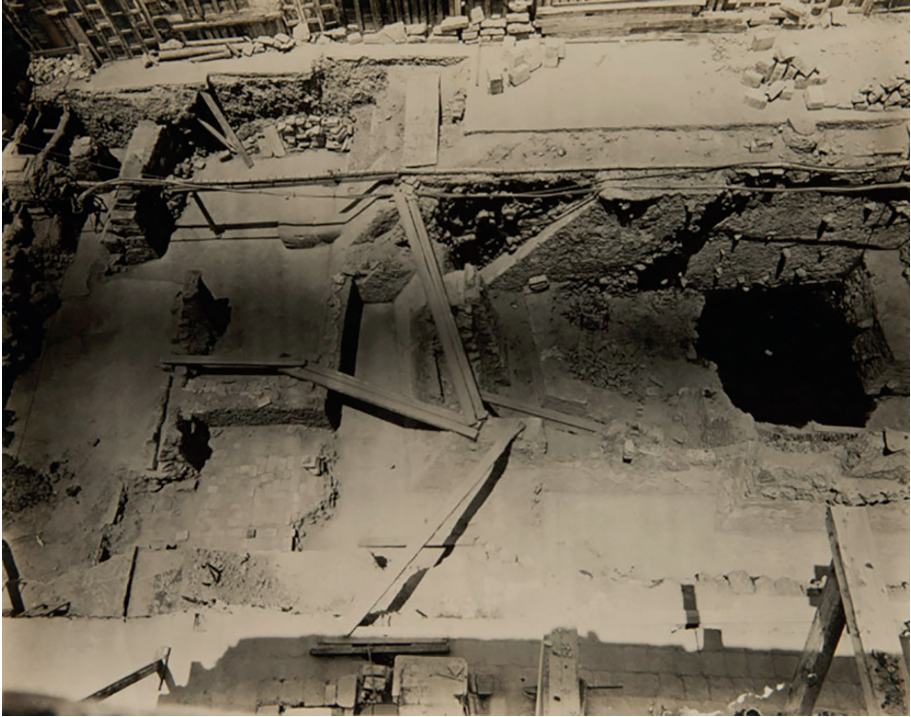


Figura 2. Excavación del Templo Mayor en un momento cercano a 1914. Nótese en la parte inferior izquierda la exploración del cuarto que contenía los relieves. Fototeca Nacional, número de inventario: 688941

varias fotos tomadas por el arqueólogo Herbert Spinden, ahora bajo resguardo del Haffenreffer Museum of Anthropology, de la Brown University (figura 4B). Para las personas interesadas en consultar esta información, basta con acceder a la Mediateca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y escribir en el buscador el número de inventario: de 314412 a 314418 o de 688924 a 688953.

La fotografía que aquí presentamos (figura 3) destaca el corte estratigráfico del contexto. Allí vemos que las lápidas fueron colocadas horizontalmente, a la misma altura que otra serie de sillares de caliza que sirvieron como piso, uno de los cuales tenía un *grafito* con la fecha calendárica *calli*. Más abajo, se aprecia uno de los pisos de estuco de una de las ampliaciones de la plataforma (Quezada 2016, 141-148). Mientras tanto, las lápidas de menor tamaño se encuentran en un nivel superior, con el relieve expuesto a la vista.



Figura 3. Los relieves *in situ*. Nótese la estratigrafía y la disposición de los relieves; se observa el piso de losas de caliza. Fototeca Nacional, número de inventario: 688932

En otra instantánea vemos ocho lápidas, varias de las cuales se encuentran giradas 180 grados (figura 4A y 4B). Se aprecian 11 piezas más, aunque con serpientes que se colocaron como cenefa, que fueron separadas de su organización original. Gracias a estas imágenes y a nuestras inspecciones hemos identificado varias de estas lápidas (figura 5) y elaboramos un dibujo para ilustrarlas.



A



B

Figura 4. Bloques de la banqueta dentro del cuarto. A: nótese que la secuencia ya estaba fragmentada al momento del descubrimiento (González López 2019, 412, figura 5.12.a). B: foto de Spinden (SP15-3) donde se aprecia un mayor número de serpientes; posiblemente se trate del perfil sur de la excavación

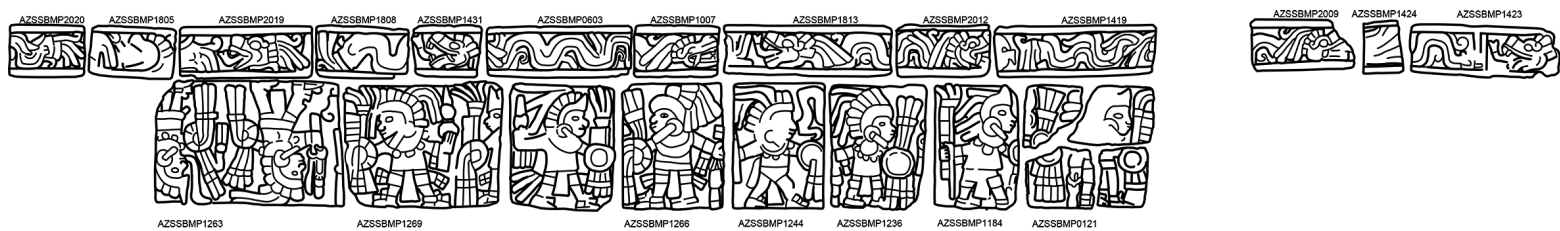


Figura 5. Dibujo de los relieves *in situ*, combinando la información presente en la figura 4. Obsérvese que AZSSBMP1419 aparece en ambas imágenes, lo que confirma su asociación. Dibujo de Ángel González López

Inferimos que en algún momento durante el reinado de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469) se clausuró este espacio del Templo Mayor. Las lápidas, parte de una procesión, fueron desmontadas de su lugar original por los mexicas, con lo que se fragmentó y redistribuyó la secuencia, y se colocaron las piezas de manera horizontal. Las cubrieron con tierra, piedra y el piso de estuco de la siguiente etapa constructiva. Esta acción fue intencional y formó parte de una modificación de mayores dimensiones en la arquitectura del Templo Mayor y la Plaza Oeste (López Luján y González López 2014).

En 1917 Hermann Beyer (1979 [1955], 299) estudió las lápidas y señaló la posibilidad de que el conjunto fuera más numeroso. Su reconstrucción incluyó dibujos parciales de algunas secciones de la procesión. Infirió que muchos de los seres antropomorfos eran señores príncipes, otros eran guerreros mexicas e identificó a un posible gobernante, Itzcóatl, lápida que se quedó *in situ* (AZSSBMP1247). Sugirió que se trataría de guerreros mexicas. No obstante el enorme aporte académico de este trabajo, existen errores de registro, como queda claro en las serpientes emplumadas, que dibujó de forma genérica. Inexactitudes que continuaron reproduciéndose a lo largo del tiempo, pues sus registros han sido la base de otras investigaciones.

Las siguientes referencias son descripciones de observadores de los relieves. El primero de ellos es el arqueólogo Eduardo Noguera (1979 [1918], 331-332), quien las mencionó cinco años después del descubrimiento. Comentó que se “halla una barda de losas esculpidas grabadas en roca, y recubiertas de colores rojo y amarillo. Además, al pie de ellas, se halla en el muro inmediato un friso que corre paralelamente a las figuras” (figura 4).

Hacia 1936 Herbert Spinden registró este espacio en una serie de diez fotos. La imagen que presentamos aquí (figura 4B; SP15-3) agrega mayor detalle. Notemos que las lápidas grandes ya se habían extraído, se ve una porción mayor del friso con serpientes, sumando otros tres ejemplares que no aparecen en las fotos de la excavación de Gamio (compárese con la figura 4A). Notemos que las piezas habían sido cubiertas con una improvisada techumbre.

Para 1948 se reanudó la actividad arqueológica en esta esquina, bajo la dirección de Elma Estrada Balmori y Hugo Moedano Köer (Matos 1979, 24). Este último se encargó de explorar la parte sur de la plataforma

del Templo Mayor, en el espacio inmediato a la excavación de Gamio. Al momento de escribir estas líneas desconocemos el paradero del informe de Moedano. Sabemos que en ese tiempo algunos relieves aún se encontraban *in situ*. Afortunadamente, en la Fototeca Nacional se resguardan catorce fotografías que ofrecen un panorama complementario. Presentamos un par de éstas con fecha cercana a 1948, en donde se registraron varias secciones de la banqueta. Aunque existen catorce imágenes al respecto (véanse las figuras con número de inventario 300162 a 300166, de 300168 a 300176, 349863 y 349867), hay dos imágenes reveladoras (figura 6); ambas se tomaron sobre la plataforma del templo de Huitzilopochtli. Dichas piezas fueron acomodadas intentando reconstruir la procesión; señalemos que varios de estos relieves aparecen en las fotos de la excavación de 1913 (AZSSBMP1196 y AZSSBMP1244) y en el dibujo de Beyer (AZSSBMP1241-49).

En la escena cercana a 1948 aparecen algunas herramientas; no podemos identificar si son para el acomodo vertical de los relieves o si estamos ante un momento de extracción de las piezas de su contexto arqueológico. De lo anterior deducimos que varias piezas fueron trasladadas de la Inspección General de Monumentos Arqueológicos al área de excavación de Gamio.

Ya para 1958 había una breve mención, y una fotografía, del arqueólogo Horacio Corona (2004 [1958], 177) de que varias de estas lápidas se encontraban dentro de una bodega ubicada en la calle de Santa Teresa. Se trata del antiguo Museo Etnográfico, inaugurado en 1954 y demolido hacia 1980, localizado en las inmediaciones de la excavación de Gamio; edificio que resguardó en una bodega algunas esculturas encontradas en el Templo Mayor y su Plaza Oeste (González López 2015).

En 1964, cuando se inauguró la nueva sede del Museo Nacional de Antropología se trasladaron algunas piezas de la banqueta al nuevo recinto en Chapultepec. Otras lápidas se dejaron como parte de la colección del antiguo Museo Etnográfico (González López 2015, 264-268). En esta época, el conjunto ya se había separado y resguardado en dos lugares: el Museo Nacional de Antropología y el Museo Etnográfico.

Para 1979, los arqueólogos Ponciano Salazar, Rafael Orellana y Jorge Acosta preparaban un trabajo con el objetivo de “buscar la continuidad de los motivos ornamentales de las banquetas” (en Beyer 1979 [1955], 288). Allí mismo agradecían al conservador del Museo Nacional, Román



A



B

Figura 6. A: parte central de la banqueta (Fototeca Nacional, número de inventario: 300162). B: reconstrucción de la secuencia de los relieves; nótese en el extremo derecho que AZSSBMP0121, aunque fragmentado, aún se conserva junto (Fototeca Nacional, número de inventario: 300164)

Solano, por el “gran interés que puso en el descubrimiento de las lápidas del Templo Mayor, y que no se conformó hasta encontrar la continuidad de algunas, habiéndolas fotografiado”. Desconocemos el paradero de este material.

Eduardo Matos al excavar el Templo Mayor, entre 1978 y 1982, exploró los alrededores del área que Gamio descubrió. Cuando detalló las novedades arqueológicas de la esquina suroeste del templo, no mencionó haber encontrado relieves (Matos 1982a, 17-21, 51-52, 56-58). Otro dato importante es que utilizó el edificio del Museo Etnográfico como bodega y laboratorio, pero con las lápidas aún allí (González López 2015, 80).

Durante la excavación de la parte norte de la plataforma del *Huey Teocalli*, excavó un cuarto similar al del lado sur. Curiosamente, también se reportan relieves de serpientes ondulantes y figuras antropomorfas marchando (López Austin y López Luján 2009, 312). Lo interesante es que éstos no son guerreros, sino deidades del agua; en todas las piezas el fondo de la escena está pintado de azul, lo cual sirve para diferenciarlas de aquellas del cuarto sur, donde el color rojo predomina (González López 2019, 81-87). Varios ejemplares de este conjunto se encuentran en exhibición en la Sala 4 del Museo del Templo Mayor y otras fueron dejadas *in situ*.

Uno de los capítulos clave en esta historia ocurrió al construirse el Museo del Templo Mayor, cuando se trasladaron varias lápidas resguardadas en el Museo Etnográfico a la bodega del nuevo edificio diseñado por el arquitecto Pedro Ramírez Vázquez. Esto generó confusión, ya que se perdió la información del origen de estos artefactos. Adicionalmente, varios ejemplares fueron movidos a una bodega en la zona arqueológica. Sumado a esto, algunos relieves fueron utilizados en la Sala 4 del museo para la recreación de dos banquetas, que dan la impresión de ser una creación original.

Finalmente, a principios de la década pasada varios relieves de la Sala Mexica pertenecientes a esta misma banqueta fueron restaurados y reordenados, aunque con la utilización de réplicas para solventar los faltantes. En la actualidad allí se exhiben 31 lápidas grandes y catorce pequeñas. Estas piezas fueron incorporadas a la reconstrucción hipotética que presentamos (figura 7).

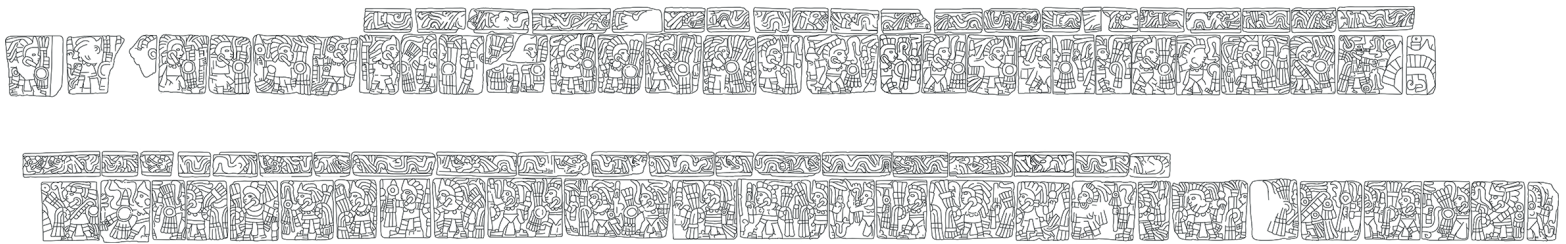


Figura 7. Reconstrucción de la banqueta. Dibujo de Ángel González López

El armado de las banquetas

Digamos primero que, al sumar los bloques con serpientes y guerreros en procesión dentro de las bodegas, las salas del Museo Nacional de Antropología y el Museo del Templo Mayor, incluyendo las piezas *in situ* del cuarto norte, da un total de 91 lápidas grandes y 77 chicas. Cada una fue registrada de manera individual (González López 2019, 413-460).

De este conjunto, la Sala Mexica exhibe una parte de la banqueta encontrada por Gamio (véanse los cuadros 1 y 2 en el Anexo). En la zona y Museo del Templo Mayor se ha registrado un total de 60 con guerreros y 61 con ofidios, provenientes de los cuartos norte y sur del *Huey Teocalli* y de la Casa de las Águilas. Esto es, de tres lugares cercanos, pero distintos contextos arqueológicos. A continuación, explicamos brevemente los pormenores de su clasificación.

En el año de 1900 Leopoldo Batres excavó en la calle de las Escalerillas, frente a la fachada oeste del Templo Mayor; comenzó su exploración a varios metros de distancia del cuarto sur de la plataforma (figura 1). En la publicación de Batres (1902) no hay mención de relieves policromos de guerreros o serpientes. No obstante, Eduard Seler (1992a, 183) agregó, sin aclarar su fuente, que supuestamente se encontraron secciones de banquetas en el área cercana a la excavación de Batres. Aunque también presentó material que sí proviene del Templo Mayor y la Plaza Oeste (Seler 1992a, 182, figuras 95-98). Se pueden distinguir cinco lápidas con serpientes y dos con guerreros que posiblemente fueron encontradas en 1901 en la calle de Justo Sierra. Cuatro de estos artefactos se encuentran en el Museo del Templo Mayor (González López 2019, 425, 435, 439, 442).

Tiempo después, Salvador Mateos (1979, 212, foto 24-327) publicó una foto de 13 lápidas con serpientes; anotó que éstas fueron localizadas al excavar la calle de Justo Sierra, varias decenas de metros al norte de nuestro contexto. Dada la baja calidad de la imagen, se pueden identificar al menos cinco de estas piezas, ahora en el Museo del Templo Mayor (González López 2019, 435-443). Sonia Lombardo (1994, 2: 144-145) confirmó el lugar del hallazgo, pues presenta el dibujo de cuatro esculturas con serpientes y una con un guerrero, también resguardadas en el Museo del Templo Mayor (González López 2019, 425, 436-439). La autora dice que a principios de 1901 fueron recuperadas 15 lápidas; éstas podrían pertenecer a una de las banquetas de la Casa de las águilas (véase López Luján 2006, 36).

Por lo tanto, ninguna de las piezas arriba reportadas fue incluida en nuestra reconstrucción de la banqueta del Templo Mayor.

Sumado a ello, registramos otro grupo de 33 lápidas con seres antropomorfos y 15 serpientes emplumadas. Fueron encontradas por Eduardo Matos en la plataforma del *Huey Teocalli*, dentro un cuarto, lado norte (González López 2019, 81, 449-460; López Austin y López Luján 2009, 312; Matos 1982b 69-70). Estos ejemplares se encuentran bajo resguardo del Museo del Templo Mayor. Se pueden observar deidades de la lluvia, el agua y el maíz, mas no guerreros. Como característica distintiva presentan un fondo azul en todas las lápidas. Lo novedoso de su iconografía y simbolismo exige un estudio detallado, actualmente en proceso. Este estudio no consideró los ejemplos arriba mencionados para elaborar el dibujo reconstructivo de la banqueta encontrada por Gamio (figura 7). Tampoco otros nueve relieves de guerreros de origen desconocido, bajo resguardo del Museo del Templo Mayor.

El separar el material publicado por Seler, Mateos y Lombardo, por un lado, del de Gamio y Beyer, por otro, implicó que cada una de estas piezas fuera descrita siguiendo un método previamente establecido (González López 2015 y 2019). Entre otras características, registramos el tipo de materia prima, dimensiones e iconografía; asimismo, la toma de fotografías y elaboración de dibujos. Posteriormente toda la información se incorporó en un plano general, para su comparación.

Al actuar de esta forma, distinguimos dos grupos. La característica de mayor contraste es que los del Templo Mayor, lado de Huitzilopochtli, tienen una capa de estuco que cubre completamente los poros de la piedra, sobre la cual se colocó un pigmento rojo claro. Mientras que las piezas publicadas por Seler, Mateos y Lombardo tienen una delgada capa de estuco y una de pintura roja con tonos violáceos, que es más gruesa y cubre las imperfecciones de la roca.

La lógica seguida en la reconstrucción hipotética de la banqueta que, presumimos, excavó Gamio tuvo una segunda etapa: separar los relieves por la dirección que siguen (figura 10). En las lápidas con representaciones de guerreros fue relativamente sencillo. La pauta la brindó la forma del cuerpo: se buscó la correspondencia de un torso visto de manera frontal, con dos pares de pies, cabeza y manos plasmados de perfil. Otro factor considerado fue la presencia del armamento y los atavíos. La coincidencia de los colores brinda otra pista en la organización final. Con las serpientes se actuó de manera similar, la dificultad radicó en que en algunos casos éstas pueden encajar en las dos direcciones. Los cuerpos de las sier-

pes se dividieron en tres secciones: cabeza, cuerpo y cascabel. No obstante, posiblemente existen otras combinaciones en la organización de las serpientes como de los guerreros; la nuestra es una propuesta de trabajo.

VER EL BOSQUE Y NO LOS ÁRBOLES. LA ICONOGRAFÍA DE LOS RELIEVES

Pensamos que las piezas que aquí analizamos originalmente formaron una banqueta compuesta por dos series de lápidas, la superior, de menor tamaño, es un friso con serpientes ondulantes. La inferior muestra dos filas de guerreros en procesión caminando en direcciones contrarias. Al centro de la obra sobresalía una parte a manera de altar. La banqueta estaba adosada a la base de los muros de un cuarto techado (figura 1).

Las serpientes ondulantes

En el presente trabajo hemos identificado 27 piezas inéditas de un total de 41 (figura 8), que nos señalan la problemática intrínseca de distinguir entre piezas inéditas y aquellas con escasa documentación, ya sea que se encuentren en exhibición o dentro de las bodegas. Se trata de bloques rectangulares de basalto con dos bandas angostas que enmarcan la escena; el color del fondo invariablemente es rojo. Hay dos conjuntos de serpientes, aquellas que tienen el cuerpo completamente cubierto de plumas y otras con menor número de estos elementos. Varias presentan pequeñas volutas sobre el cuerpo, las que pueden confundirse con representaciones de nubes; sin embargo, si prestamos atención a ejemplos comparativos nos daremos cuenta de que son plumas (figura 9E).

Probablemente la secuencia original de los reptiles se ha perdido para siempre, pues algunos bloques se pueden ensamblar en múltiples combinaciones e incluso ser incluidos en dos direcciones. Aquí presentamos una reconstrucción hipotética (figura 7).

Los reptiles tienen el hocico abierto, una lengua bífida extendida y colmillos curvos. Existe otra protuberancia larga en la parte posterior del hueso maxilar. En la cola se aprecia el cascabel, rematado por varias plumas ondulantes. La tonalidad del cuerpo puede ser ocre o rojo, especialmente en la cabeza y las escamas ventrales. En los intersticios de las plumas hay

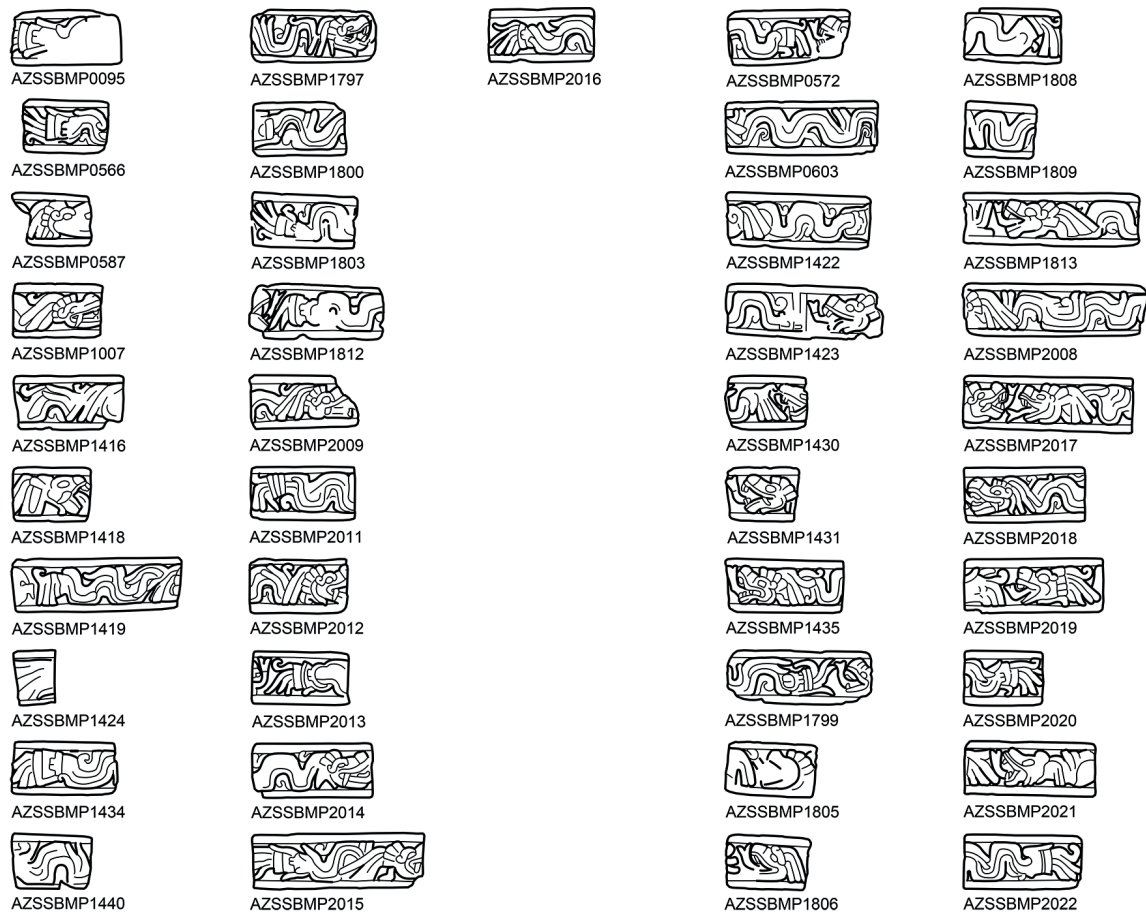


Figura 8. Conjunto de serpientes emplumadas. Dibujos de Ángel González López

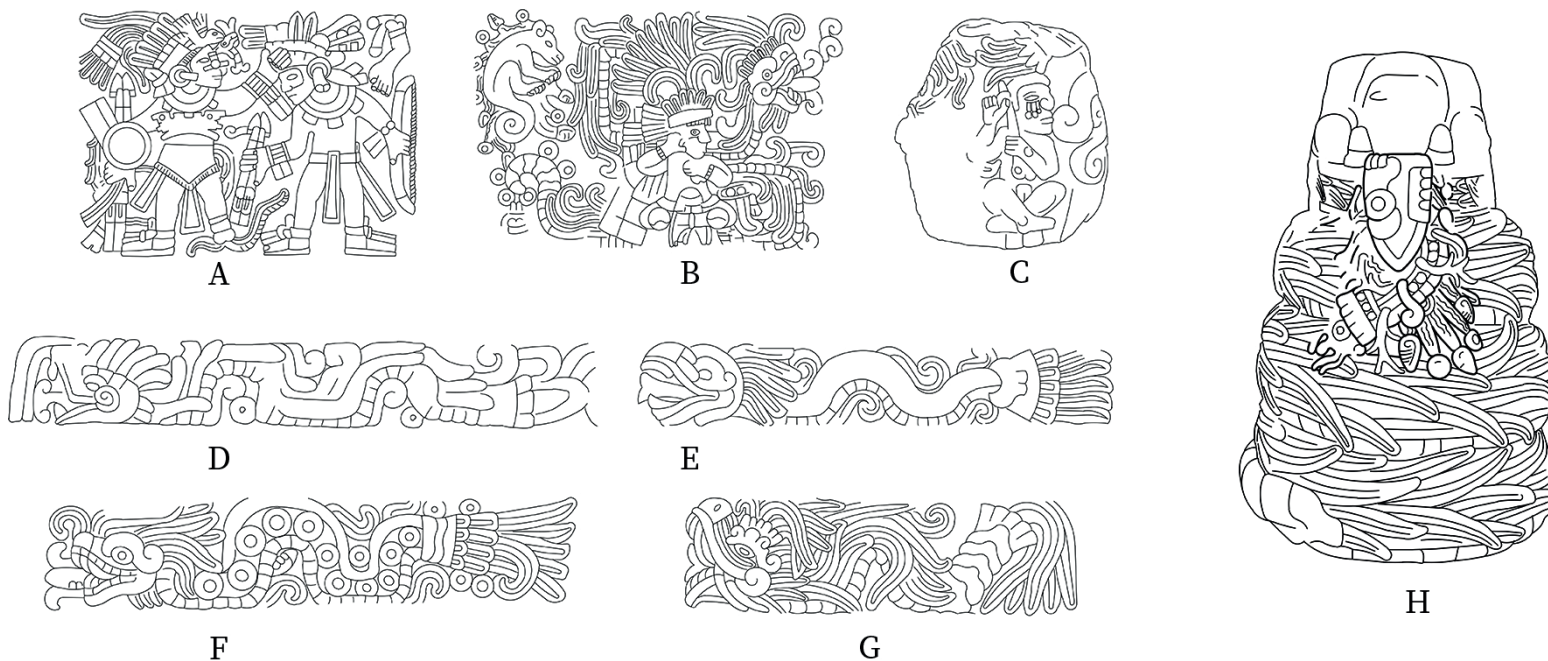


Figura 9. Serpientes emplumadas en el arte de Tenochtitlan. A: detalle de la Piedra del Arzobispo. B: Ahuítzotl ofreciendo sangre, nótese el cuchillo en la lengua del ofidio. C: serpiente emplumada de piedra verde, un individuo punza su oreja y llora (Field Museum, número de catálogo: 48102). D: altar del Templo Mayor, lado de Huitzilopochtli, actualmente en la Sala Mexica. E: detalle de la Piedra del Centro Mercantil. F: serpiente con cuchillo en la lengua, Piedra del Acuecuéxatl. G: altar circular, desplegado (basado en Nicholson 2000, 159). H: piedra de sacrificios. Dibujos de Ángel González López

restos de color azul, ocre y rojo. Las plumas de la cola son generalmente azules. La riqueza cromática de este conjunto merece un estudio microscópico de los pigmentos y, con ello, una posible reconstrucción de la policromía y la secuencia original.

Hay dos posturas en la interpretación de este tipo de relieves, ambas están de acuerdo sobre el simbolismo de los frisos: representan un espacio celeste. Aunque hay un claro disenso en cuanto a la función de los reptiles. Seler (1992a, 144) asegura que, por estar en la parte alta de la escena, es el cielo de Quetzalcóatl. Beyer (1979 [1955], 306) sugiere que se trata de la *quetzalcóatl* y la *xiuhcóatl*, lo que connota un cielo diurno y otro nocturno. Hugo Moedano (1947, 131) asegura que son dioses celestes de la caza y del cielo. Jorge Acosta (1957, 134) matiza para las banquetas en Tula: son Quetzalcóatl y Mixcóatl. En una línea argumentativa cercana López Austin y López Luján (2009, 318-319) piensan que representarían el cielo en tránsito, al predominar los ofidios emplumados sobre los de volutas. Quiñones Keber (1993, 150) apunta que las serpientes reflejan una asociación con la guerra y los sacrificios. Nicholson (2000, 160) sugiere observar la riqueza y diversidad de las serpientes emplumadas, así como identificar el componente político.

Nosotros hemos detectado únicamente serpientes emplumadas, por lo que se dificulta entablar una relación con Mixcóatl. También vemos dos tipos de serpientes: azules y rojas, aunque puede haber de otras tonalidades. Observamos el friso como un espacio celeste, relacionado con rituales de sangre, la salida del sol y el inicio de su camino por el cielo. Sin embargo, seguimos a Nicholson (2000) y particularmente a Quiñones Keber (1993, 150), quienes apuntan que las serpientes tienen un componente político y parecerían ser las patronas de la procesión y beneficiarias del autosacrificio. En Tenochtitlan hay monumentos de piedra que muestran estas ideas (figura 9). En ellos es común encontrar en las fauces de numerosas serpientes emplumadas un cuchillo de pedernal, adornado con ojos y dientes, denotando no sólo la peligrosidad y agresividad del animal, sino la necesidad de sangre.

Los guerreros y las guerreras

La banqueta reconstruida del templo de Huitzilopochtli se compone de 54 bloques con dos filas opuestas de guerreros que marchan hacia un punto

(figuras 7 y 10). Algunos individuos aún conservan la cabellera pintada de azul y otros de rojo. Además, se pintaron ricos detalles especialmente en la ropa y tocados. La escena tiene una longitud cercana a los 14.5 metros.

Estos seres exhiben varios tocados, el más sencillo muestra una serie de plumas cortas pintadas de color ocre, que nos hace pensar que posiblemente se trata de estructuras epidérmicas de la oropéndola mayor, llamada en náhuatl *zacuan*. Hay otro tocado que se conjuga con largas y ondulantes plumas de quetzal. Otra serie agrega una diadema de turquesa, *xiuhuitzolli*, un símbolo de poder en Tenochtitlan (figura 11). Existen dos más: aquel sólo visto en los guerreros que van de derecha a izquierda, integra una bola de plumas, más el adorno de plumas de *zacuan* y de quetzal. El último lo describiremos cuando analicemos la escena central.

Aunque hay otras aves cuyas plumas son de la misma coloración, como el loro amarillo, la razón de nuestra propuesta es el contexto donde se exhibieron los relieves, pues los personajes de la escena tienen que ver con el ejercicio bélico. Sahagún (2000, 210 y 309) describe al *zacuan* como un ave de pluma rica, y señala que se criaba en Tula. Se le equipara a un bebé al nacer, descrito como un soldado, cuya tierra era el campo de batalla; obligado a darle a beber sangre al Sol y a la Tierra, su destino era la casa del Sol (Sahagún 2000, 308-309). Los informantes de Sahagún (2000, 1002) comparan el plumaje negro y amarillo de su cola con la llama del fuego y el oro.

Las orejeras circulares son color ocre con un pendiente azul o rojo que emerge del centro (figura 11). Tienen un pectoral azul, rojo u ocre sobre el que se esculpieron elementos globulares color ocre, tal vez cascabeles de oro.

Varias figuras sostienen un propulsor, átlatl. Los escudos redondos que sujetan los individuos suelen ser de campo liso y tienen un fleco de plumas. Otra variante tiene además una serie de plumas en la parte superior (figura 12). Una cualidad que mayoritariamente presentan los seres del lado izquierdo de la procesión es que el borde del *chimalli* está pintado de ocre, seccionado como pétalos de una flor. Al respecto existe un vocablo en náhuatl que equipara el escudo con una flor de girasol, el *chimalxóchitl*, la “flor escudo” (Sahagún 1950-1982, 9: 34).

Los individuos portan un braguero, algunas veces combinado con un delantal triangular (figura 12). De singular importancia son dos casos donde claramente se observa un enredo, un *cuéitl* (AZSSBMP1251 y AZSSBMP1263), falda que rodeaba completamente la cintura, lo que nos indica que se trata de mujeres. En los brazos y piernas tienen ajorcas, unas sencillas y otras con largos pendientes, muy parecidas a las plumas que

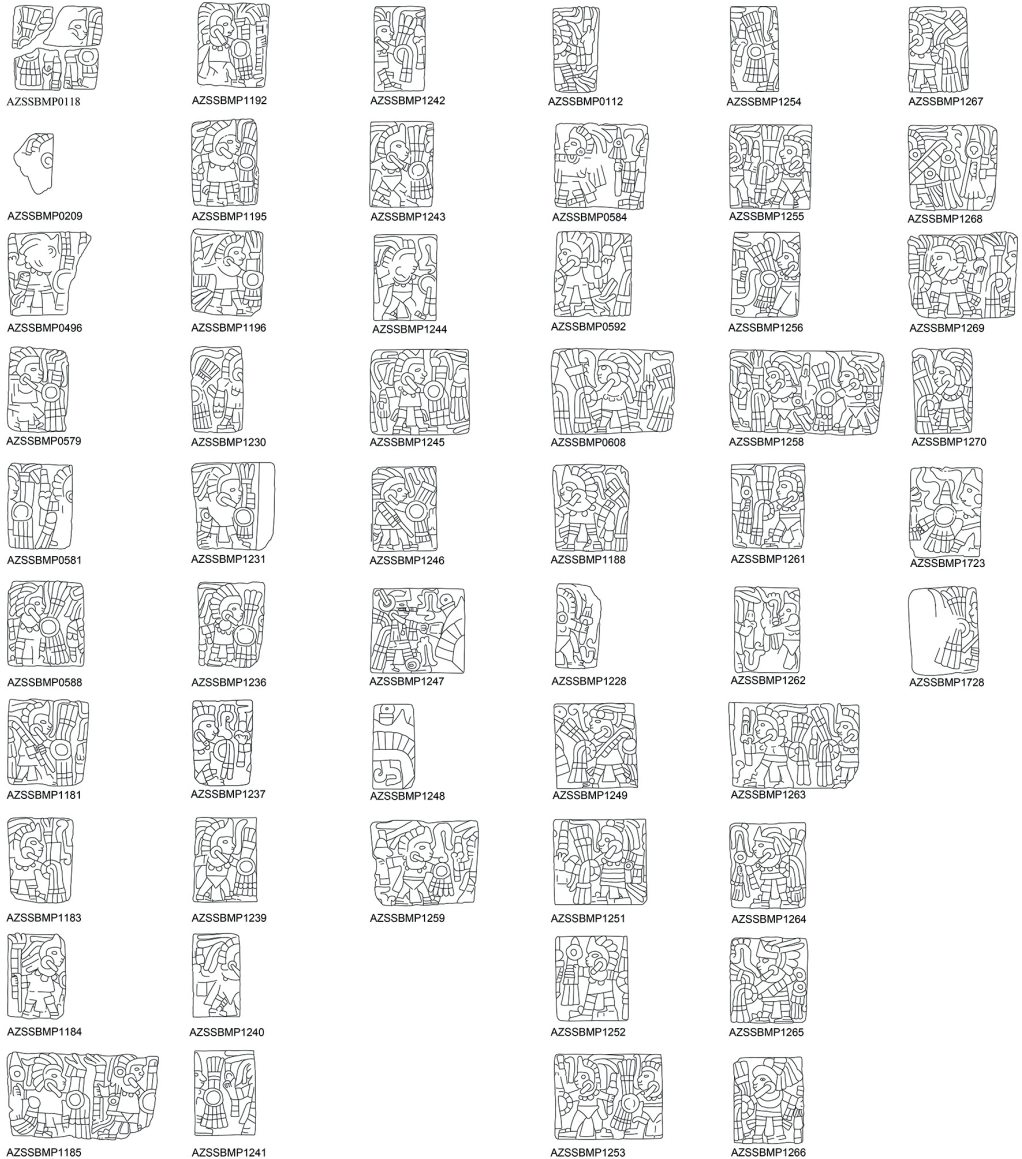


Figura 10. Conjunto de guerreros. Dibujos de Ángel González López

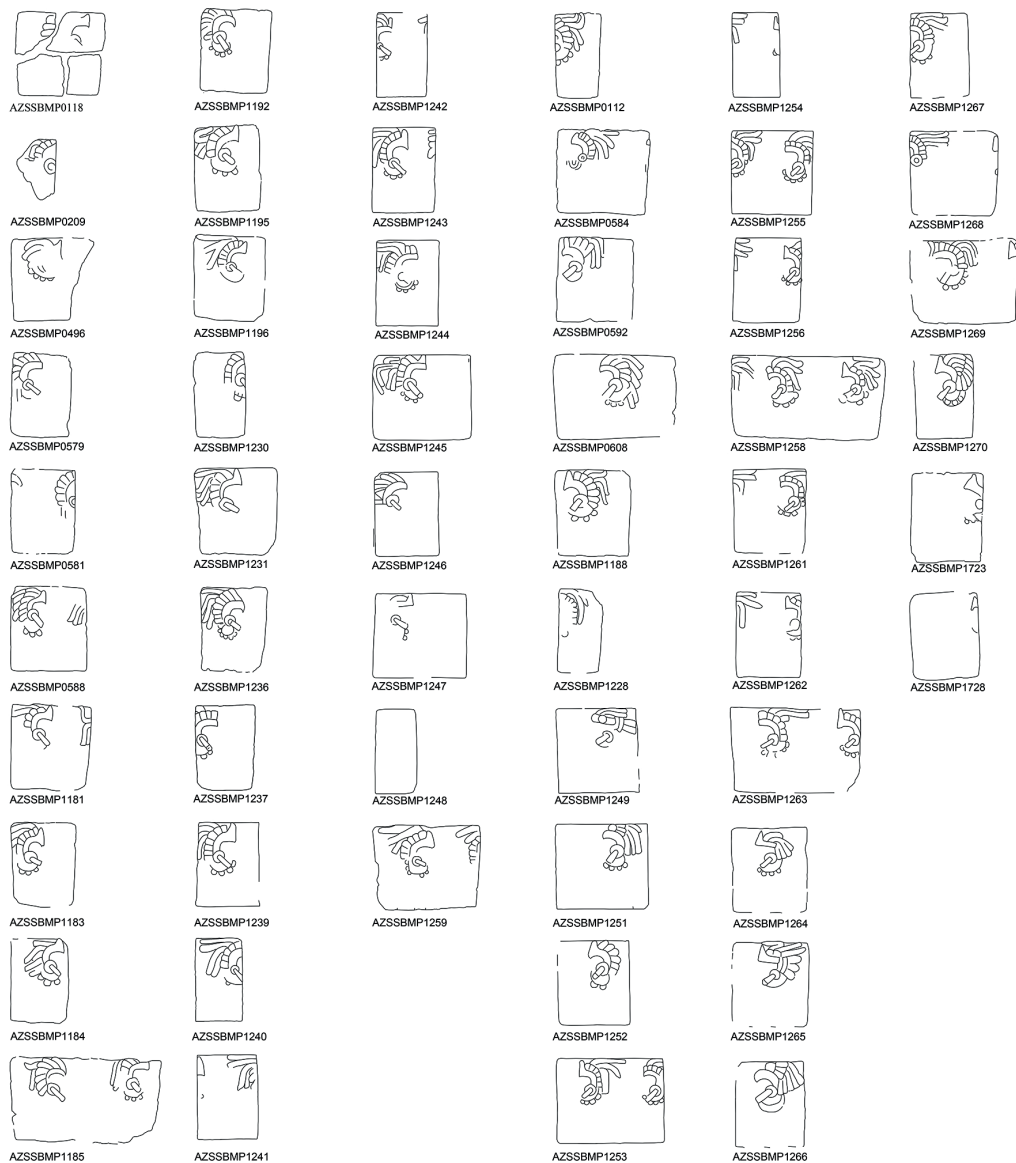


Figura 11. Tocados, orejeras, pectorales y cascabeles de los personajes.
Dibujos de Ángel González López

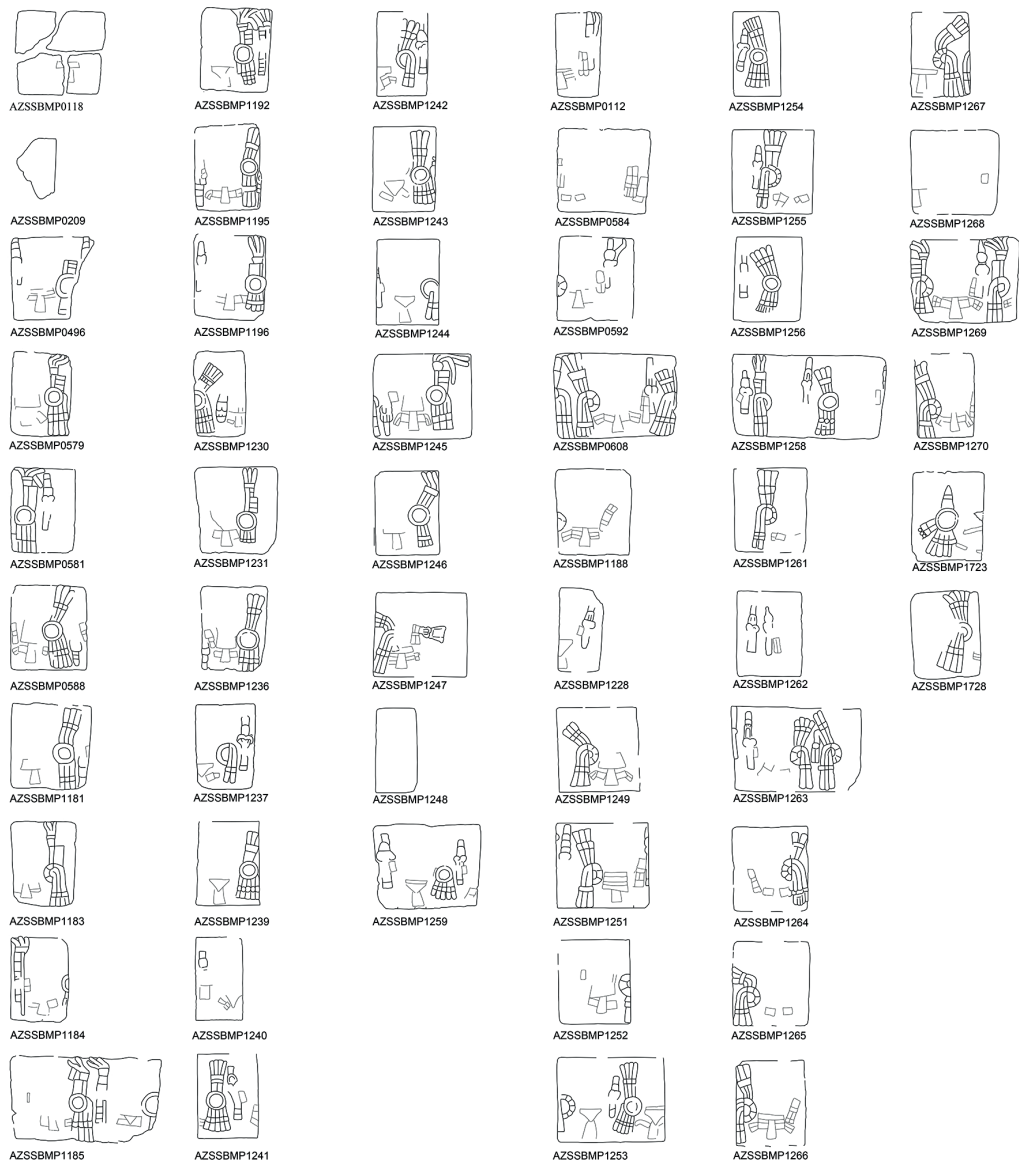


Figura 12. Vestimenta, ajorcas y armas que portan los guerreros.
Dibujos de Ángel González López

adornan los escudos. En la cultura visual de la época existen ejemplos de seres en vuelo ostentando este atavío (figura 13). Este elemento, combinado con las plumas, nos sugiere que los guerreros simbólicamente son aves.

En la espalda baja tienen espejos circulares, donde hay restos de pigmento ocre y rojo, suponemos que hechos de oro o pirita, combinados con un remate de plumas (figura 14; AZSSBMP0112, AZSSBMP0496, AZSSBMP0581, AZSSBMP0592, AZSSBMP1196, AZSSBMP1231, AZSSBMP1251 y AZSSBMP1258). Este elemento, conocido en náhuatl como *tezcacuitlapilli*, fue un emblema de deidades y guerreros (Beyer 1965; Sahagún 1950-1982, 12, 11-12, 15). Beyer (1979 [1955], 315) traduce la palabra como “espejo-cola”. Debemos entender que se trata de la cola del quetzal, dada la forma, el color y el largo de las plumas. Existen ejemplos donde aparecen elementos lanceolados que no son parte del espejo, ni del nudo del braguero. Aunque difíciles de interpretar (AZSSBMP1192, AZSSBMP1196, AZSSBMP1239, AZSSBMP1240, AZSSBMP1243, AZSSBMP1259, AZSSBMP1262 y AZSSBMP1263), son parecidos a las alas de mariposa, como en el relieve de Itzpapálotl en Tula (Jiménez 1998, 323) y el monumento mexicana publicado por Ojeda (1986). De tal suerte que la evidencia iconográfica apunta a que simbólicamente estamos frente a aves y mariposas.

La figura central de la escena tiene dos seres antropomorfos (figura 15). El del lado izquierdo (AZSSBMP1247) presenta líneas horizontales sobre los ojos y la boca. Porta dos espejos humeantes, uno en el pie y otro en la sien. De cabellera roja, tiene una diadema azul. Sostiene un *átlatl* que apunta a la ardiente bola de zacate, *zacatapayolli*, con la otra mano sostiene un escudo. La forma de la vírgula de la palabra frente a su boca es única en toda la banqueta. Por la presencia de dos espejos humeantes este relieve se puede identificar con Tezcatlipoca y posiblemente al mismo tiempo con el gobernante de Tenochtitlan. Sobre ello, existen matices a destacar.

Beyer (1979 [1955], 308-310, 326) fue el primero en proponer que la *xiuhuitzolli* de este relieve comunica que estamos frente a un gobernante, *tlatoani*, además del dios Tezcatlipoca. Aunque el investigador alemán apuntó al gobernante Itzcóatl, no brindó mayor evidencia. Destacó que la voluta colocada frente a la boca de la pieza (Beyer 1979 [1955], 322) estaría relacionada con conceptos como *tlatolli* y *tlatoani* (“el que habla”); ideas que, en cierto grado, fueron aceptadas por investigaciones posteriores (Klein 1987, 302-304; Pasztory 1983, 146; Umberger 1981, 66-68). Más aún, trabajos recientes ven en la diadema un logograma para ‘noble’ o ‘señor’

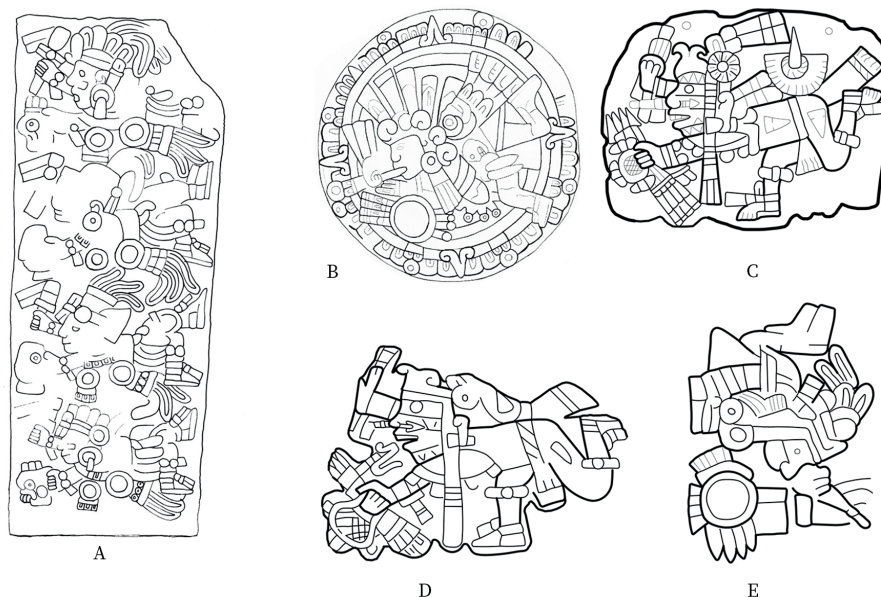


Figura 13. Personajes en vuelo. A: La Chinola, Veracruz. B: disco solar (National Museum of the American Indian, Nueva York, número de catálogo 11/8220).

C y D: el dios Mixcóatl volando. E: detalle de la Lápida de los Cielos.

Dibujos de Ángel González López

(Stuart 2019, 19-22; 2021, 20-21; Velásquez 2019, 89). David Stuart (2019, 21) señaló que las volutas flamígeras de aliento en otros monumentos de piedra mexicana servían para comunicar la emoción semántica de la raíz *zoma(h)*: ‘enojar, enojarse’, como parte del nombre propio del Motecuhzoma.

Si bien es cierto que el glifo de Motecuhzoma Ilhuicamina, con frecuencia colocado cerca de la cabeza, es conocido únicamente por los documentos escritos y pintados (Orozco y Berra 1882, 73-75; Pérez Lugones 2022, 346, fig. 3; Umberger 1981: 66-68), hay múltiples maneras de representarlo gráficamente. Los elementos constantes parecen ser la presencia de la *xiuhuitzollí* y una flecha perforando una banda celeste.

Traigamos a la discusión que en uno de estos ejemplos en la obra de Durán (2002, 175-182, lám. 15), la diadema tiene clavado un proyectil. Al respecto, debemos resaltar otro hecho significativo que ha pasado desapercibido: una inspección del relieve AZSSBMP1247 con luz rasante sobre el rostro permite identificar una flecha, *mitl* en náhuatl, perforando la nariz.



Figura 14. Guerreros con *tezcacuitlapilli*, alas, capas y estandartes rematados por espejos. Dibujo de Ángel González López

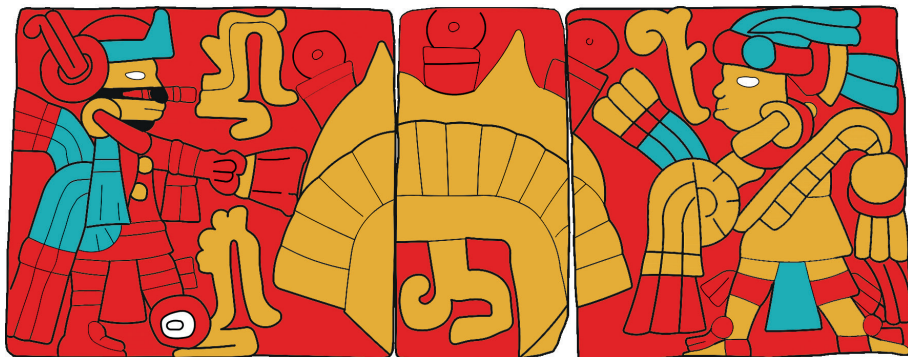


Figura 15. Reconstrucción cromática de la parte central de la banqueta, basada en evidencia arqueológica. La combinación de colores del rostro del personaje de la izquierda utiliza representaciones de Tezcatlipoca en los códices. Dibujo de Ángel González López

Esto tal vez de manera sutil refiera al nombre Ilhuicamina “Flechador del Cielo” (véase Stuart 2021, 84). Por ejemplo, tomemos en consideración que el verbo *mina* refiere a tirar flechas o saeta, flechar o asaetar alguno (Karttunen 1992, 149; Molina 1966, 395). Además, notemos dos elementos más que pueden reforzar esta hipótesis: que la figura sostiene un *átlatl*, para arrojar las flechas, así como la presencia en la parte superior de serpientes ondulantes en el friso, es decir, simbólicamente una banda celeste.

No obstante, aunque Tezcatlipoca aparece en varios códices con este emblema,¹ aquí sugerimos que la articulación de la diadema, la flecha en la nariz y la vírgula de color ocre podría ser vista como un método de combinación de signos reportado en Mesoamérica: la infijación. Este método refiere a la colocación de signos de tamaño reducido dentro del campo visual de un signo más grande (véase Stuart 2021, 68), en este caso, el rostro. Finalmente, si estamos en lo correcto al interpretar una fecha calendárica 1-*calli* encontrada dentro del cuarto, ésta caería precisamente al inicio del reinado del primer Motecuhzoma; más adelante lo explicamos.

Para reforzar nuestra idea, digamos que la figura del relieve AZSSBMP1247 está precisamente a la cabeza de la procesión. Nos sugiere que su rango fue de líder del ejército mexica y jefe político de la ciudad. Recordemos que antes de ser *tlatoani* Motecuhzoma fue *tlacatécatl* (Durán

¹ Para una síntesis de figuras de Tezcatlipoca con nariguera de flecha, véase Olivier (2004, 496, 500, 509, 511).

2002, 175), un guerrero de alto rango (*Codex Mendoza* 1992, 67r; figura 16E). Olivier (2004, 62) señaló que uno de los nombres de Tezcatlipoca, y posiblemente Huitzilopochtli, fue Uitznáhuac Yáotl, “el Enemigo del sur”.

De ser cierta nuestra hipótesis sobre la fusión ontológica entre Tezcatlipoca y, posiblemente, Motecuhzoma Ilhuicamina, éste ser sería un *ixiptla*, un personificador humano que, tras un largo adiestramiento, reúne las cualidades físicas y sobrenaturales deseadas en Tenochtitlan de una deidad.² Subrayemos que la integración de deidades y gobernantes de Tenochtitlan en un mismo cuerpo no fue exclusiva del primer Motecuhzoma (Umberger 2002), sino que fue una práctica recurrente detectada en piedra en otros *tlatoque* (plural de *tlatoani*). Es evidente en la Piedra del Acuecuéxatl, los 15 paneles de Piedra de Tízoc y los 11 de la del Arzobispado, el relieve de Chapultepec, la Caja de Hackmack, la Piedra del Sol, entre otros (Graulich 1992; Matos 1997; Nicholson 1961; Olivier y López Luján 2010; Seler 1992b, 97-98; Stuart 2021; Wicke 1984, 56-57). En nuestra perspectiva estarían coexistiendo de forma simultánea (véanse Basset 2015, 156-159; Stuart 2021, 76-85). Reconocemos que esta interpretación es provisional. No obstante, subraya el hecho de que las fuentes documentales y la evidencia arqueológica, aunque paralelas, explican diferentes realidades.

La otra figura central de la procesión también se encuentra de pie. Tiene un tocado de plumas largas, idénticas a aquellas en la cola de las serpientes en los frisos. Su indumentaria no sobresale del resto de los relieves. Con el brazo derecho sostiene un escudo con remate de manojos de plumas arriba y abajo. Con la mano izquierda agarra un estandarte cuyo extremo distal remata en un espejo, donde predomina el color ocre tal vez de oro o pirita. Este ser es de enorme relevancia, no solamente por compartir la escena principal sino por encabezar la otra facción de la procesión, tal vez un capitán del ejército mexica. Además, sirve para resaltar una característica de los relieves que ha pasado desapercibida.

Varias figuras cargan sobre el hombro un gran estandarte rectangular con restos de ocre, azul o rojo. Este artefacto está rematado por “un disco con un rico colgajo de diferentes plumas” (Beyer 1979 [1955], 322) que nosotros interpretamos como un espejo (figura 14). La identificación es evidente si prestamos atención a varias lápidas de la procesión. En la pieza AZSSBMP1268 se puede ver que el *tezcacuitlapilli* de la espalda y el

² Sobre el término *ixiptla*, véanse Basset (2015); Dehouve (2016); Hvidtfeldt (1958); López Austin (1973); y Olivier (2019).

remate que cuelga del estandarte son idénticos. Sin embargo, existen más ejemplos (AZSSBMP1181, AZSSBMP1236, AZSSBMP1245, AZSSBMP1249 y AZSSBMP1265).

En realidad, hay espejos por toda la procesión, prueba de ello es la escena central y otros 11 guerreros que lo llevan en la espalda (completan la lista de lápidas con *tezcacuitlapilli* color rojo u ocre: AZSSBMP0112, AZSSBMP0496, AZSSBMP0581, AZSSBMP0592, AZSSBMP1185, AZSSBMP1231, AZSSBMP1245, AZSSBMP1246, AZSSBMP1251 y AZSSBMP1258). Hay otras dos lápidas con guerreros que lo tienen en la cabeza, aunque sin plumas o volutas (AZSSBMP0588 y AZSSBMP1185). A la luz de esta evidencia, ahora tiene sentido la presencia de este dios como líder de la procesión y los espejos que cuelgan de los estandartes: fueron empleados en ceremonias de sangre, adivinación y como emblemas del Sol (Olivier 2004, 427-438; Gallaga y Blainey 2016; Taube 1992 y 2016). Los espejos, cualquiera que fuera su lugar de exhibición, uso o materia prima, tuvieron gran importancia en Tenochtitlan (figura 16), posiblemente en actividades adivinatorias. Karl Taube (1994, 234-235) mostró evidencia iconográfica en Tula y Chichén Itzá e identificó los *tezcacuitlapilli*, entre otros objetos, con discos solares. Durán (2002, 287) comenta que un espejo relumbrante fue colocado en el Templo Mayor para representar al Sol. En el Códice *telleriano-remensis* (1995, 12v) se observa al dios del sol con un disco adornado con plumas. También un relieve de Tetzcocho muestra que algunas veces espejos, escudos y discos solares fueron indistinguibles (figura 16B).

Sobre la identidad de estos guerreros digamos que Beyer propuso que se trata de seres históricos, ya que un relieve representaría al gobernante Itzcóatl durante la fiesta de Izcalli. Aunque algunos descubrimientos en el Templo Mayor (López Austin y López Luján 2009, 312) fechan estos relieves para otro periodo (1440-1469 d. C). Moedano (1947, 133) considera que se trata de una procesión de los principales caciques de la alianza mexicana que iban a testimoniar su adhesión al régimen tenochca. Desde la historia del arte se ha sumado la idea de que se trata de la celebración de una victoria militar (Fuente 1990: 42; Klein 1987, 302-304; Pasztory 1983, 144-146; Umberger 1981, 23, 25, 226).

En contraste con esta postura, López Austin y López Luján (2009: 319-320) apuntan que el motivo de los guerreros es de carácter ritual. Ambos investigadores también refieren los sacrificios de sangre que hacían los

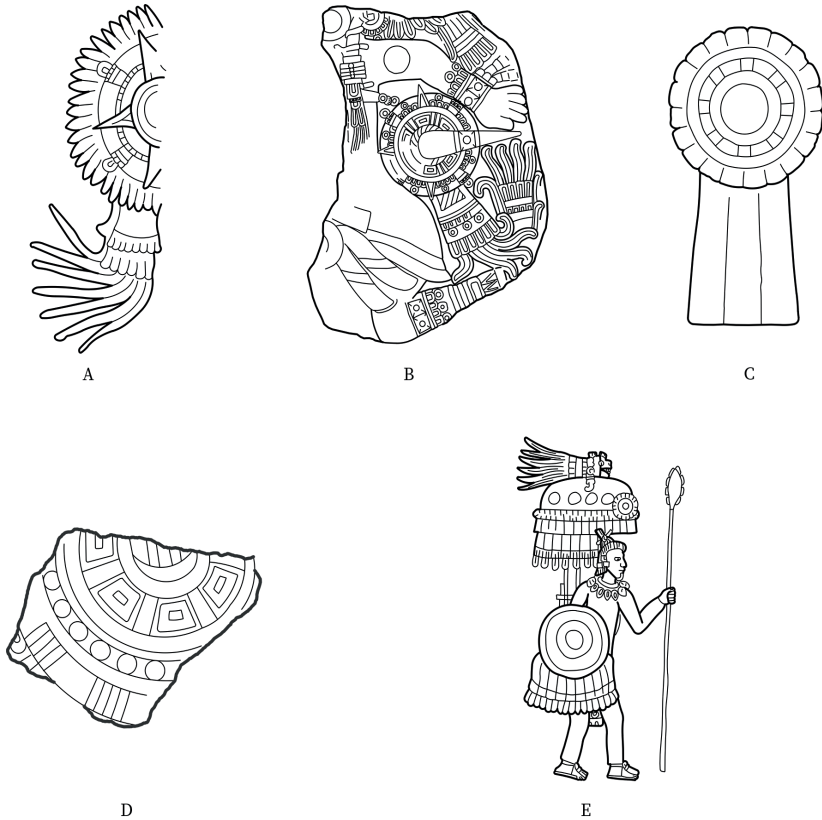


Figura 16. Espejos, discos solares y escudos. A: Sol cargado por Tonatiuh (*Códice telleriano-remensis* 1995, 12v). B: relieve de Tetzco, nótese el espejo/escudo en la espalda. C: escudo en la espalda de un guerrero mexica vestido como tolteca encontrado en el Pasaje Catedral. D: espejo humeante, del centro emerge un hueso, en la esquina inferior izquierda los restos de una voluta, encontrado frente al Templo Mayor. E: guerrero *tlacatécatl* (*Codex Mendoza* 1992, 67r) que carga un armazón, rematado por un disco rojo, nótese la cabeza de perro con tocado de plumas largas. Dibujos de Ángel González López

militares de alto rango frente a la imagen de Huitzilopochtli. Combinando esta perspectiva, identifican las lápidas con tiempos arquetípicos, en específico con la antigua ciudad de Tula, Hidalgo. El motivo que anima a los guerreros del Templo Mayor, que se encuentran en la ciudad de Quetzalcóatl,

es de carácter religioso. Sugieren que los personajes pueden representar dignatarios toltecas del más alto nivel.

Nosotros nos inclinamos a pensar que los relieves combinan aspectos históricos y religiosos. Llegamos a tal inferencia debido al estilo arcaico en que se plasmaron y a la presencia de atavíos altamente valorados por la élite tenochca, hechos con turquesa y oro, pero en especial a la presencia de finas plumas. El tocado de plumas de quetzal que aparece rematando banderas en el *Codex Mendoza* (1992, 65r; figura 17E) es similar al de las banquetas. Asimismo, se encuentra en monumentos mexicas que presentan narrativas imperiales (figuras 9 y 17). Un hecho es seguro, la recurrencia del tocado en el registro arqueológico indica su incorporación al repertorio plástico mexica, ya que aparece a lo largo de los gobiernos de Motecuhzoma Ilhuicamina, Axayácatl, Tízoc, Ahuítzotl y Motecuhzoma Xocoyotzin (1440-1519 d. C.). Este lenguaje artístico fue asimilado, modificado y promovido por los líderes de la capital.

Lo anterior nos lleva a considerar una alternativa: los relieves muestran mexicas vestidos como guerreros toltecas. Aclaremos que al igual que la banqueta varios de los monolitos insignes en la estatuaría tenochca son ejemplos de arcaísmo (figura 17), en este caso una interpretación mexica de la herencia tolteca, lo cual hace difícil hacer una clara distinción entre un pasado imaginado y otro histórico.

La bola de zacate ardiendo y las púas de maguey

El punto focal de la procesión es una bola de zacate en combustión, un *zacatapayolli* con tres púas de maguey para el autosacrificio. Desde hace tiempo a estos objetos se les ha identificado con ceremonias de sangre y de fuego (Gutiérrez Solana 1983, 36; López Luján 2006, 1, 109-110). Un estudio relaciona estas madejas de zacate con la diosa de la Tierra y con las cuevas; mientras que las espinas serían equivalentes a las flechas, como símbolos de guerreros muertos (Olivier 2006, 417).

El trabajo de Olivier (2006) sobre el *zacatapayolli* convincentemente los relaciona con la fecundación de la tierra. Estamos de acuerdo con esta conclusión y agregamos que en su conjunto presenta un componente de sacrificio y renacimiento, similar a los rituales plasmados en los relieves de un espacio colindante: la Plaza Oeste, lado de Huitzilopochtli. Estos artefactos son parte de otro grupo de grabados contemporáneos a la banqueta del

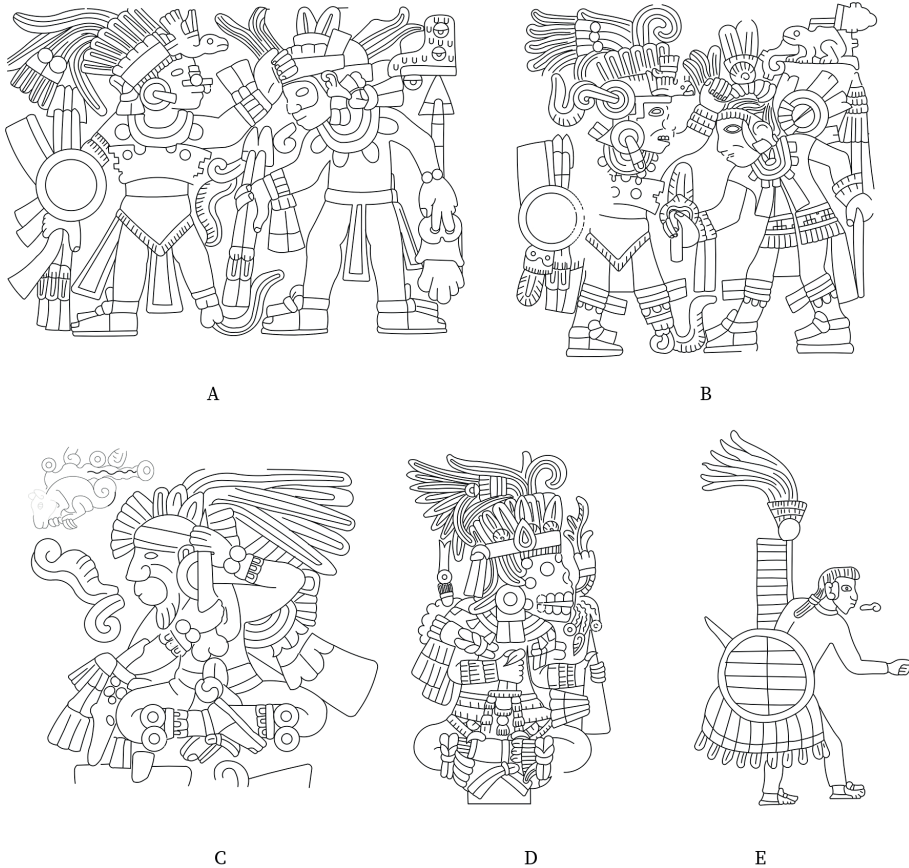


Figura 17. Tocado de plumas de quetzal en la historia de la estatuaria de Tenochtitlan y la Colonia temprana. A: Piedra del Antiguo Arzobispado. B: Piedra de Tízoc. C: Piedra del Acuecuéxatl. D: Teocalli de la Guerra Sagrada. E: guerrero portando bandera rematada con plumas (*Codex Mendoza* 1992, 65r). Dibujos de Ángel González López

presente estudio (López Luján y González López 2014). Dado el vínculo arquitectónico y cronológico entre la banqueta y las lápidas de la plaza, los relacionamos como parte de un mismo programa iconográfico.

El conjunto que formó el piso de la plaza incluye guerreros, un jaguar y varias águilas (figura 18). Además, contiene seres humanos decapitados, el difrasismo *atl-tlachinolli*, un *zacatapayolli*, varias mariposas y flores (González López 2019, 492; Vázquez Vallín 2019, 244-255). En menor número aparecen flechas ardientes. Esto nos recuerda el testimonio dejado

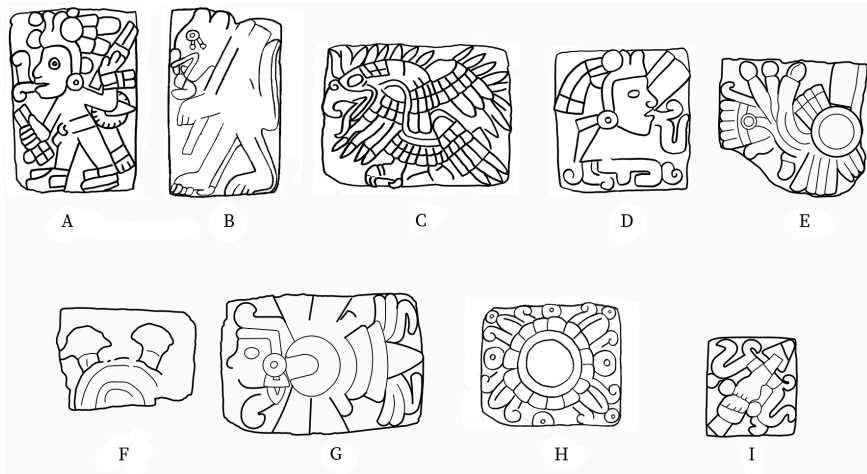


Figura 18. Muestra de relieves de la Plaza Oeste del Templo Mayor.

A: Guerrero victorioso. B: jaguar cargando una bandera y llorando. C: águila bailando. D: persona decapitada. E: *atl-tlachinolli*.

F: *zacatapayolli* (redibujado de Vázquez Vallín 2019, 255).

G: guerrero mariposa (redibujado de Barrera *et al.* 2012). H: flor.

I: flecha ardiente. Dibujos de Ángel González López

por Las Casas (1967, 2: f. 49) y Durán (2002, 203-206), quienes comentaron sobre el uso de flechas como sustituto de los cuerpos de los guerreros muertos en el campo de batalla cuyos cuerpos no fueron recuperados. Agregan que los proyectiles y los atavíos de la persona fallecida eran quemados en la plaza del Templo Mayor.

Destacamos que en la narrativa de los relieves de la banqueta del Templo Mayor y de la plaza resalta el papel del fuego que fomenta el proceso de renacimiento. Estas ideas militaristas no fueron originadas en Tenochtitlan, sino en Teotihuacan (González López y Vázquez Vallín 2021). En esta ciudad del periodo Clásico hay evidencia de fardos mortuorios que fueron cremados, acto comparable a una crisálida que libera el alma del guerrero como una mariposa (Taube 2000, 309); en el entendido de que los lepidópteros fueron el emblema del fuego y el alma de quienes morían en batalla. Terminemos diciendo que los punzones, o flechas, del *zacatapayolli* funcionaron como sustitutos de los guerreros. Éstos fueron ensartados en la bola de zacate que se encuentran ardiendo. Por ello pensamos que fueron parte de un ritual similar al descrito por Durán, Las Casas, Sahagún y a lo visto en Teotihuacan.

La voluta que aparece en la parte baja del *zacatapayolli* descubierto por Gamio tiene restos de color ocre. Si observamos su forma no encontraremos gran diferencia con aquellas vírgulas de otros cinco ejemplos presentes en los guerreros (AZSSBMP1259, AZSSBMP1183, AZSSBMP1237, AZSSBMP1244 y AZSSBMP1247). Destaquemos que hay otras esculturas de *zacatapayolli* con ojos en las volutas, es decir, fueron concebidos como seres animados (figura 19). Al igual que el humo del espejo de Tezcatlipoca, esta vírgula podría corresponder a los mensajes comunicados a sus fieles (ver Olivier 2004, 466). Curiosamente a lo largo de la escena de la banqueta aparecen volutas de fuego, ya sea en el trasfondo de la escena o adornando las armas (AZSSBMP0112, AZSSBMP0608, AZSSBMP0592, AZSSBMP1256, AZSSBMP1262, AZSSBMP1263 y AZSSBMP1267), como en otros monumentos (figuras 14 y 17A).

Particularmente relevante es la banda con elementos semicirculares en el interior del *zacatapayolli*, semejante a las cuevas y a la cabellera de Tlaltecuhltli (Olivier 2006, 417). Inferimos que este elemento es una abertura que comunica diferentes planos del universo (figura 19). Susan Milbrath (1988, 159-163) encontró algo parecido en varios documentos, donde resaltó una conexión iconográfica con el nacimiento y el renacimiento. Un altar de piedra presenta el nacimiento del Quinto Sol, acompañado de guerreros y un *zacatapayolli* (figura 19F). En una columna del Templo de los Guerreros, Chichén Itzá, observamos al dios del Sol saliendo del disco con un agujero al centro, además de una lluvia de flores, joyas y llamas, que denotan el paraíso oriental, que es la morada del sol (Taube 2016, 306). Observemos que la forma del disco de las columnas es similar al *zacatapayolli*, por lo que puede que tuviera una función paralela.

Interpretamos que el punto focal de la banqueta es al mismo tiempo una hoguera, una cueva y un pasadizo. La voluta de humo sería el habla de un ser que se encuentra en el interior de la tierra a punto de emerger; tal vez el fuego mismo o los guerreros, quienes bajo la forma de púa del maguey están a punto de renacer en apoteosis por efecto de las llamas.

Lo negro y lo rojo en los relieves

Las dos tonalidades predominantes en la escena son lo rojo del fondo y lo negro de los bloques de basalto. Más allá de ser enumeradas como dos cualidades pasivas en los relieves, veremos que combinadas expresan

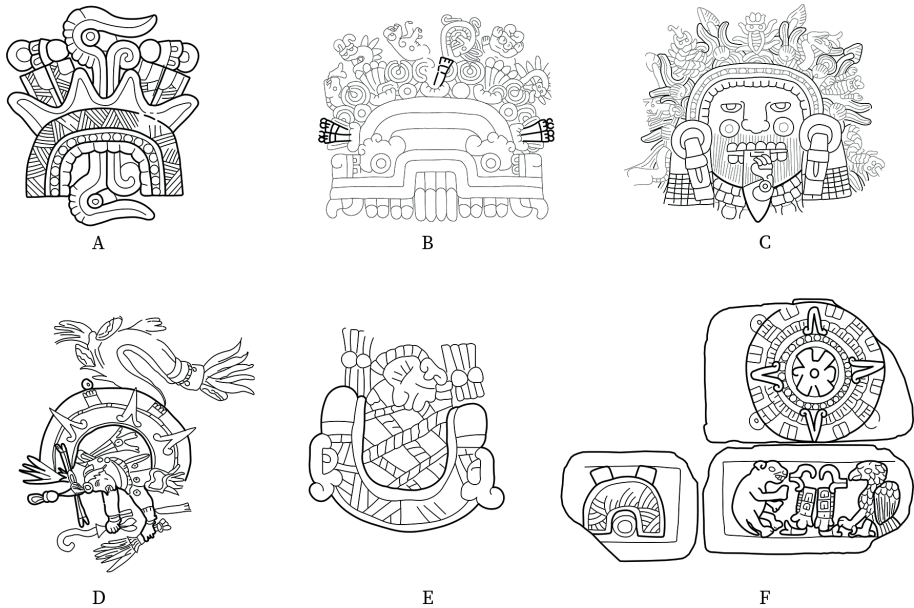


Figura 19. La bola de zacate como abertura. A: *Zacatapayolli* ardiente, nótese los ojos en las volutas. B: cabeza de la diosa Tlaltecuhтли, con punzones clavados en su cabellera. C: Tlaltecuhтли con animales de la noche, nótese las flechas en sus orejas. D: Quetzalcóatl atravesando un disco solar (*Códice Vaticano A* 1996, 6r). E: persona fallecida, en su tumba (*Códice Vaticano B* 1993, 12). F: un felino y un águila bailan y cantan para celebrar el nacimiento del sol, obsérvese el sacrificio de sangre en la madeja de zacate (*American Museum of Natural History*, inv. 30.0/6172). Dibujos de Ángel González López

profundos significados culturales. Inferimos que tienen un paralelo simbólico con el difrasismo *in tllilli in tlapalli* (“lo negro-lo rojo”), que se refiere a la escritura y a las pinturas (Sahagún 1950-1982, 4:198, 259; 10: 190). Montes de Oca (2000, 206) comenta que este recurso remite a los libros pintados, a los colores con los que se elaboraban y por extensión al conocimiento o a las tradiciones que contienen.

La materia prima de los relieves es un basalto vesicular denso cortado en secciones rectangulares. Es posible calcular un peso aproximado 2.6 toneladas de un hipotético bloque original, de casi $4 \times 3 \times 0.16.3$ metros, de donde se extrajeron las lápidas. Hemos comparado el color de la piedra con la tabla mineralógica Munsell. Al analizar los resultados hemos detectado

una persistencia: como lo muestran los cuadros 1 y 2, 95.8% arroja el valor de N3 *Dark gray*. Inferimos que esta tonalidad fue seleccionada premeditadamente por las personas que estuvieron involucradas en la planificación y ejecución de la obra. En esa época, Tenochtitlan destinó tan abundantes recursos para mover, esculpir y pintar esta cantidad de piedra que posiblemente dejaron huella en la memoria colectiva.

La tonalidad de la roca y su incorporación al Templo Mayor parecen encontrar similitud en la información de algunos documentos coloniales, lo que nos auxilia a entender la lógica en su colocación. Allí es clara la variedad de edificios cubiertos de negro que incluyen la palabra *tlilli* (Tlillan, Tlillancalco y Tlillan Calmécac). Es constante la mención de actividades como la introspección y la penitencia. Por ejemplo, Durán (2002, 132) dice que *tlillan* era la negrura o el lugar de la negrura, un templo completamente oscuro en su interior. Torquemada (1975-1983, 1: 246) describe que, durante el conflicto entre Tenochtitlan y Tlatelolco, se sacaban sangre de la lengua en el templo de Tlillan. En un edificio denominado Tlillancalco el *tlatoani* realizaba actos de penitencia durante los ritos de entronización (Alvarado Tezozómoc 2001, 249) y se describe como una casa de recogimiento y tristeza. Motecuhzuma II se encontraba en el Tlillan Calmécac, cuando le avisaron de la llegada de los españoles (Sahagún 2000, 274, 735). Mientras que Mazzetto (2014, 147-153) investigó el Tlillan y, más allá de la relación con la oscuridad y la penitencia, propone también un vínculo estrecho entre el fuego y la adivinación (véase Declercq 2016).

Aclaremos: no estamos argumentando que el cuarto donde se exhibió la banqueta sea el Tlillan, el Tlillancalco o el Tlillan Calmécac. Proponemos que la incorporación de una cantidad considerable de basalto negro al Templo Mayor condensó ideas y actividades que sólo se pueden inferir si se les compara con estas tres construcciones que incluyen la palabra *tlilli*. Señalamos que hay dos actividades en común en estas construcciones y la banqueta policromada: la introspección y la penitencia, como el sacrificio de sangre. Y aunque nuestras referencias pueden ser generales, arrojan luz sobre las ceremonias llevadas a cabo en estas edificaciones y el tipo de personas que las utilizaron. Señalan que su colocación conlleva un componente simbólico acorde al contexto arqueológico de los relieves, pero siempre en combinación con el color rojo que domina la escena.

El color más abundante en la banqueta es el rojo del fondo. La palabra *tlapalli* designa el color de manera genérica, evoca cierta categoría de materias y entidades rojas (Dupey García 2020, 135-136). Dupey García (2020, 135) sugiere que hay varios lugares que incluyen en sus nombres la palabra Tlapallan, un locativo construido sobre *tlapalli*: Tlapallan, Tlillan Tlapallan, Tollan Tlapallan, Hueytlapallan y Huehuetlapallan, entre otros. Seguimos a esta autora cuando concluye que los lugares *tlapallan* posiblemente se localizaban en el oriente, donde ocurría a intervalos regulares el inicio de ciclos, como el curso cotidiano del Sol. Más relevante aún es la diferenciación que hace: “Tlapallan— era un lugar cuyo vínculo con el color lo conectaba con la creación artístico-cosmogónica y con el inicio de los ciclos, el segundo —Tlillan Tlapallan— no sólo aludía al lugar adonde se encaminó Quetzalcóatl, sino que remitía a la creación pictórica, por derivar del difrasismo *in tllili in tlapalli*” (Dupey García 2020, 147-148). Pensamos que la creación pictórica se extendía a la escultura policromada.

En los *Anales de Cuauhtitlan* (2011, 37-51) se establece que Topiltzin Quetzalcóatl, en parte provocado por Tezcatlipoca, se embriaga y huye hacia la costa, hacia Tlillan Tlapallan, a Tlatlayan, “El Quemadero”. Allí se inmola prendiéndose fuego, sus cenizas se transforman en aves de brillante plumaje y su corazón en quetzal, se va al Mictlan por cuatro días y reaparece como Tlahuizcalpantecuhli. En este pasaje podemos detectar paralelos del documento con la banqueta del Templo Mayor: el color rojo, la presencia de Tezcatlipoca y Quetzalcóatl (bajo la forma de serpiente emplumada) como agentes participantes, el sacrificio en una pira, una transformación por medio del fuego y un renacimiento.

Otro dato significativo es que Sahagún (2000, 719) y Chimalpahin (1998, 1: 175) comentan que Quetzalcóatl sale de Tollan hacia Tlapallan, a la que llaman la ciudad del Sol. Al respecto Dupey García (2020, 144-145) hace una equivalencia de este sitio y la Casa del Sol. Este lugar ha sido identificado como un dominio espiritual lleno de flores (Taube 2004, 79-91), lo que nos sugiere que los guerreros de los relieves tal vez tenían como misión recibir al astro al amanecer y acompañarlo por el cielo, dando gritos, cantando y marchando.

Al respecto, James Lockhart (2001, 236) menciona que *tlahuizcalli* designa cualquier cosa roja o similar al fuego. Siméon (2004, 695) aclara que esta palabra fue el alba y la aurora, mientras que Karttunen (1992, 270) la traduce como “the rosy light of dawn”. Estas referencias nos hacen

sospechar que la coloración del fondo de los relieves nos ubica en el oriente del mundo; simbólicamente cuando se termina la noche y se observa la primera luz del amanecer, cuando nace el Sol.

Montes de Oca (2000, 205-206) nota que el difrasismo *in tlilli in tlapalli* remite al conocimiento o a las tradiciones que contienen. Coincidentemente el estilo artístico en que se grabaron los relieves no fue originario de Tenochtitlan, sino a la usanza de Tula (López Luján 2006, 1: 102-110). Asimismo, las personas con dotes artísticas, lo que seguramente incluyó a quienes hacían las esculturas (Sahagún 2000: 949-955), fueron conocidas con el apelativo de *toltécah* (“toltecas”).

El grafito 1-calli (casa)

Por la importancia en nuestro argumento mencionemos un *grafito* colocado en el piso del cuarto donde se exhibía la banqueta (figura 20). Es un paralelepípedo de roca sedimentaria (López Luján, Torres y Montúfar 2003, 147), con una inscripción poco profunda con el glifo calendárico *calli*, sin numeral. En el artefacto observamos un edificio de perfil, desplantando de una plataforma baja, una de las jambas de la entrada y un dintel. Subrayemos que éste es un caso de sobreposición glífica: el número 1 se infiere visualmente del signo *calli*, con lo que se evita así redundancia. Además, tiene un cartucho rectangular que rodea la escena, esto nos indica que estamos frente a una fecha anual (Caso 1927, 13). Por tratarse de una pieza terminada y sin faltantes, proponemos que se trata de la fecha 1-*calli*. La valía de relieve es que, posiblemente, nos da a conocer el año de elaboración e inauguración de la banqueta.

La pieza fue publicada por Ángel García Conde (1922); presentó un dibujo y agregó ocho numerales inexistentes. Umberger (1987) retomó esta idea; mientras que López Austin y López Luján (2009, 355) la publicaron sin numerales.

En cuanto a su significado, en este contexto puede ser interpretada de diferente manera. Los informantes de Sahagún (2000, 400) comentan que quienes nacían en este signo tendrían como destino morir en la guerra o en la piedra de sacrificios. Era una fecha próspera, cuando los comerciantes regresaban a casa con productos pertenecientes a Tezcatlipoca (Sahagún 1950-1982, 6: 27). También puede referirse al nombre calendárico de

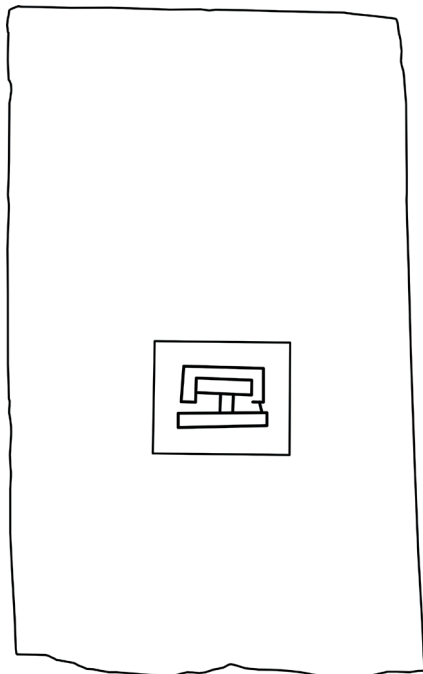


Figura 20. 1-calli (casa). Dibujo de Ángel González López

algunas deidades, a fechas históricas (días o años) o míticas (López Austin y López Luján 2009, 355; Matos 1981; Umberger 1987). Pensamos que la presencia del marco que rodea la escena es la clave para entenderla. Recordemos que cuatro de los signos de los días también eran los cargadores de los años (*ácatl*, *técpatl*, *calli* y *tochtli*). De acuerdo con la correlación de Caso (1971), 1-*calli* corresponde al año 1441.

Un grupo de anales (*Codex Aubin* [Dibble 1963, 66-67]; *Codex en Cruz* [Dibble 1981]; *Codex Mexicanus* [en Diel 2018, 127]; *Tira de Tepechpan* [Noguez 1978]; Chimalpahin 1998, 2: 81; *Anales de Cuauhtitlan* 2011, 177; *Anales de Tula* [en Zantwijk 1979]; *Códice telleriano-remensis* [1995, 31v]; Durán 2002, 174; y *Codex Mendoza* 1992, 07v) coinciden en que en 13-*técpatl* (1440) murió el *tlatoani* Itzcóatl y fue elegido Motecuhzoma Ilhuicamina para sucederlo, mientras el siguiente año, 1-*calli* (1441), fue el primero de su gobierno. De forma sugerente, como lo subrayan Berdan y Anawalt (1997, 16), existen otras fuentes documentales que varían en cuanto al año en que asciende al trono el nuevo líder, entre 1438 y 1445

d. C. Es muy interesante que dos fuentes, el *Codex Mendoza* (Berdan y Anawalt 1997, 16) y el *Codex en Cruz* (Dibble 1981), apuntan a que este evento sucedió en 1441. El contexto arqueológico también parece coincidir, pues en la cronología de Matos (1981) para el Templo Mayor, la lápida se ubica en algún momento de la etapa constructiva IVa.

En resumen, al carecer de evidencia iconográfica es poco probable que la escena de la banqueta evoque los ritos de entronización de Motecuhzoma. Aunque López Luján (2006, 281-286) propone que este espacio fue usado por el *tlatoani* ya electo para tales fines. Por lo que sugerimos que la fecha 1-*calli* nos remite al momento de inaugurar los relieves.

CONCLUSIONES

Para recapitular, en el año de 1913 Manuel Gamio excavó el Templo Mayor. Sobre la plataforma del edificio, sector sur, encontró una serie de relieves con guerreros y serpientes, de los que extrajo una muestra. Gamio no dejó dibujos de la organización de cómo los encontró, pero la Fototeca Nacional y en el archivo Haffenreffer encontramos valiosos documentos gráficos de la excavación. Este estudio presenta evidencia para afirmar que, al momento de depositarla en el contexto arqueológico, la secuencia original fue intencionalmente fragmentada, las lápidas fueron redistribuidas y sepultadas.

Hacia 1917, cuando Beyer analizó la banqueta sentenció que “aunque las piezas, hasta ahora encontradas no han de ser todas las existentes, siempre son más que suficientes para determinar el carácter de las figuras y el objeto de la obra entera” (Beyer 1979 [1955], 299). Es claro que su propuesta se ha seguido al pie de la letra, ya que a lo largo de los años se ha examinado el conjunto, aunque no las piezas individuales. Esto ha creado generalizaciones, todas basadas en sus dibujos.

Inferimos que en 1948 Hugo Moedano al explorar la plataforma del Templo Mayor encontró secciones de la banqueta y las extrajo, pues hay una serie de fotografías que lo sugieren. Al fundarse el Museo Etnográfico en 1954, inmueble localizado en las inmediaciones de la excavación de Gamio, partes de la banqueta se resguardaron allí. En 1964 se trasladaron algunas de estas piezas al Museo Nacional de Antropología; fue allí donde los relieves se separaron en dos grupos.

Cuando Matos inició la excavación del Templo Mayor en 1978, varios de los relieves de la banqueta se incorporaron a la colección producto de esta exploración. Gracias a todas estas pistas, identificamos que actualmente varios relieves se encuentran en la Sala 4 y en dos bodegas del Museo del Templo Mayor, aunque la mayoría se exhiben en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología.

Pensamos que las serpientes del friso representan un espacio celeste y son las destinatarias de la sangre ofrecida por los guerreros; cualidad que aparecerá en la iconografía de las esculturas de serpientes emplumadas, pero ya en periodos posteriores al reinado de Motecuhzoma Ilhuicamina.

En tanto, los guerreros presentan mayor riqueza iconográfica. Proponemos que representan guerreros mexicas que ostentan atavíos toltecas. En el aspecto religioso, debido a la abundancia en los atavíos de plumas, sugerimos que representan aves y mariposas, característica que se articula con los escudos en forma de flor que sostienen. Observamos que la manera de exhibir riqueza y poder, palpable en los atavíos, fue adoptada por la élite de la capital imperial, pues eran quienes tenían acceso a tales materiales de prestigio.

En la escena central de la banqueta vemos a Tezcatlipoca. Resaltamos que porta varios atavíos reales y una flecha que atraviesa el *septum*, por lo que pensamos que se trata de un gobernante. Éste es un ejemplo de fusión ontológica de Motecuhzoma Ilhuicamina y Tezcatlipoca, de un *ixiptla*. La otra figura con la que comparte espacio tal vez fue un oficial de alto rango en el ejército mexica. Vemos que carga un estandarte rematado por un espejo, tal vez hecho de pirita o de oro. Esto apunta a una relación más directa con el Sol y rituales de adivinación. Lo que nos sugiere que los guerreros de los relieves tal vez tenían como misión recibir al astro al amanecer y acompañarlo por el cielo, en la Casa del Sol. Se podría argumentar que la salida del sol equivale a la entronización del nuevo gobernante, aunque es altamente especulativo y se necesita más evidencia.

Sobre el *zacatapayolli* proponemos que puede ser observado como un pasadizo que comunica varios planos del universo. Asociamos el acto de incinerar esta ofrenda como un evento de renacimiento y forma parte del programa iconográfico de la Plaza Oeste. Los punzones ensartados en la madeja representarían guerreros muertos en batalla, a punto de volver a la vida por efecto del fuego.

Cuando exploramos el tema de lo negro de los bloques de basalto y lo rojo del fondo de la escena, establecimos un paralelo con el difrasismo *in tlilli in tlapalli*. Encontramos una intencionalidad al seleccionar una tonalidad oscura en la piedra y resaltamos una conexión con lugares de introspección, penitencia y el sacrificio de sangre. El color rojo en el fondo de los relieves se relaciona simbólicamente con el oriente y la salida del sol. De forma general, cuando hablamos de la palabra *tlapalli* hicimos una equivalencia de este lugar como el destino de las personas caídas en combate y sacrificadas, como compañeras del sol. Resaltamos que los datos arqueológicos contienen información que muchas veces no aparece en los documentos escritos.

Además, examinamos un bloque de piedra caliza con un *grafiti* que formó parte del piso del cuarto y quienes usaron la banqueteta seguramente pisaron esta superficie. Proponemos que la fecha puede ser vista como 1-*calli* y correspondería al año 1441; sugerimos que esta fecha remite al momento de la inauguración de los relieves.

Para terminar, esperamos que este trabajo sea un llamado a estudiar los materiales arqueológicos olvidados en las bodegas. Por desgracia, varias banquetas, como las del Palacio Nacional, de la Plaza del Volador o las del templo del Tepozteco, han sufrido la misma suerte. Por lo regular se encuentran esparcidas en varios lugares, relegadas a un segundo plano de importancia. Aunque, si se observan como pequeñas partes de un relato en conjunto, nos cuentan una historia más completa.

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer a varias personas que nos ayudaron en la elaboración de este trabajo. Laura Filloy, Patricia Ledesma, Bertrand Lobjois, Diego Matadamas, Elena Mazzetto, Erika Robles, Guilhem Oliver, Bertina Olmedo. A dos dictaminadores por sus comentarios. Al personal del archivo Haffenreffer en la Universidad de Brown por el permiso para usar dos fotografías y al personal de la Fototeca Nacional, por señalarme que el material de las imágenes corresponde al periodo de la excavación de Moedano.

ANEXO

Cuadro 1
GRUPO DE GUERREROS

<i>Losa</i>	<i>Color Munsell</i>	<i>Medidas en cm</i>	<i>Resguardo*</i>	<i>Aparece en**</i>
AZSSBMP0112	N3 Dark gray	41 × 21 × 11	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP0121	N3 Dark gray	40 × 18 × 4	MTM/BZA	NIFN314412
AZSSBMP0209	N3 Dark gray	30 × 19 × 10.5	MTM/BZA	Inédita
AZSSBMP0496	N3 Dark gray	41 × 42 × 11	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP0579	N3 Dark gray	40 × 40 × 15	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP0581	N3 Dark gray	41 × 31 × 18	MTM/BBC	NIFN300164
AZSSBMP0584	5YR 5/2 Pale brown	41 × 34 × 19	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP0588	N3 Dark gray	40 × 36 × 15	MTM/BBC	NIFN300163
AZSSBMP0592	N3 Dark gray	40 × 36 × 18.5	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP0608	N3 Dark gray	42 × 59 × 23	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP1181	N3 Dark gray	40.5 × 37 × 19	MTM/S4	NIFN300163
AZSSBMP1183	N3 Dark gray	40.7 × 30 × 17	MTM/S4	NIFN300163
AZSSBMP1184	N3 Dark gray	40 × 28 × 18	MTM/S4	NIFN314412
AZSSBMP1185	N3 Dark gray	41 × 68 × 18	MTM/S4	NIFN300164
AZSSBMP1188	N3 Dark gray	41 × 36 × 17.5	MTM/S4	Inédita
AZSSBMP1192	N3 Dark gray	40.5 × 32 × 13	MTM/S4	Inédita
AZSSBMP1195	N3 Dark gray	40 × 31 × 16.5	MTM/S4	Inédita

AZSSBMP1196	5R 5/4 Moderate red	41 × 35 × 17	MTM/S4	NIFN314412; NIFN300163
AZSSBMP1228	N3 Dark gray	41 × 21 × 17.6	MTM/S4	Inédita
AZSSBMP1230	N3 Dark gray	41 × 24 × 18	MTM/S4	Beyer 1979
AZSSBMP1231	N3 Dark gray	41 × 36 × 18	MTM/S4	Inédita
AZSSBMP1236	N3 Dark gray	41 × 29 ×	MTM/S4	NIFN314412; NIFN300163
AZSSBMP1237	N3 Dark gray	41 × 28 ×	MNA/SM	Beyer 1979
AZSSBMP1239	N3 Dark gray	40 × 29 ×	MNA/SM	Beyer 1979
AZSSBMP1240	N3 Dark gray	41 × 22 ×	MNA/SM	NIFN300165
AZSSBMP1241	N3 Dark gray	41 × 27 ×	MNA/SM	Beyer 1979
AZSSBMP1242	N3 Dark gray	42 × 23 ×	MNA/SM	Beyer 1979
AZSSBMP1243	N3 Dark gray	41 × 29 ×	MNA/SM	Beyer 1979
AZSSBMP1244	N3 Dark gray	41 × 29 ×	MNA/SM	NIFN314412; NIFN300165
AZSSBMP1245	N3 Dark gray	39 × 45 ×	MNA/SM	NIFN300165; NIFN300165
AZSSBMP1246	N3 Dark gray	40.5 × 29 ×	MNA/SM	NIFN300165
AZSSBMP1247	N3 Dark gray	40.5 × 43 ×	MNA/SM	Beyer 1979
AZSSBMP1248	N3 Dark gray	40 × 19 ×	MNA/SM	Beyer 1979
AZSSBMP1249	N3 Dark gray	42 × 36 ×	MNA/SM	Beyer 1979
AZSSBMP1251	N3 Dark gray	40.5 × 43 ×	MNA/SM	Corona 2004
AZSSBMP1252	N3 Dark gray	40.5 × 34 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP1253	N3 Dark gray	41 × 49 ×	MNA/SM	NIFN349863, Beyer 1979
AZSSBMP1254	N3 Dark gray	40 × 22 ×	MNA/SM	Beyer 1979

ANEXO. Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Losa</i>	<i>Color Munsell</i>	<i>Medidas en cm</i>	<i>Resguardo*</i>	<i>Aparece en**</i>
AZSSBMP1255	N3 Dark gray	40 × 39 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP1256	N3 Dark gray	40.5 × 31 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP1258	N3 Dark gray	40 × 69 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP1259	N3 Dark gray	40 × 50 ×	MNA/SM	NIFN300166; Beyer 1979
AZSSBMP1261	N3 Dark gray	42 × 36 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP1262	N3 Dark gray	39 × 30 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP1263	N3 Dark gray	39 × 59 ×	MNA/SM	NIFN314412
AZSSBMP1264	N3 Dark gray	40 × 36 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP1265	N3 Dark gray	40 × 37 ×	MNA/SM	NIFN361197
AZSSBMP1266	N3 Dark gray	40.5 × 32 ×	MNA/SM	NIFN314412; Beyer 1979
AZSSBMP1267	N3 Dark gray	40 × 28 ×	MNA/SM	Beyer 1979; Corona 2004
AZSSBMP1268	N3 Dark gray	40 × 40 ×	MNA/SM	NIFN349877
AZSSBMP1269	N3 Dark gray	40 × 50 ×	MNA/SM	NIFN314412
AZSSBMP1270	N3 Dark gray	40 × 28 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP1723	N5 Medium gray	43 × 32 × 19	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP1728	N3 Dark gray	40 × 27 × 15	MTM/BBC	Inédita

FUENTE: elaboración de Ángel González López. *Abreviaturas: Museo Nacional de Antropología, Sala Mexica (MNA/SM); Bodega del Museo Nacional de Antropología (BMNA); Museo del Templo Mayor, Bodega de Bienes Culturales (MTM/BBC); Museo del Templo Mayor, Bodega de la zona arqueológica (MTM/BZA); Museo del Templo Mayor, Sala 4 (MTM/S4). **Número de inventario, Fototeca Nacional (NIFN).

Cuadro 2
GRUPO DE SERPIENTES

<i>Losa</i>	<i>Color Munsell</i>	<i>Medidas en cm</i>	<i>Resguardo</i>	<i>Aparece en**</i>
AZSSBMP0095	N3 Dark gray	16 × 33 × 20	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP0566	N3 Dark gray	15.5 × 25 × 27	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP0572	N3 Dark gray	15 × 35 × 27	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP0587	N3 Dark gray	16 × 25 × 22	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP0603	N3 Dark gray	16 × 46 × 24	MTM/BBC	NIFN314412; SP15-3
AZSSBMP1007	N3 Dark gray	17 × 27 × 31	BMNA	NIFN314412; SP15-3
AZSSBMP1416	N3 Dark gray	15.5 × 31 × 14	MTM/S4	Inédita
AZSSBMP1418	N3 Dark gray	16 × 27.5 × 11	MTM/S4	Inédita
AZSSBMP1419	N3 Dark gray	16 × 51 × 29	MNA/SM	NIFN314412; SP15-3
AZSSBMP1422	N3 Dark gray	16 × 41 × 20	MTM/S4	Inédita
AZSSBMP1423	N3 Dark gray	16 × 47 × 29.5	MTM/S4	SP15-3
AZSSBMP1424	N3 Dark gray	16 × 13 × 6	MTM/S4	SP15-3
AZSSBMP1430	N3 Dark gray	16 × 20 × 12	MTM/S4	Inédita
AZSSBMP1431	N3 Dark gray	16 × 20 × 21	MTM/S4	NIFN314412; SP15-3
AZSSBMP1434	N3 Dark gray	16 × 31 × 18	MTM/S4	Inédita
AZSSBMP1435	N3 Dark gray	16 × 35 × 22	MTM/S4	Inédita

ANEXO. Cuadro 2. *Continuación...*

<i>Losa</i>	<i>Color Munsell</i>	<i>Medidas en cm</i>	<i>Resguardo</i>	<i>Aparece en**</i>
AZSSBMP1440	N3 Dark gray	16 × 22 × 24	MTM/S4	Inédita
AZSSBMP1797	N3 Dark gray	16 × 38 × 28	MTM/BZA	Inédita
AZSSBMP1799	N3 Dark gray	16 × 43 × 26.5	MTM/BZA	Inédita
AZSSBMP1800	N3 Dark gray	16 × 27 × 24	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP1803	N3 Dark gray	16 × 32 × 29	MTM/BBC	Inédita
AZSSBMP1805	N3 Dark gray	16 × 27 × 23.5	MTM/BZA	NIFN314412; SP15-3
AZSSBMP1806	N3 Dark gray	16.5 × 25 × 27.5	MTM/BZA	Inédita
AZSSBMP1808	N3 Dark gray	16 × 29 × 23.5	MTM/BZA	NIFN314412; SP15-3
AZSSBMP1809	N3 Dark gray	16 × 21 × 25	MTM/BZA	Inédita
AZSSBMP1812	N3 Dark gray	16 × 39 × 30	MTM/BZA	Inédita
AZSSBMP1813	N3 Dark gray	16 × 55 × 27	MTM/BZA	NIFN314412; SP15-3
AZSSBMP2008	N3 Dark gray	16 × 53.5 × 32.5	MTM/BZA	NIFN361197
AZSSBMP2009	N3 Dark gray	16 × 34 ×	MNA/SM	SP15-3
AZSSBMP2011	N3 Dark gray	16 × 11 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP2012	N3 Dark gray	15.5 × 30 ×	MNA/SM	NIFN314412; SP15-3
AZSSBMP2013	N3 Dark gray	16 × 30 × 18	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP2014	N3 Dark gray	16 × 35 × 13	MNA/SM	Inédita

AZSSBMP2015	N3 Dark gray	16 × 50 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP2016	N3 Dark gray	16 × 31 × 13	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP2017	N3 Dark gray	16 × 51 ×	MNA/SM	Beyer 1979
AZSSBMP2018	N3 Dark gray	16 × 35 ×	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP2019	N3 Dark gray	16 × 42 ×	MNA/SM	NIFN314412; SP15-3
AZSSBMP2020	N3 Dark gray	16 × 23 × 15	MNA/SM	NIFN314412; SP15-3
AZSSBMP2021	N3 Dark gray	16 × 38 × 24	MNA/SM	Inédita
AZSSBMP2022	N4 Medium dark gray	16 × 35 ×	MNA/SM	Inédita

FUENTE: elaboración de Ángel González López. *Abreviaturas: Museo Nacional de Antropología, Sala Mexica (MNA/SM); Bodega del Museo Nacional de Antropología (BMNA); Museo del Templo Mayor, Bodega de Bienes Culturales (MTM/BBC); Museo del Templo Mayor, Bodega de la zona arqueológica (MTM/BZA); Museo del Templo Mayor, Sala 4 (MTM/S4). **Número de inventario, Fototeca Nacional (NIFN); foto de Herbert Spinden (SP15-3).

REFERENCIAS

- Acosta, Jorge. 1957. "Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas de Tula, Hgo., durante las IX y X temporadas. 1953-1954". *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 6 (9): 119-169.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de. 2001. *Crónica mexicana*. Madrid: Dastin.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bassett, Molly H. 2015. *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies*. Austin: University of Texas Press.
- Barrera, Raúl, Roberto Martínez, Rocío Morales y Lorena Vázquez. 2012. "Espacios rituales frente al Templo Mayor de Tenochtitlan". *Arqueología Mexicana* 116: 18-23.
- Batres, Leopoldo. 1902. *Exploraciones en las calles de las Escalerillas, año de 1900*. México: Tipografía y Litografía La Europea.
- Berdan, Frances, y Patricia Rieff Anawalt. 1997. *The Essential Codex Mendoza*. Berkeley: University of California Press.
- Beyer, Hermann. 1965. "El relieve del espejo humeante". *El México Antiguo* 9: 337-342.
- Beyer, Hermann. 1979 [1955]. "La procesión de los señores". En *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México (antología)*. Compilación de Eduardo Matos Moctezuma, 293-326. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Caso, Alfonso. 1927. *El Teocalli de la Guerra Sagrada*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Caso, Alfonso. 1971. "Calendrical System of Central Mexico". En *Handbook of Middle American Indians*. Edición de Robert Wauchope, 333-348. Austin: University of Texas Press.
- Caso, Alfonso, y Salvador Mateos Higuera. 1944. "Catálogo de la Colección de Monolitos del Museo Nacional de Antropología. Perteneciente al Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Arqueología". Mecanuscrito. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chimalpahin, Domingo de San Antón Muñón Cuauhtlehuantzin. 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Edición de Rafael Tena. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Codex Mendoza*. 1992. Edición de Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt. Berkeley: University of California Press.
- Codex telleriano-remensis*. 1995. Edición de Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.

- Códice Vaticano A*. 1996. Edición de Ferdinand Anders. México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano B*. 1993. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Corona Olea, Horacio. 2004 [1958]. "Resultados de la comisión de rescate de piezas arqueológicas que aparecieron en las obras de drenaje practicadas con motivo de la transformación de la Plaza de la Constitución de la ciudad de México". *Arqueología* 34: 169-79.
- Declercq, Stan. 2016. "Tlillan o el 'Lugar de la negrura', un espacio sagrado del paisaje ritual mesoamericano". *Estudios de Cultura Náhuatl* 51: 67-110.
- Dehouve, Danièle. 2016. "El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de 'personificación'". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevo-mundo.69305>.
- Dibble, Charles E. 1963. *Historia de la nación mexicana. Reproducción a todo color del códice de 1576 (Códice Aubin)*. Madrid: J. Porrúa Turanzas.
- Dibble, E. Charles. 1981. *Codex en Cruz*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Diel, Lori Boornazian. 2018. *The Codex Mexicanus. A Guide to Life in Late Sixteenth-Century New Spain*. Austin: University of Texas Press.
- Dupey García, Élodie. 2020. "Tlapallan. En torno al polimorfismo de un lugar mítico náhuatl". En *Problemas del pasado americano*. Edición de Dora Sierra Carrillo, 135-152. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Durán, Diego. 2002. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Fuente, Beatriz de la. 1990. "Escultura en el tiempo. Retorno al pasado tolteca". *Artes de México* 9: 36-53.
- Gallaga, Emiliano, y Marc G. Blainey. 2015. *Manufactured Light Mirrors in the Mesoamerican Realm*. Boulder: University Press of Colorado.
- Gamio, Manuel. 1917. "Investigaciones arqueológicas en México 1914-15. Investigaciones de la Inspección General de Monumentos Arqueológicos de la República Mexicana". *Annals of the XIX International Congress of Americanists*: 125-133.
- Gamio, Manuel. 1920-1921. "Vestigios del Templo Mayor de Tenoxtitlan descubiertos recientemente". *Ethnos* 8 (18): 205-07.
- Gamio, Manuel. 1979 [1914]. "Los vestigios prehispánicos de la 2a. Calle de santa Teresa". En *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México (antología)*. Edición de Eduardo Matos Moctezuma, 141-43. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- García Conde, Ángel. 1922. "Chicuey Calli u VII Casa. Un año histórico de la capital", *Revista de Revistas*, 621: 38-39.
- González López, Ángel. 2015. *Imágenes sagradas. Iconografía en esculturas de piedra del recinto sagrado de Tenochtitlan y el Museo Etnográfico*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- González López, Ángel. 2019. "The Stone Sculpture of Tenochtitlan. Changes, Discourses, and Actors". Tesis de doctorado. University of California, Riverside.
- González López, Ángel, y Lorena Vázquez Vallín. 2021. "The Flower World in Tenochtitlan. Sacrifice, War, and Imperial Agendas". En *Flower Worlds. Religion, Aesthetics, and Ideology in Mesoamerica and the American Southwest*. Edición de Michael D. Mathiowetz y Andrew D. Turner, 243-265. Tucson: University of Arizona Press.
- Graulich, Michel. 1992. "On the So-Called 'Cuauhxicalli of Motecuhzoma Ilhuicamina'". *Mexicon* 14: 5-10.
- Gutiérrez Solana, Nelly. 1983. *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hvidtfeldt, Arild. 1958. *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion. With a General Introduction on Cult and Myth*. Copenhagen: Munksgaard.
- Jiménez García, Elizabeth. 1998. *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Karttunen, Frances E. 1992. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma.
- Klein, Cecelia. 1987. "The Ideology of autosacrifice at the Templo Mayor". En *The Aztec Templo Mayor*. Edición de Elizabeth H. Boone, 293-370. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Las Casas, Bartolomé de. 1967. *Apologética historia sumaria*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lockhart, James. 2001. *Nahuatl as Written. Lessons in Older Written Nahuatl, with Copious Examples and Texts*. Stanford: Stanford University Press; Los Ángeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Lombardo, Sonia. 1994. *El pasado prehispánico en la cultura nacional (memoria hemerográfica, 1877-1911)*. Vol. 2. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Luján, Leonardo. 2006. *La casa de las águilas*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Harvard University.
- López Luján, Leonardo, y Ángel González López. 2014. "Tierra, agua y fuego al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Un conjunto de bajorrelieves de la época de Motecuhzoma Ilhuicamina". *Estudios de Cultura Náhuatl* 47: 7-51.
- López Luján, Leonardo, Jaime Torres y Aurora Montúfar. 2003. "Los materiales constructivos del Templo Mayor de Tenochtitlan". *Estudios de Cultura Náhuatl* 34: 137-166.
- Mateos Higuera, Salvador. 1979. "Herencia arqueológica de México-Tenochtitlan". En *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México (antología)*. Edición de Eduardo Matos Moctezuma, 205-239. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 1979. "El proyecto Templo Mayor. Objetivos y programas". En *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México (antología)*. Edición de Eduardo Matos Moctezuma, 17-39. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 1981. *Una visita al Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 1982a. "Sección 1". En *El Templo Mayor. Excavaciones y estudios*. Edición de Eduardo Matos Moctezuma, 17-70. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 1982b. "Las excavaciones del Proyecto Templo Mayor (1978-1981)". En *El Templo Mayor. Excavaciones y estudios*. Edición de Eduardo Matos Moctezuma, 11-16. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 1997. "Tezcatlipoca, espejo que humea". En *Antiguo Palacio del Arzobispado*. Edición de Miguel León-Portilla, Eduardo Matos, Efraín Castro y Miguel Ángel Fernández, 27-41. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público/Espejo de Obsidiana Ediciones.
- Mazzeo, Elena. 2014. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingt-aines à Mexico - Tenochtitlan*. Oxford: Archaeopress.
- Milbrath, Susan. 1988. "Birth Images in Mexica-Puebla Art". En *The Role of Gender in Pre-Columbian Art and Architecture*. Edición de Virginia Miller, 153-177. Lenham: University Press of America.

- Moedano Köer, Hugo. 1947. "El friso de los caciques". *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 6 (2): 113-136.
- Molina, Alonso. 1966. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*. México: Colofón.
- Montes de Oca, Mercedes. 2000. "Los difrasismos en el náhuatl del siglo xvi". Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nicholson, H. B. 1961. "The Chapultepec Cliff Sculpture of Motecuhzoma Xocoyotzin". *El México Antiguo* 9: 379-444.
- Nicholson, H. B. 2000. "The Iconography of the Feather Serpent in Late Postclassic Central Mexico". En *Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*. Edición de David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions, 145-164. Boulder: University Press of Colorado.
- Noguera, Eduardo. 1979 [1918]. "Del México legendario". En *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México (Antología)*. Edición de Eduardo Matos Moctezuma, 329-332. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Noguez, Xavier. 1978. *Tira de Tepechpan. Códice colonial procedente del valle de México*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Ojeda Díaz, María de los Ángeles. 1986. *Estudio iconográfico de un monumento mexicano dedicado a Itzpapálotl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olivier, Guilhem. 2004. *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, Guilhem. 2006. "El simbolismo de las espinas de zacate en el México central posclásico". En *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*. Edición de Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué, 407-424. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olivier, Guilhem. 2019. "Controlar el futuro e integrar al otro. Los presagios de la Conquista de México". En *Tetzáhuatl. Los presagios de la Conquista de México*. Coordinación de Guilhem Olivier y Patricia Ledesma Bouchan, 43-106. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Olivier, Guilhem, y Leonardo López Luján. 2010. "Las imágenes de Motecuhzoma II y sus símbolos de poder". En *Moctezuma II. Tiempo y destino de un gobernante*. Edición de Colin McEwan y Leonardo López Luján, 79-91. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Orozco y Berra, Manuel. 1882. "Nombres de los señores de México. Materiales para un diccionario de *geroglíficos* Aztecas". *Anales del Museo Nacional de México*, 2 (2): 47-82.
- Pasztory, Esther. 1983. *Aztec Art*. Nueva York: Harry N. Abrams.
- Pérez Lugones, Lisardo. 2022. "Transformación y evolución de la representación glífica de los antropónimos de los gobernantes mexicas prehispánicos". *Revis-*

- ta Española de Antropología Americana* 52 (2):335-357. <https://doi.org/10.5209/reaa.79446>.
- Quezada Ramírez, Osiris. 2016. "El Templo Mayor de Tenochtitlan. Sistemas, materiales y técnicas constructivas". Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Quiñones Keber, Eloise. 1993. "Quetzalcoatl as Dynastic Patron. The 'Acuecuxatl Stone' Reconsidered". En *The Symbolism in the Plastic and Pictorial Representation of Ancient Mexico*. Edición de Jaqueline de Durand-Forest y Marc Eisinger, 149-155. Bonn: Holos.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Edición de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Seler, Eduard. 1992a. "Excavations at the Site of the Principal Temple in Mexico". En *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. Coordinación de Frank Comparato, vol. 3, 114-193. Culver City: Labyrinthos.
- Seler, Eduard. 1992b. "Stone Boxes, Tepetlacalli, with Sacrificial Representation". En *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. Edición de Frank Comparato, vol. 8, 87-113. Culver City: Labyrinthos.
- Siméon, Rémi. 2004. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- Stuart, David. 2019. "La diadema real. Un jeroglífico pan-mesoamericano". En *El gobernante en Mesoamérica. Representaciones y discursos del poder*. Edición de María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores, 13-38. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Stuart, David. 2021. *King and Cosmos. An Interpretation of the Aztec Calendar Stone*. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press.
- Taube, Karl A. 1992. "The Iconography of Mirrors at Teotihuacan". En *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*. Edición de Janet Catherine Berlo, 169-204. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.
- Taube, Karl A. 1994. "The Iconography of Toltec Period Chichen Itza". En *Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwestern Yucatan Peninsula*. Edición de Hanns J. Prem, 212-246. Möckmühl: Verlag von Flemming.
- Taube, Karl A. 2000. "The Turquoise Hearth. Fire, Self Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War". En *Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*. Edición de David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions, 269-340. Boulder: University of Colorado Press.

- Taube, Karl A. 2004. "Flower Mountain. Concepts of Life, Beauty and Paradise among the Classic Maya". *RES. Anthropology and Aesthetics* 45: 69-98. <https://doi.org/10.1086/RESv45n1ms20167622>.
- Taube, Karl A. 2016. "Through a Glass, Brightly. Recent Investigations Concerning Mirrors and Scrying in Ancient and Contemporary Mesoamerica". En *Manufactured Light. Mirrors in the Mesoamerican Realm*. Edición de Emiliano Gallaga y Marc G. Blainey, 285-314. Boulder: University Press of Colorado.
- Torquemada, Juan de. 1975-1983. *Monarquía indiana*. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Umberger, Emily. 1981. "Aztec Sculptures, Hieroglyphs and History". Tesis de doctorado. Columbia University.
- Umberger, Emily. 1987. "Events Commemorated by Date Plaques at the Templo Mayor. Further Thoughts on Solar Metaphor". En *The Aztec Templo Mayor*. Edición de Elizabeth H. Boone, 411-449. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.
- Umberger, Emily. 2002. "Imperial Inscriptions in the Aztec Landscape". En *Inscribed Landscapes. Marking and Making Place*. Edición de Bruno David y Meredith Wilson, 187-99. Honolulu: University of Hawai'i.
- Vázquez Vallin, Lorena. 2019. "Análisis iconográfico de los relieves de la plaza Manuel Gamio". En *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. Edición de Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, 237-262. México: El Colegio Nacional.
- Velásquez García, Erik. 2019. "Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista". *Estudios de Cultura Náhuatl* 58: 59-136.
- Wicke, Charles. 1984. "Escultura imperialista mexicana. El monumento del Acuecuexcatl de Ahuizotl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 17: 52-61.
- Zantwijk, Rudolf. A. M. van, y Museo Nacional de Antropología. 1979. *Anales de Tula. Museo Nacional de Antropología, Mexico City (Cod. 35-9)*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

SOBRE EL AUTOR

Ángel González López es licenciado en arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y doctor en antropología por la Universidad de California, Riverside. En la actualidad es curador-investigador de la colección de la América antigua en el Museo de Arte de Carolina del Norte, Estados Unidos. Su línea de investigación es la iconografía en la escultura de Tenochtitlan. Entre sus trabajos más recientes se encuentran "The

Flower World in Tenochtitlan. Sacrifice, War, and Imperial Agendas”, en *Flower Worlds. Religion, Aesthetics, and Ideology in Mesoamerica and the American Southwest*, ed. de Michael D. Mathiowetz y Andrew D. Turner (Tucson: University of Arizona Press, 2021), 243-265; y “Mexica Monumental Stone Sculpture. Constellations of Form, Meaning, and Change in Tenochtitlan, the Aztec Capital”, en *Mesoamerican Archaeology. Theory and Practice*, ed. de Julia Hendon, Rosemary Joyce y Lisa Overholtzer (Oxford: Wiley Blackwell, 2022), 350-373.

Las glosas del *Códice borbónico*, o cómo leer un libro nahua después de la conquista

The Glosses of the Codex Borbonicus, or How to Read a Nahua Book after the Conquest

Alessia FRASSANI

<https://orcid.org/0000-0002-2867-255X>

Investigadora independiente (México)

alessia.frassani@gmail.com

Resumen

El artículo analiza las glosas del documento pictográfico conocido como *Códice borbónico* en su conjunto y en relación con las imágenes pictográficas. El contenido mántico y litúrgico del manuscrito, expresado en los cortos textos alfabéticos redactados por españoles a partir de la consulta con sabios indígenas, refleja la cercanía del *Códice borbónico* a textos contemporáneos como los llamados *códices transcritos* u otros documentos en español y náhuatl de la época o de algunos años posteriores, como la obra de Sahagún y el *Códice telleriano-remensis*. Todas estas fuentes se traen a colación en la interpretación de las glosas del *Códice borbónico* en su contexto histórico-cultural.

Palabras clave: glosas; pictografía; cihuacoatl; religión nahua; conquista.

Abstract

The article analyzes the glosses of the pictographic document known as the Codex Borbonicus as a whole and in relation to the pictographic images. The mantic and liturgical content of the manuscript, expressed in the short alphabetical texts written by Spaniards based on consultations with Indigenous scholars, reflects the proximity of the Codex Borbonicus to contemporary texts such as the so-called transcribed codices or later documents in Spanish and Nahuatl, such as the work of Sahagún and the Codex Telleriano-Remensis. All these sources are fundamental in the interpretation of the glosses of the Codex Borbonicus in its historical and cultural context.

Keywords: glosses; pictography; cihuacoatl; Nahua religion; conquest.



A la memoria de Eloise Quiñones Keber

El manuscrito pictográfico conocido como *Códice borbónico* es tal vez el documento indígena más importante acerca de la religión nahua del centro de México. Se trata de un *amoxtli* (libro en náhuatl) producido según las técnicas y cánones prehispánicos; o sea, se pintó en un soporte de papel amate, doblado en forma de biombo, y se utilizó la escritura pictográfica y el calendario mesoamericano (*tonalpohualli*). El contenido del documento es de carácter mántico, específicamente en la primera parte, páginas 3-20, dedicada a la división en trecenas del tonalpohualli, el llamado *tonalamatl* (figura 1), y más propiamente ritual en la segunda parte del manuscrito, páginas 23-37, en la que se ilustran las ceremonias de las llamadas veintenas, periodos de veinte días relacionados con el año solar y agrícola (figura 2). El códice ha sido objeto de numerosas investigaciones desde el siglo XIX a raíz de su relevancia entre las fuentes para el estudio de la religión nahua (Paso y Troncoso 1898; Hamy 1899; Caso 1967, 103-140; Nowotny y Durand-Forest 1974; Couch 1985; Anders, Jansen y Reyes García 1991; Contel y Peperstraete 2021).

Si bien hay acuerdo entre los estudiosos acerca del origen del documento en la cuenca de México, su procedencia tenochca, sostenida principalmente por Robertson (1959, 68-72, 86-87), ha sido descartada en favor de la zona lacustre meridional de la cuenca, debido a las numerosas referencias iconográficas y textuales presentes en el manuscrito que se refieren a las lagunas y chinampas sureñas y a sus dioses tutelares (Couch 1985, 7-10; Nicholson 1988; Anders, Jansen y Reyes García 1991, 51-58; Mazzetto 2024, 38-43). En cuanto a su fecha de producción, a pesar de que algunos hasta el día de hoy consideran la primera parte del manuscrito relativa al *tonalamatl* de posible manufactura prehispánica, la segunda parte presenta pocos pero incuestionables elementos derivados de convenciones europeas que delatan una producción postconquista (Brown 1982; Anders, Jansen y Reyes García 1991, 27-32; Boone 2020, 68-69).

Este artículo se ocupa de las glosas presentes a lo largo del manuscrito, que han sido objeto de estudio detallado solamente por parte de Paso y Troncoso (1898, 11-27) hace más de un siglo. En términos generales, Paso y Troncoso consideró los comentarios textuales de manera contrastante. Mientras los relativos al calendario y los pronósticos en la sección del *tonalamatl* demuestran “sensatez y conocimiento” (Paso y Troncoso 1898, 17, 20), en el caso del glosador de las veintenas, el estudioso opinó que éste

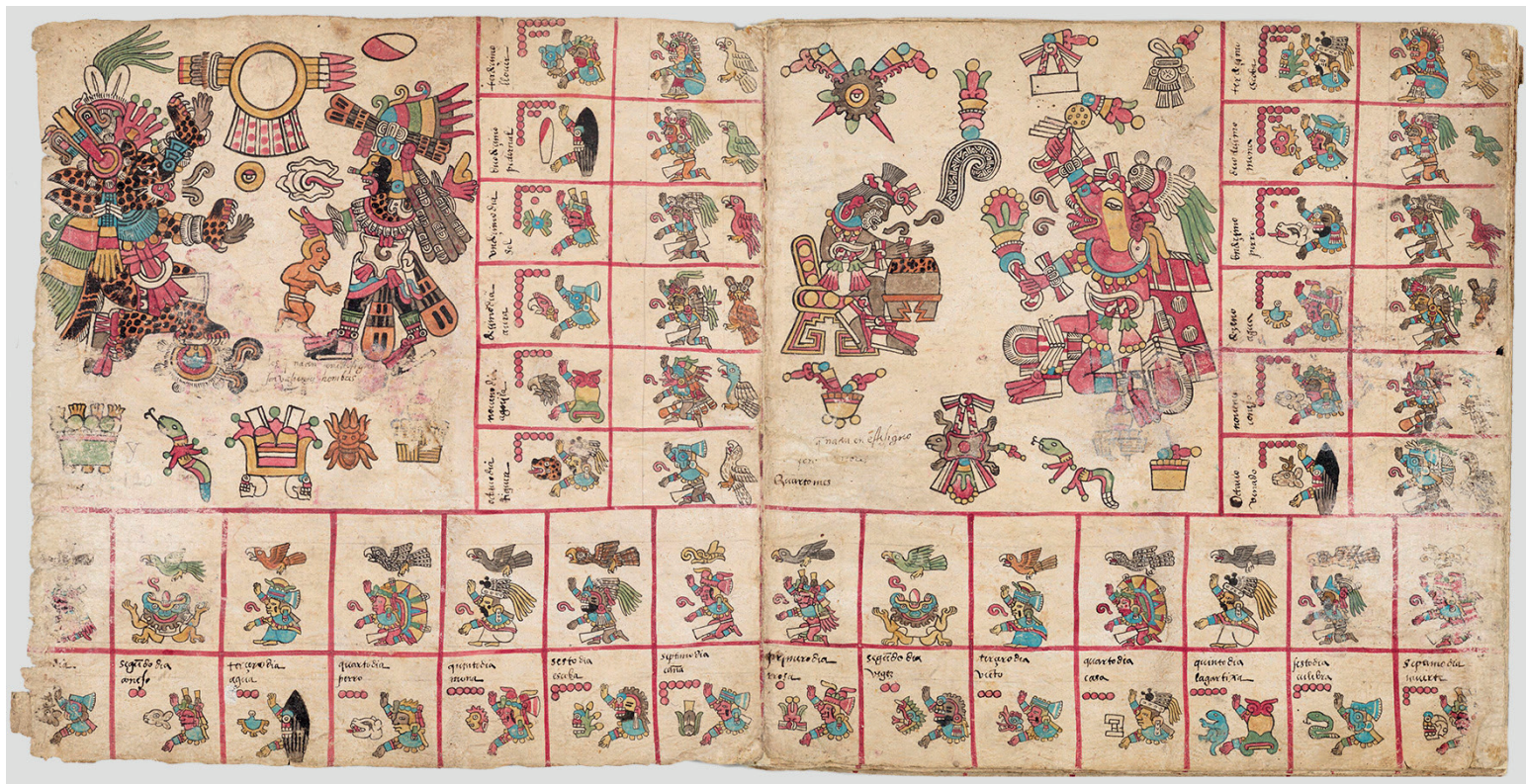


Figura 1. Trecenas 1 Venado y 1 Flor. Códice borbónico, pp. 3-4. Bibliothèque de l'Assemblée nationale, Paris

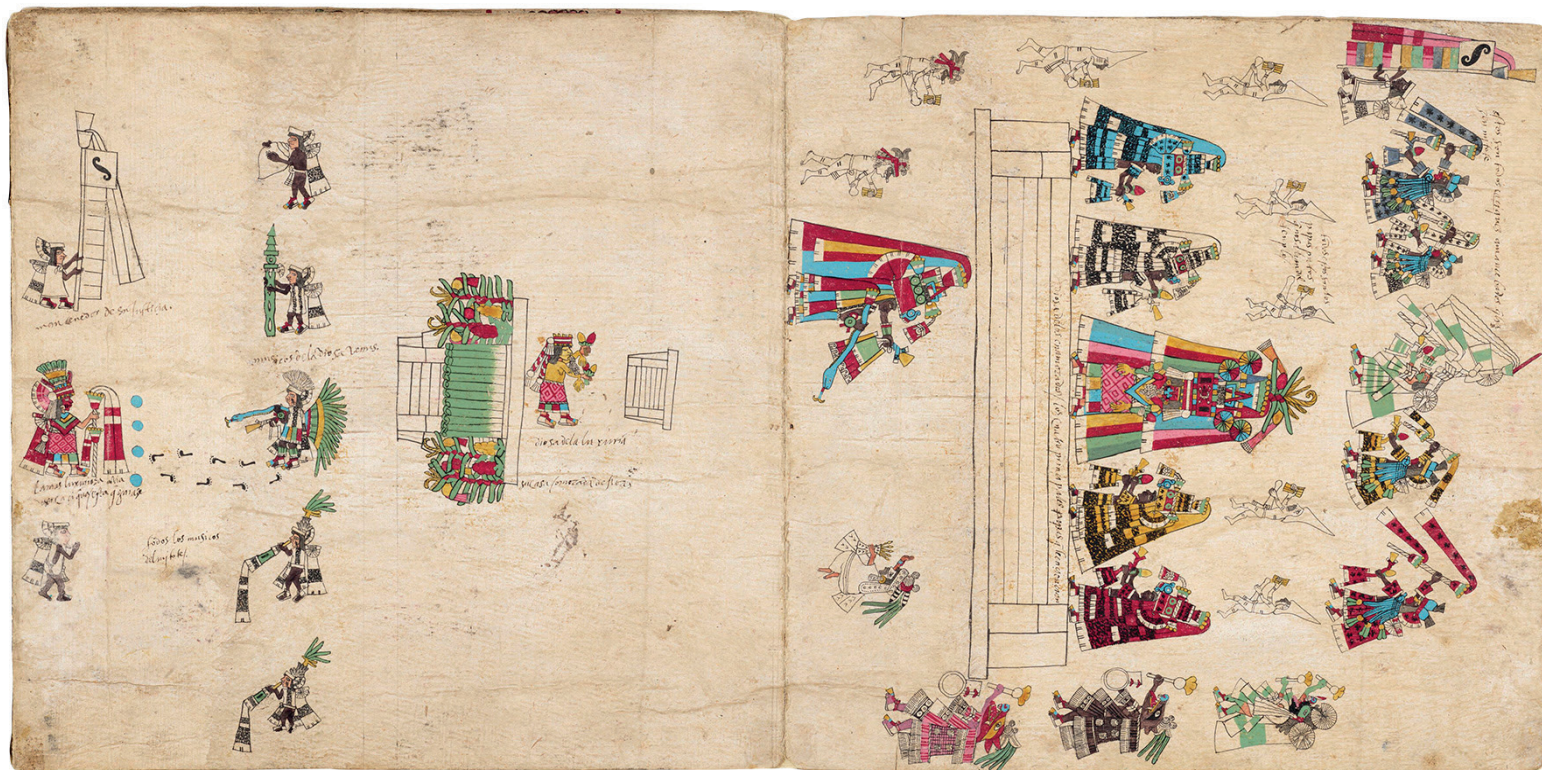


Figura 2. Escenas de la veintena de Ochpaniztli. Códice borbónico, pp. 29-30. Bibliothèque de l'Assemblée nationale, Paris

“acertó raras veces” en sus comentarios (Paso y Troncoso 1898, 23). En parte concuerdo con esta opinión, pero creo que también es importante y provechoso tratar de entender las ideas y tal vez los objetivos de este comentarista en el momento y en el contexto histórico de la creación del manuscrito y sus glosas, por poco claros que los tengamos ahora. Analizadas en su conjunto, las anotaciones en castellano que de manera puntual comentan todas las partes del documento son fundamentales no sólo y no tanto para un mejor entendimiento del contenido en sí, sino más bien para un acercamiento más detenido al contexto histórico-cultural de producción del manuscrito.

LA PRODUCCIÓN DEL MANUSCRITO Y DE LAS GLOSAS

Estudios recientes sobre los materiales y las técnicas de ejecución del *Códice borbónico* dan pistas para entender también el papel de las anotaciones en el documento. Según Michelin y Pottier (2021) el soporte del documento fue preparado en un único momento y en toda la superficie, a pesar de que luego solamente un lado del manuscrito fue pintado y varias manos intervinieron en su ejecución. El dato, aunque no de manera definitiva, refuerza la idea de que la sección del *tonalamatl* y la de las veintenas fueron pintadas tal vez de manera consecutiva, pero como parte de un mismo proyecto. Hay varias razones que se expondrán a lo largo de este ensayo para argumentar que las diferencias estilísticas y de contenido entre las dos partes del *Códice borbónico* no son contradictorias o heterogéneas, sino más bien complementarias, e indican que el *amoxtili* debería leerse como un único texto.

Las páginas 21-22 (figura 3) que unen las dos partes fueron intervenidas por artistas de estilos o escuelas diferentes. Por un lado, un *tlacuilo* (pintor) pintó la secuencia de los 52 portadores del año que se encuentran alrededor de las dos páginas, representados con sus respectivos dioses tutelares, siguiendo los cánones formales e iconográficos de las fechas del *tonalamatl* de la sección anterior. Por otro lado, un pintor menos hábil pintó las dos escenas en el centro, en las que aparecen Oxomoco y Cipactonal primero y Quetzalcoatl y Tezcatlipoca en la página siguiente (Boone 2020, 67-68). Batalla Rosado (1994, 57-59) opinó anteriormente que un mismo *tlacuilo* pintó las fechas e imágenes centrales, pero las proporciones



Figura 3. El ciclo de 52 años. *Códice borbónico*, pp. 21-22. Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París

más alargadas de los dos dioses en la página 22, así como la línea negra de demarcación menos segura indican el trabajo de otro *tlacuilo* (Boone 2020, 67). Hay que recordar que no tenemos ningún ejemplo de manuscrito pictográfico azteca de época prehispánica para poder apreciar diferentes estilos o escuelas de esta región de Mesoamérica (Escalante Gonzalbo 2010, 87-96). Los llamados códices del Grupo Borgia, por ejemplo, que comparan con el *Códice borbónico* el mismo contenido religioso y ritual, muestran una gran variedad de estilos, hasta cuando claramente se apegan a las mismas convenciones del horizonte Mixteca-Puebla (Quiñones Keber 1994; Álvarez Icaza 2017). Frente a unos elementos estilísticos que indican influencia europea, hay más bien que tomar en consideración que existían diferentes escuelas pictóricas en el México antiguo, tal vez especializadas en la producción de manuscritos de diferentes contenidos o géneros, cuyos estilos eran también distintos.

Si ponemos ahora atención en los textos, Paso y Troncoso (1898, 12-13) notó que varios glosadores comentaron la sección del *tonalamatl*, mientras que un único glosador intervino en la segunda parte del manuscrito relativa a las veintenas. Es más, el mismo glosador de las veintenas dejó unos comentarios en un par de páginas del *tonalamatl*, mientras que en las páginas 21 y 22 hay anotaciones de glosadores de ambas partes. A continuación se tratará con más detalle acerca de cada comentador y sus anotaciones, pero cabe aquí resaltar una vez más la complementariedad de las diversas partes que componen el documento. La sección del *tonalamatl* es claramente distinta a la de las veintenas no solamente en términos de contenido, sino también de estilo de ejecución y, finalmente, las dos partes fueron comentadas por glosadores distintos. Las páginas 21 y 22 crean un puente entre las dos partes al combinar elementos de ambas en los textos y en las imágenes. El hecho de que en la primera parte del manuscrito aparezcan comentarios del glosador de la segunda parte sugiere que ésta efectivamente fue pintada y anotada posteriormente a la primera, pero finalmente formaron un único texto, como se comentaba arriba. Considero también que el hecho de que las glosas alfabéticas parecen seguir las mismas pautas del contenido y producción del documento pictográfico refuerza la hipótesis de que el *Códice borbónico* fue producido en la época posterior a la conquista, tomando en cuenta la nueva audiencia española a la que estaban dirigidos los cortos textos.

Robertson (1959, 88-90) fue el primero en notar que en la sección del *tonalamatl*, el *tlacuilo* dejó unos casilleros para poner anotaciones. Concuer-

do con Couch (1985, 4) y Escalante Gonzalbo (2010, 62-63) en que ésta es una prueba clara de que hasta esta parte del manuscrito fue producida no solamente después de la conquista, sino teniendo en mente una audiencia española. Michelin y Pottier (2021) además sugieren que el gran formato del manuscrito y el hecho de haberse pintado solamente en un lado indican un uso no tradicional del *amoxtli*, tal como pudo haberse dado en un contexto ritual en la época anterior a la conquista, sino otro, más bien típico de un libro europeo. El *Códice borbónico* mide 39×40 cm en cada página; es el manuscrito pictográfico en forma de biombo más grande que ha llegado a nosotros. En comparación, el *Códice Borgia*, el segundo más grande, mide 26.5×27 cm. Gracias a la nueva edición facsimilar (Contel y Peperstraete 2021) y a la digitalización del manuscrito por parte del Institute de recherche et d'histoire des textes (IRHT) accesible en línea (véase *Códice borbónico*), se puede efectivamente apreciar cómo éste fue hojeado o leído abriéndose de dos en dos páginas como si fuera un libro encuadernado al estilo europeo (véanse las figuras 1 y 3). Las páginas impares de la 3 a la 21 presentan un desgaste de la pintura en el margen izquierdo mientras que las páginas opuestas y pares de la 4 a la 22 presentan un desgaste en el margen derecho a la misma altura, como si el código se hubiera abierto y leído como un libro usando los pulgares para pasar de página en página. De manera menor, se puede apreciar el mismo tipo de uso también entre las páginas 5 y 6, 7 y 8, 9 y 10, y 13 y 14, como si en este caso se hubiera abierto el código con las páginas pares a la izquierda y impares a la derecha. En la sección relativa a las veintenas no se puede apreciar tanto el desgaste debido a que amplias partes de la superficie pictórica no fueron aprovechadas. No es posible saber cuándo se dio este uso y desgaste del documento. Una vez en Europa, lejos de su lugar de origen, el código pudo haber sido manipulado como un libro encuadernado, pero de toda forma este detalle evidencia un uso nuevo del *Códice borbónico*, o sea, claramente no conforme a un *amoxtli* (Díaz 2020b, 67-86). Otros códigos que llegaron a Europa en una época muy temprana no tienen huellas de uso parecidas a la del *Códice borbónico*. Paso y Troncoso (1898, 15-16) notó que en la página 8 las glosas relativas a los días en el margen superior derecho pueden leerse con claridad, mas no los glifos, borrados casi por completo. Por otro lado, los desgastes anteriormente mencionados en las partes externas de las páginas afectan igualmente pintura y textos.

Finalmente, la primera noticia acerca del manuscrito que se encuentra en la testamentaria de Felipe II a favor del Monasterio del Escorial, fechada

en 1600, puede considerarse como una glosa más del manuscrito. El *Códice borbónico* fue identificado como “libro en folio mayor, de los caciques de México y de los días que sacrificaban en la semana, de mano, pintado en colores con figuras retocadas; encuadernado en papelón cubierto de terciopelo carmesí con cintas coloradas” (Real Academia de la Historia 1842-1895, vol. LXVIII: 506). Esta descripción reconoce el gran formato del códice, pero las noticias acerca de su contenido y posiblemente sus comitentes son originales e interesantes, ya que demuestran cierto entendimiento de los temas del manuscrito y sus protagonistas. Tal vez dicha información se encontraba en la portada o primeras páginas del documento, hoy perdidas. Me parece importante señalar que a diferencia de los muchos objetos atribuidos a Motecuhzoma o a la realeza mexicana en los inventarios imperiales austriacos (Nowotny 1960; Feest 1990), este importante códice pictográfico es clasificado aparentemente perteneciente a los “caciques de México”, o sea, nobles o personajes de estrato sociopolítico destacado no directamente relacionados con el *tlatoani*.

LA CUENTA CALENDÁRICA SEGÚN LAS GLOSAS

El calendario mesoamericano conocido como *tonalpohualli*, cuenta de los días o cuenta del destino en náhuatl, fue documentado y estudiado extensamente por los españoles y más específicamente por los frailes franciscanos y dominicos durante la época de la evangelización, a partir de por lo menos los años 30 del siglo XVI (Baudot 1983; Díaz 2020b, 183-218). En este sentido, las glosas del *Códice borbónico* constituyen un ejemplo más, y seguramente uno de los más tempranos, de los numerosos intentos de traducción del *tonalpohualli* a una cuenta calendárica al estilo europeo. El primer glosador identificó cada trecena como “mes”, con una anotación en el margen inferior izquierdo de cada lámina, cerca de o dentro de la primera casilla del primer día. En la página 21, el mismo anotador indicó que la lámina ilustraba el “undécimo decimo mes”, o sea el mes vigésimo primero, dando a entender que siguió contando desde los “meses” (treceñas) anteriores, que son efectivamente veinte. El glosador 4, que anotó la sección de las veintenas, retomó la cuenta en la siguiente página, la 22, donde apuntó “vigésimo segundo mes” (cuadro 2 del Anexo). Las treceñas han sido más normalmente asimiladas a las semanas del calendario europeo debido a su duración (Benavente 1903, cap. 16; Sahagún 1950-1982, 6: apéndice), mientras que

el término *mes* se ha aplicado a las veintenas. Así que tal vez en el presente caso, ambos glosadores identificaron como meses a las trecenas porque estaban utilizando el *tonalamatl* como calendario de las fiestas de las veintenas de la segunda parte del manuscrito. Es también notable que en el inventario citado arriba, los periodos para el culto y sacrificio, o sea, presumiblemente las trecenas, sean identificados como semanas, lo cual implica que dicha información fue tomada por el recopilador del inventario no del manuscrito mismo, sino de otra fuente o tal vez, como se decía arriba, de una glosa en la parte inicial del manuscrito hoy perdida, pero que no concordaba con la terminología empleada por los demás comentadores.

Paso y Troncoso (1898, 13) opinó que el mismo glosador que contó las trecenas contó también los días de cada lámina desde “primero día” hasta “terdecimo día” e igualmente añadió los nombres. Por el contrario, y de acuerdo con Boone (2020, 67), considero que mientras el primer glosador (1) se dio efectivamente a la tarea de contar días y trecenas (“meses”), los nombres asignados a cada día, que se repiten igual y sin excepciones a lo largo de todas las láminas del *tonalamatl*, son de otro glosador (2). El mismo estudioso consideró que no toda la cuenta de los días y sus nombres fueron ejecutados por un único glosador, sino que en un dado momento se cambió a un copista (Paso y Troncoso 1898, 12-13, 16). No estoy de acuerdo y creo que las diferencias en la letra a lo largo de las páginas de las trecenas se deben más bien al cansancio del escribano que repitió rutinariamente las mismas palabras muchas veces.

Los nombres asignados a los veinte días, que pueden leerse en el cuadro 1 del Anexo, son en su gran mayoría los mismos que se encuentran en otras numerosísimas fuentes, pero las pocas diferencias son interesantes. El primer día, Lagarto, o Cipactli en náhuatl, es identificado como “vegez”, o sea vejez. Como nota Paso y Troncoso (1898, 20), esta identificación es un caso único que de alguna manera interpreta el símbolo del Lagarto, representado como la cabeza de un cocodrilo. La referencia parece ser a Cipactonal, un dios anciano vinculado a la creación del calendario que se representa en el mismo manuscrito en la página 21, junto a su pareja, Oxomoco. Ahí el nombre es representado por un glifo de Cipactli o Lagarto, arriba del anciano señor.

El nombre “sol”, dado al día Movimiento, Ollin en náhuatl, igualmente evidencia conocimiento de la cosmología indígena, al hacer una clara referencia al Quinto Sol de la creación mexicana, representado en el código en la página 14 del *tonalamatl*. Así que el término “escoba”, asignado a Hierba o

Malinalli, no creo que pueda explicarse como un error, sino más bien como una acepción o variante de este día. Malinalli es efectivamente un manojo de hojas o hierbas que se utilizaban para hacer escobas. El canto a Cihua-coatl en los textos sahalaguntinos identifica *malinalla* como una escoba, atributo de la diosa (Nicholson *et al.* 1997, 144). La escoba es además el símbolo de Toci/Teteo Innan y de la veintena dedicada a ella, Ochpaniztli, como se puede apreciar en la página 30 del mismo *Códice borbónico*. Debido a que el glifo para el día Malinalli en el código no es una escoba, sino una representación antropomorfa de un manojo de hierba con boca y ojos se deduce que el término utilizado en castellano deriva de una traducción del náhuatl *malinalli* y no de la figura. Este sería entonces un caso parecido a la traducción de Cipactli o Lagarto, como “vejez”, derivado tal vez de manera indirecta de Cipactonal y no de la representación de un cocodrilo. Finalmente, el día Zopilote, o Cozcacuauhtli en náhuatl, es identificado como “aura”, término que Paso y Troncoso (1898, 20) y Boone (2020, 67) leen como “aire”, pero que debe entenderse correctamente como “buitre”. El vocablo “aura” para indicar un “ave rapaz diurna, de hasta 80 centímetros de longitud, cabeza y cuello de color rojizo desprovistos de plumas, plumaje negro” se ha registrado por primera vez en la *Relación de Michoacán*, texto de 1541 (Real Academia Española 2013, s.v. aura), y en Bartolomé de las Casas (1875, 2: cap. 28). A pesar de que no se conoce la fecha de ejecución del manuscrito o cuándo se añadieron las glosas, el uso del vocablo “aura” para indicar un ave carroñero americano en el *Códice borbónico* debe considerarse como uno de los primeros ejemplos documentados del uso de este término, cuya etimología es incierta. Puede que la palabra sea de derivación latina, en relación con el aire, pero se formó como americanismo en el Caribe, donde el término sigue usándose con mayor frecuencia (Real Academia Española 2013, s.v. aura).

En conclusión, por un lado con las glosas relativas al calendario, sea en su terminología (“mes” para indicar la trecena) que en la cuenta que incluye dos láminas que no pertenecen al *tonalamatl*, páginas 21-22, entre los “meses”, se intentó con claros errores acoplar el *tonalpohualli* al calendario solar en uso en Europa. Por otro lado, la traducción de los veinte días, con sus variantes originales, evidencia un entendimiento del valor simbólico asociado al *tonalli* en el contexto cultural y religioso mesoamericano. La ambivalencia entre ignorancia y curiosidad, documentación y condenación, típica de los españoles frente a la cultura indígena americana se ve reflejada en las demás glosas también.

LA LECTURA MÁNTICA DEL CÓDICE BORBÓNICO

Un tercer comentador (3) agregó breves comentarios en los paneles centrales de cada una de las páginas (3-20) del *tonalamatl* que describen pronósticos a los nacidos en cada signo (cuadro 1 del Anexo). La tradición mántica de los códices mesoamericanos ha sido reconocida por los frailes y cronistas desde el siglo xvi y sigue siendo el paradigma interpretativo de referencia (Nowotny 1961). El caso más conocido es el de Sahagún (1950-1982, lib. 4), quien dedicó el cuarto libro de su gran obra acerca de la cultura nahua al arte adivinatorio, en el que el destino y el carácter del recién nacido son vinculados al día de su nacimiento según el *tonalpohualli* en su división en trecenas. El análisis que sigue toma el texto sahumaguntino, redactado posteriormente al *Códice borbónico* y sus glosas, para analizar las aportaciones textuales de este último. En los *Primeros Memoriales* (Nicholson *et al.* 1997, cap. 2, par. 4, 160-174), Durán (1995, 2: El calendario antiguo, cap. 2) y en el *Códice telleriano-remensis* (ff. 8r-24r) (Quiñones Keber 1995), también se encuentran textos acerca del destino de los recién nacidos según el calendario, pero de manera más corta o esporádica (véase también Contel y Peperstraete 2021, 97-167). El análisis a continuación separa las dieciocho trecenas del código y sus respectivos pronósticos en cuatro grupos. Aparte unos pocos casos, los pronósticos de los nacimientos en las fuentes disponibles no parecen derivar de las imágenes del *tonalamatl* mismo (dos casos discutidos en el apartado “Pronósticos basados en las imágenes”), sino más bien de un conocimiento general relativo al primer día (nueve casos en el primer apartado, “Pronósticos basados en el primer día de la trecena”), tal como sucede por lo regular en el texto sahumaguntino, o más bien del regente de la trecena asociado a otro día del periodo (cinco casos en el segundo apartado, “Pronósticos basados en otro día o regente de la trecena”); finalmente, unos pronósticos en nuestro manuscrito son más difíciles de atribuir (dos casos en el cuarto apartado “Pronósticos poco claros”).

Pronósticos basados en el primer día de la trecena

El día 1 Flor, dedicado a la fiesta, el canto y el baile (“los que nacen en este signo son cantores”) domina la cuarta trecena bajo los auspicios de Huehuecuyotl, de manera coherente con la mayoría de las fuentes.

Para 1 Caña se dice: “Los que nacen en este signo no pueden tener hijos”, afirmación que puede entenderse a la luz de lo mencionado por Durán (1995, 2: Calendario antiguo, cap. 2), quien dice de este signo que son “hombres vacíos”, como una caña, por ende estériles. El signo es negativo también en el texto sahumaguntino (Sahagún 1950-1982, 4: cap. 8), en el que se relaciona 1 Caña con Quetzalcoatl y de ahí el viento y su carácter impredecible.

La trecena 1 Muerte (“Los que nacen aquí en este signo eran valientes hombres mas no podían prender a nadie”) es dedicada a Tezcatlipoca y es un signo ambivalente (Sahagún 1950-1982, 4: cap. 9), de magos que podían transformarse en varias cosas y animales (*Códice telleriano-remensis*, f. 12v).

En la trecena 1 Hierba, según nuestro comentador, “los que aquí nacían habían de ser borrachos”, una referencia a la planta de maguey, de la que se deriva el pulque, y su diosa Mayahuel, asociada al primer día y patrona de la trecena. Sahagún (1950-1982, 4: cap. 15) y Durán (1995, 2: Calendario antiguo, cap. 2) relacionan el signo más propiamente con las cualidades de la hierba: crece abundantemente, o sea, tendrá muchos hijos, pero también pueden morirse todos de repente.

Las trecenas 1 Serpiente y 1 Pedernal son propicias debido a su relación con la nobleza y el valor en el mando. Según el glosador, en 1 Serpiente, dominada por Xiuhtecuhtli, “los que nacían aquí habían de ser principales achcauhtli” y en 1 Pedernal, cuyo patrono es Tonatiuh, deidad solar, o Huitzilopochtli más propiamente entre los mexicas, “los que aquí nacían no podían ser aborrecidos de nadie”. En ambas láminas, páginas 9-10, aparecen símbolos de la realeza, como las diademas y otros ornamentos de turquesa. El término *achcauhtli* en el pronóstico para los nacidos en 1 Serpiente, se refiere a ejecutores de justicia de un señor (Benavente 1903, cap. 15), y hombres valientes; o sea, que habían demostrado su valor en la guerra (Nicholson *et al.* 1997, 232).

1 Casa (“los que aquí nacían habían de ser hombres ricos y después pobres”) es una trecena negativa en general, debido a la influencia de las *tzitzimime*, mujeres espantosas que devoran a las personas, asociadas a estos trece días (Sahagún 1950-1982, 4: cap. 27; *Códice telleriano-remensis*, f. 18v).

La trecena 1 Agua es igualmente negativa (“los que aquí nacían habían de ser pobres”) por el carácter inestable del primer signo del periodo (Sahagún 1950-1982, 4: cap. 30), mientras que, finalmente, la última trecena, 1 Conejo, pronostica larga y próspera vida a los que nacieron en sus días

(“los que aquí [nacían] habían de llegar a viejos y ser ricos hombres”) (Sahagún 1950-1982, 4: cap. 38; *Códice telleriano-remensis*, f. 29v).

Pronósticos basados en otro día o regente de la trecena

La tercera trecena 1 Venado, cuyo texto explica que “los que nacen en este signo son valientes hombres”, parece derivar del día 8 Jaguar, octavo día de la trecena dedicado a Tepeyollotl, Corazón de la Montaña, un aspecto de Tezcatlipoca (*Códice telleriano-remensis*, f. 9v).

La trecena 1 Perro es dominada por el día 4 Caña, reservado a la entronización de la realeza y al dios encargado de estas ceremonias, Xiuhtecuhtli (Sahagún 1950-1982, 4: cap. 25). El pronóstico en nuestro código (“los que nacían aquí habían de ser hombres ricos”) no se asocia propiamente al poder político, sino que es positivo en general.

La trecena 1 Lluvia incluye entre sus imágenes al sacerdote de Chicomecoatl, 7 Serpiente, séptimo día de la trecena, diosa de la cosecha y abundancia, que parece dominar también el pronóstico: “Los que nacían en este signo habían de ser hombres ricos” (figura 4). En Sahagún (1950-1982, 4: cap. 11), la trecena es descrita como muy negativa, pero se subraya la importancia del día 7 Serpiente como extremadamente propicio.

Acerca de la trecena 1 Lagartija, dominada por Itztlacolihui, dios del hielo y de la ceguera, cuyo día es 4 Venado según el *Códice telleriano-remensis* (f. 16v), en el *Códice borbónico* se dice: “Los que aquí nacían habían de ser inhábiles y de morir por mentirosos”, que concuerda con lo dicho por un comentador del *Códice telleriano-remensis* (f. 16v): “Si levantaban algún testimonio decían que no se podía averiguar la verdad...”, mas no con Sahagún (1950-1982, 4: cap. 23), que se refiere a los nacidos en este signo como fuertes y ágiles: si se caían de un muro muy alto, no les afectaba (como una lagartija).

La trecena 1 Zopilote es caracterizada positivamente en Sahagún (1950-1982, 4: cap. 29), aparentemente debido a la influencia del primer signo, pero en el caso del *Códice borbónico* se dice: “Los que aquí nacían se habían ellos mismos de vender”. El pronóstico se debe tal vez a Macuil Xochitl, 5 Flor, dios del juego y quinto día de la trecena, en el que, como atestigua el *Códice telleriano-remensis* (f. 15v), nacían “tahures”. En la parte superior de la lámina central aparece un yugo, frecuentemente asociado a la condición de esclavitud en la que caían las personas con deudas de juego.



Figura 4. Panel central de la trecena 1 Lluvia. *Códice borbónico*, p. 7.
Bibliothèque de l'Assemblée de l'Assemblée nationale, París

Pronósticos basados en las imágenes

La trecena 1 Mono, cuyo patrono es Patecatl, dios del pulque, es anotada con la siguiente frase: “Los que aquí nacían habían de ser valientes hombres mas habían de morir en la guerra”, en referencia aparente a los guerreros águila y jaguar que acompañan al dios tutelar en la lámina, página 13. Ambos animales llevan la bandera blanca del sacrificio, que alude al martirio y la muerte en batalla. Este pronóstico difiere del de Sahagún (1950-1982, 4: cap. 22) que se basa en las características del primer signo.

La trecena 1 Águila era dedicada a los guerreros, según el texto de Sahagún (1950-1982, 4: cap. 33), debido a la relación de esta ave con la casta

militar, mientras que en el *Códice borbónico* se dice: “Los que aquí nacían habían de ser jugadores”, al parecer en referencia a un tablero para el juego del *patolli* y una cancha del juego de la pelota que se encuentra entre los símbolos mánticos en la página 19. Cabe señalar que en la correspondiente imagen de la trecena 1 Águila en el *Códice Borgia*, página 62, los símbolos del juego del *patolli* y una pelota de hule para el juego de la pelota son los únicos símbolos mánticos que acompañan a la diosa y su corregente.

Pronósticos poco claros

Hay, finalmente, dos trecenas cuyos pronósticos resultan más difíciles de interpretar. Para la trecena 1 Movimiento, se dice: “Los que nacían aquí en siendo mancebillos habían de morir”. La diosa patrona de la trecena, Tlazolteotl/Ixcuina, es asociada al día 5 Lagarto, y la mujer que naciera en ese día, según el *Códice telleriano-remensis* (f. 17v), sería “mala de su cuerpo”. En la imagen correspondiente en el mismo manuscrito, la diosa lleva un hombre, o tal vez un niño, desmembrado en una jícara (figura 5B). En la imagen del *Códice borbónico*, página 13, Tlazolteotl alumbra a sí misma, o sea, a una persona con sus mismos atributos, mientras que en la parte de arriba una pequeña persona (¿un niño?) de cabello amarillo se dirige hacia ella, como indican unas huellas (figura 5A).

La trecena 1 Viento tiene connotaciones negativas en Sahagún (1950-1982, 4: cap. 31) y en el *Códice telleriano-remensis* (f. 21v), debido a su asociación con Quetzalcoatl, dios del viento, pero también de la magia y nigromancia, mientras que para el glosador del *Códice borbónico*, “los que aquí nacían habían de tener que comer”. La lámina, página 18, está dominada por Chantico, diosa del hogar, y un sacerdote identificable como Cipactonal por el nombre calendárico 1 Lagarto, haciendo penitencia dentro de un templo dorado (figura 6). Así que el auspicio de abundancia en la comida no es evidente. En la misma lámina, el glosador de las veintenas dejó unos comentarios que pueden dar pistas para entender el responso mántico y que se analizan más abajo.

En conclusión, la escasa relación de los pronósticos con las imágenes mánticas de cada panel lleva a pensar que las anotaciones derivan de un conocimiento general acerca de uno u otro día, según la división mántica en trecenas. Así que cabe preguntarse ¿qué función tenían las imágenes, llenas de detalles y de gran calidad, en la lectura mántica? ¿Hay otra lectura



A



B

Figura 5. Tlazolteotl, trecena 1 Movimiento. A: *Códice borbónico* (p. 13).
Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París. B: *Códice telleriano-remensis* (f. 17v).
Bibliothèque nationale de France, París



Figura 6. Panel central de la trecena 1 Viento.
Códice borbónico, p. 18. Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París

de las trecenas y sus imágenes que se podría hacer más allá de la propuesta por el glosador del *Códice borbónico*?

El glosador de las veintenas en el tonalamatl

Otro punto de vista lo proporciona el glosador 4, quien comentó las veintenas en la segunda parte del manuscrito, pero también intervino de manera original en algunas láminas del *tonalamatl*. En la página 7, trecena 1 Lluvia, el glosador identificó al sacerdote de Chicomecoatl como “papa mayor que reparte las riquezas a el que nace en este signo” (figura 4). Como se ha señalado anteriormente (Quiñones Keber 1987, 193; Anders, Jansen y Reyes García 1991, 138; Graulich 1997, 247; Contel y Peperstraete 2021, 225), ésta es una clara referencia no solamente al séptimo día de la trecena y su influencia positiva en el pronóstico, sino también al culto de la diosa de la cosecha, representado de manera detallada en la sección de las veintenas dedicada a Ochpaniztli, páginas 29-32. Parece entonces que este

glosador quiso hacer una referencia a un evento ritual presentado posteriormente en las páginas que comentó completamente de su mano. Es notable una vez más la complementariedad entre glosas y texto pictográfico, ya que la presencia del sacerdote de Chicomecoatl en la trecena 1 Lluvia es una peculiaridad del *Códice borbónico* (y su código afín, el *Tonalamatl Aubin*, página 7), y no se encuentra en los demás códigos religiosos prehispánicos (*Códice Borgia*, 67; *Códice Vaticano B*, 55) o coloniales, como el *telleriano-remensis* (f. 19v). Se puede plantear la hipótesis de que la presencia de Chicomecoatl en la trecena 1 Lluvia en nuestro código se debe exactamente a la voluntad explícita por parte de los tlacuilos, glosadores y, en términos más amplios, sus comitentes, de vincular el *tonalpohualli* y la sección del *tonalamatl* con el calendario solar e histórico de la segunda parte del manuscrito (Frassani 2022, 75-78).

En la página 12, el glosador 4 escribió “dios mayor de las culebras” cerca de la figura de Tonatiuh, deidad solar (figura 7). La referencia es al bastón encorvado del dios que termina en una cabeza de serpiente. En las páginas 23 y 37, durante las ceremonias de Izcalli, el mismo glosador identificó como “dios mayor” a Xiuhtecuhtli que carga un bastón encorvado en forma de serpiente (figura 9). A pesar de ser equivocada la identificación (se trata de Tonatiuh en la trecena 1 Pedernal, página 10, y de Xiuhtecuhtli en la página 23), el comentador quiso otra vez vincular la segunda parte del manuscrito a la primera. Finalmente, en la misma página 18, el glosador 4 anotó “arca del libro de la ley” justo debajo de un *zacatapayolli*, una bola de hierba que recibía las púas ensangrentadas de los sacrificadores (figura 6). Paso y Troncoso (1898, 25) notó que esta misma referencia bíblica se encuentra en Durán, quien describió una “petaca”, o más propiamente un *petlacalli*, que se encontraba frente a la imagen de Camaxtli en un templo en Huejotzingo, como “muy tapada con sus cortinas encima casi con el mismo aparato y manera que los judíos tenían el arca del testamento donde estaban las tablas de la ley” (Durán 1995, 2: Libro de los ritos, cap. 7). Según el estudioso mexicano, el glosador o su informante confundieron el *zacatapayolli* con un *petlacalli*, con la intención de resaltar la importancia de este último objeto en el culto, específicamente en la ceremonia del Fuego Nuevo, cuya herramienta (“un tiloncillo pequeño, en el cual se encendía la lumbre”) era contenida en la caja custodiada en el templo de Camaxtli. Paso y Troncoso (1898, 25) nota además que el sacerdote 1 Lagarto de la lámina central de página 18 tiene dos plumas blancas en la cabeza, atributo de Camaxtli y sus devotos en la veintena de Quecholli, página 33, del manuscrito.



Figura 7. Tonatiuh, trecena 1 Pedernal. *Códice borbónico*, p. 12.
Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París

De ser correcta la interpretación de Paso y Troncoso, el glosador siguió aquí su interés por relacionar el *tonalpohualli* y sus dioses con los protagonistas y ritos más importantes del calendario litúrgico que sigue. Hay obviamente que resaltar que en la sección de las veintenas del *Códice borbónico* el ritual del Fuego Nuevo se lleva a cabo durante Panquetzalitzli, página 34, pero en la región de Puebla y Tlaxcala donde Camaxtli era especialmente venerado, como en Huejotzingo, este rito era mayormente vinculado a él y su veintena, Quecholli (Durán 1995, 2: Libro de los ritos, cap. 7). La página 18 corresponde a la trecena 1 Viento que, como se comentó arriba, da un pronóstico positivo para los que nacían en su signo, a diferencia de las demás fuentes que interpretan negativamente el periodo. De ser acertado el comentario del glosador (y de Paso y Troncoso) tal vez haya una referencia a la ceremonia del Fuego Nuevo en esta trecena del *tonalamatl* del *Códice borbónico* que influyó positivamente en el responso

mántico dado por el glosador, de una manera parecida a la trecena 1 Lluvia en la que el auspicio negativo normalmente relacionado con el periodo es reemplazado por uno positivo debido a la preponderante presencia de Chicomecoatl en la sección de las veintenatas a seguir.

El glosador 4 dejó también un comentario en la página 21, donde aparecen Oxomoco y Cipactonal dentro de un templo (cuadro 2 del Anexo). Según la nota, los dos eran “diosas de las parteras”. Además explica: “En este mes tenían los hombres lugar para hacer omni cosa porque no tenían dios particular porque eran estas diosas de las donas”. El glosador identifica erróneamente ambos personajes como femeninos. A pesar de la clara representación de una mujer y un hombre en la página 21, algunas fuentes coloniales como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena 2002, cap. 2), asignan un género masculino a Oxomoco y femenino a Cipactonal. En Sahagún (1950-1982, 10: cap. 29), el género de los dos es ambiguo, aunque parecería que ambos eran varones. Puede ser que en nuestro caso el glosador se apoyó en información no derivada de la pintura misma, sino de algo que le comentaron unos sabios indígenas a la luz de su propio conocimiento de transmisión oral.

La referencia a las parteras puede en parte explicarse por el hecho de que ambos personajes son ancianos y las parteras eran frecuentemente mujeres de edad. El glosador igualmente indica que los dos personajes no son propiamente dioses, sino sacerdotes o personas ancianas, y por ende sabias como parteras o curanderas, que sin embargo no pedían un culto como los regentes de los demás “meses”. La nota tiene parecidos interesantes con la información acerca de la primera trecena en los códices *telleriano-remensis* (f. 8r), y *Vaticano A* (f. 13v-14r). La trecena es dominada por 1 Lagarto, Cipactli o “vejez”, según las glosas calendáricas de nuestro códice. Cipactonal es efectivamente una de las dos “parteras” en la página 21. Acerca de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, regentes de la trecena, se dice en los dos códices que fueron los primeros humanos y que no pedían sacrificio, tal como se indica en nuestro códice en la página 21. Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, Señores de Nuestro Sustento, pueden caracterizarse como “dioses de las donas” como se indica en el *Códice borbónico* en la misma página. La escena de Oxomoco y Cipactonal en nuestro manuscrito se encuentra justo después de la última trecena, 1 Conejo. ¿Podría ser que el glosador y su informante empezaron otra vez la cuenta de las trecenas (“meses”) dejando entonces un comentario acerca de lo que hubiera sido el vigésimo primero mes según su cuenta, o sea la trecena 1 Lagarto?

LOCALIDAD, SOCIEDAD E HISTORIA EN LAS GLOSAS DE LAS VEINTENAS

El análisis siguiente relaciona las glosas con las imágenes correspondientes en la sección de las veintenas, considerando coincidencias y discrepancias. Como se ha dicho anteriormente, el glosador 4 tiene un interés específico en identificar los elementos pintados. Aun así, sus interpretaciones son especialmente originales, tal vez erróneas, dejándonos así la pregunta acerca de sus intenciones.

Las lagunas y sus dioses

Como se mencionó arriba, hay acuerdo entre los estudiosos acerca del origen del manuscrito en la parte meridional de la cuenca de México, más específicamente en las localidades de Xochimilco, Colhuacan, Tlahuac y Chalco (Mazzetto 2024, 39-45). La identificación de esta zona como lugar de procedencia se debe no solamente a la presencia de Cihuacoatl, Atlahua, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, dioses tutelares de varias localidades situadas alrededor de las lagunas de Xochimilco y Chalco, sino también a las glosas que mencionan lagunas y chinampas. En la página 28, en relación con la ceremonia del Xocotl Uetzi se dice: “Fiesta de los niños a los tres dioses, del agua de la semilla y de la caña”, en referencia al agua de la laguna y las bondades que su fertilidad asegura. En la página 35, se representa la ceremonia de Atemoztli, Descendimiento del Agua. Los dioses tutelares, Tlaloc y Chalchiuhtlicue, se encuentran dentro de un templo azul en la cima de un cerro, que el glosador identifica como “cu en la laguna, dioses de las canoas”. En la ceremonia siguiente, Tititl, página 36, los dioses convenidos frente a Cihuacoatl son identificados como “dioses de los chinames que moran en la laguna”.

No sorprende, entonces la importancia otorgada a Tlaloc, por ejemplo, en las páginas 24 y 25, para las celebraciones de Tozoztontli y Huey Tozoztli (Couch 1985, 49-59; Contel 2008; DiCesare 2015). Lo interesante, por otro lado, es que en la representación del cerro y templo de Tlaloc en la página 25, el glosador indicó que “el gran dios y principal llamado Tezcatlipoca, en Mexico, tenía gran cu y suntuoso” (figura 8). La identificación equivocada del dios de la Lluvia con el dios del Espejo Humeante, que no comparten prácticamente ningún elemento iconográfico, parece atestiguar de

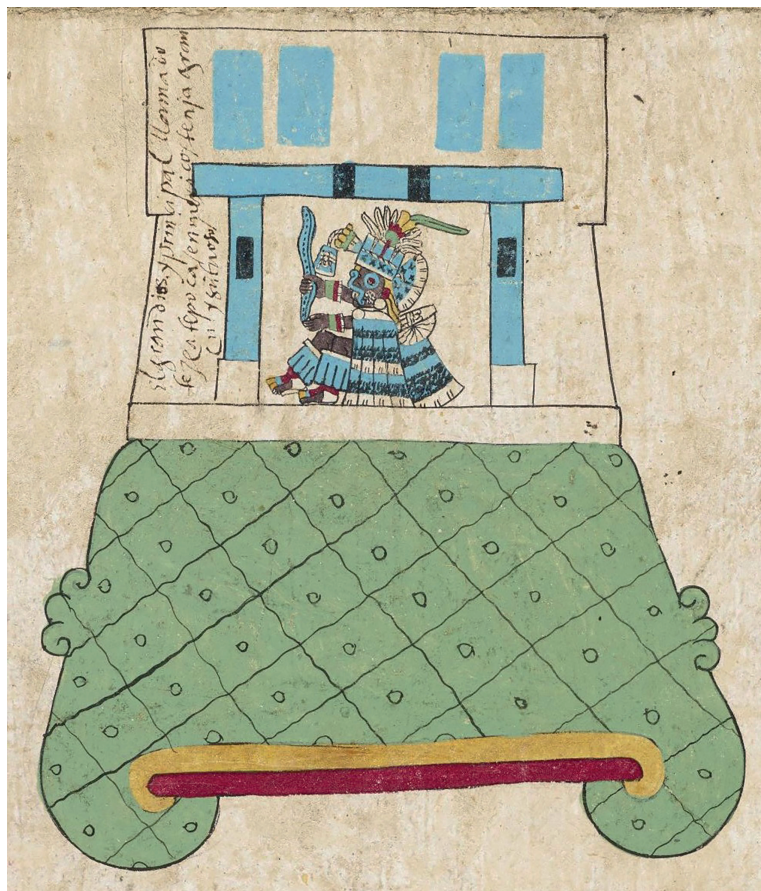


Figura 8. Cerro y templo de Tlaloc, veintena de Huey Tozoztli. *Códice borbónico*, p. 25. Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París

manera indirecta la importancia de Tlaloc para la gente de la parte meridional de la cuenca. El hecho de que Tezcatlipoca aparece en unas tantas veintenas en el manuscrito (páginas 26, 31, 33, 34, 36) sin ser identificado, mientras es citado en la glosa erróneamente en relación con Tlaloc, hace pensar en la transformación de Tezcatlipoca en la época de la evangelización cuando los frailes lo elevaron a dios supremo, más notablemente en los *huehuetlatolli* (“palabras de los viejos” o sermonarios) del libro 6 del *Códice florentino* (Frassani 2016, 201-207). En las viñetas que ilustran los sermones, el dios es representado de una manera monstruosa e irreconocible, a pesar de aparecer en otros libros de la misma obra con sus atributos

tradicionales. Es también notable que en todo el libro 6, las plegarias se dirigen únicamente a Tezcatlipoca y Tlaloc.

Los protagonistas rituales y la sociedad nahua

El personaje, o sea dios/sacerdote más importante, es sin embargo Cihuacoatl (Anders, Jansen y Reyes García 1991, 41-49; Jansen y Pérez Jiménez 2017, 397-406). El segundo mando en el imperio mexica aparece en la primera fiesta de Izcalli, página 23, en Toxcatl, página 26, en el juego de la pelota en la página 27 y durante Tlaxochimaco, página 28, para luego ceder el paso a Chicomecoatl en el largo ciclo de Ochpaniztli, páginas 29-32, y finalmente reaparecer con un papel protagónico en la clausura del ciclo litúrgico, durante Tititl, página 36, e Izcalli, página 37. El glosador precisa que se trata del “papa mayor” (páginas 23, 26), “que no salía sino al gran sacrificio” (página 26). En la página 28, Cihuacoatl es identificado como “dios del agua”, lo cual es incorrecto, pero debería tal vez leerse como otra referencia más a la zona lacustre del sur de la cuenca donde Cihuacoatl era patrona en Xochimilco. Finalmente, en la última escena del ciclo de las veintenas, página 37, el sacerdote es identificado como “dios de los agüeros”, en referencia a sus poderes adivinatorios. La identificación de Cihuacoatl en las ceremonias de las veintenas del *Códice borbónico* con un personaje histórico es una hipótesis importante a considerar (Jansen y Pérez Jiménez 2017, 402; Frassani 2021). Primero, en la página inicial del ciclo, el sacerdote/dios Xiuhtecuhtli es identificado como “Moctecuma que salía con los ornamentos del dios mayor”. Según el glosador y su informante estaríamos aquí hablando de Motecuhzoma II, el *tlatoani* mexica que presidió la última ceremonia del Fuego Nuevo en el año 2 Caña, representado en el código en la página 34, durante Panquetzaliztli. El sacerdote de Cihuacoatl sería entonces Tlacaelel II, nieto del primer *cihuacoatl* Tlacaelel I (Jansen y Pérez Jiménez 2017, 402).

Dos aspectos importantes se pueden resaltar acerca de la figura de Cihuacoatl/*cihuacoatl* en cuanto dios, sacerdote y alto oficial mexica, en las glosas del documento. Desde el estudio de Couch (1985, 38-40) se ha destacado el carácter agrícola de la representación de las veintenas en nuestro manuscrito y su relación con la gente del común, *macehuales* en náhuatl, de una comunidad campesina. Hombres y mujeres de aparente estrato humilde aparecen en las páginas 24 y 25. En este último caso, dos glosas (“a

dar las gracias por este hijo que le nació”, “ofrecían promesa”) los describen como padres y madres que iban a ofrendar al dios Tlaloc en honor de su recién nacido. En la página 26, en relación con la fiesta de Tepopochhuilztl (Mazzetto 2024, 23-24), tres hombres y dos mujeres están sentados frente a un sacerdote y son identificados como “gente para el sacrificio”. En la página 27, durante Huey Tecuilhuitl, dos hombres y dos mujeres cargan una jícara en sus manos y se describen por parte del glosador como “proveedores de pulchre [*sic* por pulque] y de pelotas, primero las ofrecían a este dios”. La referencia es al juego de la pelota representado en la primera mitad de la página, por un lado, y al dios Xipe Totec que se encuentra frente a ellos. Estas representaciones y anotaciones, sin embargo, se pueden contrastar con otras tantas que evidencian la importancia de un amplio y variado grupo de individuos pertenecientes a diferentes clases de la sociedad nahua anterior a la conquista. En la página 26, un *tlapixque* (sacerdote del templo) se dirige a un grupo de sacerdotes con atavíos de dioses, de la misma manera en la que otro *tlapixque* en la parte superior de la página sahuma a un grupo de macehuales. Los dioses son identificados como “segundos hijos de señores, dedicados a el idolo para papas”. Como lo han indicado Anders, Jansen y Reyes García (1991, 48), son éstos “hijos segundos de nobles”, categoría que comprende al mismo *cihuacoatl* en la que aparentemente era una ceremonia o más bien un ciclo ceremonial dedicado a ellos. Los mismos cuatro personajes, efectivamente, reaparecen en la página siguiente jugando el juego de la pelota. En esta ocasión el glosador aclara: “Cuatro dioses del juego del batey a quien hacían su oración antes o sacrificio”, y “la excelencia que tienen los que meten la pelota por la rueda”. Esta serie ritual parece concluirse durante Tecuilhuitontli en la misma página, donde el glosador escribe, al lado de un dios en andas, tal vez Centeotl o Xochipilli (Anders, Jansen y Reyes García 1991, 204; Mazzetto 2024, 29) “a quien ofrecen los que ganan” y “dios de los que ganan”.

Durante las ceremonias de Ochpaniztli, Xilonen/Chicomecoatl, página 29, es identificada como “la más lujuriosa” y “había de ser cacica esta que guíase”, indicando el estatus social alto de la mujer o persona al centro de las ceremonias. La identificación con la deidad pagana de la protagonista se hace explícita en unas glosas siguientes: “Músicos de la diosa Venus”, “diosa de la lujuria” (página 29), y “diosa de los enamorados” (página 30). Según el glosador, los oficiantes de la ceremonia eran unos sacerdotes vestidos de blanco que llevan una gran bandera blanca decorada con un *xonecuilli* negro, identificados como “mantenedor de su justicia”

(página 29), en relación con los ejecutores de los mandos de la diosa. La identificación parece referirse a los llamados *cuauhnochtli* u otros cargos parecidos, cuya representación pictográfica más notable se encuentra en el *Códice Mendoza* (ff. 64v-65r, 66v-67r). Estos cargos se desempeñaban en los ámbitos ritual, administrativo y hasta político, y permitían que personas de origen humilde pudieran ascender a los estamentos superiores de la sociedad y del Estado mexicas (Acosta Saignes 1946). En la página 30, dedicada siempre a Ochpaniztli, aparecen unos “caciques amancebados que hacen mitote” siguiendo al “mantenedor de la justicia” desde la escena anterior. En la escena de la página 30 aparecen también “cuatro principales papas” que inciensen a la diosa Chicomecoatl, así como “unos papas putos que no salían del templo”. Éstos últimos han sido identificados como “huastecos”, libertinos, por andar y bailar desnudos (Anders, Jansen y Reyes García 1991, 212-213).

El glosador quiso finalmente resaltar el papel de varios cargos rituales y sociales de prestigio (“papas” son nombrados cinco veces, páginas 26, 30 y 34, así como “caciques”, páginas 29, 30 y 34), hijos segundos, como se decía, tal como el gran sacerdote y “papa mayor” de Cihuacoatl y, no último, el *huey tlatoani* Motecuhzoma. La cualidad de *hijo segundo* del *cihuacoatl* encaja bien en un contexto no exclusivo de la nobleza, pero tampoco de la gente del común. En este sentido, es importante recordar otra vez la primera clasificación del documento que se hizo en el año 1600. Ahí, el *Códice borbónico* fue identificado como un “libro” que “los caciques de México” usaban para “sacrificar”. Es entonces posible que los comitentes de nuestro manuscrito (y el glosador con ellos) hayan querido resaltar frente a una audiencia española ciertos estamentos de la sociedad nahua en la crucial transición política postconquista.

Creo relevante otro aspecto que se refiere al papel cualitativo jugado por los sacerdotes mayores y Cihuacoatl. Durante la fiesta de Etzalcualiztli, protagonizada de manera inusual por Quetzalcoatl y Xolotl (Mazzetto 2024, 25-29), el glosador hace mención a la “fiesta o borrachera de todos los papas del cu de tantos a tantos días”. “Borrachera” por lo regular se refiere a rituales que involucraban el consumo de sustancias para la alteración del estado de conciencia. Durante Xocotl Huetzi, página 28, un sacerdote en la parte inferior derecha es identificado como “dios de los niños”, “el que juzgaba quién mejor lo hacía, el diablo hablaba en él”. Este último apunte, a pesar de utilizar, igual que el caso anterior, un término despectivo (“diablo”), se refiere al nahualismo, o sea a la capacidad de los sacerdotes de

transformarse en otros seres, animales o dioses. En la página 31, durante Teotleco, Chicomecoatl es descrita como “diosa de los hechizos que se hacía león tigre y otras cosas”, con lo que se indican de nuevo las habilidades nahualísticas de los sacerdotes-dioses. Y para concluir, los poderes visionarios de los sacerdotes nahuas llegan a su culminación en la escena final, página 37, en la que vuelven a aparecer Cihuacoatl, el “papa mayor”, y Xiuhtecuhtli-Motecuhzoma, durante la ceremonia de Izcalli, la misma de la página 23, sólo que en este caso la posición de los dos hombres es opuesta. Mientras en principio Motecuhzoma parecía dirigirse hacia el papa mayor, ahora el mismo *tlatoani* se despide del sacerdote. Según el glosador, Cihuacoatl es “dios de los agüeros que les dijo como habían de venir los españoles a ellos y los habían de sujetar”. Motecuhzoma es “dios de los maíces o hechiceros que les confirmó lo que este dijo que venían ya a los conquistar” (figura 9). Estas últimas palabras dejadas por el glosador son reveladoras. Los sacerdotes y los miembros de la realeza tienen el poder de adivinar, utilizando los granos de maíz, y pueden hacer magia. Ellos se pueden transformar en dioses y así adquirir habilidades proféticas. En este caso, se trata del evento más funesto y final de la historia mexicana, la conquista española, que según el *Códice borbónico*, así como muchas otras fuentes posteriores, era ya de conocimiento del *tlatoani* antes de la llegada de los extranjeros. La importancia del cargo religioso además de político es así resaltada en relación con un momento histórico específico.

Glosas aparentemente no relacionadas con las escenas

Los apuntes del glosador 4 de la sección de las veintenas se orientan a describir o identificar personajes, dioses y ceremonias (cuadro 3 del Anexo). Hay unos pocos casos en los que la leyenda que acompaña la escena no parece tener una relación evidente con la ceremonia representada. En la primera página de las veintenas, página 23, nuestro glosador nos dice, refiriéndose al año 1 Conejo: “Día general de la caza para el templo”. El cartucho azul indica más propiamente un año según las convenciones mexicanas, a pesar de que hay varios ejemplos líticos y pictográficos de la época prehispánica en los que significa más bien un día o tal vez una trecena (Frassani 2022, 80-81, 96-98). La idea de que se trate de un día reservado a la caza puede derivar de la imagen del conejo, animal y presa del monte. Finalmen-



Figura 9. Cihuacoatl y Xiuhtecuhtli, veintena de Izcalli.
Códice borbónico, p. 37. Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París

te, el texto parece referirse a la preparación para el culto en un templo, lo cual concuerda en términos generales con el tema litúrgico de las veintenas.

En la página 31, la diosa Chicomecoatl, sujeta por cuatro sacerdotes pintados de negro, es tendida encima o frente a un montón de mazorcas cubiertas de papeles goteados de hule. El glosador explica: “Diosa de los hechizos que se hacía león, tigre y otras cosas”. Como notaron Anders, Jansen y Reyes García (1991, 215, nota 21) esta afirmación se relaciona con un aspecto del ritual de Teotleco no representado en la página de nuestro códice, pero descrito en el *Códice Tudela* (f. 22r), en el que se relata que cuando un sacerdote veía “pies de gallos y de leones y de otros muchos animales” en una jícara llena de hierba molida, llamada *yautli*, se consideraba que el dios había llegado (Batalla Rosado 2009, 98). La glosa sugiere que el comentarista reportó información notoria o conocida acerca de la ceremonia de Teotleco y el papel visionario de su sacerdote o sacerdotisa, información que, sin embargo, de ninguna manera parece evidenciarse en la imagen.

En la página relativa a la veintena de Quecholli, página 33, el glosador identificó dioses y ritos, y agregó notas dentro de los dos templos. Mixcoatl,

que preside en el lado izquierdo, es nombrado “dios del tianguis”, mientras que acerca del templo de Tezcatlipoca nos dice: “Sacrificio de mercaderes”. Ambas notas aluden entonces al comercio, sus lugares y protagonistas, a pesar de no ser éste un aspecto de la ceremonia de Quecholli, cuyo tema general es la caza. Anders, Jansen y Reyes García (1991, 220) sugieren que la referencia al tianguis se debe a que “es en el mercado donde se venden los animales capturados en la caza”. Aun así, la relación entre las imágenes y los ritos representados con lo mencionado por el glosador no es aparente. Xochimilco y Chalco, probables lugares de origen del manuscrito, proveían muchos productos agrícolas a Tenochtitlan, no sólo gracias a la fertilidad del agua dulce de sus lagunas, sino también a través del comercio que mantenían con tierras calientes más allá de la cuenca de México de donde llegaban flores y frutas que no se cultivaban localmente (Sánchez Valdés 2014; Mazzetto 2024, 38). Se puede tal vez interpretar la relevancia del culto relacionado con los mercados y mercaderes, junto a las lagunas y las canoas mencionadas en otras glosas y medios de comunicación de los mercaderes, en el contexto socioeconómico del sur de la cuenca.

Un último caso de glosas no relacionadas con la imagen o escena representada se da en la página 34 que representa la ceremonia del Fuego Nuevo durante Panquetzaliztli. Ahí el glosador explica en un texto puesto entre los escalones que llevan al interior del templo de Tlillan: “Entierro de noche que se hacía de algún gran cacique a donde se congregaban todos los papas con las ceremonias y ritos que en ello usaban”. En la imagen, cuatro sacerdotes “cargadores del fuego” están en la parte central de la imagen y del templo, dirigiéndose a un gran altar azul en el que se van a quemar las teas de ocote. Anders, Jansen y Reyes García (1991, 37-38, 222) proponen que la referencia del glosador en este caso es al sacrificio de un cautivo de guerra que en Sahagún (1950-1982, 7: cap. 12) se describe en relación con la celebración del Fuego Nuevo bajo Motecuhzoma II. El *tlatoani* mandó a buscar un guerrero enemigo cuyo nombre incluyera la palabra *ilhuitl* (día o fiesta) y sobre cuyo pecho se encendería el fuego hasta dejar que el cuerpo fuera completamente consumido por la llamas. La palabra “entierro” parece por otro lado aludir a la sepultura ritual de las teas de ocote que seguía a la atadura de los años (Caso 1967, 129-140). Ésta se llevaba a cabo durante Tititl, cuando, como menciona nuestro glosador en la lámina relacionada con Panquetzaliztli, “se congregaban todos los papas”. Olivier (2008, 278) ha destacado las coincidencias entre el nombre del sacrificado en la última ceremonia del Fuego Nuevo bajo Motecuhzoma II, Xiuhtlamin,

Flechador de Turquesa (Sahagún 1950-1982, 7: cap. 12), y los atributos del *tlatoani*, en cuya nariz perforada se ponía una piedra de turquesa. En este contexto, el sacrificio y entronización de un *cacique* son momentos que coinciden o se desdoblán en la celebración del Fuego Nuevo, cuando un ciclo temporal se cumple. La perforación de la nariz es una muerte simbólica (¿o real?) y sacrificio que alude al paso hacia una nueva era.

LEER E INVENTAR UN LIBRO MESOAMERICANO A RAÍZ DE LA CONQUISTA

Aparentemente, las dos partes del *Códice borbónico* y respectivas aportaciones de sus glosadores son muy distintas. Mientras la primera es de carácter mántico, la segunda parece ser más bien ilustrativa o representativa de una secuencia ritual. A bien ver, sin embargo, las glosas relativas a los pronósticos en la sección del *tonalamatl* son ejemplificativas, o sea, con ellas se buscaba ilustrar para un público español el uso mántico de los *amoxtl* en un sentido general. No se trata, efectivamente, de respuestas adivinatorios específicos, sino de explicaciones genéricas acerca de la posible lectura mántica de uno u otro signo calendárico de la trecena. A pesar de la importancia otorgada por Sahagún a los pronósticos para el nacimiento, es muy probable que el uso del *tonalamatl* para este fin fuese sólo una de las posibles lecturas de la división en treceñas del *tonalpohualli*. Aspectos relacionados con el culto, así como pronósticos y adivinación relacionados con otros momentos o circunstancias de la vida de un individuo o comunidad, podían leerse en las páginas del *tonalamatl*.

Como reparó Quiñones Keber (2002), el libro IV de la *Historia general* de Sahagún da una visión muy reducida de todos los aspectos ceremoniales y rituales involucrados en la lectura o consulta adivinatoria de un *teoamatl* (libro sagrado) mesoamericano. Consecuentemente, las ilustraciones que en el *Códice florentino* acompañan los textos no tienen ningún vínculo con las complejas imágenes que el *Códice borbónico* proporciona en relación con cada trecena (Frassani 2022, 1-3). ¿Pudo esta función reducida otorgada al *tonalamatl* haber influido en la redacción general del manuscrito que hoy conocemos como *Códice borbónico*? La división del calendario de 260 días en veinte períodos de trece días es solamente una de las divisiones mánticas del *tonalpohualli* que se encuentran en los códices del Grupo Borgia y no parece ocupar en ellos un lugar más des-

tacado que otras, a diferencia de los manuscritos pictográficos producidos en la época colonial, donde es prevalente. Se puede postular que la división más básica del *tonalpohualli* (13×20 , treceñas y veintenás) fue escogida para la redacción del *Códice borbónico*, y posteriormente del texto saha-guntino, para acoplarse al uso astrológico del calendario más común en la Europa tardomedieval, el zodiaco y su influencia en el carácter del individuo (Díaz 2020b, 225-230). La separación del tiempo de la adivinación del tiempo histórico y de la liturgia, proceso ya completo en la obra saha-guntina, empezó a gestarse en el *Códice borbónico* y su compleja interacción entre las imágenes y las glosas.

El cuarto glosador que se dio a la tarea de glosar las veintenás, como vimos, también regresó a la primera parte del manuscrito. Ahí sus intereses siguieron siendo descriptivos y se orientaban a identificar personajes y objetos de culto a pesar de los evidentes errores. Como se notó al principio de este artículo, hay una notable coincidencia entre el contenido, el estilo y las glosas de nuestro manuscrito, como si las intenciones del texto pictográfico indígena y español coincidieran. Lo que cabe preguntarse es si la coincidencia se debe a patrones o géneros prehispánicos (Quiñones Keber 1995, 242-243), o más bien a las razones específicas que llevaron a la producción del documento en la época postconquista, como por ejemplo en el caso de la representación novedosa de las veintenás, como defienden muchos estudiosos (Brown 1982; Díaz 2020b).

En la *Historia general* de Sahagún (1950-1982, 10, cap. 29: 168), los libros antiguos se mencionan en relación con los toltecas, que fueron los primeros en inventarlos. Más adelante en el mismo capítulo, se cuenta que sabios mexicas tuvieron que volver a inventar los libros luego de haber sido abandonados por sus líderes. En el primer caso se dice: “Estos toltecas eran muy sabios; eran filósofos, porque inventaron la cuenta de los años [*cexiuhtlapoalli*], la cuenta de los días [*tonalpohualli*]; establecieron cómo se movían el día y la noche, cuáles días eran buenos y favorables y cuáles eran malos. Sus invenciones formaban el libro de los sueños [*temicamatl*]” (Sahagún 1950-1982, 10, cap. 29: 168). Más tarde, los mexicas, representados por Oxomoco y Cipactonal y dos ancianos más, volvieron a inventar el *tonalpohualli*, el *xiuhamatl* (libro de los años), la cuenta de los años (*xiuhpohualli*) y, finalmente, el libro de los sueños (*temicamatl*). Los libros fueron otra vez destruidos durante el reinado de Itzcoatl. Al tiempo de la conquista, según Sahagún existían varios libros en las *calmecac* (escuelas

para la enseñanza de sacerdotes): “Se enseñaban los cantos que llamaban cantos sagrados, de los dioses, inscritos en los libros [*teucuiatl*, *amoxxotoca*]. Y también se enseñaba la cuenta de los días [*tonalpohualli*], el libro de los sueños [*temicamatl*] y el libro de los años [*xiuhamatl*]” (Sahagún 1950-1982, 3, cap. 8: 67). El vocablo *tonalamatl*, por otro lado, es utilizado en el título en náhuatl del libro iv acerca del arte adivinatorio, y en unos pocos otros contextos afines (Sahagún 1950-1982, 4, cap. 1; 5, cap. 1). Un caso especialmente interesante se da en el primer libro. En relación con el trabajo de los adivinos, se dice que ellos tenían “libros de las adivinanzas”, que en la versión en castellano del texto son referidos con el término *tonalamatl* (Sahagún 1950-1982, 1, cap. 12). En el texto correspondiente en náhuatl, sin embargo, no se utiliza la palabra *tonalamatl*, sino el difrasismo *in amoxtli in tlacuillo*, literalmente “libro-pintura” (Sahagún 1950-1982, 1, cap. 12: 9). Esta definición no parece identificar el libro según su contenido o género, sino más bien evidencia su aspecto físico-material. En el paso sahaguntino citado arriba acerca de la invención de los libros, el mismo difrasismo se utiliza para definir el concepto de sabiduría (Sahagún 1950-1982, 10, cap. 29: 168).

No queda claro en las fuentes citadas si los libros eran géneros, objetos distintos o capítulos de una obra más grande (como un volumen o tomo). Además, tomando en cuenta el contexto cultural mesoamericano que implicaba una lectura oral y ceremonial de la pictografía, ¿podría ser un libro una *manera* de leer o usar un *amoxtli* (para contar los días y los años, para interpretar los sueños y el destino, para celebrar las fiestas, etcétera)? Hay una clase específica de documentos producidos en la cuenca de México en las décadas inmediatamente posteriores a la conquista que nos puede ayudar a entender mejor el proceso de lectura y redacción, o más bien reducción, de los documentos pictográficos mesoamericanos por parte de los españoles. Se trata de los llamados *códices transcritos*, o sea, documentos alfabéticos cuya información fue tomada de otros documentos pictográficos, en su mayoría desaparecidos o no identificables (Limón Olvera 2019). Redactados casi seguramente por frailes franciscanos entre las décadas de los 30 y 50 del siglo xvi, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la *Hystoire du Mexique*, la *Leyenda de los Soles* (Tena 2002), el *Origen de los mexicanos* y la *Relación de la genealogía* (Prem et al. 2015) constituyen un nuevo género literario inventado “cotejando”, como se dice en los mismos escritos, fuentes pictográficas diversas, de carácter histórico y religioso, a

partir de la consulta con sabios que sabían leer estas mismas fuentes y que además aportaron información oral. Los códices transcritos tienen más o menos una estructura narrativa común que empieza con un relato de creación, incluyendo las varias épocas o *soles* anteriores al tiempo presente, para luego contar las hazañas de los héroes culturales (Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Mixcoatl, etcétera) y dedicar los últimos capítulos a la historia de los mexicas desde su migración a la cuenca y el establecimiento de la hegemonía regional, hasta la llegada de los españoles y varios hechos posteriores a la conquista.

Las primeras líneas de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* dicen:

Por los caracteres y escrituras de que usan, y por relación de los viejos y de los que en tiempo de su infidelidad eran sacerdotes y papas, y por dicho de los señores y principales á quien se enseñaba la ley y criaban en los templos para que la deprediesen, juntados ante mí y traídos sus libros y figuras que según lo que demostraban eran antiguas, y muchas dellas teñidas, la mayor parte untadas con sangre humana, parece que tenían un dios á que decían Tonacateuctli, el cual tuvo por mujer a Tonacaciguatl ó por otro nombre Xochiquetzal (Tena 2002, 25).

El texto dice que la información expuesta estaba resguardada en pinturas que sacerdotes y nobles, gente de conocimiento, leyeron y explicaron al fraile. No creo que sea un caso en el que los primeros dioses mencionados en el relato alfabético, Tonacateuctli, Tonacacihuatl (o Xochiquetzal) sean los mismos que aparecen en la primera trecena de los *tonalamatl* hasta hoy conocidos. Se han perdido las primeras páginas del *Códice borbónico*, pero en el *Códice Borgia*, página 61 (figura 10), Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl está sentado frente a un templo que humea. Dos hombres muerden un cuchillo de pedernal, símbolo del sacrificio necesario para su propia creación (Anders, Jansen y Reyes García 1993, 323-324). En el *Códice telleriano-remensis* (f. 8r), una glosa relacionada con la diosa identificada como “Tonaciguatl, Xochiquetzal o Chicome Coatli” explica: “Dios señor creador y gobernador de todo”. Según el *Códice Vaticanos A* (f. 14r), “este hombre y mujer son los dos primeros que vinieron a este mundo, le decían huehue”. El relato de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* efectivamente nos dice que de la pareja nacieron los primeros hombres (Tena 2002, 25). Como lo advirtió Quiñones Keber (1997, 233-235) no es casual, entonces, que en el *Códice Vaticano A* el mismo Tonacatecuhtli de la trecena 1 Lagarto reaparezca en una sección única del manuscrito (ff. 1v-3r) (figura 11), de más

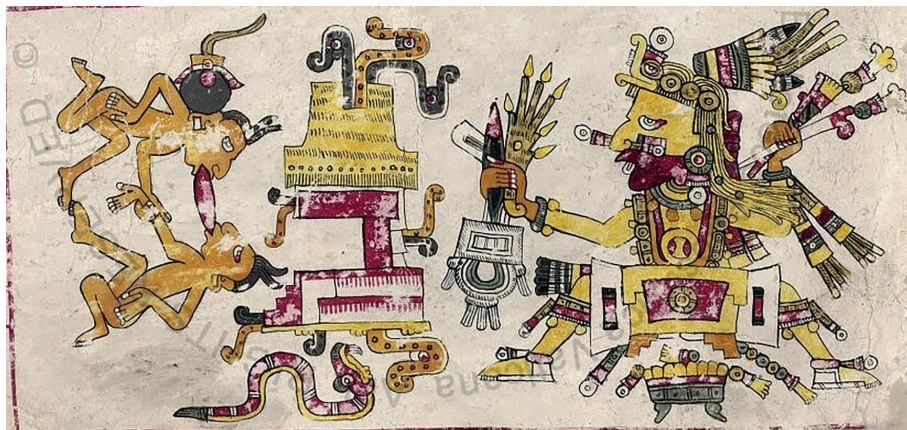


Figura 10. Panel central de la trecena 1 Lagarto. Códice Borgia, p. 61.
Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma



Figura 11. Tonacatecuhtli preside en el Homeyoca, lugar celeste.
Códice Vaticano A, f. 1v. Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma

probable invención colonial, que presenta de forma diagramática los niveles del cielo, en el que Tonacatecuhtli ocupa el primero y sumo lugar (Díaz 2020a). Como he mencionado arriba, el glosador 4 parece referirse a este mismo tipo de conocimiento de carácter mitológico cuando interpreta la pareja Oxomoco y Cipactonal en la página 21 como si fueran “dioses de las donas”, es decir, la pareja Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl.

El enfoque o lectura de la pictografía a la luz de la mitología lleva a desarrollar un carácter descriptivo en la interpretación de la imagen y a su posterior reformulación en clave diagramática, según los cánones cosmológicos europeos. El mismo enfoque informa la estructura de los códices escritos que fueron redactados por frailes. Pero ¿eran las imágenes del *tonalamatl* depositarias de conocimiento cosmológico que en contextos ceremoniales específicos darían pie a otro tipo de enunciación, no de carácter mántico, como por ejemplo un rezo o un canto como los *cuicame* transcritos por Sahagún (1950-1982, 2: apéndice)? Hay también que tomar en consideración que cierto tipo de conocimiento religioso no necesariamente era enunciado, sino que pasaba de *tlacuilo* en *tlacuilo* en las pinturas, sus copias, variantes e innovaciones. Al comparar las imágenes de las trece en los varios códices religiosos es evidente que las diferencias no son solamente estilísticas, sino que demuestran cambios conceptuales profundos. Los estudiosos modernos somos los herederos intelectuales de los frailes del siglo xvi. Con demasiada frecuencia las imágenes de los manuscritos del Grupo Borgia son utilizadas sencillamente para ilustrar conceptos de la mitología o cosmovisión mesoamericana sin tener en cuenta su contexto, o sea su valor dentro del lenguaje pictográfico. Aun así, reducir la lectura a la sola función adivinatoria, sin pensar en otros aspectos rituales y religiosos de la imagen, responde, como también se dijo arriba, a expectativas acerca de géneros literarios o artísticos fundamentalmente ajenos a la experiencia mesoamericana.

EL VALOR PROFÉTICO DE LA PICTOGRAFÍA

La oralidad, elemento fundante de la sabiduría mesoamericana como se acaba de evidenciar, se hace patente en otra importante característica que comparten todas las glosas del *Códice borbónico*: su casi nula relación con la imagen pintada de referencia. Como vimos en el caso de los días, la denominación de Cipactonal para el día Lagarto o Sol para Movimiento

parece acertada, pero derivó más probablemente de una cuenta que el informante se sabía de memoria y que fue traducida al español. Los pronósticos, como discutimos ampliamente, derivan de un conocimiento general acerca del día. Finalmente, ¿cuáles fueron las preguntas del glosador de las veintenas, cuyas respuestas quedaron grabadas en los textos? Las numerosas menciones a las chinampas y sus dioses parecen referir al lugar de origen, como vimos, elemento que evidentemente se quiso resaltar paralelamente en imágenes y textos. Pero ¿cómo explicar la importancia dada a los caciques u otros cargos en los ritos? ¿Por qué se identificó a Xiuhtecuhtli en la primera veintena de Izcalli con el *tlatoani* mexica pero no a su acompañante, el “papa mayor” Cihuacoatl, cuyo papel es preponderante en el desarrollo del ciclo anual?

Las glosas finales del *Códice borbónico* que anuncian la llegada de los españoles y la derrota mexica son tal vez la documentación más antigua de los presagios de la conquista, narrados en muchas fuentes indígenas y españolas de la época colonial (e. g., Sahagún 1950-1982, 12, cap. 1). Un pasaje especialmente importante para nuestro caso se encuentra en Durán (1995, 1: cap. 70) y Tezozomoc (1997, cap. 110-111), quienes relatan cómo los mexicas se enteraron de su propio destino. Avisado de la llegada de los españoles a la costa, el *tlatoani* Motecuhzoma mandó un *tlillanqualqui* —literalmente, oficial de la casa de la negrura, el templo de Tlillan dedicado a Cihuacoatl—, para averiguar los hechos personalmente. De regreso a Tenochtitlan, el *tlillanqualqui* relató lo visto al líder mexica, que mandó hacer una pintura basada en el testimonio rendido. Debido a la novedad absoluta de los hechos, el mismo *tlacuilo* que pintó las imágenes no las pudo interpretar y se tuvo que mandar a llamar a varios sabios para entenderlas. Después de varios intentos fallidos, el *tlillanqualqui* sugirió a Motecuhzoma consultar con un sacerdote de Xochimilco, llamado Quilaztli, que no es sino otro nombre de Cihuacoatl, patrono y sacerdote de este *altepetl* del sur de la cuenca. Quilaztli dijo reconocer las figuras porque éstas se encontraban en unas pinturas antiguas que él tenía resguardadas y que habían sido dejadas por los *teomamaque* (cargadores de los dioses) durante la migración mexica. El oráculo fue nefasto: ya se acercaba la destrucción definitiva del imperio azteca. Según el relato, entonces, el responso fue dado por un sacerdote de Cihuacoatl de Xochimilco al *tlatoani* mexica, misma escena narrada en el *Códice borbónico* (página 37). El papel protagónico del *tlillanqualqui* se ve reflejado en las numerosas referencias a estas clases de cargos en las glosas del documento y en las numerosas referencias

a caciques, término adoptado por los españoles desde el Caribe para indicar señores o jefes locales. En una publicación anterior se ha propuesto identificar al mecenas del *Códice borbónico* con un *tlillancalqui* y *huitzanhuatl* mexica, Motelchiuh, cuyas funciones administrativas y tributarias se desarrollaban en la región sureña de la cuenca (Frassani 2021; véase también Rovira Morgado 2013).

A la luz del relato sahumantino acerca de los múltiples orígenes de las pinturas entre los toltecas y los mexicas, podemos interpretar la narración de Durán y Tezozomoc. Fue gracias a la creación de una nueva pintura que se pudo entender la antigua, y viceversa. La pictografía necesita ser creada y recreada para seguir teniendo valor en el presente. El *Códice borbónico* no es una pintura antigua y, a mi modo de ver, los elementos de su manufactura y estilo que delatan influencia europea no son sencillamente una aculturación, sino parte del mensaje del documento mismo. Los libros sagrados tuvieron que reinventarse con base en el conocimiento de los sabios y de los antiguos, para poder tener una visión del futuro a la luz del presente.

El *Códice borbónico*, en su sección dedicada a las veintenas relata el ciclo litúrgico que se llevó a cabo entre los años 1 Conejo y 3 Pedernal, correspondientes a 1506-1508 aproximadamente en el calendario europeo, y coincide con la última ceremonia del Fuego Nuevo, documentada en monumentos mexicas contemporáneos (como por ejemplo el Xiuhcoatl de la colección de Dumbarton Oaks). Como notó Nowotny (Nowotny y Durand-Forest 1974, 11), entonces, el *Códice borbónico* podría muy bien ser una copia de un documento antiguo creado en un momento más cercano a la realización de la ceremonia original. La premonición de la conquista en las glosas de la página 37 no es un pronóstico genérico como los del *tonalamatl*, sino un responso acerca de un hecho histórico muy preciso, derivado muy probablemente de una ceremonia o consulta ritual que se llevó a cabo entre los dos mandos más altos del imperio mexica. De hecho, la profecía fue anunciada a finales del ciclo litúrgico de las veintenas y se puede pensar que el desenvolvimiento de las ceremonias tuvo un papel en la generación del pronóstico. Así que, finalmente, el valor mántico del libro conocido como *Códice borbónico* se encuentra realmente al final de la sección de las veintenas, cuando la profecía hace explícito el mensaje que se quiso trasladar a una audiencia española: la aceptación de la derrota dentro de una óptica indígena.

ANEXO
RELACIÓN DE GLOSADORES Y GLOSAS
DEL CÓDICE BORBÓNICO

Cuadro 1
TONALAMATL, PÁGINAS 3-20

<i>Página</i>	<i>Nombres de los días o fecha</i>	<i>Glosa</i>
pp. 3-20	<i>Glosador 1 (la cuenta)</i>	<i>quarto mes, etc. primero día, etc.</i>
	<i>Glosador 2 (los días)</i>	
	Lagarto	<i>Vegez</i>
	Viento	<i>Viento</i>
	Casa	<i>Casa</i>
	Lagartija	<i>Lagartixa</i>
	Serpiente	<i>Culebra</i>
	Muerte	<i>Muerte</i>
	Venado	<i>Venado</i>
	Conejo	<i>Conego</i>
pp. 3-20	Agua	<i>Agua</i>
	Perro	<i>Perro</i>
	Mono	<i>Mono</i>
	Hierba	<i>Escoba</i>
	Caña	<i>Caña</i>
	Jaguar	<i>Tiguere</i>
	Águila	<i>Águila</i>
	Zopilote	<i>Aura</i>
	Movimiento	<i>Sol</i>
	Pedernal	<i>Pedernal</i>

ANEXO. Cuadro 1. Continuación...

<i>Página</i>	<i>Nombres de los días o fecha</i>	<i>Glosa</i>
	Lluvia	Llover
	Flor	Rosa
<i>Glosador 3 (los pronósticos)</i>		
p. 3	1 Venado	<i>Los que nacen en este signo // son valientes hombres</i>
p. 4	1 Flor	<i>Los que nacen en este signo // son cantores</i>
p. 5	1 Caña	<i>Los que nacen en este signo no // pueden tener hijos</i>
p. 6	1 Muerte	<i>Los que nacen aquí en este signo // eran valientes hombres mas no // podían prender a nadie</i>
p. 7	1 Lluvia	<i>Los que nacían en este signo habían de // ser hombres ricos</i>
p. 8	1 Hierba	<i>Los que aquí nacían habían de ser borrachos</i>
p. 9	1 Serpiente	<i>Los que nacían aquí habían de ser prin//cipales achcautli</i>
p. 10	1 Pedernal	<i>Los que aquí nacían no // podían ser aborrecidos de nadie</i>
p. 11	1 Mono	<i>Los que aquí nacían habían de ser valien//tes hombres mas habían de morir en la guerra/</i>
p. 12	1 Lagartija	<i>Los que aquí nacían habían de ser inhábiles y // de morir por mentirosos</i>

ANEXO. Cuadro 1. Continuación...

<i>Página</i>	<i>Nombres de los días o fecha</i>	<i>Glosa</i>
p. 13	1 Movimiento	<i>Los que nacían aquí en siendo // mancebillos se habían de morir/</i>
p. 14	1 Perro	<i>Los que nacían aquí habían // de ser hombres ricos</i>
p. 15	1 Casa	<i>Los que aquí nacían habían de ser hombres // ricos y después pobres/</i>
p. 16	1 Zopilote	<i>Los que aquí nacían // se habían ellos mismos de vender</i>
p. 17	1 Agua	<i>Los que aquí nacían // habían de ser pobres</i>
p. 18	1 Viento	<i>Los que aquí nacían // habían de tener que comer</i>
p. 19	1 Águila	<i>Los que aquí nacían habían de ser // jugadores</i>
p. 20	1 Conejo	<i>Los que aquí [nacían] habían de // llegar a viejos y ser ri//cos hombres</i>
<i>Glosador 4</i>		
p. 7		<i>papa mayor // que reparte las riquezas a el que nace en este signo</i>
p. 12		<i>dios mayor de las culebras</i>
p. 18		<i>ojo arca del libro de la ley</i>

FUENTE: elaboración de Alessia Frassani con base en el *Códice borbónico*. Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París.

Cuadro 2
CICLO DE 52 AÑOS, PÁGINAS 21-22

<i>Página</i>	<i>Glosa</i>
<i>Glosador 1</i>	
p. 21	<i>und[eci]mo decimo mes</i>
<i>Glosador 4</i>	
p. 21	<i>diosas de las parteras en este mes tenían los hombres lugar // para hacer omni cosa porque no te // nían dios particular porque eran estas // diosas de las donas</i>
p. 22	<i>vigesimo secundo mes</i>

FUENTE: elaboración de Alessia Frassani con base en el *Códice borbónico*. Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París.

Cuadro 3
VEINTENAS, PÁGINAS 23-37 (GLOSADOR 4)

<i>Página</i>	<i>Figura de referencia</i>	<i>Glosa</i>
p. 23	portador del año	<i>día general de la caça para el templo</i>
	Xiuh tecutli	<i>Moctēuma que salía con los ornamentos del dios mayor</i>
	Cihuacoatl	<i>papa mayor</i>
	Xilomanaliztli	<i>maçorcas primeras ofrecidas</i>
p. 25	Tlaloc	<i>el gran dios y principal llamado Tezcatlipoca /en Mexico/ tenía gran cu y suntuoso</i>
	Figura 1	<i>a dar las gracias por este hijo que le nació</i>
	Figura 2	<i>/ofrecían promesa</i>
p. 26	Figuras	<i>gente para el sacrificio</i>

Anexo. Cuadro 3. Continuación...

<i>Página</i>	<i>Figura de referencia</i>	<i>Glosa</i>
p. 27	Sacerdote	<i>tlapixque</i>
	Cihuacoatl	<i>el papa mayor que no salía sino a el gran sacrificio</i>
	Dioses	<i>estos están ya dedicados a el idolo para papas, son los segundos hijos de señores/ fiesta /o borrachera de todos los papas del cu /de tantos a tantos días/</i>
		<i>cuatro dioses del juego del batey a quien hazían su oración /antes o sacrificio/ la excelencia que tienen los que meten la pelota por la rueda/</i>
	Xilonen	<i>a quien ofrescen los que ganan/ dios de los que ganan/</i>
	Figuras	<i>proveedores de pulchre y de pelotas/ primero las ofrecían a este dios</i>
p. 28	Cihuacoatl	<i>dios del agua</i>
	Niños bailando	<i>Fiesta de los niños a los tres dioses/ del agua de la semilla y de la caña/aquí no entraba mujer</i>
	Sacerdote	<i>dios de los niños // el que juzgaba qui / en mejor lo hazía // el diablo hablaba en él</i>
p. 29	Chicomecoatl	<i>la más luxuriosa había // de ser caciqua/ esta que guiase</i>
	Sacerdote	<i>mantenedor de su justicia</i>
	Músicos	<i>músicos de la diosa venus. todos los músicos del mitote/.</i>
	Templo	<i>su casa/o morada de flores</i>
	Centeotl	<i>la diosa de la luxuria</i>

Anexo. Cuadro 3. Continuación...

<i>Página</i>	<i>Figura de referencia</i>	<i>Glosa</i>
p. 30	Chicomecoatl	<i>diosa de los enamorados, los cuatro principales papas que la inciensen</i>
	Sacerdotes	<i>todos estos son los papas putos que no salían del templo/ Estos son todos caciques amancebados que hacen mitote</i>
p. 31		<i>diosa de los hechizos/ que se hazia león/ tigre /y otras cosas/.</i>
p. 33	Templo de Tezcatlipoca	<i>sacrificio de mercaderes</i>
	Templo de Mixcoatl	<i>dios del tianguetz</i>
p. 34		<i>entierro de noche que se hazía de al// gún gran cacique/ a donde se congregaban todos los pa // pas/ con las ceremonias y ritos que en ello usaban/</i>
p. 35		<i>cu en la laguna dio // ses de las canoas/</i>
p. 36		<i>dioses de los chinames que moran en la laguna/</i>
p. 37	Cihuacoatl	<i>dios de los agueros que les dixo // como avian de venir los espa//ñoles a ellos / y los abian de subjetar</i>
	Xiuhtecuhtli	<i>dios de los may // zes / o hechizeros // que les confirmo lo que este dixo // que venían ya a los conquistar/</i>

FUENTE: elaboración de Alessia Frassani con base en el *Códice borbónico*. Bibliothèque de l'Assemblée nationale, París.

REFERENCIAS

- Acosta Saignes, Miguel. 1946. “Los teopixque”. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 8: 147-206.
- Álvarez Icaza, María Isabel. 2017. “Variedades estilísticas de la tradición Mixteca-Puebla”. En *Estilo y región en el arte mesoamericano*. Edición de María Isabel Álvarez Icaza y Pablo Escalante, 177-190. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García. 1991. *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García. 1993. *Templos del cielo y de la oscuridad. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Batalla Rosado, Juan José. 1994. “Los tlacuilos del Códice borbónico. Una aproximación a su número y estilo”. *Journal de la Société des Américanistes* 80:47-72. <https://doi.org/10.3406/jsa.1994.1525>.
- Batalla Rosado, Juan José. 2009. “El libro escrito europeo del Códice Tudela o Códice del Museo de América, Madrid”. *Itinerarios. Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos* 9: 83-115.
- Baudot, Georges. 1983. *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Benavente, Toribio de. 1903. *Memoriales de fray Toribio de Motolinia. Manuscrito de la colección del señor don Joaquín García Icazbalceta*. México: En casa del editor.
- Boone, Elizabeth Hill. 2020. *Descendants of Aztec Pictography. The Cultural Encyclopedias of Sixteenth-Century Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Brown, Betty Ann. 1982. “Early Colonial Representations of the Aztec Monthly Calendar”. En *Pre-Columbian Art History. Selected Readings*. Edición de Alana Cordy-Collins, 169-191. Palo Alto: Peek Publications.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Códice borbónico*. Y120. Bibliothèque de l'Assemblée nationale. <https://arca.irht.cnrs.fr/ark:/63955/md39x059fx6j> (consulta: 17 de agosto de 2025).
- Códice Borgia*. Mss Borg.mess.1, Biblioteca Vaticana, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Borg.mess.1 (consulta: 17 de agosto de 2025).
- Códice Mendoza*. MS. Arch. Selden. A. 1, Bodleian Library, <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/2fea788e-2aa2-4f08-b6d9-648c00486220/> (consulta: agosto de 2025).

- Códice telleriano-remensis*. Mexicain 385, Bibliothèque nationale de France, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8458267s> (consulta: 17 de agosto de 2025).
- Códice Vaticano A*. Vat. Lat. 3738, Biblioteca Vaticana, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3738 (consulta: 17 de agosto de 2025).
- Códice Vaticano B*. Vat. Lat. 3773, Biblioteca Vaticana, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3773 (consulta: 17 de agosto de 2025).
- Contel, José. 2008. "Tlálloc, el cerro, la olla y el chalchihuitl. Una interpretación de la lámina 25 del *Códice borbónico*". *Itinerarios. Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos* 8: 151-180.
- Contel, José, y Sylvie Peperstraete, eds. 2021. *Le Codex Borbonicus*. Paris: Citadelles & Mazenod Editions.
- Couch, Christopher N. C. 1985. *The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Díaz, Ana. 2020a. "Dissecting the Sky. Discursive Translations in Mexican Colonial Cosmographies". En *Reshaping the World. Debates on Mesoamerican Cosmologies*. Edición de Ana Díaz, 100-138. Boulder: University Press of Colorado.
- Díaz, Ana. 2020b. *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 Editores.
- DiCesare, Catherine R. 2015. "Tlaloc Rites and the Huey Tozoztli Festival in the Mexican *Codex Borbonicus*". *Ethnohistory* 62 (4): 683-706. <https://doi.org/10.1215/00141801-3135290>.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2010. *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Feest, Christian. 1990. "Vienna's Mexican treasures. Aztec, Mixtec, and Tarascan Works from 16th-Century Austrian Collections". *Archiv für Völkerkunde* 44: 1-64.
- Frassani, Alessia. 2016. "Color y monocromo en las ilustraciones del *Códice florentino*". *Estudios de Cultura Náhuatl* 52: 193-223.
- Frassani, Alessia. 2021. "Who commissioned the Codex Borbonicus?" *Mexicon* 43 (3): 52-59.
- Frassani, Alessia. 2022. *Mesoamerican Codices. Calendrical Knowledge and Ceremonial Practice in Indigenous Religion and History*. Oxford: BAR Publishing. <https://doi.org/10.30861/9781407359670>

- Graulich, Michel. 1997. "Elementos de las fiestas de las veintenas en las trecenas del *Códice borbónico*". En *Códices y documentos sobre México. Segundo simposio*. Edición de Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Soza y Rodrigo Martínez Baracs, 205-220. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hamy, Ernest Theodore. 1899. *Codex Borbonicus. Manuscrit Mexicain de la Bibliothèque du Palais Bourbon (Livre Divinatoire et Rituel figuré), Publié en fac-similé avec un commentaire explicatif*. París: Ernest Leroux.
- Jansen, Maarten, y Gabina Aurora Pérez Jiménez. 2017. *Time and the Ancestors. Aztec and Mixtec Ritual Art*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004340527>
- Las Casas, Bartolomé de. 1875. *Historia de las Indias*. Madrid: Miguel Ginesta.
- Limón Olvera, Silvia. 2019. "Los códices transcritos del Altiplano Central de México". En *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*. Edición de José Rubén Romero Galván, 85-114. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Mazzetto, Elena. 2024. "Nuevas reflexiones sobre el origen y el contenido de las fiestas del año solar en el *Códice borbónico*". *Estudios de Cultura Náhuatl* 67: 15-52. <https://doi.org/10.22201/iih.30618002e.2024.67.78097>.
- Michelin, Anne, y Fabien Pottier. 2021. "Analyses codicologiques. Ce que disent les matériaux". En *Le Codex Borbonicus*. Edición de José Contel y Sylvie Peperstraete, 21-38. París: Citadelles & Mazenod Editions.
- Nicholson, Henry B. 1988. "The Provenience of the *Codex Borbonicus*. An Hypothesis". En *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*. Edición de Josserrand J. Kathrin y Karen Dakin, 77-97. Oxford: British Archaeological Reports.
- Nicholson, Henry B., Eloise Quiñones Keber, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble y Wayne Ruwet. 1997. *Primeros Memoriales by Bernardino de Sahagún. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma D. Sullivan, Completed and Revised, with Additions*. Norman: University of Oklahoma Press; Madrid: Patrimonio Nacional/Real Academia de la Historia.
- Nowotny, Karl Anton. 1960. *Mexikanische Kostbarkeiten aus Kunstkammern der Renaissance im Museum für Völkerkunde Wien und in der Nationalbibliothek Wien*. Viena: Museum für Völkerkunde.
- Nowotny, Karl Anton. 1961. *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe*. Berlín: Gebr. Mann.
- Nowotny, Karl Anton, y Jacqueline Durand-Forest. 1974. *Codex Borbonicus*. Graz: Akademische Druck- und Verlag Anstalt.
- Olivier, Guilhem, 2008. "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica. Reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico". En *Símbolos de poder en Mesoamérica*. Edición de Guilhem Olivier, 263-

291. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 1898. *Descripción historia y exposición del Códice pictórico de los antiguos nauas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París (antiguo Palais Bourbon)*. Florencia: Landi.
- Prem, Hanns J., Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, Frauke Sachse y Frank Seeliger. 2015. *Relación de la genealogía y Origen de los mexicanos. Dos documentos del Libro de Oro. Edición crítica y análisis*. Bonn: Universität Bonn; México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quiñones Keber, Eloise. 1987. "Ritual and Representation in the *Tonalamatl* of the *Codex Borbonicus*". *Latin American Indian Literatures Journal* 3 (2): 84-195.
- Quiñones Keber, Eloise. 1994. "The Codex Style. Which Codex? Which Style?" En *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*. Edición de H. B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, 143-152. Lancaster: Labyrinthos Press.
- Quiñones Keber, Eloise. 1995. *Codex telleriano-remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Austin: University of Texas Press.
- Quiñones Keber, Eloise. 1997. "Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl. Trascendencia y tonalli en el tonalamatl". En *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*. Edición de Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs, vol. 2, 231-242. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Quiñones Keber, Eloise. 2002. "Painting Divination in the *Florentine Codex*". En *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*. Edición de Eloise Quiñones Keber, 251-276. Boulder: University Press of Colorado.
- Real Academia de la Historia. 1842-1895. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. LXVIII. Madrid: Academia de la Historia.
- Real Academia Española. 2013. "Diccionario histórico de la lengua española (DHLE) [en línea]". <https://www.rae.es/dhle> (consulta: 17 de agosto de 2025).
- Robertson, Donald. 1959. *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*. New Haven: Yale University Press.
- Rovira Morgado, Rossend. 2013. "De valeroso 'quauhpilli' a denostado 'quauhtlah-toani' entre los tenochcas. Radiografía histórica de don Andrés de Tapia Motelchiuhtzin". *Estudios de Cultura Náhuatl* 45:157-195.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah.

- Sánchez Valdés, María Teresa. 2014. "Mesones y caminos novohispanos". *Diario de Campo* 1:46-52.
- Tena, Rafael. ed. 2002. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tezozomoc, Hernando Alvarado. 1997. *Crónica mexicana*. Madrid: Historia 16.
- Tonalamatl Aubin. [sin número], Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México. <https://www.loc.gov/item/2021668125/> (consulta: 22 de octubre de 2025).

SOBRE LA AUTORA

Alessia Frassani obtuvo su doctorado en Historia del Arte en la City University of New York. Fue profesora en la Universidad de los Andes, Bogotá, y posteriormente investigadora postdoctoral en la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden, Países Bajos. Sus intereses académicos incluyen el arte y la religión indígena antes y después de la conquista. Ha publicado dos libros: *Artistas, mecenas y feligreses en Yanhuitlán, Mixteca Alta, siglos XVI-XXI* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017); y *Mesoamerican Codices. Calendrical Knowledge and Ritual Practice in Indigenous Religion and History* (Oxford: BAR Publishing, 2022).

**Revisiting Karttunen
and Lockhart's Nahuatl Nasals**
Insights from the Phonology and Phonetics
of Chicontepepec Nahuatl

*Volver a revisar los nasales
en el náhuatl de Karttunen y Lockhart*
*Nuevas ideas basadas en la fonología y la fonética
del náhuatl de Chicontepepec*

Andrés Ehécatl AGUILAR

<https://orcid.org/0009-0003-7542-6428>
San Diego State University (Estados Unidos)
Department of Chicano and Chicana Studies
aaguilar26@sdsu.edu

Abstract

In a squib on Nahuatl nasals written in 1976, Karttunen and Lockhart address the erratic behavior of nasals in an 18th century Nahuatl text. This paper expands their discussion of Nahuatl nasals with insights from phonological and phonetic analyses of contemporary varieties of Nahuatl. Phenomena such as lenition and phonological neutralization, prosodic glottalization, and the relationship between nasal and laryngeal sounds are explored here as a novel explanation for the patterns they observe for intrusive and omitted nasals in the orthography in the colonial era text. In so doing, the complex arrangement of laryngeal and nasal articulations in Nahuatl phonology and how it relates to written representations is discussed. This paper draws on from fieldwork on Chicontepepec Nahuatl, a variety of Eastern Huasteca Nahuatl, as well as published descriptions of other varieties of Nahuatl and contributes to the literature on historical varieties of Nahuatl and to our understanding of the relationship between written and spoken Nahuatl.

Keywords: Nahuatl nasals; Chicontepepec Nahuatl; Huasteca Nahuatl; laryngeal sounds; glottals; rhinoglottophilia.

Resumen

En un artículo corto sobre los sonidos nasales en náhuatl escrito en 1976, Karttunen y Lockhart abordaron el comportamiento errático de los nasales en un texto náhuatl del siglo XVIII. Este artículo amplía su discusión sobre los nasales en el náhuatl con ideas procedentes de análisis fonológicos y fonéticos de variantes contemporáneas del náhuatl. Fenómenos como la lenición y la neutralización fonológica, la glotalización prosódica y la relación entre los sonidos nasales y laríngeos se exploran aquí como una explicación novedosa de los patrones que observaron para

Recepción: 20 de septiembre de 2023 | Aceptación: 11 de octubre de 2024



© 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>

los nasales intrusivos y omitidos en la ortografía del texto de la época colonial. Al hacerlo, se discute la compleja disposición de las articulaciones laríngicas y nasales en la fonología del náhuatl y cómo se relaciona con la representación escrita. Este artículo se basa en trabajo de campo sobre el náhuatl de Chicontepec, una variante del náhuatl de la Huasteca oriental, así como en descripciones publicadas de otras variantes del náhuatl. Contribuye a la bibliografía sobre las variantes históricas del náhuatl y al conocimiento sobre la relación entre el náhuatl escrito y el hablado.

Palabras clave: *nasales en el náhuatl; náhuatl de Chicontepec; náhuatl de la Huasteca; sonidos laríngicos; glotales; rinoglotofilia.*

In a squib on Nahuatl nasals written in 1976, Karttunen and Lockhart (henceforth KL) noted a curious set of patterns in an 18th century Classical Nahuatl text. The presence or absence of the orthographic symbol “n” seems upon first view quite chaotic: underlying /n/s (as expected given Molina’s 1571 dictionary) were regularly omitted from the manuscript. However, there was also a pattern of intrusive written nasals, where orthographic “n” frequently occurred where no underlying nasal had been analyzed as expected to occur. KL suggest two ways to account for these patterns: 1) that there was a pattern of reduction of final nasals; and 2) that two types of nasality were present in the Nahuatl of the colonial era author or *tlacuilo* (scribe): one from underlying nasal sounds, and a second type from a “constant suprasegmental feature of all vowels stemming from nondistinctive leakage of air through the velum” (KL 1976, 382). KL drew on comparative linguistics with modern Nahuatl varieties in order to show that patterns of reduction of underlying nasal sounds in specific contexts coupled with the proposed suprasegmental nasal airflow would create a situation in which Nahuatl speakers writing down their language would occasionally write them in when not expected because of the proposed noncontrastive suprasegmental nasalization in some cases, and leave them out when expected in other cases because of patterns of nasal reduction.

This paper seeks to expand the discussion on these fascinating patterns of nasal intrusion and omission in classical texts identified by KL, by providing insights from my own work on the phonetics and phonology of Chicontepec Nahuatl (henceforth ChN), a variety of Eastern Huasteca Nahuatl, and by drawing from developments in phonetics and phonology since 1976. I will show how 1) phonological processes that target nasals and other sonorants in the coda position, and 2) the constellation of laryngeal articulations (both glottal stops and fricatives) in ChN and other modern varieties can contribute to our understanding of these patterns in colonial

era texts. This also contributes to our understanding of some of the possible features of the historic phonologies that the manuscripts reflects.

ORTHOGRAPHIES AND THEIR RELATIONSHIP TO PHONOLOGY AND PHONETICS

Before diving into the patterns identified by KL, I will first expand upon an assumption in their analysis and proposal: typographical errors in a written text reflect something in the spoken language. This is a key assumption. Without this assumption, we would have to assume that all typographical errors had other performance or cognitive sources. Thus, the assumption that errors in writing reflect something specific about the language of the writer is key and is based on the seemingly systematic nature of the irregularities in spelling. The irregularities that KL identify seem to follow specific patterns suggesting that they are not accidental. Instead, they reflect the fact that literacy is not a trivial skill and that orthographies are not necessarily intuitive, even for native speakers of a language. There are conventions that people follow for writing when using an alphabet that in some cases reflect how a word sounds to a speaker and in other cases do not. The assumption made then is that orthographic errors indicate sounds that may be present or absent in the spoken form.

Literacy is not a trivial skill. It involves many different cognitive tasks such as pattern and symbol recognition for reading, mapping sounds or words to characters or strings of characters, and the motor skills involved in reproducing symbols in the case of handwriting. Crucially, it requires a fair amount of learning of spelling conventions that may or may not be entirely phonetically transparent. The less transparent the orthographic system, the more memorization of word shapes as whole symbols is required. Orthographies often stand in a tension between representing phonemic and therefore morphological information, and representing phonetic forms. Sounding out one's orthography can only get you so far if your orthography has been designed to represent phonemic and morphological information over phonetic information. Among languages using the Roman alphabet, English orthography is a well-known example of a relatively opaque or abstract orthographic system.

For example, we know that in many varieties of English, the productive plural marker /-z/ is voiced after voiced consonants and vowels, and is

voiceless [-s] through assimilation after voiceless consonants. Nonetheless we spell “cats” and “dogs” with a voiceless orthographic representation, rather than how the morpheme is realized for many speakers, such as something like “dogz”. It is for this reason that people learning to read and write, must learn to ignore their understanding of the phonetic realization of their language and memorize the conventions of their orthographic system (Treiman 1985, 2004). In addition, orthographies can become fixed in time, and represent sounds no longer present in the spoken language. Consider the words “through”, “tough”, and “thought”. The string of characters “ough” is realized as [uw], [ʌf], and [ɑ] respectively, at least in my Californian Chicano English dialect.

English orthography preserves historical information about sounds that are no longer part of the inventory of most varieties, (*i.e.* /x/ represented as “gh”). Speakers of the language must memorize the spelling convention that diverges from more regular sound-to-letter correspondences such as representing the word [θat] as “thought” rather than “thot”. In many cases these opaque orthographies conserve morphological information. For example, in many dialects of English, the words “write”, “right”, and “rite” are all pronounced identically. Yet the orthography distinguishes morphological and semantic information. In addition, orthographies can conserve relationships between words that are no longer pronounced similarly. For example, the word “cupboard” in English, tends to be pronounced [kʌbəd], phonetically obscuring the morphological relationship between [kʌp] “cup” and [bɔ:d] “board” for most speakers. Nonetheless the relationship is conserved through the orthography, which might be lost were the orthographic representation more phonetically transparent as would be in the hypothetical spelling “cubberd”.

Nahuatl orthographies seem to be relatively phonetically transparent, thereby representing the phonetic form. An example of this in historical and contemporary orthographies is the relationship between /j/ and /ʃ/, often represented as “y/i” and “x” respectively in Nahuatl orthographies. In many varieties, there is a phonological process of neutralization such that both underlying /j/ and /ʃ/ surface as [ʃ] in the coda position (Aguilar 2020). It is perhaps because these sounds are contrastive in the phonemic inventory that in this case, the orthography represents the phonetic form. We know these sounds are contrastive because of minimal pairs such as those shown below in 1).

1)	IPA	Gloss	Sources
	[jama:nia:]	“to soften something”	(“yamanía” in Molina [1571] 1970, “YAMĀNĪĀ” in Karttunen 1992)
	[jama:nia:]	“to crack, break someone’s head or a gourd vessel”	(“xamanía” in Molina [1571] 1970; “XAMĀNĪĀ” in Karttunen 1992)

Phonological neutralization occurs in the coda position so that the phonetic realization of /j/ is [ʃ], therefore neutralizing the contrast between /j/ and /ʃ/ shown in 2).

2)	Colonial orthography	IPA	Morphemes	Tense	Sources
a.	meya	[me:ja]	/me:ja/ flow	present/ infinitival	(“meya” in Molina [1571] 1970; “MĒY(A)” in Karttunen 1992)
b.	omex	[ome:ʃ]	/o-me:j/ PRET-flow. PRET	preterit	(“omex” in Molina 1571; “MĒX” in Karttunen 1992)

The verb stem is /-mej(a)-/, which is vowel-final in certain constructions with /j/ as the onset of a syllable /ja/, while in other constructions, such as in the preterit (often referred to as the “preterit stem”), the stem loses the final vowel, and /j/ is stem-final. Thus, it is in a morphophonological context in which it is in the coda position in the syllable /mej/ —the coda status of underlying /j/ triggers the phonological process which results in an [ʃ] realization. This is supported by other words in colonial texts that contain the /-mej-/ alternant of this stem, but with another vowel from a suffix that follows. In such cases, the orthographic representation suggests that no alternation occurs such as *tōnamēyoā*, ‘to shimmer, to shine in rays’ (Karttunen 1992, 246), made up of the morphemes *tōna*, ‘for the sun to shine’ *mēy*, ‘to flow’, and the verbalizing suffix *-oā*. Here, the preterit stem alternant *mey* does not surface as *mex* because the underlying /j/ sound is not the coda of the syllable *mey*, but instead the onset of the syllable *yo*, and neutralization does not occur.

This type of alternation is found throughout colonial era Nahuatl examples such as words like *piya* and *pix*, ‘to have/guard something’. In these cases, something about the phonological system and the resulting phonetic

form is being represented in the orthography. Phonological patterns in contemporary Nahuatl suggest that in other cases, it is possible that the phonetic form was not represented in the colonial orthography. Instead, the phonemic/morphological form, regardless of how it might have been pronounced, was represented.

Across Nahuatl varieties, there is a pattern of glottal fricatives [h] being associated with morphological geminates. For example, in some varieties in Guerrero, geminate [l]s that result from assimilation (sequences of /l-tl/ surface as [l:]~[l]), are produced with an [h] preceding the lateral. Thus, /t͡ʃil-t͡ʃi/ surfaces as [t͡ʃihli]. This pattern can be analyzed as preaspiration of geminate consonants (Keer 1998, Stevens and Hajek 2004 *inter alia*), or as a pattern of degemination in which the first consonant in the l-l sequence debuccalizes to [h] following Aguilar (2020). In ChN, this is a robust pattern for sequences of velar stops: sequences of underlying /k-k/ surface as [hk], or undergo further lenition to [x] or [h]. Similarly, Sasaki (2014) notes that in Ixquihuacan Nahuatl, sequences of /kk/ reduce to [k] suggesting that it is likely processes targeting /kk/ sequences existed in at least some of the varieties of Nahuatl spoken in the colonial era. Yet, the orthographic conventions do not represent this pattern. The examples in 3) show forms in colonial era texts and related forms in contemporary ChN.

3)	Colonial orthography	Morphemes	Gloss	Notes
a.	micqui	mic-qui die-PRET	“dead person or animal, corpse”	“micqui” in Molina [1571] 1970, “MICQUI” in Karttunen 1992)
<i>Phonetic form in ChN</i>				
b.	[mihki]	/mik-ki/ die-PRET	“s/he/it died”	Related form in ChN is [mihkatsih] ‘dead person’ (Aguilar 2020)
c.	[kimiktia]	/ki-mik-tia/ 3OBJ-die-CAUS	“s/he/it killed it”	

In the ChN example, the preterit stem of [miki] /mik(i)/, ‘to die’, is /mik-/ rather than /mih-/ because it surfaces as [mik] in the causative form (3c) —there is no phonological alternation between /k/ and [h] when in a sequence of /k-t/. However, in the preterit form it is followed by the preterit marker /-ki/ triggering the debuccalization pattern such that

/mik-ki/ surfaces as [mihki], or is further lenited to [mixi]~[mihi]. If we presume that this pattern was present in the Nahuatl of at least some of the colonial era writers, then this would be an example of how the orthography would not reflect the phonetic form for those speakers in favor of the underlying phonemic/morphological form.

A final point on orthographies that is relevant here is that orthographies often reflect one particular variety of a language, and yet may be used by speakers of vastly different dialects of the same language. This is what hypothetically would have been at play in the previous discussion of morphological geminates in colonial Nahuatl where speakers of dialects with and without processes targeting /k-k/ all represent words with “cc~cq”. A final example from English that illustrates this point is rhoticity in relation to orthography. The orthographic conventions of English match the phonologies of rhotic varieties of English much more than those from non-rhotic varieties. Intuitively, someone from my speech community is less likely to omit a final written “r” in a word like “runner” given that the final sound is rhotic in the spoken form [ɹʌnə], than someone who speaks a variety that does not have a rhotic sound in this context [ʌnə]. Similarly, there is a documented effect in which speakers of varieties with intrusive “r”s (i.e. pronouncing the word “idea” as [aɪdiə] rather than as [aɪdiə]) are more likely to insert an orthographic “r” in unexpected places given the mismatch between their phonology and the conventions of English writing (Treiman and Barry 2000). Were we to encounter a collection of orthographic errors in English such as “idear,” and “Mariar,” we could extrapolate that the writer most likely speaks a variety of English with intrusive “r”s. This is the logic employed by KL, which is taken up and extended here.

The conventions for writing Nahuatl that were developed in the colonial period and reflected in the works of Molina ([1571] 1970), subsequent grammars, and multitudes of colonial texts, were developed in a context of much linguistic variation across the Nahuatl linguistic landscape (Canger 2011). In addition, we cannot assume that all or most modern varieties descend from what we now call Classical Nahuatl, rather, it is more likely that at least some of the variation we find in contemporary Nahuatl was a feature of varieties in the colonial period (Canger 2011). At the time that the colonial-era written form was codified, it would have been used by speakers of the many existing varieties of Nahuatl outside the Valley of Mexico. Some of the differences found across dialects were regularly reflected in colonial written texts. For example, there is a split between

varieties that have /i/ versus /e/ in words such as *cintli~centli*, ‘corn’ (Canger and Dakin 1985). Moreover, this dialectal difference recorded in colonial era texts is present in contemporary varieties. This thus motivates the exploration of contemporary varieties of Nahuatl for insights into how to account for the systematic “errors” in colonial era texts. That is, we can ask: what features of modern Nahuatl varieties might have been present in the variety spoken by the *tlacuilo* of the texts analyzed by KL that can explain the unexpected orthographic forms that they identified?

As is argued here, the unpredictable representation of Nahuatl nasals suggests that the orthography employed by colonial writers favored underlying/morphological rather than the phonetic form. As a consequence, the noted orthographic errors by colonial-era *tlacuilos* must reflect them representing their own phonetic form rather than the conventionalized phonemic form that frames our expectations. We now turn to the seemingly chaotic nasals identified by Karttunen and Lockhart. I first discuss patterns of omitted nasals, and then address the intrusive nasals.

OMITTED NASALS

KL identify a number of contexts in which expected underlying nasals are omitted. These are repeated below in 4):

4) *Contexts for omitted nasals by KL*

- a. when two nasals are adjacent in *nehuatl* ‘(article) + I’ > *inehuatl*
 - b. phrase-finally
 - c. before nonnasal resonants *quinualuica* [kinwalwika] ‘he brings them back’ > *quiualuica*
 - d. with considerably less frequency before consonants in general.
- (p. 380)

KL provide a general explanation for why some of these omissions occur, which focus on processes of reduction of final nasal sounds. While I agree with their analysis, I will show that this pattern is part of a larger process in Nahuatl that targets codas and is connected to phonological distributions of laryngeal sounds. KL also note that the first observation 4a) deletion when two nasals are adjacent is, actually, accounted for by a different phenomenon. I will first discuss this pattern of omission. Then,

I will address 4b): omission of nasals phrase-finally. And then show how 4b) is related to 4c) and 4d), omission before other consonants. Finally, I will discuss the constellation nasal and laryngeal sounds that further add complexity to the picture.

Adjacent nasals across word boundaries

KL note that a common context for the omission of orthographic “n” is when two nasals are adjacent. They also note that syllable-final nasals are not missing within a phonological phrase when the following syllable is vowel-initial. And in fact, this is a context in which they note that nasal intrusion also occurs in the written form (note, with monosyllabic words). The examples cited in KL are summarized below in 5):

5)	Type of error	Expected form	Cited form	Gloss given
a.	omission	in <u>ne</u> huatl	<u>ine</u> huatl	‘(article) + I’ (p. 380)
b.	intrusion	tlen <u>o</u> techtlao- coli	tlen <u>nn</u> otech- tlaocolli	‘which he granted us’ (p. 380)
c.	intrusion	çan <u>ix</u> quich	çan <u>nn</u> ixquich	‘only’ (p. 381)

They attribute this pattern to resyllabification in which the final nasal is carried over to the syllable initial position. The implied argument is that because resyllabification happens across word boundaries, the *tlacuilo* could be unclear as to which syllable the nasal belonged to. That is, in the first case, the sequence of two nasals in *in nehuatl* would potentially sound like a single sound in connected speech, and therefore be represented with a single orthographic “n”. By the same token, resyllabification of a word-final nasal to the onset of the following syllable would make it possible, in connected speech, to not be clear which syllable the final nasal belonged to. One can almost imagine the colonial-era *tlacuilo* saying “tlen” in isolation, and then the phrase “tle.no.tech.tla.o.co.li” (periods represent syllable boundaries). This could be the source of the intrusive “n” in words like *tlennotechtlaocoli* in (5b-c) above. This parallels the synchronic word *cannot* in English. Here, *can* and *not* are represented together as a single word in the orthography, including both *ns*, but is typically syllabified [kæ.nat]~[kɛ.nat].

The phonological patterns observed in ChN, seem to support this conclusion. In ChN, resyllabification occurs both word-internally and across word boundaries following the *maximal onset principle* (Kahn 1976; Selkirk 1982; Clements and Keyser 1983). Cross-linguistically, there is a pattern of maximizing the number of consonants in the onset—that is of course to the degree allowed by the phonotactics of the particular language. In the case of ChN, like many varieties of Nahuatl, syllables can maximally have a single consonant in the onset and coda, with the possibility of off-glides. The data below in 6) show syllabification across morpheme boundaries word-internally.

6) *Syllabification in ChN*

- | | |
|--|---|
| <p>a. [a.'ha.t͡ʃi]</p> <p>/ah~at͡ʃi/</p> <p>RED~piece</p> <p>'in small portions'</p> | <p>b. [a.la.'fo.ʃa:t͡ʃ]</p> <p>/alaʃof-a:-t͡ʃ/</p> <p>orange-water-ABS</p> <p>'orangeade'</p> |
|--|---|

(Aguilar 2020)

In example 6a) above, the [h] that forms part of the reduplicant template is syllabified as the onset of the vowel initial syllable of the stem. Similarly, in 6b) the final [ʃ] of the morpheme [alaʃof], 'orange', forms the onset of the following syllable comprised of the morphemes making up the word [a:t͡ʃ], 'water', in this compound form such that the final syllable is [ʃa:t͡ʃ].

The maximal onset principle can also apply across word boundaries in ChN. However, prosody does condition when this occurs. Specifically, resyllabification can occur in connected speech, but will not occur at word boundaries that straddle a pause. This echoes Karttunen and Lockhart's assertion that this occurs within a phonological phrase—pauses occur at a phrasal boundary. In ChN, word-final nasals are realized as [h]. I will describe this pattern in much more detail in the following section, "Lenition of final nasal sounds in Nahuatl". For now, we can look at the syllabification of a phrase *naman ni tonatiuh* "today/ hoy día". The underlying form is /naman ni tonatiw/. In careful speech it is syllabified as in 7a), where the final nasal in /naman/ is realized as [h]. However, in normal to rapid speech the final nasal in *naman* is lost and the string of sounds is syllabified as in 7b).

7)	Surface form	Underlying form	Morphemes	Gloss
a.	[na.mah.ni.to.na.tih]	/nahan ni tonatiw/	ADV DET day	‘today’
b.	[na.ma.ni.to.na.tih]			

Word-internally, sequences of nasal stops across morpheme boundaries are reduced to the onset of a syllable during syllabification rather than as a long or geminate nasal. The examples in 8) show this pattern.

8)	Surface form	Underlying form	Morphemes	Gloss
a.	[si.na.ma.ka]	/sin-namaka/	corn-sell	‘sell corn’
b.	[i.ne.t͡ʃi.tah]	/in-nech-ita-h/	2SUB.PL-1OBJ-see-PL	‘you all see me’

This pattern in ChN, both word-internally and across word boundaries, accounts for the form cited in 5a) in the classical text. We can assume that such patterns were present in the Nahuatl spoken by the *tlacuilo* of the colonial manuscript. Patterns of resyllabification in ChN, can account for both omission and intrusion of orthographic “n” in these contexts. In the next section I will address the patterns in (1b-d) above and discuss the patterns for coda nasal sounds in ChN.

Lenition of final nasal sounds in Nahuatl

A wide range of diachronic and synchronic processes in which there is a weakening effect on a sound, such as debuccalization and devoicing have been described as *lenition* (Bauer 2008; O’Brien 2012; Kirchner 2013; Katz 2016; *inter alia*). Certain types of lenition results in the loss of contrasts in perceptually weak positions (Katz 2016). The omitted and intrusive nasals described by KL occur specifically at a perceptually weak position, the coda. By looking at modern Nahuatl, KL note that in some varieties, syllable-final nasals are weakened. They cite a process in which phrase-final nasals are devoiced in Veracruz Nahuatl (Wolgemuth 1969), Puebla Nahuatl (Robinson 1969) and Milpa Alta (Whorf 1946). They go on to report that coda nasals following a long vowel are realized as nasalization of the vowel rather than as a nasal consonant for the dialects spoken in Veracruz, in

which the vowel length distinction is maintained (KL 1976, 381). Finally, they describe that both nasalization and voiceless nasals often disappear in rapid speech. They conclude that the weakening of underlying nasals in the phrase-final position could lead to the omission of the letter *n* in the manuscript because it is so weakened in the spoken form.

Expanding on their survey shows that lenition processes targeting final nasals seem to be a common pattern across the Nahuatl dialectological landscape. Typically, descriptions make reference to the word-level domain rather than the phrase referenced by KL in 4b) above. These patterns can be grouped into four general types:

9) *Realization of final-nasals*

- | | |
|---|---|
| a. <i>Nasal absorption</i> [̃V]: | Matlapa (Croft 1951), Mecayapan (Wolgemuth 1969), Ixquihuacan (Sasaki 2014), Chicontepec (Aguilar 2020). |
| b. <i>Velar nasal</i> [ŋ] (possibly a placeless nasal [N]): | Zacapoaxtla (Key and Key 1953, Robinson 1969), Mecayapan (Wolgemuth 1969), Orizaba (Goller, Goller and Waterhouse 1974), Pipil (Campbell 2011). |
| c. <i>Devoicing</i> [̥] (utterance-finally): | Naupan (Brockway 1963, 1979), Mecayapan (Wolgemuth 1969). |
| d. <i>Breathy debuccalization</i> [h]: | Possibly Tetelcingo (Pittman 1954), Chicontepec (Aguilar 2020). |

Nasal absorption [̃V] (Trigo Ferre 1988, O'Brien 2012) 9a) is a form of debuccalization in which oral articulations are lost, and nasality is realized on the vowel. This has been documented some varieties of Nahuatl, including ChN (Aguilar 2020). Some varieties seem to have a *velar nasal* [ŋ]-realization of word-final nasals 9b). While in this case there is not a loss of oral articulation, this realization of final nasals can also be analyzed as the realization of a placeless nasal. Placeless nasals have been argued to surface as [ŋ] or an [N]-like sound (Harris 1984; Trigo Ferre 1988; De Lacey 2002). The realization of velar nasals has been shown to overlap acoustically and visually with vowel nasalization (Ohala 1975; Johnson, DiCanio and MacKenzie 2007). This has been argued to account for excrescent nasal [ŋ] consonants developing from nasalized vowels such as in some varieties of Brazilian Portuguese where [ŋ] occurs where final nasalized vowels are

expected (Shosted 2011). Sound changes in either direction from [Ṽ] ⇔ [ŋ] can be attributed to shared acoustic properties and visual cues. This accounts for the types of sound correspondences [Ṽ] ⇔ [ŋ] in French varieties (Johnson, DiCanio and MacKenzie 2007), as well as the *nasal absorption* [Ṽ] and *velar nasals* [ŋ] correspondence in contemporary Nahuatl.

Devoicing 9c) is reported utterance-finally in Naupan and Mecayapan. This process seems to be related to the final pattern identified in this survey, voiceless *breathy debuccalization* (9d), which can be seen as a further lenited voiceless nasal in 9c), diachronically [ṇ] → [h]. This pattern is found in ChN (and will be demonstrated more fully below), and can be extrapolated as at least a possible surface form from examples given by Pittman (1954) for Tetelcingo.

Word-final nasal lenition seems to be widespread in Nahuatl phonologies. For example, Boas and Beck ([1917] 2017), contrast Pochutec voiced word-final nasals and /l/ with voiceless counterparts in Nahuatl varieties from the Valley of Mexico. The effect of these processes is evident when surveying contemporary placenames of Nahuatl origin. The variation in the presence or absence of final nasals, being loanwords into Spanish notwithstanding, suggest that word-final nasals were quite variable across varieties when the place names’ orthographic representation were formalized in the colonial period. The locative suffixes “-tlan”, “-can” and “-pan” occur without final “n” in contemporary place names throughout Mexico and Central America.

10) *Placenames*

-tlan			-(t)lan
Mazat <u>lan</u>	Papant <u>la</u>	Cuetza <u>lan</u>	Guatemala <u>la</u>
-can			-pan
Michoac <u>an</u>	Tolu <u>ca</u>	Papaloap <u>an</u>	Xalapa <u>a</u>

These patterns for the realization of nasals across varieties provide insight into why the colonial *tlacuilos* might have omitted nasals in some contexts (e.g. *ipilhua* from expected *ipilhuan*, KL 1976, 380). An additional piece to this puzzle is the way in which nasal and laryngeal sounds are coextensive in ChN, providing further insights as to what might have been the source for the orthographic “n” in the colonial era texts. I will first

describe the distribution of nasals in ChN and then discuss interactions with laryngeal sounds in the section titled “Intrusive nasals” in order to discuss the intrusive patterns identified by KL.

Chicontepec Nasal Sounds

In ChN, there are two contrastive nasals in the prevocalic/onset, position: /m/ and /n/. In the coda position, there are three patterns associated with position in the word and stress. The examples below in 11) show this contrast with minimal pairs.

11)	Surface	Underlying	Morphemes	Gloss
a.	momah	/mo-mah/	2SG.POS-hand	‘your hand’
b.	nomah	/no-mah/	1SG.POS-hand	‘my hand’
c.	t̪ami	/t̪ami/	finish	‘to finish something’
d.	t̪ani	/t̪ani/	win/earn	‘to win/earn something’

(Aguilar 2020)

Word-medial nasals undergo place assimilation to the following consonant in clusters as shown in 12).

12) *Place assimilation*

	Surface	Underlying	Morphemes	Gloss
a.	kampot̪stik	/kaN-pot̪stik/	cheek-full	‘for one’s mouth to be full’
b.	kantemi	/kaN-temi/	cheek-swell	‘for one’s cheeks to swell’
c.	kanjima	/kaN-jima/	cheek-shave	‘to shave one’s face’

(Aguilar 2020)

In the word-final position, there are two realizations depending on stress. Since stress is predictably on the penultimate syllable, most word-final nasals follow this pattern: /n, m/ alternates with the glottal fricative [h]. The contrast with /h/ is neutralized. Thus, the stem cited in 12) above is [ikah] /i-kaN/ ‘her/his/its cheek’ in the possessed form. The following

data show that both contrastive nasals alternate with [h] in word-final contexts.

13) *Nasal debuccalization*

Surface	Underlying	Morphemes	Gloss
a. <i>sin̥t̪i</i>	/sin-t̪i/	corn-ABS	‘corn’
b. <i>nosih</i>	/no-sin/	1POS-corn	‘my corn’
c. <i>komit̪</i>	/kom-it̪/	pitcher-ABS	‘pitcher’
d. <i>nokoh</i>	/no-kom/	1POS- pitcher	‘my pitcher’

(Aguilar 2020)

Unpossessed nouns with the absolutive suffix 13a) and 13c) provide evidence that there is an underlying nasal that is present in the possessed construction. In this construction, however, the nasal sound is word-final and realized as [h]. In sum, word-medially, coda nasals, which necessarily occur in consonant clusters undergo place assimilation. Word-finally place-less nasals are realized as [h] when unstressed.

There are three exceptions to this pattern. The first one is a sequence of /n-m/where the first nasal does not assimilate: [inmoitah], ‘you all see each other.’ Second, stressed word-final nasals surface as [n]~[Ń]. This seems to be free variation between *nasal absorption* and a default alveolar nasal (e.g., Harris 1984). Stressed final nasals occur in monosyllables 14) and loanwords.

14) *Nasal absorption*

- a. [t̪ĩ] ~ [t̪ĩn] ‘what/that’
- b. [t̪ĩ] ~ [t̪ĩn] ‘if’
- c. [kã] ~ [kan] ‘where’
- d. [sã] ~ [san] ‘only’

(Aguilar 2020)

Spanish loanwords in ChN also demonstrate the effect of stress on the realization of word-final nasals. Words like *asadón* and *violín* have variable

forms across speakers: [as'aðoh]~[asa'ðon], [fi'olih]~[βio'lin], where the realization of the nasal is dependent on stress. The realization of nasals in ChN provides evidence for the pattern KL identified in 4b), phrase-final omission. It is likely that a phonological distribution of nasals similar to that of ChN was present in the Nahuatl spoken by the colonial *tlacuilo*. Nasal absorption ([$\tilde{V}$]) and breathy realization ([h]) with their loss of oral features, could certainly be a source of the omission of an orthographic “n”. This is especially likely in the case of [h] given that many colonial texts did not represent glottal sounds with any regularity. This realization of final nasals as [h] will also be relevant to the discussion of intrusive nasals in the “Intrusive nasal” section.

Omission before consonants

KL identified patterns in which nasal sounds are omitted before consonants: before nonnasal sonorants 4) and less frequently before consonants generally 4d). Some insight can be gained from the patterns found in ChN for nasals before /j/ and /w/. The other sonorant in ChN is /l/ is rare morpheme-initially such that no examples of /n-l/ or /m-l/ sequences are found in the data. There is considerable variation in how the nasal is realized in these contexts, however in both, there are examples in which the nasal sound is deleted. The data in 15) below show examples of morphologically complex words in ChN in which the nasal stop /n/ precedes the labiovelar glide in the underlying form.

15) *Nasal-w sequences*

<i>Surface form</i>	<i>Underlying form</i>	<i>Morphemes</i>	<i>Gloss</i>
a. [a:tsintlah]	/a:tsin-tlan/	water-base-LOC	‘the bottom of a body of water’
b. [a:tsintlawaetsi]	/a:tsin-tlan-wetsi/	water-base-LOC-fall	‘fall to the bottom of water’
c. [tla:je:hka:h]	/tla-jek-kan/	is-clear-LOC	‘a clear night sky’

d. [t̪ajehãwia]	/t̪a-jek-kan-wia/	is-clear-LOC-VBZ	‘for the night sky to clear’
e. [se:ŋwetsi]	/se:m-wetsi/	one-fall	‘for it to rain constantly’
f. [ikʃipangwia]	/ikʃi-pan-wia/	foot-LOC-VBZ	‘follow an animal’s footsteps’

The data in 15) show that /n/ in the context of /w/ has variable realization with a velar nasal, deletion, or nasal absorption as possible surface forms. In 15a) we see an n-final word with the glottal fricative realization. In 15b) the nasal sound is deleted in this same morpheme in the context of a /w/. In 15c) and 15d) we have a similar pair of morphologically related words, however in the context of a /w/ there is debuccalization with nasal absorption resulting in a nasalized vowel. In 15e)-15f), /m/ and /n/ surface as [ŋ]. The data in 15a)-15d) mirror the pattern in the colonial text suggesting that oral articulation of the /n/ was deleted for the colonial author as well. It would be easy to imagine the *tlacuilo* omitting an orthographic “n” if the oral articulation of the nasal sound were absent. ChN nasals in the context of /j/ exhibit similar variation: it surfaces as the palatal nasal [ɲ] or it is deleted. As was the case for sequences of /n-w/, there is variation across speakers in my field recordings. The two contexts represented in the data below are specifically the adverbial suffixes /-joh/, ‘covered in/full of’, and /-ja/, ‘already’. For some speakers, sequences of /n-j/ result in a surface form [ɲ]. The nasal takes on place features from the /j/ —16b) and 16f). For other speakers, the nasal sound is lost completely in this context —16c) and 16g). The diminutive form is provided in 16e) as a point of comparison. No examples of /m-j/ clusters are captured in my field recordings.

16) Nasal-j Sequences

Surface form	Underlying form	Morphemes	Gloss
a. [ilimoh]	/ilimon /	lime	‘lime’
b. [ilimɔjoh]	/ilimon-joh/	lime-ADJ	‘limey’
c. [ilimojoh]			

d. [namah]	/nahan/	adv	'now'
e. [namantsih]	/nahan-tsin/	ADV-DIM	'right now'
f. [namaja]	/nahan-ja/	ADV-ADV	'right now'
g. [namaja]			

The patterns for the omission of orthographic nasals before non-nasal resonants 4c) in the colonial texts is not surprising given the variable realization of nasals in at least the context of /w/ and /j/ in modern varieties like ChN. A similar pattern has been documented in Mecayapan Nahuatl, where /n/ is reported to delete before /j/ and /w/ (Wolgemuth 1969).

ChN, however, does not shed light on 4d), omission before consonants in general—in ChN, nasal sounds undergo place assimilation in consonant clusters. I turn to Karttunen and Lockhart's account which points to Nahuatl varieties such as Mecayapan Nahuatl, where Wolgemuth (1969) describes coda nasals, which word medially necessarily occur in consonant clusters in Nahuatl (maximal onset principle), as reducing to nasalization on the vowel without oral articulation after long vowels (nasal absorption).

In 17) below, I summarize the insights from ChN and other Nahuatl varieties that can help account for patterns of nasal omission identified by KL (in 4) above).

17) Observation by KL	Insights from ChN or other Nahuatl varieties
a. two adjacent nasal	Onset maximization and resyllabification
b. phrase-finally	Lenition patterns that target word-final coda nasals resulting in perceptually weaker realizations of nasal sounds: [Ṽ]~[Vh]~[Vŋ]~[Vɲ]
c. before nonnasal resonants	Deletion of nasal sounds before /w/ and /j/ in ChN and Mecayapan.
d. with considerably less frequency before consonants in general.	Patterns of word-medial nasal absorption: Mecayapan.

INTRUSIVE NASALS

Having discussed omitted nasals, let us now turn to the patterns for nasal intrusion. Here I argue that many of the patterns for omission reflect the relationship between the acoustic properties of nasality and laryngeal sounds, and the ways in which these types of sounds are arranged in the phonologies of contemporary Nahuatl varieties. KL observed a series of contexts for intrusive nasals in the colonial text, summarized in 18) below.

18) *Contexts for intrusive nasals by KL*

- a. when an adjacent syllable contains a nasal quimatican, ‘let them know’ > quimatincan palpan tlaca, ‘Palpan people’ > palpan tlanca
- b. metathesized from another syllable ypan, ‘on it’ > ynpa Teohuacan (name) > Teohuanca
- c. in the segmental position of underlying glottal stop quitos [kiʔtos], ‘he will say’ > quintos cate [kateʔ], ‘they are’ > caten
- d. before nonnasal resonants mayor (Spanish), ‘greater’ > manyor chicuepo-hualli [cikwepowalli] ‘60’ > chicueponhualli onpohualli, ‘40’ > onpohuanlli
- e. finally niquitohua, ‘I say’ > niquitohuan
- f. with somewhat lesser frequency before nonnasal consonants in general ytoca, ‘his name’ > ytonca sitio (Spanish), ‘site’ > sintiyon (p. 381)

I will begin by addressing the pattern observed in 18c): “in the segmental position of underlying glottal stop”. The two examples given are [kiʔtos], ‘he will say’, being written as *quintos* rather than the expected *quitos*; and [kateʔ], ‘they are’, being written as *caten* rather than the expected *cate*. In the colonial era, glottal segments —i.e. the *saltillo*— were not systematically represented in all variants of the orthography —however, nasal stops were. Recall from section “Lenition of final nasal sounds in Nahuatl” that final nasals have variable realizations across varieties of Nahuatl, which ranges from [ŋ], [ŋ]/[N], [Ṽ], and [h]. I will focus on the [h] realization found in ChN and other varieties (“breathy debuccalization”). In these varieties, there is phonological neutralization such that any [h] segment in the phonetic implementation of the lexicon will have two possible underlying forms. That is, in principle, as speakers of ChN hear a word such as [nikah], ‘here’, there is the possibility that the underlying form is /nikan/

or /nikah/ as both contrastive sounds /n/ and /h/ are produced as [h] in the word-final context.

The intrusive nasals in contexts of expected glottal stops, can be argued to instead correspond to expected glottal fricatives. The expected forms in varieties with phonologies like ChN would not be [kiʔtos], but rather [kihtos] ([kiʔihtos] in ChN). If the colonial *tlacuilo* were a speaker of a variety of Nahuatl where 1) glottal fricatives rather than glottal stops were part of the inventory, and 2) there was a phonological alternation between the glottal fricative [h] and nasal stop [n], then these intrusive nasals would not be surprising —no different from today's English speakers who write *could of* rather than *could've* because of the phonetic overlap of *f* and *v* in English orthography. For the *tlacuilo*, there would be words when an [h] in the spoken form corresponded to an orthographic *n* and others when [h] corresponded to no standard representation in the orthography.

Spanish loanwords provide further evidence that the relationship between nasals and laryngeals in Nahuatl can account for intrusive nasals. In (18f), the expected form of the Spanish loan is *sitio*, 'site', but instead the reported form is *sintiyon*. This immediately suggests a pattern in many Nahuatl varieties in which vowel-final words borrowed from Spanish take on a final [h] (Key and Key 1954, Croft 1951, Goller, Goller and Waterhouse 1974, Sasaki 2014, Aguilar 2020). In ChN, for example, Spanish *toro*, 'bull', occurs as ['toroh]. In addition, ChN n-final words borrowed from Spanish occur with [h]: ['i'limoh], 'lime' (*limón*) and ['listoh], 'ribbon' (*listón*). This dynamic in ChN create the conditions for reanalysis. One example of reanalysis is 'coffee' which varies between [kafeh]~[kafen]. In compounds, the final segment of the stem is [n]: [kafentsih], 'coffee-DIM', [kafentik], 'brown'. As the Spanish word *café* does not contain an nasal, it must have first been borrowed following the pattern for vowel-final words with a final [h], and subsequently reanalyzed as being n-final.¹ We can account for at least the second intrusive nasal in (18f) *sintiyon* by proposing that then, as in many varieties now, the loan word written, and expected, *sitio*, was pronounced [sitioh] and overlapping realization of nasals and laryngeals resulted in the intrusive nasal. In a similar development, Flores Farfán (2003, 340) documents *kichiiwaa-n*, 'they make it', in Xalitla Nahuatl rather than

¹ The placename *Chiapas* is a possible parallel reanalysis case. Nahuatl *Chiapan*, 'place of chia', may have been pronounced [tʃiapah] to be reanalyzed as s-final by speakers of "aspirating" dialects of Spanish where [s] alternates with [h] (e.g., *las cosas* as [lah kosah]).

the expected *kichiiwaa-h* as in nearby Oapan Nahuatl (also ChN [kitʃiwah]). While, Flores Farfán analyses this as convergence with Spanish plural verb paradigms, it is interesting that again we find this connection between [h] and [n]. I will return to possible accounts for cases like the first *n* in *sintiyon* shortly. But first, we turn to additional breathy sounds which further help account for the patterns for intrusive nasals identified by KL.

Additional sources of breathy sounds

So far, I have established that /h/ and /n, m/ are contrastive sounds in ChN, but undergo neutralization to [h] in the word-final position, e.g., [nosih] /no-sin/ ‘my corn, *mi maíz*’. There is an additional neutralization pattern in ChN relevant here: /w/ is also realized as [h] in the word-final position. This is in fact part of a larger pattern in ChN where all non-nasal sonorants in undergo lenition in the coda position, summarized in 19).

19)	Sound	Onset	Coda
	/w/	[w]	[h]
	/j/	[j]	[ʃ]
	/l/	[l]	[ɬ]

(Aguilar 2020)

In ChN, all non-nasal sonorants are voiceless and spirantized (and therefore breathier) in the coda position. /w/ is fully debuccalized. Discussed previously in the “Omitted nasals” section, the [j]~[ʃ] alternation in 19) is a long-standing feature of Nahuatl and is reflected in the orthographic conventions of colonial era texts. With respect to the other sonorants in colonial Nahuatl, the orthography does not tell us if there were the types of alternations seen in ChN. The graphemes “l” and “uh”/“u”/“hu” are not as revealing in colonial orthographies as the alternation between “y/i” and “x”. Alternations between voiced [l] and voiceless and/or spirantized [ɬ]~[ɬ̥] have been documented in Hauhtla (Beller and Beller 1979), Ixquihuacan (Sasaki 2014), Matlapa (Croft 1951), Mecayapan (Wolgemuth 1969), Orizaba (Goller, Goller and Waterhouse 1974), and Sierra Puebla (Robinson 1969). Similarly, alternations between voiced [w] and voiceless

and/or debuccalized [w]/[h] have been documented in Ixquihuacan (Sasaki 2014), Mecayapan (Wolgemuth 1969), Naupan (Brockway 1963), Pomaro (Sischo 1979), Sierra Nahuatl (Key and Key 1953), Sierra Puebla (Robinson 1969), and Tuxpan (Cuauhtli 2022). It is possible that patterns of lenition targeting coda /l/ and /w/ were also present in the colonial era, but were not represented in the orthography. The example in 20) shows this alternation for the labiovelar glide in ChN for the verb ‘to buy’.

- 20) a. [ki.ko:.wa] /ki-ko:wa/ 3OBJ-buy ‘s/he/it buys it’
 b. [ki.ko:h.ki] /ki-ko:w-ki/ 3OBJ-buy.PRT-PRET ‘s/he/it bought it’

(Aguilar 2020)

These spirantized alternants found in ChN and other varieties are of interest here because of the laryngeal component. Both [l] and [h] realizations of /l/ and /w/ involve a higher air turbulence than their voiced counterparts, and perceptually overlap with other sounds with distinct underlying forms. A ChN speaker who hears an [h] in the speech stream might map the surface form to underlying /h/, /n, m/, or /w/. The spirantized lateral [ɬ] also introduces its own ambiguity. Onset sonorants tend to devoice after an [h] in ChN: a sequence such as /hl/ is realized as [hɬ]~[hl] such as [ihli] /ihli/ ‘to say’. In addition, sequences of /lɬ/ are realized as [ɬ:] e.g., [tɬil:akʷatsih] /tɬil-ɬakʷa-tsin/, ‘food with a lot of chile’. Both patterns result in a voiceless lateral onset. It is not difficult to imagine possible reanalysis of any of these /l/ realizations encountered in the speech stream as corresponding to an /hl/ phonological representation. In fact, I have seen contemporary speakers write “hl” in informal writing (*i.e.* on social media) for an “l” in a coda position.

KL reference the generalized pattern of syllable-final sonorants weakening in Nahuatl, but contend that only the glottal stop provides the phonological motivation for hypercorrection with a nasal. However, it seems laryngeals broadly correspond to intrusive nasals. The patterns for coda sounds directly relate to the process for nasal intrusion as KL note that “intrusion of *l* and *uh*” (KL 1976, 382) also occurs in the contexts for nasal intrusion. It seems clear then that it is the relationship between breathiness and the phonological alternations with nasal sounds, /l/, and /w/ that are the source for a number for the intrusive nasals. The fact that “uh/hu” and ‘l’ intrusion occurs in the same contexts as nasal intrusion in KL’s analysis

points to phonological distributions like that of ChN where [h] from /n,m,w/ and [ɬ] from /l/ all share being breathy sounds. Let us now turn to a final piece to this complex laryngeal landscape is glottalization.

Prosodic glottalization in ChN

In many varieties of Nahuatl, there is typically one contrastive laryngeal sound. In the central varieties like Milpa Alta (Whorf, Campbell, and Karttunen 1993), Nauhpan (Brockway 1963 and 1979) and reconstructed for *classical* Nahuatl, it is glottal stop /ʔ/. In a great number of varieties —ChN, Río Balsas (Guion *et al.* 2010), Huauhtla (Kimball 1990), Hueyapan (Campbell 1976), Ixquihuacan (Sasaki 2014), Matlapa (Croft 1951), Orizaba (Goller, Goller and Waterhouse 1974; Campbell 2011), Pómaro, Michoacán (Sischo 1979), San Agustín Buenaventura (Canger 2000), Tetelcingo (Pittman 1954, Tuggy 1979), Tuxpan (Valiñas 2013), Zacapoaxtla (Key and Key 1953, Robinson 1969), among others—, this sound corresponds to the glottal fricative /h/ such that there are correspondences across varieties between words like [paʔtli] ~[pahltli], ‘medicine’. There are at least two varieties reported to have contrastive /h/ and /ʔ/ including Cuentepec (Velázquez Patiño 2014) and Mecayapan (Wolgemuth 1969, 2007). Even in varieties where there is no evidence that [ʔ] is a contrastive sound, there are a number of predictable prosodic contexts in which glottalization occurs. In ChN, glottal stop is not a contrastive segment. Nonetheless glottalization occurs at the prefix-stem boundary, stem-stem boundaries, hiatus contexts and in pre-pausal contexts (Aguilar 2020). This laryngeal articulation can range from realization as a canonical glottal stop to a period of aperiodicity (irregular pulsing) during phonation. This is expected given that glottalization has variable realization cross-linguistically (Pierrehumbert and Talkin 1992; Garellek, Ritchart and Kuang 2021; Garellek 2022). For clarity, glottalization is transcribed here using [ʔ].

In ChN, prosodic glottalization occurs with variable frequency within the word. Pre-pausal glottalization is a more obligatory pattern. I will briefly demonstrate these distinct types of glottalization, beginning with glottalization sensitive to morphological structure. Glottalization at morphological junctures in ChN occurs at the prefix-stem boundary. It never occurs at the stem-suffix boundary —e.g., 21) below.

- 21) nimits̃a:mati
 /ni-mits̃-a:mati/
 1SUBJ-2OBJ.SG-like
 'I like you'

(Aguilar 2020)

Similarly, glottalization occurs in hiatus contexts at morphological junctures 22). Note that glottalization occurs most frequently with homorganic vowels, but also occurs regularly in other hiatus contexts.

- | | | |
|-----|-------------------------------|--------------------|
| 22) | a. t̃laʔa:meja | b. mo'ʔita |
| | /t̃la-a:-meja/ | /mo-ita/ |
| | NS.OBJ-water-flow | REFL-see |
| | 'water flows from the ground' | 'sees him/herself' |

(Aguilar 2020)

Glottalization also occurs in hiatus contexts across word boundaries 23).

- | | | |
|-----|----------------------------|-------------|
| 23) | ki:hlihki ʔinana | |
| | /ki-ihlih-ki# | i-nana/ |
| | 3OBJ-say.PRT-PRET# | 3POS-mother |
| | 's/he told his/her mother' | |

(Aguilar 2020)

As 21)-23) show, within a single utterance in ChN, there will be many possible laryngeal articulations, both contrastive (*i.e.* [h]) and prosodic (glottalization).

In ChN, glottalization also occurs at pauses in natural speech —pauses may align with prosodic boundaries. Utterance-medially, glottalization is typically realized as a canonical glottal stop. Utterance-finally, this prepausal glottalization is realized as a canonical glottal stop after vowel-final words with an audible release. The examples in 24) show that glottalization is not a lexical sound associated with the word [tsik̃ti], 'gum', or [k̃wa:], 'chew', but rather an articulation associated with the end of the utterance.

24) 'My younger sibling chews gum daily' with and without noun-incorporation

- a. notʃotʃo mohmostla kikʷa: tsiktʰi?
 /no-tʃotʃo moh~mostla ki-kʷa: tsik-tʰi/
 1POS-younger.sibling RED-tomorrow 3OBJ-chew gum-ABS
- b. notʃotʃo mohmostla tsihkʷahkʷa:?
 /no-tʃotʃo moh~mostla tsik-kʷah-kʷa:/
 1POS-younger.sibling RED-tomorrow gum-RED~chew

(Aguilar 2020)

When the utterance-final word is consonant-final, glottalization is realized as aperiodicity during phonation on the final vowel(s) —the context determines the realization as aperiodicity (consonant-final) or glottal stop (vowel-final). Vowel-final utterance-final context glottalization seems to be obligatory, while variable in its overt realization in the consonant-final utterance-final context (Aguilar 2023). Huauhtla (Kimball 1990), Hueyapan (Campbell 1976), Ixquihuacan (Sasaki 2014), Orizaba (Goller, Goller and Waterhouse 1974), Sierra Nahuat (Key and Key 1953), Sierra Puebla (Robinson 1969), Tuxpan (Cuauhtli 2022), and Matlapa (Croft 1951) are all described as having both a contrastive [h] and some form of phrase/word-final glottalization. Descriptions generally focus on the vowel-final context which makes sense since glottalization is most salient there.

There are two other issues to note here regarding utterance-final glottalization in ChN. First, this glottalization seems to behave like a suprasegmental feature, moving leftward to the penultimate and even antepenultimate syllable in cases where the final syllable(s) is devoiced (Aguilar 2020, 2023). Thus, glottalization, can occur in multiple places in an utterance-final word —glottalization at prosodic boundaries as well as from pre-pausal glottalization on the ultimate, penultimate and antepenultimate syllables.

A key context is the utterance-final position where both pre-pausal glottalization and glottal fricatives can be specified to cooccur. In ChN, an utterance like /ki-ita-h/, 'they see it' (quiittah), is produced as [kiʔitah], [kiʔita:], [kiʔitā], or [kiʔitah (versus /ki-ita/, 's/he/it sees it' [kiʔitaʔ] with a canonical glottal stop). In addition, ChN data show that the hiatus resolving glottalization described above in 23) can also overwrite glottal fricatives

utterance medially: [no'tata ʔi'milah] /no-tatah# i-milah/ 1pos-father# 3pos-field 'my father's field'. The expected form [notatah] is produced as [notata] in the context of the glottalization. It is likely that some of the omitted nasals observed by KL reflect the interaction between lexical glottal fricatives and prosodic glottalization.

Laryngeals in ChN are complex and present an interesting piece to the puzzle of intrusive nasals. It seems likely that most varieties of Nahuatl exhibit some amount of laryngeal complexity beyond the presence of a contrastive laryngeal sound. Let us look at one example, Milpa Alta Nahuatl, which gives insight to the relationship between glottal stops and nasality. Whorf describes 1930s Milpa Alta Nahuatl of Mexico City as having only one laryngeal, transcribed as 'h, which mostly occurs in the coda position (Whorf, Campbell and Karttunen 1993). Whorf describes a strong or aspirated release. He also describes the glottal sound as pre-aspirating the following consonant; i.e. [notaʔhtsiŋ] 'my father' (p. 175). In a recent paper, Hejné (2023) showed that the fortis contrast in Welsh English was not only marked with preaspiration, but also preglottalization in some cases, as well as with both in other cases demonstrating that glottalization and aspiration are not necessarily exclusive. Perhaps what Whorf observed in Milpa Alta was inverse to Welsh English where the specification for a laryngeal sound could be realized as glottalization as well as glottalization with a period of aspiration, and perhaps solely aspiration (i.e. [h]) as in other varieties of Nahuatl. In both the Nahuatl and Welsh English cases, the contrast is maintained by something laryngeal. Whorf contrasts the 'h articulation with what seems like preglottalization of geminates; i.e. [iʔta] or [iʔt:a], 'to see' (p. 176) (cf. ChN [ita]). This point of comparison in Whorf's description suggests that varieties with the phonemic /ʔ/ (rather than /h/ like ChN) most likely also have additional laryngeal articulations associated with prosody or the phonetic implementation of other contrasts such as the geminates above. Thus, forms like 18f), *yntonca*, where the first intrusive nasal corresponds to the site of prosodic glottalization found in ChN (at morpheme boundaries), might have been produced with a breathy release as described for Milpa Alta and be the source of the intrusive nasal.

ChN and other contemporary varieties of Nahuatl feature both glottalization and aspiration in some form or another. Let us now explore the relationship between laryngeal sounds and intrusive nasals.

Laryngeals and nasals: rhinoglottophilia

In the first part of this section, I demonstrated how the phonological alternations between a glottal fricative and nasal stops in ChN gives insight into one of the types of nasal intrusions. Here, I explore KL's observations and discuss the relationship between laryngeal sounds and nasal sounds.

KL hypothesize that there were two types of nasality in Nahuatl: one corresponding to the contrastive sounds in the language, and the other a "constant suprasegmental feature of all vowels stemming from nondistinctive leakage of air through the velum" (KL 1976, 382) —in other words, KL hypothesized that vowels were generally nasalized in Nahuatl. In their explanation, the fact that there were weakened syllable-final nasals, combined with a general nasal quality to segments not specified to be nasal lead to instability of nasals in Nahuatl, creating the context for the colonial *tlacuilo* to be unsure when to include an *n* in the written form. While this is a possibility, it alone cannot account for the fact that intrusive nasals, in their own description, seem systematic. Were this the only factor responsible for intrusive nasals, then one would expect to find them anywhere and everywhere there was a somewhat nasalized vowel. Their list of contexts for nasal intrusion is long, but still constrained. Instead of a suprasegmental velar leakage, I argue that the relationship between laryngeal sounds and nasality cross-linguistically, is a more likely explanation for intrusive nasals.

I begin with the phonologized pattern in ChN in which the phonetic [h] has multiple phonological representations (/h,n,m,w/) with an additional source of breathiness from [ɦ]. These patterns specifically point to the relationship between nasality and breathiness in the acoustic signal. The diachronic and synchronic relationship between nasality and breathiness has been called "rhinoglottophilia" (Matisoff 1975; Blevins and Garrett 1993; Igartua 2008; *inter alia*), applied to cases in which nasal segments developed from aspirated ones, or conversely, where glottal fricative segments developed from nasal segments. Oft cited examples include British English [hã:vəd] 'Harvard' as a synchronic example, where nasalization is associated with the breathiness of [h]; and Hindi [sãp] 'snake' from Sanskrit *sarpa* as a diachronic example where nasality is associated with the breathiness of [s] (Ohala, 1980). With respect to nasality and breathiness, their acoustic correlates are quite similar, despite arising from distinct articulations. Both, for example, have been shown to have a weaker first

formant (lower amplitude) and therefore increased spectral tilt ($H1^*-H2^*$) relative to oral vowels/modal voicing: from of velopharyngeal coupling in the case of nasality (Chen 1997; Maeda 1993; Stevens 2000; Simpson 2012), and a larger open quotient of vocal fold vibrations in breathy phonation (Bickley 1982; Klatt and Klatt 1990; Garellek and Keating 2011; *inter alia*). In addition, both nasal and breathy vowels share an increased first formant bandwidth and a stronger first harmonic (Chen 1997; Simpson 2012; Styler 2015), and are characterized by an increase in amplitude of lower frequency energy (Stevens 2000; Gordon and Ladefoged 2001; Garellek and Keating 2011). Moreover, breathiness has been shown to be able to function as an enhancement strategy for nasality in both nasal vowels and consonants (Garellek, Ritchart, and Kuang 2016) —that is, breathy phonation during a nasal vowel or consonant can heighten the perception of nasality for the listener. Warekena (Maipuran) provides an interesting example of how nasality and breathiness cooccur. Utterance-medial and final pauses are marked with a final-h segment along with a nasalized copy vowel: /-h $\tilde{V}$ /. Following Garellek, Ritchart, and Kuang (2016), we can posit that the nasalization on the copy vowel enhances the breathiness of the [h] marking the pause in the utterance.

The relationship between nasality and glottalization is less straightforward. Breathiness and glottalization have been modeled as being on opposite ends of Ladefoged's Continuum model of glottal states (Gordon and Ladefoged 2001). Evidence such spectral tilt ($H1^*-H2^*$) seem to support this difference between glottalization and breathiness. Breathiness has been shown to have a higher spectral tilt ($H1^*-H2^*$) and glottalization lower as compared to modal phonation (Garellek 2015). Also, glottalization is associated with aperiodicity in f_0 , while breathiness is not. Nonetheless, there are cases in which there seems to be a relationship between nasality and laryngeal stricture. For example, in Thai, vowels have been shown to nasalize without a nasal antecedent after glottal fricatives and to a lesser degree after glottal stops (Matisoff 1975, Johnson *et al.* 2019). Similarly, Ulrich (1993, 439) notes that glottal stops have an affinity for nasalized vowels in Chickasaw, occurring “disproportionately” after nasalized vowels. As a Nahuatl-specific phenomenon, glottalization and breathiness are connected. In ChN, utterance-final glottalization is realized as a canonical glottal stop, followed by a breathy release. In the acoustic signal, an utterance-final phrase like [ne $\widehat{tʃi}\widehat{tʃi}$] ‘that dog’, could be narrowly transcribed as [ne $\widehat{tʃi}\widehat{tʃi}h$]. This parallels Whorf's description of Milpa Alta Nahuatl /ʔ/ which is tran-

scribed as 'h to express the aspirated portion after the glottal stricture (Whorf, Campbell, and Karttunen 1993). Whorf includes glottal stop as part of the class of sounds along with /p, t, k/, which are strongly aspirated. In ChN, /p, t, k/ are also aspirated consonants and would be narrowly transcribed as [p^h, t^h, k^h] —this especially salient in the word-final position. Interestingly, in Milpa Alta, Whorf describes expected /ʔ/ in the word-final position to be weakened or surface as *h* or ^h (which perhaps indicates a weak [h]) that attaches itself to the following vowel-initial word (onset maximalization), suggesting that in Milpa Alta, at least, glottalization and breathiness can occupy the same place. Perhaps specification is not for glottal adduction nor abduction, but rather, broadly laryngeality that is generally realized as [ʔh] but sometimes [ʔ], [h], or weaker forms of either, along the lines of the Welsh English pre-glottalization/aspiration example (Hejná 2023).

We have already seen a context noted by KL, 18c), where nasal intrusion corresponds to an expected laryngeal sound. The relationship between breathiness, glottalization, and nasality in Nahuatl suggests that the presence of prosodic glottalization as well as various sources of aspiration (e.g., neutralization/ debuccalization of consonants, spirantization of sonorants, and complex glottal consonants [ʔh] such as in Milpa Alta Nahuatl, and aspirated voiceless stops), may together help account for the multitude of nasal intrusion contexts. Let us now return to the unaddressed contexts for nasal intrusion observed by KL summarized in 18) above.

One possibility is that the increased number aspirated/laryngealized articulations in a single word might have compounding effect on the acoustic properties of breathiness such that the *tlacuilo* perceived nasality and thus included an orthographic *n*. For example, 18a) the expected form *quimatican*, 'let them know', is instead *quimatincan*. In phonology like ChN, a narrow transcription would be [k^himat^hik^hah]. It is possible that nasal intrusion occurs here in a context sandwiched between an aspirated consonant and a very breathy syllable. The overall effect of this sequence of aspirated articulations could work together to misguide the perception of nasality.

An alternative account is that intrusive nasals in the orthographic representation do not necessarily reflect a mistaken nasality but rather, simply the perception of breathiness. Since [h] in a variety like ChN often corresponds to two orthographic representations in colonial orthographies: *n* in the case of underlying nasals and zero graphemic representation in the case of underlying /h/. In this account we can imagine the *tlacuilo*, inter-

We have already addressed the final intrusive *n* in *sintiyon*, ‘site’ 18f), as possibly coming from the common pattern of adding an [h] to vowel-final loanwords. The first intrusive *n* here seems to occur in a similar context as the [sāp] Hindi example. Here the aspiration of the [s] combined with the overall breathiness of rest of the word [si^hioh] might have also resulted in minimally the perception of breathiness if not the perception of nasality, either of which to be represented by an orthographic *n*. *Ytoca*, ‘his name’, occurring as *yntonca*, also in 18f), provides a similar context. In ChN, this word is [it^hok^hah]. The final [h] in ChN [it^hok^hah], ‘her/his name’, like other words such as [imah], ‘her/his hand’, correspond to forms in Classical Nahuatl with an *i* such as *tocaitl*, ‘name,’ and *maïtl*, ‘hand’. While not represented in the orthography, it is likely that the form in classical Nahuatl also had a final laryngeal sound, moreover, vowel-initial words are candidates for prosodic glottalization in ChN. Again here, the multiple sources of laryngeal sounds could have been the source of the intrusive nasals in the written form: [ʔit^hok^hah] represented as *yntonca*. The fuller phrasal context of the tokens described by KL would be useful here.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 71 (enero-junio 2026): 152-190 | e-issn: 3061-8002 | issn: 0071-1675
<https://doi.org/10.22201/iih.30618002e.2026.71.78730>

could have either inspired the *tlacuilo* to represent the breathiness with an *n* earlier in the word, or alternatively have resulted in the percepts of nasality earlier in the word to be represented by an *n*. Similarly, the loss of a final segment through nasal absorption would have moved the nasal articulation closer to the stop (e.g., [ipã], [tʰeowakʰã]).

Two additional examples in 18d) seem to be the result of a different process than what I have described above. KL described intrusion as occurring before “nonnasal resonants”. The unexpected nasal in *manyor* may reflect nasality spreading across the syllable from the initial *m*. On the other hand, *onpohuanlli* from *onpohualli*, ‘40’, seems to be accounted for by the pattern of preaspiration found in some dialects such that /lɥ̃/ sequences surface as [hl:]. In these cases, the preaspiration might have been interpreted as a sound to represent with the letter *n* or created the percept of nasality. In the case of *chicueponhualli* from *chicuepohualli*, ‘160’, there is no straightforward account. Perhaps in the context of both preaspiration of the *ll* sequence and the aspirated release of the /p/, the percepts of nasality were created, or at least the precepts of breathiness. For these examples, a possible variable is vowel height. In Thai, spontaneous nasalization following both glottal fricatives and glottal stops occurs more often with mid and low vowels, and may be the result of lower resting position of the velum in the production of these vowel qualities (Johnson *et al.* 2019).

In addition, glottalization emerging from phrasal structure might also have contributed to some of the intrusive nasals, especially since some glottal stops (*i.e.* those of Milpa Alta) are described as being accompanied by aspiration. Taken with the pattern observed in ChN, where glottalization can move leftward to the nearest voiced syllable, it is possible that some of the harder to explain cases reflect prosodic glottalization and something about the phrase structure, especially in the cases described as occurring less frequently. However, without knowing the phrase structure in which the examples given by KL were in, it is impossible to know if this had an effect. One example suggests that this nonetheless could have been a factor in some of the intrusive nasals. In 18e) KL note that a common site of nasal intrusion is “finally.” The example given is *niquitohuan* from the expected *niquitohua*, ‘I say’. I suspect that the intrusive nasal here corresponds to a laryngeal articulation associated with the pre-pausal context. For example, in the *Testaments of Culhuacan* (Cline and León-Portilla 1984), both forms, *niquitohua* (293 instances) and *niquitohuan* (36 instances), ‘I say’, are found. In most cases they occur in the same context: at the beginning

of a declaration with the formulaic phrase *Ihuan niquitohua(n)*, ‘and I declare’, followed most often by a subordinate clause introduced with *yn*. It is plausible that in the phrasal structure of the text analyzed by KL, that a pause in the spoken form could align and be accompanied by some form of glottalization as in ChN —perhaps realized like the Milpa Alta [ʔh]. In the example below, the unexpected *n* at the end of *niquitohua* in the sentence below from the *Testaments of Culhuacan* might align with pre-pausal glottalization that the *tlacuilo* perceived as a segment to be represented with *n*: “—yhuan niquitohuan yn nocaltzi yn onpa ycac yn tiyanquitzenco tonatiuh yquičayanpa ytzticac monamacaz. ‘And I declare that there is a house of mine in Tianquitzenco which faces east’” (Cline and Portilla 1984, 23).

Finally, a possibility is that some of the intrusive nasals reflect local variants not widely attested in other documents or varieties. One such example is the observation of *nehuantl*, ‘I’ (KL p. 380), from the expected *nehuatl*. While most attestations of the first-person singular pronoun do not feature an additional nasal, there is at least one that does. From a 1598 document from Temascalapan (Rojas Rabiela, Rea López and Medina Lima 1999), the form “*nehuantli notoca don Francisco Ximenes*” is given, very similar in form to *nehuantl*. Similarly, Melton-Villanueva (2016) notes that *Nehuatl* was the preferred form used in the valley of Toluca. Here we can posit the presence of a laryngeal consonant as the *-tli* absolutive is used but no consonant is represented in the consonant cluster (similar to cases like *patli* [pah̥ti]~[pḁt̪i]). In these two variants, *nehuantli* and *nehuatl*, KL’s observed intrusive nasal in *nehuantl* corresponds to either a laryngeal or nasal sound. Interestingly in ChN, one of the forms of the first-person singular pronoun, [nahwa], also contains a laryngeal sound.

In 25) below, I summarize the insights from ChN and other Nahuatl varieties that can help account for patterns of nasal intrusion identified by KL (in 18) above).

25)	<i>Contexts for intrusion</i>	<i>Insights from ChN or other Nahuatl varieties</i>
a.	Word-initially after <i>n</i>	Resyllabification
b.	expected [ʔ] 18c)	Likely [h] —either overlap in representation of [h] with <i>n</i> or the percept of nasality.
c.	Finally in loans 18f)	Reanalysis from final [h].

d. Before consonants 18d) and 18f)	Spirantization of coda sonorants reanalysis as [h] for nasals, but also <i>l</i> and <i>uh</i> .
e. Morpheme boundaries 18f)	Prosodic glottalization
f. In a breathy context 18a) and 18d)	Compounding breathiness from adjacent sounds.
g. Finally 18e)	Prosodic structure and glottalization [ʔh]
h. <i>Nehuanti</i> (p. 380)	Less common variants.

CONCLUDING REMARKS

In this paper I have expanded the discussion of Nahuatl nasals initiated by KL's 1976 squib. Their methodology was a point of departure to expand the comparative survey of modern Nahuatl varieties, with particular focus on my work on the phonetics and phonology of ChN. The relationship between nasal and laryngeal sounds, both in Nahuatl and cross-linguistically, can account for the seemingly erratic occurrence of nasals in the colonial text analyzed by KL and contributes to our understanding of the phonologies of varieties behind colonial era texts and their orthographies. While none of the explanations argued for here can be definitive, especially given the few examples provided by KL, it is my hope that this discussion demonstrates the relevance that detailed phonetic and phonological research on contemporary varieties has on our interpretation of colonial texts and to our understanding of the landscape of grammatical possibilities within the Nahuatl language across time and space.

REFERENCES

- Aguilar, Andrés Ehécatl. 2020. "Phonology and Phonetics of Laryngeal Sounds in Chicontepec Nahuatl." Doctoral dissertation. University of California. Accessed on September 1st, 2025. <https://escholarship.org/uc/item/27r2x19w>.
- Aguilar, Andrés Ehécatl. 2023. "Pre-Pausal Glottalization in Chicontepec Nahuatl." In *Proceedings of the 20th International Congress of Phonetic Sciences*, 3432-3436. Prague: International Phonetic Association. Accessed on September 1st, 2025. https://www.internationalphoneticassociation.org/icphs-proceedings/ICPhS2023/full_papers/1055.pdf.

- Bauer, Laurie. 2008. "Lenition Revisited." *Journal of Linguistics* 44 (3): 605-624. <https://doi.org/10.1017/S0022226708005331>.
- Beller, Richard, and Patricia Beller. 1979. "Huasteca Nahuatl." In *Studies in Uto-Aztecan Grammar 2, Modern Aztec Grammatical Sketches*. Edited by Ronald Wayne Langacker, 199-306. Dallas: Summer Institute of Linguistics; Arlington: University of Texas at Arlington.
- Bickley, Corine. 1982. "Acoustic Analysis and Perception of Breathy Vowels." *Speech Communication Group Working Papers* 1: 71-81.
- Blevins, Juliette, and Andrew Garrett. 1993. "The Evolution of Ponapeic Nasal Substitution." *Oceanic Linguistics* 32 (2): 199-236. <https://doi.org/10.2307/3623193>.
- Boas, Franz, and David Beck. (1917) 2017. "The Mexicano (Nahuatl) Dialect of Pochutla, Oaxaca." *International Journal of American Linguistics* 83 (2): 365-442. <https://doi.org/10.1086/689752>.
- Brockway, Earl. 1963. "The Phonemes of North Puebla Nahuatl." *Anthropological Linguistics* 5: 14-18. Accessed on September 1st, 2025. <https://www.jstor.org/stable/30022406?seq=1>.
- Brockway, Earl. 1979. "North Puebla Nahuatl." In *Studies in Uto-Aztecan Grammar 2, Modern Aztec Grammatical Sketches*. Edited by Ronald Wayne Langacker, 143-198. Dallas: Summer Institute of Linguistics; Arlington: University of Texas at Arlington.
- Campbell, R. Joe. 1976. "Underlying /ɲw/ in Hueyapan Nahuatl." *International Journal of American Linguistics* 42 (1): 46-50. <https://doi.org/10.1086/465385>.
- Campbell, Lyle. 2011. *The Pipil Language of El Salvador*. Vol. 1. Berlin; New York: De Gruyter Mouton.
- Canger, Una. 2000. "Stress in Nahuatl of Durango. Whose Stress?" In *Uto-Aztecan Structural, Temporal, and Geographic Perspective*. Edited by Eugene H. Casad and Thomas L. Willet, 373-386. Hermosillo: Universidad de Sonora.
- Canger, Una. 2011. "El nauatl urbano de Tlatelolco/Tenochtitlan, resultado de convergencia entre dialectos. Con un esbozo brevísimo de la historia de los dialectos." *Estudios de Cultura Náhuatl* 42: 243-258. Accessed on September 1st, 2025. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/26560>.
- Canger, Una, and Karen Dakin. 1985. "An Inconspicuous Basic Split in Nahuatl." *International Journal of American Linguistics* 51 (4): 358-361. <https://doi.org/10.1086/465892>.
- Chen, Marilyn Y. 1997. "Acoustic Correlates of English and French Nasalized Vowels." *The Journal of the Acoustical Society of America* 102 (4): 2360-2370. <https://doi.org/10.1121/1.419620>.

- Clements, George N., and Samuel J. Keyser. 1983. *cv Phonology. A Generative Theory of the Syllable*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Cline, Sarah L., and Miguel León-Portilla, eds. 1984. *The Testaments of Culhuacan*. vol. 2. Los Angeles: University of California in Los Angeles Latin American Center Publications.
- Croft, Kenneth. 1951. "Practical Orthography for Matlapa Nahuatl." *International Journal of American Linguistics* 17 (1): 32-36. <https://doi.org/10.1086/464097>.
- Cuahtli, Chris. 2022. *Ma Tilahtucan Mexicano = Let's Speak Mexicano*. Independently published.
- De Lacey, Paul Valiant. 2002. "The Formal Expression of Markedness." Doctoral dissertation. University of Massachusetts Amherst. <https://doi.org/doi:10.7282/T3K35SHJ>.
- Flores Farfán, José Antonio. 2003. "Efectos del contacto náhuatl-español en la región del Balsas, Guerrero. Desplazamiento, mantenimiento y resistencia lingüística." *Estudios de Cultura Náhuatl* 34: 331-348. Accessed on September 1st, 2025. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78665>.
- Garellek, Marc. 2015. "Perception of Glottalization and Phrase-Final Creak." *The Journal of the Acoustical Society of America* 137 (2): 822-831. <https://doi.org/10.1121/1.4906155>.
- Garellek, Marc. 2022. "Theoretical Achievements of Phonetics in the 21st Century. Phonetics of Voice Quality." *Journal of Phonetics* 94: 101-155. <https://doi.org/10.1016/j.wocn.2022.101155>.
- Garellek, Marc, Amanda Ritchart, and Jianjing Kuang. 2016. "Breathy Voice During Nasality. A Cross-Linguistic Study." *Journal of Phonetics* 59: 110-121. <https://doi.org/10.1016/j.wocn.2016.09.001>.
- Garellek, Marc, and Patricia Keating. 2011. "The Acoustic Consequences of Phonation and Tone Interactions in Jalapa Mazatec." *Journal of the International Phonetic Association* 41 (2): 185-205. <https://doi.org/10.1017/S0025100311000193>.
- Goller, Theodore R., Patricia L. Goller, and Viola G. Waterhouse. 1974. "The Phonemes of Orizaba Nahuatl." *International Journal of American Linguistics* 40 (2): 126-131. <https://doi.org/10.1086/465295>.
- Gordon, Matthew, and Peter Ladefoged. 2001. "Phonation Types. A Cross-Linguistic Overview." *Journal of Phonetics* 29 (4): 383-406. <https://doi.org/10.1006/jpho.2001.0147>.
- Guion, Susan G., Jonathan D. Amith, Christopher S. Doty, and Irina A. Shport. 2010. "Word-Level Prosody in Balsas Nahuatl. The Origin, Development, and Acoustic Correlates of Tone in a Stress Accent Language." *Journal of Phonetics* 38 (2): 137-166. <https://doi.org/10.1016/j.wocn.2009.03.006>.

- Harris, James W. 1984. "Autosegmental Phonology, Lexical Phonology, and Spanish Nasals." In *Language Sound Structure. Studies in Phonology*. Edited by Morris Halle, Mark Aronoff and Richard T. Oehrle, 67-82. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Hejná, Michaela. 2023. "I can be both? (Pre-)aspiration and (pre-) Glottalization Do Not Have to Be Mutually Exclusive." In *Proceedings of the 20th International Congress of Phonetic Sciences, 1851-1855*. Praga: International Congress of Phonetic Sciences. Accessed on September 1st, 2025. https://www.international-phoneticassociation.org/icphs-proceedings/ICPhS2023/full_papers/215.pdf.
- Igartua, Iván. 2008. "La aspiración de origen nasal en la evolución fonológica del euskera. Un caso de 'rhinoglottophilia'." *Anuario del Seminario de Filología Vasca Julio de Urquijo* 42 (1): 171-189. Accessed on September 1st, 2025. <https://ojs.ehu.eus/index.php/ASJU/article/view/2305/2344>.
- Johnson, Keith, Christian T. DiCanio, and Laurel MacKenzie. 2007. "The Acoustic and Visual Phonetic Basis of Place of Articulation in Excrescent Nasals." *UC Berkeley Phonology Lab Annual Report*: 529-561. <https://doi.org/10.5070/P70n17f74x>.
- Johnson, Sarah E., Marissa Barlaz, Ryan K. Shosted, and Brad P. Sutton. 2019. "Spontaneous Nasalization After Glottal Consonants in Thai." *Journal of Phonetics* 75: 57-72. <https://doi.org/10.1016/j.wocn.2019.05.001>.
- Kahn, Daniel. 1976. "Syllable-based generalizations in English phonology." Doctoral dissertation. Massachusetts Institute of Technology. <http://hdl.handle.net/1721.1/16397>.
- Karttunen, Frances E. 1992. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Karttunen, Frances, and James Lockhart. 1976. "Nahuatl nasals." *Linguistic Inquiry* 7 (2): 380-383.
- Katz, Jonah. 2016. "Lenition, Perception and Neutralisation." *Phonology* 33 (1): 43-85. <https://doi.org/10.1017/S0952675716000038>.
- Keer, Edward. 1998. "Icelandic Preaspiration and the Moraic Theory of Gemimates." In *Proceedings of the 10th Conference of Nordic and General Linguistics*, 1-11. Reykjavik: University of Iceland.
- Key, Mary, and Harold Key. 1953. "The Phonemes of Sierra Nahuatl." *International Journal of American Linguistics* 19 (1): 53-56. <https://doi.org/10.1086/464190>.
- Kimball, Geoffrey. 1990. "Noun Pluralization in Eastern Huasteca Nahuatl." *International Journal of American Linguistics* 56 (2): 196-216. <https://doi.org/10.1086/466150>.
- Kirchner, Robert. 2013. *An Effort-Based Approach to Consonant Lenition*. London: Routledge.

- Klatt, Dennis H., and Laura C. Klatt. 1990. "Analysis, Synthesis, and Perception of Voice Quality Variations Among Female and Male Talkers." *The Journal of the Acoustical Society of America* 87 (2): 820-857. <https://doi.org/10.1121/1.398894>.
- Maeda, Shinji. 1993. "Acoustics of Vowel Nasalization and Articulatory Shifts in French Nasal Vowels." In *Nasals, Nasalization, and the Velum*. Edited by Marie Huffman and Rena Krakow, 147-167. New York: Academic Press.
- Matisoff, James A. 1975. "Rhinoglottophilia. The Mysterious Connection Between Nasality and Glottality." In *Nasálfest. Papers from a Symposium on Nasals and Nasalization*. Edited by C. A. Ferguson, L. M. Hyman, and J. J. Ohala, 265-287. Stanford: Stanford University Language Universals Project.
- Melton-Villanueva, Miriam. 2016. *The Aztecs at Independence. Nahuatl Culture Makers in Central Mexico 1799-1832*. Tucson: University of Arizona Press.
- Molina, Alonso de. (1571) 1970. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Preliminary study by Miguel León-Portilla. Mexico: Porrúa.
- O'Brien, Jeremy. 2012. "An Experimental Approach to Debuccalization and Supplementary Gestures." Doctoral dissertation. University of California, Santa Cruz. <https://doi.org/doi:10.7282/T3G73BR0>.
- Ohala, John J. 1975 "Phonetic Explanations for Nasal Sound Patterns." In *Nasálfest: Papers from a Symposium on Nasals and Nasalization*. Edited by Charles A. Ferguson, Larry M. Hyman, and John J. Ohala, 289-316. Palo Alto: Stanford University Language Universals Project.
- Ohala, John J. 1980. "The Application of Phonological Universals in Speech Pathology." *Speech and Language* 3: 75-97. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-608603-4.50009-3>.
- Pierrehumbert, Janet, and David Talkin. 1992. "Lenition of /h/ and Glottal Stop." In *Papers in Laboratory Phonology* 2: 90-117. Accessed on September 1st, 2025. https://www.phon.ox.ac.uk/jpierrehumbert/publications/lenition_h.pdf.
- Pittman, Richard Saunders. 1954. "A Grammar of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl." *Language* 30 (1): 5-67. <https://doi.org/10.2307/522207>.
- Robinson, Dow F. 1969. "Puebla (Sierra) Nahuatl prosodies." In *Aztec Studies 1. Phonological and Grammatical Studies in Modern Nahuatl Dialects*. Edited by Dow F. Robinson, 17-32. Norman: University of Oklahoma/Summer Institute of Linguistics.
- Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López, and Constantino Medina Lima. 1999. *Vidas y bienes olvidados. Testamentos en náhuatl y castellano del siglo XVI, Testamentos indígenas novohispanos. Vol. 2*. Mexico: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sasaki, Mitsuya. 2014. "A Dialectological Sketch of Ixquihuacan Nahuatl." *Tokyo University Linguistic Papers* 35: 139-170. <https://doi.org/10.15083/00027463>.

- Selkirk, Elisabeth O. 1982. "The Syllable." In *The Structure of Phonological Representations, Part II*. Edited by Harry van der Hulst and Norval Smith, 337-83. Dordrecht: Foris.
- Shosted, Ryan Keith. 2011. "Excrescent Nasal Codas in Brazilian Portuguese. An Electropalatographic Study." In *Proceedings of the 17th International Congress of Phonetic Sciences, 1834-1837*. Hong Kong: City University of Hong Kong. Accessed on September 1st, 2025. https://www.isca-archive.org/inter-speech_2015/barlaz15_interspeech.pdf.
- Simpson, Adrian P. 2012. "The First and Second Harmonics Should Not Be Used to Measure Breathiness in Male and Female Voices." *Journal of Phonetics* 40 (3): 477-490. <https://doi.org/10.1016/j.wocn.2012.02.001>.
- Sischo, William R. 1979. "Michoacan Nahuatl." In *Studies in Uto-Aztecan Grammar 2, Modern Aztec Grammatical Sketches*. Edited by Ronald Wayne Langacker, 307-38. Dallas: Summer Institute of Linguistics; Arlington: University of Texas at Arlington.
- Stevens, Kenneth N. 2000. *Acoustic Phonetics*, vol. 30. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Stevens, Mary, and John Hajek. 2004. "Comparing Voiced and Voiceless Geminates in Sienese Italian. What Role Does Preaspiration Play?" In *Proceedings of the 10th Australian International Conference on Speech Science and Technology*, 340-345. Sydney: Macquarie University.
- Styler, Will. 2015. "On the Acoustical and Perceptual Features of Vowel Nasality." Doctoral dissertation. University of Colorado at Boulder. Accessed on September 1st, 2025. https://wstyler.ucsd.edu/files/styler_dissertation_final.pdf.
- Treiman, Rebecca. 1985. "Phonemic Awareness and Spelling. Children's Judgments do Not Always Agree with Adults'." *Journal of Experimental Child Psychology* 39 (1): 182-201. [https://doi.org/10.1016/0022-0965\(85\)90035-9](https://doi.org/10.1016/0022-0965(85)90035-9).
- Treiman, Rebecca. 2004. "Phonology and Spelling." In *Handbook of Children's Literacy*. Edited by Terezinha Nunes and Peter Bryant, 31-42. Dordrecht: Springer.
- Treiman, Rebecca, and Christopher Barry. 2000. "Dialect and Authography. Some Differences Between American and British Spellers." *Journal of Experimental Psychology. Learning, Memory, and Cognition* 26 (6): 1423-1430. Accessed on September 1st, 2025. https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/sites.wustl.edu/dist/7/2420/files/2020/02/treiman_barry_2000_-_dialect_and_authography.pdf.
- Trigo Ferre, Rosario Lorenza. 1988. "The Phonological Derivation and Behavior of Nasal Glides." Doctoral dissertation. Massachusetts Institute of Technology. <http://dspace.mit.edu/handle/1721.1/14408>.
- Tuggy, David H. 1979. "Tetelcingo Nahuatl." In *Studies in Uto-Aztecan Grammar 2, Modern Aztec Grammatical Sketches*. Edited by R. W. Langacker, 1-140. Dallas: Summer Institute of Linguistics; Arlington: University of Texas at Arlington.

- Ulrich, Charles H. 1993. "The Glottal Stop in Western Muskogean." *International Journal of American Linguistics* 59 (4): 430-441. <https://doi.org/10.1086/466212>.
- Valiñas C., Leopoldo. 2013. "El náhuatl actual en Jalisco." *Tlalocan* 9: 41-69.
- Velázquez Patiño, Eduardo P. 2014. "Intonation Patterns of Morelos Nahuatl." In *Proceedings of Speech Prosody*. Vol. 7. Edited by Dafydd Gibbon, Daniel Hirst, and Nick Campbell, 487-491. Poznań: Polskie Towarzystwo Fonetyczne. <https://doi.org/10.21437/SpeechProsody.2014-85>.
- Whorf, Benjamin L. 1946. "The Milpa Alta Dialect of Aztec with Notes on the Classical and the Tepoztlan Dialects." In *Linguistic Structures of Native America*. Edited by Osgood Cornelius and Harry Hoijer, 367-397. New York: Viking Fund Publication in Anthropology.
- Whorf, Benjamin L., Lyle Campbell, and Frances Karttunen. 1993. "Pitch Tone and the "Saltillo" in Modern and Ancient Nahuatl." *International Journal of American Linguistics* 59 (2): 165-223. <https://doi.org/10.1086/466194>.
- Wolgemuth, Carl. 1969. "Isthmus Veracruz (Mecayapan) Nahuatl Laryngeals." In *Aztec Studies 1. Phonological and Grammatical Studies in Modern Nahuatl Dialects*. Edited by Dow F. Robinson, 1-14. Norman: University of Oklahoma/Summer Institute of Linguistics.
- Wolgemuth, Carl. 2007. "Nahuatl Grammar of the Townships of Mecayapan and Tatahuicapan de Juárez, Veracruz." Mexico: Instituto Lingüístico de Verano. Accessed on September 1st, 2025. <https://www.sil.org/resources/archives/1919>.

ABOUT THE AUTHOR

Andrés Ehécatl Aguilar is assistant professor in the Department of Chicano and Chicana Studies at San Diego State University (SDSU). His work focuses on contemporary Nahuatl's phonetics, phonology and morphology. In his research, he has developed innovative techniques for high quality field recordings for acoustic analysis. In another line of inquiry, his work focuses on transnational pan-Indigenous movements within their Chicano context, such as the *Danza de Concheros* in the United States.

Principios culturales de socialización infantil entre los nahuas de Tlaxcala*

Cultural Principles of Children's Socialization Among Nahuas of Tlaxcala

Lucero FLORES NÁJERA

<https://orcid.org/0009-0002-5362-352X>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Filológicas

lucero.flores.najera@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es examinar los principios culturales que guían la socialización de los niños bilingües (náhuatl-español) de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala. Se describen cuatro principios: la primacía del trabajo de los adultos, la importancia de las creencias parentales, la independencia de la motivación de los niños y la socialización bilingüe. A través de ellos, se muestra un proceso de socialización dinámico configurado por el contacto y la mezcla de la cultura indígena con la *modernidad*, así como del náhuatl con el español, lo cual da lugar a un modo de vida híbrido que forma parte de la cotidianidad de los habitantes de la comunidad. Bajo el marco de la socialización del lenguaje y la psicología cultural del desarrollo, este estudio permite conocer los factores que intervienen en la socialización cultural y lingüística en un grupo indígena del área de Mesoamérica. Además, este enfoque nos brinda la posibilidad de entender cómo las personas transforman, resisten y conservan la cultura y la lengua minoritarias en contextos de contacto con una cultura y una lengua mayoritarias. La recolección de datos se guía por técnicas etnográficas. Se realizaron videogra-baciones de las actividades cotidianas de cinco familias que participaron en el estudio y, en específico, de los niños, además de entrevistas en náhuatl.

Palabras clave: principios culturales de socialización infantil; primacía del trabajo adulto; creencias parentales; independencia en la motivación del niño; socialización bilingüe; náhuatl de Tlaxcala.

* Agradezco a las familias nahuas de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala por la colaboración a lo largo de todos estos años. De igual forma, reconozco al grupo de investigación "Multimodalidad y coexpresividad en la interacción lingüística en Mesoamérica", coordinado por el doctor John Haviland y la doctora Telma Can Pixabaj, por su retroalimentación y la discusión de algunos puntos de este trabajo. Por último, les doy gracias a los lectores anónimos que vertieron sus valiosos comentarios en este texto.

Recepción: 5 de abril de 2024 | Aceptación: 10 de febrero 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>

Abstract

The aim of this study is to examine the cultural principles that guide the socialization of bilingual children (Nahuatl-Spanish) from San Isidro Buensuceso, Tlaxcala. Four principles are described: the primacy of adult work, the importance of parental beliefs, the independence of children's motivation, and bilingual socialization. Through these principles, a dynamic socialization process is revealed, shaped by contact and the blending of indigenous culture with "modernity," as well as Nahuatl with Spanish, giving rise to a hybrid way of life that is part of the daily routine of the community's inhabitants. Within the framework of language socialization and cultural developmental psychology, this study reveals the factors involved in cultural and linguistic socialization in an indigenous group in the Mesoamerican region. Furthermore, this approach allows us to understand how people transform, resist, and preserve minority cultures and languages in contexts of contact with majority cultures and languages. Data collection is guided by ethnography techniques. Video recordings were made of the daily activities of five families who participated in the study, specifically of the children, in addition to interviews in Nahuatl.

Keywords: cultural principles of children's socialization; primacy of adult work; parental ethnotheories; independence of child motivation; bilingual socialization; Nahuatl of Tlaxcala.

INTRODUCCIÓN

El proceso por el cual los niños llegan a ser miembros competentes de su cultura, desde hace ya varios años, ha sido de gran interés para muchas ciencias y disciplinas, como la psicología, la antropología, la lingüística, la sociología, la antropología lingüística y la educación, entre otras (Gaskins 1999, 25). La investigación a partir de la cual se desarrolla este estudio sigue el modelo de Gaskins (1999), pionero en el área de Mesoamérica, que aborda los principios de socialización de los niños mayas yucatecos y ofrece un marco teórico para explicar la socialización infantil indígena.

Este artículo adopta el enfoque que considera indispensable estudiar a los niños en el desempeño de sus actividades cotidianas, los sistemas de creencias culturales y las instituciones responsables de la regularidad del comportamiento experimentado por ellos (León 2005; Gaskins 1999; Paradise 1996), para comprender el proceso de desarrollo infantil. Así, el objetivo de este trabajo es examinar los principios culturales que guían la socialización infantil en la comunidad nahua de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala. Siguiendo el modelo de Gaskins (1999), se describen cuatro principios: i) la primacía del trabajo de los adultos, que se refiere a cómo la vida cotidiana de los niños está estructurada en torno a las labores de los adultos; ii) la importancia de las creencias parentales, que son ideas o modelos culturales sostenidos por los padres con respecto a los niños, a sus familias y

a ellos mismos; *iii*) la independencia de la motivación de los niños en la realización de sus actividades; y *iv*) la socialización bilingüe, que se relaciona con el proceso de adquisición del lenguaje en el contexto de intenso contacto entre el español y el náhuatl en la comunidad de estudio.

Este trabajo etnográfico es una contribución a los estudios comparativos sobre la participación de los niños en diferentes culturas y el entendimiento de su desarrollo cultural y lingüístico.

El conocimiento de los principios que guían la socialización y el desarrollo infantil en la comunidad nos permite entender el rol agentivo de los niños en el proceso de convertirse en miembros competentes de diversas comunidades de práctica en las que se insertan a lo largo de su vida, tal como la familia, la escuela, el grupo religioso, los amigos, el grupo de trabajo, entre otras (Goodwin 1990). Los resultados de este tipo de investigación permiten entender cómo se co-construye y cómo se resisten y mantienen intra e intergeneracionalmente la cultura y la lengua minoritarias en un contexto de bilingüismo, propiciado por el contacto entre el español y el náhuatl, con tendencias al desplazamiento de este último. Este escenario, en diferentes grados, no es exclusivo de los nahuas de Tlaxcala, sino que es un rasgo compartido por todos los grupos indígenas de nuestro país.

Este artículo está organizado en tres apartados. En el primero, se presentan el contexto de la comunidad, los datos y la metodología utilizada en la investigación. En el segundo, se ofrece un breve resumen de los trabajos que han abordado la temática de la socialización infantil, específicamente en comunidades bilingües o multilingües. En el tercero, se exploran los principios de socialización mencionados arriba. Y, adicionalmente, al final, se ofrecen algunas reflexiones generadas a partir de la realización de este estudio.

LA COMUNIDAD, LOS DATOS Y LA METODOLOGÍA

La comunidad

Este trabajo es producto de la investigación efectuada en San Isidro Buen-suceso (en adelante, *SIB*), localidad ubicada en las faldas de la montaña la Malinche, en el municipio de San Pablo del Monte, Tlaxcala. La comunidad es bilingüe (náhuatl o *mexicano* y español) con aproximadamente 11 476 habitantes, de los cuales 6 937 son hablantes de náhuatl, lo que representa 60.4% del total de la población (INEGI 2020). Es importante aclarar que,

aunque los datos estadísticos indican que existe un alto bilingüismo en la comunidad, éste no es sistemático ni entre los miembros de una familia ni entre las generaciones, ya que existen múltiples factores que determinan el grado de bilingüismo.¹

Un rasgo característico de la comunidad es que el náhuatl hablado es sincrético. Hill y Hill (1986) le han denominado así porque los hablantes consideran que “mezclado” es un término peyorativo usado para describir el fenómeno de contacto entre el náhuatl y el español. Esta manera sincrética de hablar representa la interacción y mezcla entre las lenguas, lo que se observa tanto en la gramática como en las ideologías, las actitudes y los usos de ambas lenguas.

Es relevante conocer las actividades económicas de la comunidad, ya que son determinantes en los procesos de socialización infantil. Los hombres y las mujeres de la comunidad realizan diversas actividades relacionadas con la producción del campo. Se cultiva maíz, principalmente, aunque también se recolecta madera para la producción de tablas y polines o para el fogón en las casas; se recogen hongos y se elabora *tekol* (“carbón”), y algunos aún son tlachiqueros, es decir, se dedican a la producción de aguamiel y pulque.

Sin embargo, existen actividades que suelen ser específicas de cada género. En términos generales, encontramos que los hombres se dedican a ser cargadores en la Central de Abastos de Puebla o ejercen la albañilería. De lunes a sábado salen a trabajar en las construcciones de casas y edificios, ya sea en el municipio de San Pablo o en la ciudad de Puebla, e incluso en zonas turísticas del país (como Los Cabos, Baja California) por largos periodos.

A diferencia de los hombres, las mujeres permanecen en la comunidad y se dedican al cuidado de los hijos y del hogar, así como a la recolección de hongos, leña o mora. Algunas son contratadas, dentro o fuera de la población, para realizar labores del campo, como la siembra o la cosecha de maíz. Otras se dedican al servicio doméstico en comunidades cercanas, mientras que las más jóvenes laboran frecuentemente en fábricas de costura dentro del pueblo o en los barrios aledaños. Actualmente, algunos hombres y mujeres jóvenes estudian y se trasladan fuera del estado para trabajar.

¹ Véase el apartado “La socialización bilingüe”.

De acuerdo con las actividades laborales, las familias incluidas en el estudio son de dos tipos: aquellas en las cuales los padres salen a trabajar (albañiles, cargadores, comerciantes, servicio del hogar, maestros) y las que tienen como ingreso económico los bienes que obtienen del campo.

La metodología y los datos

Esta investigación se realiza bajo el marco de los estudios de la lingüística antropológica (Duranti 2000); en particular, de la socialización para y a través del lenguaje (León 2005; Garrett y Baquedano 2002; Kulick 1992; Ochs y Schieffelin 1984; 1986; Paugh 2001; Rindstedt 2001) y del estudio del habla en interacción (C. Goodwin 2000; León 2005; M. Goodwin 1990). Además, se retoman algunos conceptos y métodos de la sociolingüística (Goffman 1981; Gumperz y Hymes 1972) y se emplean como referencia teórica los estudios en el área de la psicología cultural del desarrollo (Gaskins 1999; Gaskins y Paradise 2010; Harkness y Super 1992; Rogoff 2003; Rogoff *et al.* 2003; Rogoff *et al.* 2007).

Los datos provienen de un trabajo de campo que comenzó en 2007 y que continúa hasta la fecha. Para su recolección, se han utilizado las siguientes técnicas de la etnografía: grabaciones en audio y video de las actividades cotidianas de las familias del estudio y, en específico, de los niños (se cuenta con 37 horas grabadas, de las cuales se transcribieron alrededor de 10 horas), entrevistas, observación participante y diario de campo.

Las entrevistas se hicieron con varios miembros de las cinco familias que participaron en el estudio. En total cinco mujeres adultas (las madres, entre 40 y 60 años), dos muchachas (las hermanas entre los 16 y 18 años) y nueve niñas y niños (entre los 8 y 12 años).² Estuvieron enfocadas en recolectar datos personales e historias de vida, así como en indagar las ideologías lingüísticas relacionadas con la socialización infantil bilingüe. Es esencial mencionar que las entrevistas se realizaron en diferentes sesiones y no como un listado de preguntas dirigidas a las madres, hermanas y niños, sino que más bien se trató de puntos para guiar a la entrevistadora con el objetivo de obtener los datos. Otro método para la formulación de preguntas fue que, a partir de las historias que escuchaba o los comportamientos

² El total de niños que participaron en la investigación es de 24 (14 niñas y 10 niños) en un rango de edad de 2 a 13 años.

que observaba, surgían interrogantes específicos para cada familia, no todas las preguntas eran válidas para todas las familias, pues esto dependía de su estructura y dinámica de funcionamiento.

Los datos que se presentan en este estudio provienen del seguimiento con las cinco familias mencionadas, de las cuales una es focal y las otras cuatro son complementarias. De éstas, sólo una tiene una estructura nuclear (madre, padre e hijos) y las demás son extensas (abuelos, tíos, primos, sobrinos, madre, padre y hermanas). En este último caso, los niños tienen la oportunidad de realizar actividades y jugar en espacios compartidos con sus pares sean o no parte de su familia.³

LOS ESTUDIOS PREVIOS SOBRE LA SOCIALIZACIÓN INFANTIL

Desde hace varios años, el tema de la socialización infantil ha llamado la atención de varias ciencias y disciplinas. La psicología cultural del desarrollo ha puesto el énfasis en el desarrollo del comportamiento y la comunicación como prácticas situadas en contexto; por lo tanto, para comprender el desarrollo infantil no sólo se observan las actividades cotidianas de los niños, sino también los sistemas de creencias culturales, que son responsables del comportamiento cotidiano contextual que éstos experimentan (Gaskins 1999, 27; Gaskins y Paradise 2010; Harkness y Super 1992; Rogoff 2003; Rogoff *et al.* 2007).

Desde el campo de la antropología lingüística, en la década de los ochenta, surgió el paradigma de la *socialización del lenguaje*, que aborda la falta de cultura en los estudios de adquisición del lenguaje y la ausencia de lenguaje en los estudios de socialización infantil. Este modelo insiste en que, al convertirse en miembros competentes de sus grupos sociales, los niños se socializan a través del lenguaje y se les socializa para adquirir y usar el lenguaje en contextos adecuados (Kulick y Schieffelin 2004, 350; Ochs y Schieffelin 1984; 1986).

En el área mesoamericana, León (2005) investigó el proceso de socialización y adquisición lingüística entre los tsotsiles de Zinacantán, Chiapas, y demostró que el concepto *ch'ulel* (“alma”) es esencial para el entendimiento

³ Los ejemplos mostrados aquí contienen pseudónimos elegidos por los propios participantes.

del proceso por el cual los niños llegan a ser miembros de la comunidad. Este trabajo es un parteaguas en los estudios de socialización y adquisición del lenguaje en comunidades de origen indígena en México (Martínez-Pérez 2016; Santiago 2015; Vázquez 2008).

En tiempos recientes, se han desarrollado otros trabajos que exploran las teorías parentales, los nichos de desarrollo infantil y los principios de socialización y adquisición del lenguaje en comunidades tsotsiles (León 2019; Martínez-Pérez 2019), ch'oles (Vázquez 2019), totonacas de Veracruz (Montes 2019) y mixes (Martínez-Jiménez 2019).

En el caso del náhuatl, se han estudiado la noción de persona (Chamoux 2011; Good 2011) y los males infantiles (Lorente 2012; 2015). En el terreno antropológico-lingüístico, se han realizado estudios sobre socialización infantil (Flores-Nájera 2010; 2018; Nava 2008; 2016).

Los estudios sobre socialización infantil en contextos bilingües

Debido al rasgo bilingüe de la comunidad de estudio, es ineludible adentrarse en situaciones donde la socialización lingüística se presenta en escenarios de contacto entre dos o más lenguas y culturas. Los estudios en este tipo de comunidades reflejan que hay diferentes escenarios de socialización, dependiendo del grado de contacto entre la lengua minoritaria y la mayoritaria. Por ejemplo, en la villa de Gapun, Nueva Guinea, Kulick (1992) encontró que el Taiap (lengua vernácula) está asociada, por un lado, con la identidad local y, por otro, con una identidad basada en la exposición de autonomía personal, así como con lo tradicional, mientras que el Tok Pisin (lengua oficial) indexicaliza lo “moderno”, una identidad cristiana ligada con el deseo y la habilidad de cooperar.

El estudio de Minks (2010), con niños de Nicaragua en Corn Island, nos muestra la forma heterogénea y variada en la que ocurre la socialización infantil en un contexto multilingüe: las lenguas miskitu, español y creole-inglés. Los resultados revelan que dentro de una misma familia puede haber distintos grados de competencia en las tres lenguas y también distintos agentes socializadores de cada una de ellas.

En contextos de mayor desplazamiento de la lengua originaria, se documentaron los casos de Dominica (patwa e inglés) y Ecuador (quichua y español). En Penville, Dominica, se registró que el patwa (lengua origina-

ria) continúa siendo usado por los adultos para expresar posturas y significados afectivos hacia los niños; en contraste, los niños son forzados a hablar en inglés (lengua oficial), ya que es considerado el idioma del “sobresalir” (Paugh 2001, 263). Entonces, los niños han extendido el uso del inglés para casi todas las funciones comunicativas y sólo hablan patwa en ciertos géneros discursivos (Garrett 2005), por ejemplo, para intensificar su habla y así actuar como si fueran adultos, es decir, usan la lengua nativa como herramienta de autoridad para ganar el control de los demás (Paugh 2001, 264).

Por su parte, Rindstedt (2001), quien observó a una comunidad (quichua-español) de Ecuador, señala que, aunque entre las cuidadoras quichuas se privilegia el español en la socialización infantil, también es posible observar el uso del quichua en ciertos géneros y registros de habla relacionados con prácticas emotivas, como las amenazas y los sustos, entre otros.

Estas historias de socialización bilingüe también han sido reportadas en México: entre los zapotecos de Mitla (Santiago 2015) y los mayas de Quintana Roo (Chi-Pech 2016). En estos estudios, se ha explorado el proceso de socialización de niños bilingües, así como los factores que inciden en la pérdida o el mantenimiento de la lengua originaria en las generaciones de jóvenes y niños.

LOS PRINCIPIOS CULTURALES DE SOCIALIZACIÓN ENTRE LOS NAHUAS DE TLAXCALA

En este apartado, se exploran los principios culturales que motivan las actividades cotidianas de los niños bilingües (náhuatl-español) de SIB. Como ya se adelantó al principio del trabajo, y dado el contexto sociocultural de la comunidad de estudio, que es de raíz mesoamericana, aquí se tomarán como guía los principios que Gaskins (1999) registró entre los niños mayas de Yucatán: la primacía del trabajo de los adultos, las creencias parentales y la independencia en la motivación del niño. Además, se incluye la descripción de la socialización bilingüe como principio de desarrollo infantil, debido al contacto histórico que hay en la comunidad de estudio entre el español y el náhuatl.

La primacía del trabajo de los adultos

En el estudio con mayas yucatecos, Gaskins (1999, 33) encontró que la vida cotidiana de los niños está estructurada en torno a las actividades de trabajo de los adultos y no conforme a los intereses y deseos de los propios niños ni de acuerdo con los objetivos de los adultos para los niños.⁴ Desde los 2 años, los niños mayas están insertos en las actividades laborales de la familia y sus roles y niveles de participación cambian a medida que se vuelven más competentes.

La relevancia del trabajo como eje central de la vida también se ha reportado en comunidades nahuas. En las fuentes históricas del centro de México, se observa que los niños nahuas eran educados en diversas actividades del grupo según su género. Así, los niños se dedicaban a labores como la agricultura, la alfarería, la pesca, la cacería o el arte plumario, mientras que las niñas eran instruidas en las tareas del hogar, como el hilado, el tejido, la preparación de alimentos, la cría de aves, el cuidado de sus hermanos menores y las faenas artesanales de su grupo parental (Díaz-Barriga 2022, 74). En las comunidades nahuas contemporáneas también se ha estudiado el valor del trabajo; por ejemplo, en la cuenca del río balsas de Guerrero, se registra que un punto fundamental de la vida es el *tequitl* (“trabajo”), sobre el cual se observa lo siguiente: “Más que el trabajo productivo, también abarca otras actividades como rezar, hacer ofrendas, dar consejos, morir, curar a un enfermo, cortejar, tener relaciones sexuales, acompañar a otro en una actividad ritual o social, cantar, bailar y crear artísticamente” (Good 2011, 185).

Entre los nahuas de SIB, se encuentra una situación similar. Las madres les comienzan a hablar sobre la importancia del trabajo a sus hijos desde que son bebés. Para ilustrar lo anterior, muestro una interacción entre una madre y su hijo de 6 meses de edad.

¡Xonweya rapido! ¡xonmoskalti! wan tonyas tontekititi wan ton's t'konkwalikas in tomin de patio. Tonweyas, tonmoskaltis, t'nechonkwidaros. Ton's tonweyas tetah, t'technonkwidaros ihkwak ye tongrande.

⁴ En su texto, Gaskins (1999) ofrece la siguiente afirmación: “life in the compound as experienced by children is structured around adult work activities. In particular, it is not structured around young children's interests or desires, nor around adult goals for children”.

¡Crece rápido! ¡críate! y vas a ir a trabajar y entonces traerás mucho dinero. Crecerás, te criarás, me cuidarás. Entonces crecerás papá, nos cuidarás cuando ya seas grande. (2008, fragmento de grabación de Ale)

Vemos que la mamá enlista la serie de cosas que el bebé varón hará cuando crezca: salir a trabajar para traer dinero y cuidar de los padres. El discurso cambia cuando se trata de las niñas, pues con ellas, principalmente, se socializa el trabajo del hogar.

A medida que los niños van creciendo, el tipo de trabajo en el que están inmersos depende de la actividad de los adultos, de las capacidades que tienen y de su género. En la siguiente nota de mis observaciones etnográficas con la familia focal, se ilustra este punto.

Un día llegué a la casa de doña Mariana, ella estaba lavando la ropa de todas sus hijas. En la cocina se encontraba la muchacha de 14 años haciendo la comida. La niña de 12 años estaba acarreando el agua de la cisterna a un pequeño bote que tenía la madre para agarrar agua y lavar. Dentro del cuarto estaba la niña de 10 años cuidando al bebé. Mientras tanto, la niña de 5 años estaba barriendo algunas basuritas que estaban en el patio. (2008, notas de trabajo de campo)

La nota nos muestra la manera en que cada una de las tareas desempeñadas en el hogar gira en torno a la labor que esté realizando la madre, ya que a partir de ahí se organiza la participación de las hijas. Asimismo, depende de las competencias que tiene cada una de ellas para poder llevar a cabo el trabajo.

En otras familias, son las hijas menores quienes realizan todos los quehaceres del hogar, debido a que la madre sale por leña o a recolectar hongos o hierbas en compañía de las hijas mayores. Incluso, las niñas de 5 o 6 años se hacen cargo del cuidado de sus hermanos menores, tal como se ilustra en la figura 1.

En caso de que no haya más hijas para quedarse en casa, los pequeños permanecen bajo el cuidado de los abuelos o tíos, cuando son familias extensas. En familias nucleares (que son pocas), algunas madres optan por cargar a los pequeños en la espalda y llevarlos a sus labores en el campo o en la montaña. Esto implica que, desde una temprana edad, los niños están inmersos en el trabajo de los padres y van aprendiendo a través de la observación directa (León 2005; Díaz-Barriga 2022, 72; Rogoff *et al.* 2003).



Figura 1. Niña nahua cargando a su hermano menor. San Isidro Buensuceso, Tlaxcala, 19 de marzo de 2010. Fotografía de Lucero Flores Nájera

Es importante recordar que podemos encontrar dos tipos de familias en este estudio. En el primer tipo, los padres, que laboran en fábricas o como cargadores en la central de abastos, o en la albañilería o son maestros, no asisten con gran frecuencia a realizar trabajos en el campo.⁵ Por lo tanto, la vida de los demás familiares se ajusta más a las tareas dentro del hogar, tal como se observó en el ejemplo anterior. En este tipo de familias, las niñas se dedican a cuidar de los hermanitos pequeños, alimentar a los pollos, barrer, preparar la comida, lavar ropa y trastes, ir al molino, hacer mandados, etcétera. Los niños, en cambio, salen a cuidar y dar de comer a los chivos o burros, acarrear agua de la cisterna o pozo, ayudan a otros familiares con mandados, entre otras actividades.

Por otra parte, tanto los padres como los hijos mayores de las familias que dependen del ingreso del campo dedican largas jornadas (desde antes de que sale el sol hasta que se mete) en la siembra y la cosecha de maíz, la elaboración del carbón o de polines y tablas, además de la recolección de hongos o de mora, o trabajan como tlachiqueros. Y, al igual que en el otro tipo de familia, las niñas y los niños también dedican tiempo a las labores de la casa.

⁵ Véase el apartado “La comunidad”.

En la actualidad, el factor escolar es un aspecto relevante que ha modificado la participación de los niños de SIB en las actividades de trabajo. La escuela es considerada un elemento de progreso entre la mayoría de los habitantes de la comunidad de estudio (véase Messing 2007; Nava 2008), por eso algunos padres anteponen estas actividades a las del hogar y del campo.⁶

Muchas veces, los niños incluso son obligados a tomar clases extra para poder cumplir con las tareas escolares. Los padres prefieren que sus hijos dediquen su concentración y ocupen su tiempo en realizar los deberes asignados por los profesores, ya que esto les ayudará en un futuro para su “bienestar”. Esta situación es más frecuente con las generaciones de padres jóvenes y con un tipo de familia nuclear.⁷

El impacto de la escuela en la modificación de las labores del hogar ha sido documentado para otros grupos culturales, por ejemplo, entre los niños estadounidenses. Con la proliferación de industrias de diversa índole, la escolarización se hizo obligatoria y la cantidad de tiempo dedicada a la escuela aumentó. Esto limitó aún más las posibilidades de que los niños estadounidenses participaran en las actividades de los adultos dentro de la familia y la comunidad (Rogoff *et al.* 2003, 181).

Además de la escuela, también los medios de comunicación han modificado el valor del trabajo en la comunidad. Ahora, no sólo los niños, sino también los padres de generaciones jóvenes dedican grandes cantidades de tiempo al uso, principalmente, de la televisión y el celular. Esto se puede observar directamente en las horas invertidas en diversas plataformas de entretenimiento y también a través de los temas de conversación y de los juegos que representan los niños (actúan telenovelas, series o programas de televisión que están de moda).

Tomando en cuenta lo anterior, se puede sostener que la primacía del trabajo adulto ha sido un eje central en la socialización y el desarrollo infantiles, pero su relevancia se ha ido modificando con el paso del tiempo.

⁶ Aunque de diferente manera, la relevancia de la escuela en la vida familiar también fue registrada en las fuentes históricas; existían templos de educación de acuerdo con el estatus social: *calmecac*, *telpochcalli* y *cuicacalli* (Díaz-Barriga 2022, 78). Asimismo, se ha observado que la escuela no sólo repercute en el valor del trabajo, sino también en la configuración de la identidad de género de los niños en comunidades nahuas de Cuetzalan, Puebla (Pérez-Nasser 2012).

⁷ Nava (2008) registra que actualmente en la escuela se tienen e impulsan ideologías hacia el valor de hablar náhuatl.

Para las generaciones adultas (los que ahora son padres o abuelos), el trabajo sí fue una base fundamental en el desarrollo de sus actividades. De esta manera, si bien para las generaciones de jóvenes y niños el trabajo adulto aún marca sus actividades, también la escuela y los medios de comunicación son factores importantes, que han reducido sus labores en el hogar y el campo. La conjugación de estos elementos —escuela, padres jóvenes, familias nucleares y medios de comunicación— ha propiciado, por lo general, un desplazamiento cultural y lingüístico.⁸

La importancia de las creencias parentales

Las etnoteorías parentales son modelos culturales que los padres sostienen con respecto a los niños, a sus familias y a ellos mismos. El término *modelo cultural* indica un conjunto organizado de ideas que comparten los miembros de un grupo cultural (Harkness *et al.* 2010, 67). El estudio y el conocimiento de las etnoteorías parentales son clave para comprender las estrategias que utilizan los padres para ayudar a sus hijos a crecer y a convertirse en miembros competentes de sus comunidades (Harkness *et al.* 2010).

En su estudio con niños mayas yucatecos, Gaskins (1999, 34-35) exploró las “creencias sobre qué es bueno y qué es malo, qué es importante y qué es irrelevante, qué es seguro y qué es peligroso dentro de esta cultura”. Las ideologías locales guían a los padres en la toma de decisiones acerca de lo que los niños pueden hacer de acuerdo con su edad, sus capacidades y sus circunstancias; el objetivo es mantenerlos sanos y convertirlos en adultos competentes.⁹

En el caso de SIB, se describirán las siguientes etnoteorías parentales: *i)* las etapas del desarrollo infantil; *ii)* la socialización del valor del *xokoyotsin* (“último hijo varón”); *iii)* las ideologías que se tienen hacia el cuidado

⁸ Se debe resaltar que hay varios colectivos que están tratando de usar los medios de comunicación, la tecnología y la escuela como vehículos para revertir la situación de desplazamiento cultural y lingüístico en las comunidades indígenas.

⁹ La cita completa en inglés versa: “Beliefs —about what is good and bad, important and irrelevant, safe and dangerous—are culturally specific... Culturally specific beliefs guide a parent in deciding what a child should (and should not) experience, given their age, abilities, and circumstances, in order to stay healthy and become competent adults”. La traducción al español es de Lucero Flores Nájera.

de la vida de los niños; y iv) las prácticas emotivas que controlan el comportamiento negativo de los niños.

Se ha mostrado que las etapas del desarrollo infantil tienen que ver con aspectos biológicos, sociales y culturales, es decir que en gran parte dependen del modo en que cada grupo social lo concibe. En este sentido, se plantean etnoteorías del desarrollo infantil para cada comunidad (Gaskins 1999). En varios estudios de comunidades indígenas, se ha evidenciado que los distintos momentos del desarrollo están relacionados con habilidades y relaciones sociales más que con cuestiones de tipo biológico (León 2005; Martínez-Pérez 2019; Vázquez 2019). Lo anterior, de igual forma, se puede observar en las fuentes históricas, en las cuales se atestigua que las etapas de la vida entre los nahuas del centro de México estaban determinadas por los logros y las capacidades alcanzados, y no por la edad (Díaz-Barriga 2022; 2023).

Para la descripción de las etapas de crecimiento infantil entre los nahuas de Tlaxcala, se ha retomado el trabajo de Flores-Nájera (2010; 2014). El cuadro 1 sintetiza las etapas de la niñez nahua de SIB. En éste destaca que, si bien se pueden dar estimaciones de edad para cada periodo, en realidad lo que determina una fase son las capacidades adquiridas por lo niños. De esta manera, pueden existir variaciones de edad hasta dentro de una misma familia, porque lo que un hermano podría realizar a los 7 años a otro posiblemente le tome mayor tiempo lograrlo.

En la primera etapa de vida, a los niños se les identifica como *piltsintli* (“bebé”). Durante los primeros 2 meses de vida, las madres de SIB no notan algún cambio importante en los pequeños, pues aún son frágiles y no tienen entendimiento; se dice que *san kochi in piltsintli* (“sólo duerme el bebé”).

A la edad de 3 o 4 meses, los pequeños comienzan a observar el medio que los rodea, a dirigir la atención cara-a-cara con la cuidadora, a seguir con la vista los movimientos o sonidos hechos con las manos o con cualquier otro objeto. De igual forma, comienzan a desarrollar el lenguaje, pues el balbuceo es interpretado como una señal de comunicación.¹⁰ En este periodo, las madres comentan frases como *ye kitta* (“ya ve”), *yektenderoa* (“ya entiende”), *ye kikaki tlen se kilia* (“ya escucha lo que uno le dice”) y *hasta ye wewetska* (“hasta ya se ríe mucho”). A esta edad, se considera que ya no son tan frágiles, pues *ye telketsa nicabecita* (“ya levanta su cabecita”) y pueden ser cargados en la espalda de sus cuidadoras.

¹⁰ León (2005) describe un proceso similar entre los niños mayas tsotsiles de Chiapas.

Cuadro 1
ETAPAS DEL DESARROLLO INFANTIL ENTRE LOS NAHUAS DE SIB

<i>Etapas</i>	<i>Habilidades</i>	<i>Edad aproximada</i>
Primera, <i>piltsintli</i> (“bebé”)	<i>san kochi in piltsintli</i> (“sólo duerme el bebé”)	0 meses
	<i>ye kitta</i> (“ya ve”), <i>yektenderoa</i> (“ya entiende”), <i>ye kikaki tlen se kilia</i> (“ya escucha lo que uno le dice”), <i>ye wewetska</i> (“ya se ríe mucho”), <i>ye telketsa nicabecita</i> (“ya levanta su cabecita”)	3 o 4 meses
	<i>ye kwalli motlalia</i> (“ya puede sentarse”), <i>ye kikwa tlaxkal</i> (“ya come tortilla”)	5 o 6 meses
	<i>ye kwalli mowiwilantinemi</i> (“ya puede andar arrastrándose”), <i>ye kineki tlahtos</i> (“ya quiere hablar”)	7 meses
Segunda, <i>popokatsin</i> (“niña”), <i>pipiltontsin</i> (“niño”)	<i>ye tsikwintinemi</i> (“ya anda brincando”), <i>ye kwalli motlapatilia</i> (“ya se puede cambiar”), <i>ako se kichiwillia caso porque como ye wits okse piltsintli</i> (“ya no se le hace caso porque como ya viene otro bebé”), <i>ye kahkawa in nichichiwal</i> (“ya deja su chichi”), <i>ye tlakwatinemi</i> (“ya anda comiendo”), <i>ye kikwa chilli</i> (“ya come chile”), <i>ye kwalli kihtoa nikneki nin</i> (“ya puede decir quiero este”)	2 años
	<i>ye pewi kipalewis ikan tekittl nichan</i> (“ya comienza a ayudar con el trabajo de la casa”), <i>ye yawi in escuela</i> (“ya va a la escuela”)	4 años
	<i>ye kichiwa in tekittl</i> (“ya hace el trabajo”)	8 años
Tercera, <i>ichpopokawatsin</i> (“muchachita”), <i>tetelpokatsin</i> (“jovencito”)	<i>ye kisalohotk miek tekittl para yes kwalli soatsintli/tlakatsintli</i> (“ya está aprendiendo mucho trabajo para ser buena esposa/esposo”)	12 años

FUENTE: elaboración de Lucero Flores Nájera con base en su propia experiencia y el trabajo de campo realizado durante más de quince años en la comunidad.

A los 5 o 6 meses, aproximadamente, se dice que *ye kwalli motlalia* (“ya puede sentarse”). Los pequeños adquieren mayor fortaleza, ya que logran sostenerse por sí solos, sentados sobre la cama o el piso. En esta misma etapa, algunos niños tienen sus primeros dientes; esto es señal de que pueden empezar a comer tortilla: *ye kikwa tlaxkal* (“ya come tortilla”) y sopa, entre otras comidas. Alrededor de los 7 meses, *ye kwalli mowiwilantinemi* (“ya puede andar arrastrándose”). Es en este periodo cuando los pequeños gatean y, al alcanzar su primer año de vida, algunos niños incluso ya caminan. Por lo general, en esta fase surgen las primeras palabras producidas por el niño.

Alrededor de los 2 años, comienza la segunda etapa de vida; a las niñas se les llama *popokatsin* y a los niños *pipiltontsin*. A esta edad ya no son considerados bebés que requieran mucha atención y ayuda, pues se supone que han alcanzado cierta independencia en algunas actividades, por ejemplo, se dice que *ye tsikwintinemi* (“ya anda brincando”), *ye kwalli motlapatilia* (“ya se puede cambiar”), *ye tlakwatinemi* (“ya anda comiendo”). Dos acciones importantes que marcan la transición a esta etapa son el destete y el consumo de chile; las personas comentan que *ako se kichiwillia caso porque como ye wits okse piltsintli* (“ya no se le hace caso porque ya viene otro bebé”), *ye kahkawa in nichichiwal* (“ya deja su chichi”), *ye kikwa chilli* (“ya come chile”). Además, en esta etapa, se desarrolla su lenguaje: *ye kwal-li kihtoa nikneki nin* (“ya puede decir quiero este”), es decir, son capaces de pedir algo sin que la madre interprete lo que dicen.

Entre los 4 y 5 años, algunos niños ya van a la escuela. Este es un momento importante, pues ya no sólo juegan o realizan alguna actividad doméstica (juntar basura, cuidar a los pollos, entre otras tareas), sino que también dedican parte de su tiempo a las labores escolares. Entonces, se dice que *ye pewi kipalewis ikan tekiti nichan* (“ya comienza a ayudar con el trabajo de la casa”), *ye yawi in escuela* (“ya va a la escuela”).

Cerca de los 8 años, los niños ya comienzan a hacer trabajos que requieren mayor fuerza. Dependiendo del tipo de familia, los varones son llevados al campo o al trabajo de albañilería, para servir de apoyo a los padres, mientras que las niñas aprenden los quehaceres del hogar, con mayor responsabilidad, como cuidar a los hermanos, lavar trastes, barrer, limpiar la casa, ayudar a hacer la comida, etcétera.

En la tercera etapa de desarrollo, a las muchachas se les llama *ichpopokawatsin* y a los muchachos *tetelpokatsin*. En ella, los niños han alcanzado la madurez para realizar el trabajo por sí solos. También se marca el final

de la infancia y comienza el paso transitorio a la juventud. Esta etapa coincide con la culminación de la escuela primaria y el inicio de la secundaria. En muchas familias, los niños ya no continúan sus estudios, ya sea por falta de recursos económicos, ya sea porque se cree que se ha aprendido lo suficiente (hablar y leer el español) para poder encontrar un trabajo. En el caso de las mujeres, se cree que es más conveniente prepararse para ser una “buena esposa” y que así el marido y los suegros no hablen mal de ella ni de sus padres; se dice que *ye kisalohtok miek tekilt para yes kwalli soatsintli/tlakatsintli* (“ya está aprendiendo mucho trabajo para ser buena esposa/esposo”). Chamoux (2011, 169) encuentra que, en la adolescencia, para los nahuas del norte de Puebla, el *tonalli* (“alma”) entra completamente en la persona, dándole consciencia y capacidad de ser responsable.

Un punto que prevalece en estas fases de la infancia es el aumento de la fuerza. En los primeros meses de vida, los niños son considerados “frágiles, no tienen entendimiento y sólo duermen”, es decir, la ausencia de fuerza no es únicamente física, sino también mental y social. Esta ideología es compartida por los nahuas del norte de Puebla, quienes piensan que “cuando más se avanza en la edad, más tiende a crecer la ‘fuerza’, la cual no se trata sólo de fuerza física, sino de potencia mental, psicológica y social, y que, al contrario de los esquemas ideológicos modernos, la vejez no es un ocaso y tampoco una réplica de la debilidad de la niñez, sino la cumbre de la potencia en el mundo anímico” (Chamoux 2011, 169).

Otra ideología de mucha importancia que los padres tienen para la socialización infantil está relacionada con el lugar de los hijos dentro de la familia. Se socializa el valor que tiene el *xokoyotsin* (“último hijo varón”), pues, aunque al inicio es protegido, en un futuro se espera que sea él quien procure el bienestar y cuidado de la familia. Al mismo tiempo, será él quien herede algunas de las propiedades (casa y terrenos) de sus padres (véase Robichaux 1997).

En lo que respecta a las teorías locales relacionadas con el bienestar y la salud de los niños, se han realizado varios trabajos, en los cuales se registran las creencias sobre las enfermedades que se pueden padecer en la infancia y cómo se curan (entre los nahuas: Chamoux 2011; Flores-Nájera 2010; Lorente 2015; Nava 2008; entre los tsotsiles: León 2005; entre los mixes: Martínez-Jiménez 2019; entre los totonacos: Montes 2019).

En SIB, tal como se ha registrado para otras comunidades (Gaskins 1999; Lorente 2015), las teorías locales relacionadas con el cuidado de los niños tienen que ver con el equilibrio entre lo *frío* y lo *caliente*. Las enfermedades

infantiles se deben al desequilibrio causado por el medio físico o entes sobrenaturales que forman parte de la cosmovisión indígena y, que a pesar de la *modernidad*, continúan rigiendo la forma de vida de las personas de la comunidad.

Las enfermedades que los niños pueden padecer son las siguientes: *aseseya* (“enfriamiento o caída de mollera”), *ehekatl* (“mal aire”), *kichihchah* (“lo escupen/mal de ojo”), *chinkwal* (“como si tuviera gusano en el ano”), *itonalwan* (“sus espíritus”), *nawal* (“bruja en forma de guajolote que chupa la sangre de los niños”), *tricia* (“tiricia”), entre otras. Es necesario conocer los síntomas, las causas y las curas de estas enfermedades para lograr que los niños se mantengan saludables y puedan convertirse en miembros de su comunidad.¹¹

Los adultos utilizan prácticas emotivas que consideran necesarias para el proceso de socialización infantil, porque moldean y controlan el comportamiento de los niños, como la amenaza, el susto, el enojo, el avergonzamiento y los castigos. Cada una de estas prácticas se realiza de manera diferente, dependiendo de la maduración de los niños, de la edad de los padres y de la influencia de los medios externos de socialización, como la escuela, la religión y los medios de comunicación, entre otros. Cuando los niños tienen un mal comportamiento, la fuente de amenaza principal es la figura paterna, pues representa la parte que enérgicamente sanciona de forma física o verbal. Se piensa que asustar un poco a los niños les ayuda a fortalecer su *tonal*, pero no debe ser de manera frecuente ni intensa, porque podrían enfermar y morir. Otra práctica recurrente es hacer que los niños se enfaden para que puedan reaccionar con valentía y logren defenderse de cualquier situación o persona que intente desestabilizarlos. Para controlar el comportamiento de los niños, también se recurre al avergonzamiento, con el cual se busca que dejen de hacer ciertas cosas o actúen de manera adecuada y conforme a las reglas sociales de la comunidad. Una manera contundente de sancionar la conducta negativa de los niños es por medio de castigos, ya sean físicos o verbales; sin embargo, esto se ha modificado con el tiempo, pues aunque los adultos recuerdan castigos severos por parte de los padres (por ejemplo, tallar el cuerpo con *chichikastli*), los niños actualmente son menos castigados e incluso algunos (influidos por los medios de comunicación y la escuela) amenazan con demandas a los padres si estos llegan a castigarlos físicamente.

¹¹ Queda pendiente un trabajo detallado sobre esta temática en SIB.

Las ideologías sobre las etapas del desarrollo, el valor del más pequeño, las enfermedades y diversas prácticas emotivas en la infancia son una guía o una serie de estrategias que los adultos siguen para ayudar a sus hijos a crecer y a convertirse en miembros competentes de la comunidad, pero no son estáticas, sino que se han ido modificando con el paso de los años, debido a múltiples factores.

La independencia de la motivación del niño

Este principio de socialización se refiere a la independencia que tienen los niños en la realización de sus actividades y procesos de socialización y aprendizaje (Gaskins 1999). Los niños mayas yucatecos efectúan actividades que están determinadas por sus propios intereses y motivaciones, así como por su manera de entender las expectativas y restricciones culturales. Por esta razón, los padres hacen menos intentos de organizar o de influir en el comportamiento de sus hijos, e incluso a los niños pequeños se les da la responsabilidad de tomar por sí mismos muchas decisiones (por ejemplo, cuándo comenzar a asistir a la escuela, si tomar medicina o no, cuándo dormir y comer) (Gaskins 1999, 38).

En el caso de los niños de SIB, después de realizar trabajos domésticos y escolares, tienen la libertad de llevar a cabo tareas motivadas por sus propios intereses, siempre y cuando éstas no atenten contra su bienestar o violenten las creencias parentales del cuidado de los hijos.

Los niños deciden si acudir o no a eventos sociales y religiosos, como ser cargadores de las imágenes de santos o vírgenes, asistir a rosarios en las casas de los vecinos, salir a jugar en el solar de los amigos, decidir qué jugar y con quién, comer en casa de los tíos, etcétera.

La independencia y la autosuficiencia equilibradas por un sentido de responsabilidad es un rasgo recurrente entre los niños de varias culturas en Mesoamérica (Paradise 1994). Dicha independencia en la motivación de los niños refuerza la idea de la agentividad en los procesos de socialización, es decir, el rol activo que tienen los niños en su proceso de convertirse en adultos competentes dentro de su grupo cultural (Kulick y Schieffelin 2004).

En SIB, esa independencia o libertad no sólo se ve reflejada en contextos del hogar, sino que también se visualiza en los primeros acercamientos de los niños a los espacios escolares. En una ocasión, en un salón multigrado

del Consejo Nacional de Fomento Educativo, se observó que los niños más pequeños tomaban las decisiones sobre qué, cómo y en qué momento realizar una actividad, a pesar de lo estipulado por el maestro. Sin embargo, estas acciones cambian a medida que el docente va imponiendo sus reglas, lo cual implica un total control de lo que el niño debe y puede aprender.

El entendimiento de la independencia de los intereses de los niños puede contribuir a una mejor experiencia escolar, pues los pequeños llegan a la escuela con unas prácticas interaccionales distintas a las que allí se reconocen (Paradise 1996).

La socialización bilingüe

Un rasgo relevante en la socialización de los niños de sib es el bilingüismo. Por eso, es necesario mostrar el escenario de contacto entre el náhuatl y el español, así como las funciones que cada una de las lenguas tiene dentro del desarrollo infantil.

En la comunidad de estudio, Nava (2008) registró que existen tres tendencias de socialización infantil: *a)* mayoritariamente en náhuatl, *b)* bilingüe y *c)* mayoritariamente en español. El autor comenta que los padres de generaciones adultas fueron socializados mayormente en náhuatl y ellos han socializado a sus hijos en un modelo más bilingüe; sin embargo, estos últimos, padres jóvenes, están socializando a sus hijos con un modelo que privilegia el uso del español en su propia casa para garantizar la competencia en dicho sistema (Nava 2008, 241). Entonces, podemos ver una correspondencia entre el grado de bilingüismo de los padres y la socialización infantil en español, es decir, a mayor bilingüismo, menor adquisición del náhuatl.

Además del factor de edad de los padres, también hay otro elemento que influye en la socialización mayormente en español: la composición de las familias. Los matrimonios que forman familias nucleares, es decir, aquellos que ya no participan de un modelo de familia extensa con la presencia de bisabuelos, abuelos, tíos, primos, sobrinos, etcétera, son quienes socializan y le dan preferencia al español (Nava 2016, 43).

Los resultados del estudio de Nava (2016) muestran dos fenómenos de gran relevancia. Por un lado, un alto nivel de bilingüismo en la comunidad, apoyado por un conjunto de ideologías lingüísticas que no condenan el uso de la lengua indígena; y, por otro lado, ese bilingüismo mayoritario impide observar con claridad que, a pesar de ser calificados por sus padres como

bilingües, muchos niños manejan un conjunto de géneros discursivos muy limitado en lengua indígena (Nava 2016, 29), como sucede con el uso de los honoríficos (Hill y Hill 1978).

Al igual que Nava, en mi trabajo de campo encontré que en las familias del estudio hay tendencias de socialización hacia el bilingüismo. Éstas, sin embargo, no solamente deben ser entendidas desde las directrices macro, es decir, en el nivel de la comunidad,¹² sino también desde una mirada micro, en el nivel de la conversación, y tomando en cuenta el contexto, la situación, los interlocutores, los registros de habla, los géneros discursivos, el canal de comunicación, entre otros elementos que constituyen el evento comunicativo (Gumperz y Hymes 1972). Aunque la tendencia general en la comunidad es hacia el bilingüismo, vale la pena subrayar que no es sistemático entre las familias, incluso entre los miembros de la misma familia, pues podemos encontrar diferentes niveles de competencia y sincretismo en ambas lenguas. Por ejemplo, en la familia focal del estudio, la mamá fue monolingüe en náhuatl hasta la edad adulta y aprendió español hace algunos años a través de la televisión (con las telenovelas); el padre tiene competencia oral tanto en náhuatl como en español y competencia escrita sólo en español, debido al trabajo que realiza en la ciudad de Puebla; las dos primeras hijas fueron socializadas exclusivamente en náhuatl y aprendieron a hablar y a escribir en español a los 6 años, cuando entraron a la escuela; las tres hijas que siguen fueron socializadas de manera bilingüe: en náhuatl con su madre y español con sus hermanas y en la escuela, por lo cual tienen una mayor competencia oral y escrita en español que en náhuatl; los últimos dos hijos fueron socializados mayormente en español, por lo que, tienen poca competencia oral en náhuatl y mayor competencia oral y escrita en español. Entonces, si bien dentro de la familia todos son bilingües, no comparten el mismo grado de competencia oral y escrita en ambas lenguas.¹³

A pesar de estas diferencias, también podemos encontrar similitudes entre familias en el uso de las lenguas dependiendo de contextos y situaciones específicas. Cuando los niños son pequeños (3 o 4 meses), las cuidadoras los

¹² Incluso desde una situación diglósica que impera en el país en un escenario de contacto entre el español como lengua mayoritaria y las lenguas indígenas como minoritarias y minorizadas.

¹³ Esta situación se ha descrito en la literatura como *varilingüismo* e implica competencias variables y patrones variados de mezcla de sistemas lingüísticos que pueden estar interrelacionados (Minks 2010; Paugh 2001; Youssef 1991).

reconocen como interlocutores porque sus balbuceos, gritos, vocalizaciones, llantos, postura, mirada, expresión facial, gestos y movimientos corporales son tomados en cuenta en la configuración de la conversación. En esta etapa, las madres usan un tipo de registro de “habla aniñada” (Ferguson 1977) en náhuatl para dirigirse a ellos, tal como se observa en el siguiente fragmento, en el cual una madre está platicando con su pequeña de tres meses.

1. Mamá: *Noni:ña, nonipiltsi:ntli* (“Mi niña, mi bebé”)
2. Bebé: *gu-gu-gu* ((balbuceo))
3. Mamá: *Ke:ma, tonchochoko:tsin* (“Sí, eres chiquita”)

En este extracto, se muestra que la madre toma el balbuceo de su pequeña como un turno de habla. Primero, la bebé responde a las expresiones de su mamá por medio de interjecciones, las cuales después son retomadas por la señora para construir su propio turno. Esto nos muestra que la socialización es un proceso interactivo, en el cual tanto la madre como el hijo tienen roles activos en la comunicación. En las interacciones madre-hijo, no sólo se socializa al niño, sino que el niño, a través de sus acciones y verbalizaciones, también socializa activamente a la madre como madre, aunque no necesariamente de manera consciente (Kulick y Schieffelin 2004, 350).

El fragmento también nos muestra el tipo de habla aniñada dirigida a la bebé. Este registro se caracteriza por el uso de diminutivos afectivos, como *chochokotsin* (“chiquita”); la prosodia está marcada por el alargamiento de las palabras y la alta tonía; finalmente, el uso de un registro de segundo nivel de habla marcado con el honorífico *on-* en la palabra *tonchochoko:tsin* (“eres chiquita”), que en este contexto indica afecto.

Asimismo, es preciso notar que el náhuatl hablado en esta comunidad es sincrético (Hill y Hill 1986), es decir, con una mezcla del español en cualquier nivel gramatical, como pasa con la palabra *noniña* (“mi niña”), que está compuesta por el prefijo de posesión de primera persona *no-* (“mi”) del náhuatl y el sustantivo *niña* del español.

En años posteriores, cuando dejan de ser considerados bebés,¹⁴ las cuidadoras ya no usan más el registro de habla aniñada, lo que implica también un cambio en el idioma de socialización, es decir, pasan del náhuatl al español. En esta etapa, es más frecuente el uso del español porque se prepara a los niños para la escuela, un entorno que se desarrolla en esa lengua.

¹⁴ Véase el apartado “La importancia de las creencias parentales”.

En las entrevistas, las madres señalan que los niños de 3 a 5 años entienden náhuatl, pero no pueden hablarlo. Una de las explicaciones de este fenómeno se debe a las dinámicas antes expuestas, pues en su etapa de bebés son socializados sobre todo en náhuatl, lo que les permite entenderlo; sin embargo, después, en su etapa de producción oral (cuando comienzan a hablar) son socializados mayormente en español, razón por la cual lo hablan más y tienen dificultad para producir emisiones en náhuatl. Lo anterior no necesariamente implica que los pequeños ya no hablarán náhuatl. De hecho, en las familias del estudio, los niños en la etapa escolar, alrededor de los 6 a los 12 años, aumentan su producción en la lengua indígena. Esta situación se debe principalmente a tres razones. La primera es que a esa edad tienen mayor involucramiento en las actividades del hogar y del campo, por lo que las interacciones con sus padres son mayormente en náhuatl; incluso deben ser capaces de realizar ciertas actividades que requieren hablar la lengua indígena, por ejemplo, comprar cosas en la tienda o en el mercado, interactuar en el molino a la hora de moler el nixtamal, saludar adecuadamente a los mayores, entre otras. La segunda gira en torno de los padres, pues piensan que a esta edad los niños ya han adquirido competencia oral en español y que, por lo tanto, ya no es necesario hablarles en esa lengua. Y, por último, la tercera se refiere al contexto escolar, en el cual frecuentemente se escucha a los niños hablar con sus compañeros en náhuatl a la hora del receso o en las actividades grupales, es decir que dentro del grupo de pares se estimula el uso de la lengua indígena.

A continuación, voy a mostrar un par de ejemplos que ilustran algunas de las dinámicas de socialización lingüística infantil expuestas en párrafos anteriores. Los ejemplos vienen de una videograbación durante la interacción entre niños. Ese día, habíamos ido a recolectar chilacayotes y ya estábamos descansando en el solar. A Ale (niña de 10 años) se le ocurrió jugar con un chilacayote pequeño, simulando que era el bebé de su hermanito menor, Calet (2 años).

1. Ale: ¡toma!
2. ((le da un chilacayote a su hermano))
3. A ver, ¡vente te lo pongo tu bebé!
4. ((lo agarra de la mano y jala hacia ella))
5. ¡xmomaka vuelta! (“¡date vuelta!”)
6. ((lo voltea))
7. *nimitskwatlalilis* (“te lo voy a poner en la cabeza”)

8. ((coloca el chilacayote en el gorro de la sudadera del niño))
9. *axan ꝑxia in molino!* (“ahora ¡vete al molino!”)
10. ((Ale le da una nalgada))
11. *tlatsihki porke amo tneki kwikas in...* (“Floja porque no quieres llevar a [tu hijo]”)

En la línea 1 y 3, Ale se dirige a su hermano Calet en español. Esto corresponde con la ideología de que, a esta edad, los niños ya no son considerados bebés y se les habla en español con el objetivo de prepararlos para la escuela; el español es visto como la lengua de poder (Hill y Hill 1986; Messing 2013).

En la línea 5, ahora Ale le habla en náhuatl a su hermano; este cambio de registro de habla (habla entre señoras) está acompañado de un cambio de código y es un índice que marca la transición hacia un terreno de juego simbólico, es decir, marca el inicio de un cambio de roles de los participantes dentro del marco del juego. En este contexto, el náhuatl es visto como la lengua de los adultos o como un código de membresía a dicho grupo (Hill y Hill 1986). En los siguientes turnos (líneas 7, 9 y 11), Ale continúa hablándole en náhuatl a su hermano porque ahora el pequeño tiene el rol de *señora*; las madres cargan a sus hijos en la espalda y van al molino para moler el nixtamal para las tortillas. Entonces, la niña está creando un espacio discursivo y contextual, donde es posible que tanto ella como Calet puedan actuar como *señoras*.

Este análisis retoma la idea de marcos de participación, entendidos “como diversos escenarios o múltiples proyecciones con las que se autoimplican los interlocutores y las cuales pueden rastrearse en lo que se dice y hace en el estrado” (Goffman 1981, 173; M. Goodwin 1990). Entonces, el cambio de código (de español a náhuatl) es una pista en el discurso que indica también un cambio de registro de habla y, por lo tanto, en la proyección de los roles de los participantes: los niños pasan de ser hermanos (usando español) a actuar como *señoras* (usando náhuatl).

El fragmento anterior ilustra tres puntos. El primero es que Ale a los 10 años ya sabe cuál es la dinámica en la socialización de los más pequeños, porque elige hablarle en español a su hermano, quien ya no es considerado un bebé. En el segundo se muestra que, si bien la niña en cierta etapa fue socializada en español, ahora ella es competente también en náhuatl, y esto se debe a las responsabilidades adquiridas y desarrolladas a su edad.

El tercero nos ilustra que el registro de habla entre señoras se caracteriza por el uso de la lengua indígena.

Más adelante en la interacción, Calet, debido a que ha entendido que su rol ahora es de *señora*, le pide a otra de sus hermanas, Luz (12 años), que le ponga el chilacayote en su espalda con un rebozo, tal cual lo hacen las madres. La niña se molesta porque el pequeño no debe ser socializado como mujer, sino como hombre.¹⁵

13. Calet: ((camina hacia donde está un rebozo))
14. ete (este)
15. ete (este)
16. ((agarra el rebozo y se lo enseña a Luz))
17. Luz: NO, tú no eres mujer ((mira a su hermano con enojo))
18. es quien lo carga ((pausa)) es MUJE::R
19. tonto
20. tú nomas lo vas a abrazar así
21. ((mueve las manos simulando mecer a un bebé))

En este fragmento, podemos observar que Calet asume su papel de *señora* en un escenario configurado por su hermana con emisiones en la lengua indígena, además de otros elementos contextuales. Debido a esto, solicita a otra de sus hermanas cargar el chilacayote con el rebozo, tal como lo hacen las señoras. Las emisiones de Calet (líneas 14 y 15) son en español, pues para este tiempo, el niño sólo entendía náhuatl, pero no podía hablarlo.¹⁶

En los siguientes turnos, Luz se dirige a su hermano sólo en español. Entonces, observamos que esa elección indica que Luz no permite continuar en un terreno de juego simbólico, sino que ella reorganiza el marco y proyecta a Calet con el rol de hermano varón. Le explica por qué no puede cargar así al chilacayote y le enseña la manera en que le corresponde hacerlo, según su condición de hombre. Todos estos intercambios han sido en español, la lengua con la que se les habla a los niños de esa edad. Debido a que el pequeño sigue solicitando cargar al chilacayote con el rebozo, y sus hermanas no acceden, la mamá interviene y le pide a Luz que se lo dé para

¹⁵ Pérez-Nasser (2012) encuentra que la familia es un nicho de socialización de la configuración de la identidad de género entre los niños nahuas de Cuetzalan, Puebla.

¹⁶ En la actualidad, Calet tiene 15 años y habla fluidamente español y náhuatl.

que lo cargue en la espalda. La niña parcialmente accede, pues le coloca el chilacayote en la espalda, pero no con el rebozo, sino sólo dentro del gorro de la sudadera del niño.

44. Luz: ((mete el chilacayote en el gorro de la sudadera de Calet))
45. Calet: ((empieza a caminar frente a las hermanas))
46. Luz: ((gestualidad para hablar los bebés)) el *bebe:::n*
47. *in bebe:::n kipia nibebe:::n* (“el bebé tiene a su bebé”)
48. Ale: ((ve a Calet)) *in kwatenpolo kipia nibebe* (“el cabezón tiene su bebé”)
49. Luz: ((gestualidad para hablar a los bebés)) *eh nichinpi::o* (“eh su hermano menor (cola de pollo)”)
50. Ale: *de pipitonchi* (“es niño”)

Desde que Luz coloca el chilacayote en el gorro de la sudadera de Calet (línea 44), se marca el inicio de un nuevo marco de participación, pues accede a crear un espacio en el que los roles de los participantes cambian. En las líneas 46 y 47, Luz cambia de código y de registro de habla: utiliza náhuatl (sincrético) para hablarle a Calet porque ahora el niño juega el papel de *bebé*, es decir, usa el registro de *habla aniñada* en náhuatl, tal como se emplea en la comunidad para hablarle a los bebés.

Esta pequeña interacción termina cuando Ale comparte la postura de Luz, es decir, cuando hay armonía en el posicionamiento de ambas niñas, lo que se demuestra cuando Ale se dirige en náhuatl a su hermano y usa el registro de habla aniñada, es decir, un léxico especial: *kwatenpolo* (“cabezón”), *beben* (“bebé”), expresión explícita de tratar a Calet como a un bebé, *in beben* (“el bebé”), así como el alargamiento de las palabras y la alta tonía, además de los procesos de palatalización y elisión (*nichinpio* en lugar de *nitsinpio* y *pipitonchi* en lugar de *pipiltontsin*), tal como lo ha hecho su hermana en el turno anterior.

Los rasgos antes descritos y el uso del náhuatl son algunos elementos que indican que Calet ahora es tratado como a un bebé y no como hermano ni como señora. Luz accedió a crear un espacio diferente para que Calet pudiera involucrarse, no como él quería, pero sí incorporándolo de una manera que, desde la perspectiva de la niña y de la comunidad, es lógica para un hombre.

En resumen, los ejemplos anteriores ilustran la dinámica de socialización bilingüe en la comunidad tanto en el nivel micro, es decir, desde la

conversación e interacción situadas (C. Goodwin 2000; M. Goodwin 1990), como en el nivel macro, desde las ideologías de socialización de la comunidad (Woolard 1998).

Un punto importante de resaltar es que la elección de una lengua no necesariamente está determinada de manera contextual (por ejemplo, náhuatl en el hogar y español en la escuela), sino también de forma situacional (dentro del mismo hogar o la escuela se pueden usar ambas lenguas por razones interaccionales y conversacionales). Asimismo, es relevante observar que los agentes socializadores no sólo son los adultos (abuelos, padres, tíos), sino que también el grupo de pares de niños es un nicho de socialización cultural y lingüística.

CONCLUSIONES

Este trabajo de corte etnográfico presentó los principios culturales de socialización infantil entre los nahuas de Tlaxcala, tomando como guía el trabajo de Gaskins (1999) con niños mayas yucatecos, debido al carácter que ambas comparten al ser comunidades de origen indígena del área Mesoamericana. Se distinguieron cuatro principios que guían la socialización y el desarrollo de los niños nahuas: la primacía del trabajo adulto, las creencias parentales, la independencia en la motivación del niño y la socialización bilingüe. Este último elemento no fue considerado en la descripción de Gaskins con los niños mayas, pero para la comunidad de SIB sí es pertinente, debido a la existencia de un largo e intenso contacto entre el náhuatl y el español.

Uno de los principios que guían la socialización de los niños en SIB es el trabajo de los adultos, pues es un eje central que estructura las actividades de los pequeños, pero su relevancia es diferente entre las generaciones. Para las personas que ahora son adultas, en su infancia, el trabajo de sus padres sí era una base fundamental en el desarrollo de sus actividades. Sin embargo, para las generaciones actuales, aunque el trabajo adulto marca sus actividades, también la escuela y los medios de comunicación son factores importantes que han reducido su labor en el hogar y el campo.

Al igual que otros estudios de culturas indígenas, en SIB las creencias parentales cumplen un papel central en la socialización infantil. Observamos que las fases de la infancia no necesariamente están determinadas por la edad, sino más bien por las capacidades y responsabilidades que se van

adquiriendo: por ejemplo, si una chica se convierte en madre a los 14 años, ella ya será tratada como *señora* y no como niña o adolescente. Al inicio, los niños son considerados frágiles y sin entendimiento y a medida que van creciendo, van adquiriendo y desarrollando fuerza física, mental, emocional y social.

Otra ideología de mucha importancia que los padres tienen para la socialización infantil está relacionada con el lugar de los hijos dentro de la familia. En la comunidad de estudio, se socializa el valor que tiene el *xoko-yotsin* (“último hijo varón”), quien se encargará en un futuro del cuidado de los padres, pero también serán los que se queden con la mayor parte de la herencia (Robichaux 1997).

En SIB, las teorías locales en torno al cuidado de los niños se relacionan con mantener el equilibrio entre lo *frío* y lo *caliente* para salvaguardar la salud. Las enfermedades de los pequeños se atribuyen a ese desequilibrio causado por el medio físico o por entes sobrenaturales que forman parte de la cosmovisión indígena y que, a pesar de la “modernidad”, continúan rigiendo la forma de vida de las personas de la comunidad del estudio.

Otro medio que interviene en el control del comportamiento de los niños es el uso de prácticas emotivas, como la amenaza, el susto, el enojo, el avergonzamiento y los castigos. Los adultos recurren a estas prácticas de manera diferente, dependiendo de la maduración de los niños, de la edad de los padres y de la influencia de medios externos de socialización, como la escuela, la religión, los medios de comunicación, entre otros.

Con respecto a la independencia de la motivación del niño, los padres de SIB dejan que sus hijos desarrollen su capacidad de pensamiento para que sepan cómo actuar frente a ciertas situaciones, en las cuales los adultos a veces no están involucrados. Esta independencia en la motivación de los niños muestra que tienen un rol activo en su proceso de convertirse en adultos competentes dentro de su grupo cultural.

Dado el factor de intenso contacto con el español, se describió también la socialización bilingüe como otro principio que guía el desarrollo de los niños en la comunidad. Se visualiza la socialización como un *continuum* en el cual en uno de los extremos se realiza mayormente en náhuatl y en el otro se hace mayormente en español, aunque entre ellos existe una diversidad de gradación de socialización bilingüe (Nava 2016), que da como resultado historias heterogéneas de socialización lingüística. Los factores que contribuyen a la socialización en cualquier punto del *continuum* son la

composición de las familias (nuclear vs. extendida), la edad de los cuidadores, la profesión de los padres, la escuela y los medios de comunicación.

Aquí se propuso que el estudio de las tendencias de socialización hacia el bilingüismo debe considerar no sólo un eje en el nivel macro (comunidad, región, país), sino también desde una mirada micro (discurso, conversación), es decir, tomando en cuenta el contexto, la situación, los interlocutores, los registros de habla, los géneros discursivos, el canal de comunicación, entre otros elementos que constituyen el evento comunicativo. Esta mirada complementaria nos permite visualizar y entender el proceso de desplazamiento lingüístico y cultural no como un todo, sino como la transformación o pérdida paulatina de ciertas partes del todo (géneros discursivos, registros de habla, ceremonias rituales, relaciones sociales, etcétera).

La situación descrita en este trabajo muestra un proceso de socialización dinámico que se configura por el contacto y la mezcla de la cultura indígena con la *modernidad*, del náhuatl con el español, lo que da lugar a un modo de vida híbrido que forma parte de la cotidianidad de los habitantes de la comunidad.

Por último, un punto importante a destacar es la necesidad de impulsar un mayor número de estudios etnográficos sobre las dinámicas de contacto y convivencia cultural y lingüística, sobre registros o géneros discursivos, y sobre los procesos de socialización y desarrollo infantil en las comunidades indígenas de México, pues todas las culturas y lenguas originarias están en riesgo de desaparecer y los resultados de estas investigaciones, sin duda, serán una herramienta útil para una mejor planeación y aplicación de políticas lingüísticas contextualizadas.

REFERENCIAS

- Chamoux, Marie. 2011. "Persona, animacidad, fuerza". En *La noción de vida en Mesoamérica*. Edición de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 155-180. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chi-Pech, Jaime. 2016. "Dinámicas bilingües en la socialización del maya y el español en niños de X-Pichil (Quintana Roo) en el contexto del desplazamiento del maya". Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Díaz-Barriga, Alejandro. 2022. "Los espacios y actividades cotidianas de la infancia nahua prehispánica". *Memoria Americana* 30 (1): 67-86.
- Díaz-Barriga, Alejandro. 2023. "Algunas reflexiones sobre la identificación del concepto de niñez entre los antiguos nahuas a partir de los documentos coloniales". *Revista de Historia* 88: 1-25. <https://doi.org/10.15359/rh.88.4>.
- Duranti, Alessandro. 2000. *Antropología lingüística*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, Charles A. 1977. "Baby Talk as a Simplified Register". En *Talking to Children. Language Input and Acquisition*. Edición de Catherine Snow y Charles A. Ferguson, 209-235. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flores-Nájera, Lucero. 2010. "Socialización lingüística en San Isidro Buensuceso, Tlaxcala. Análisis interactivo de los directivos en la organización social del grupo de pares de niños bilingües (náhuatl-español)". Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Flores-Nájera, Lucero. 2014. "Socialización infantil en San Isidro Buensuceso, Tlaxcala. Etnografía y lenguaje". En *Políticas lingüísticas y actualización del habla en el ámbito sociocultural de naciones plurilingües*. Edición de Macías de Yoon y Man-Ki Lee. Aroma, 296-312. Bolivia: Esoope Publishing-Seúl.
- Flores-Nájera, Lucero. 2018. "Honoríficos, cambio de código y multimodalidad en las trayectorias de directivo-respuesta negativa. Un estudio de niños bilingües náhuatl español". En *Nuevas miradas a las lenguas mesoamericanas*. Coordinación de Gilles Polian, Lourdes de León Pasquel, Roberto Zavala Maldonado, Eladio Mateo Toledo, Claudine Chamoreau y Regina Martínez Casas, 97-102. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Garrett, Paul. 2005. "What a Language is Good for. Language Socialization, Language Shift, and the Persistence of Code-Specific Genres in St. Lucia". *Language in Society* 34: 327-361. <https://doi.org/10.1017/S0047404505050128>.
- Garrett, Paul, y Patricia Baquedano-López. 2002. "Language Socialization. Reproduction and Continuity, Transformation and Change". *Annual Review of Anthropology* 31: 339-361. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085352>.
- Gaskins, Suzanne. 1999. "Children's Daily Lives in a Mayan Village. A Case Study of Culturally Constructed Roles and Activities". En *Children's Engagement in the World. Sociocultural Perspectives*. Edición de Artin Göncü, 25-61. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaskins, Suzanne, y Ruth Paradise. 2010. "Learning through Observation in Daily Life". En *The Anthropology of Learning in Childhood*. Edición de David Lancy, John Bock y Suzanne Gaskins, 85-117. Lanham: Altamira Press.

- Goffman, Erving. 1981. *Forms of Talk*. Filadelfia, Pensilvania: University of Pennsylvania Press.
- Good, Catherine. 2011. “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza. Sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida”. En *La noción de vida en Mesoamérica*. Edición de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 181-203. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Goodwin, Charles. 2000. “Action and Embodiment within Situated Human Interaction”. *Journal of Pragmatics* 32: 1489-1522. [https://doi.org/10.1016/S0378-2166\(99\)00096-X](https://doi.org/10.1016/S0378-2166(99)00096-X).
- Goodwin, Marjorie Harness. 1990. *He-Said-She-Said. Talk as Social Organization Among Black Children*. Indiana: Indiana University Press.
- Gumperz, John, y Dell Hymes. 1972. *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*. Nueva York: Holt, Rhinehart y Winston.
- Harkness, Sara, y Charles Super. 1992. “Parental Ethnotheories in Action”. En *Parental Belief Systems. The Psycho-Logical Consequences for Children*. Edición de Irving Sigel, Ann McGillicuddy-DeLisi y Jacqueline Goodnow, 373-392. Hillsdale: Erlbaum.
- Harkness, Sara, Charles Super, Moisés Ríos Bermúdez, Ughetta Moscardino, Jong-Hay Rha, Caroline Johnston Mavridis, Sabrina Bonichini, Blanca Huitrón, Barbara Welles Nyström, Jesús Palacios, On-Kang Hyun, Grace Soriano y Piotr Olaf Zylicz. 2010. “Parental Ethnotheories of Children’s Learning”. En *The Anthropology of Learning in Childhood*. Edición de David F. Lancy, John Bock y Suzanne Gaskins, 65-81. Lanham: Altamira Press.
- Hill, Jane, y Kenneth Hill. 1978. “Honorific Usage in Modern Nahuatl. The Expression of Social Distance and Respect in the Nahuatl of the Malinche Volcano Area”. *Linguistic Society of America* 54 (1): 123-155. <https://doi.org/10.2307/413001>.
- Hill, Jane, y Kenneth Hill. 1986. *Speaking Mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2020. “Censo de población y vivienda”. <https://www.inegi.org.mx/temas/lengua/> (consulta: 8 de diciembre 2023).
- Kulick, Don. 1992. *Language Shift and Cultural Reproduction. Socialization, Self, and Syncretism in a Papua New Guinean Village*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kulick, Don, y Bambi Schieffelin. 2004. “Language Socialization”. En *A Companion to Linguistic Anthropology*. Edición de Alessandro Duranti, 349-368. Victoria: Blackwell Publishing.

- León, Lourdes de. 2005. *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- León, Lourdes de. 2019. "Teorías parentales y nichos de desarrollo infantil. Entre-cruces étnicos y culturales en Mesoamérica y los Andes". En *Nacer y crecer en Mesoamérica y los Andes. Teorías parentales y prácticas de crianza infantil contemporáneas*. Coordinación de Lourdes de León Pasquel, 25-58. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lorente, David. 2012. "El 'frío' y el 'calor' en el sistema médico nahua de la sierra de Texcoco: una aproximación". *Revista Española de Antropología Americana* 42 (1): 251-260.
- Lorente, David. 2015. "Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco. Pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal de ojo". *Anales de Antropología* 49 (2): 101-148. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(15\)30005-9](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30005-9).
- Martínez-Jiménez, Toleda. 2019. "Jëkëëny. Etnoteorías parentales y rituales del nacimiento entre los mixes de Cuatro Palos, Tamazulápam, Oaxaca". En *Nacer y crecer en Mesoamérica y los Andes. Teorías parentales y prácticas de crianza infantil contemporáneas*. Coordinación de Lourdes de León Pasquel, 207-248. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Martínez-Pérez, Margarita. 2016. "Xchanel-xchanubtasel. Lenguaje, acción y enseñanza en actividades valoradas entre los mayas de San Juan Chamula". Tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Martínez-Pérez, Margarita. 2019. "Teorías parentales y el mantal como recursos socializadores entre los mayas tsotsiles de San Juan Chamula, Chiapas". En *Nacer y crecer en Mesoamérica y los Andes. Teorías parentales y prácticas de crianza infantil contemporáneas*. Coordinación de Lourdes de León Pasquel, 56-96. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Messing, Jacqueline. 2007. "Multiple Ideologies and Competing Discourses. Language Shift in Tlaxcala, Mexico". *Language in Society* 36 (4): 555-577. <https://doi.org/10.1017/S0047404507070443>.
- Messing, Jacqueline. 2013. "Ideological Multiplicity in Discourse. Language Shift and Bilingual Schooling in Tlaxcala, Mexico". Tesis de doctorado. Universidad de Arizona.
- Minks, Amanda. 2010. "Socializing Heteroglossia among Miskitu Children on the Caribbean Coast of Nicaragua". *Pragmatics* 20 (4): 495-522. <https://doi.org/10.1075/prag.20.4.02min>.

- Montes, Faustino. 2019. "El takúchun y el talhqámin. Las etnoteorías en la socialización infantil de los totonacos de Santa Ana, Chumatlán". En *Nacer y crecer en Mesoamérica y los Andes. Teorías parentales y prácticas de crianza infantil contemporáneas*. Coordinación de Lourdes de León Pasquel, 165-206. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Nava, Refugio. 2008. "*Amo polihuiz in totlahtol*, no se perderá nuestra lengua. Ideologías, prácticas y retención del náhuatl, en San Isidro Buensuceso, Tlaxcala". Tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Nava, Refugio. 2016. "La socialización infantil bilingüe en San Isidro Buensuceso, Tlaxcala, México". *Revista Española de Antropología Americana* 46: 29-47. <https://doi.org/10.5209/REAA.58286>.
- Ochs, Elinor, y Bambi Schieffelin. 1984. "Language Acquisition and Socialization. Three Developmental Stories". En *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Edición de Richard Schweder y Robert LeVine, 276-319. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ochs, Elinor, y Bambi Schieffelin. 1986. "Language Socialization". *Annual Review of Anthropology* 15: 163-191. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.15.100186.001115>.
- Paradise, Ruth. 1994. "The Autonomous Behavior of Indigenous Students in Classroom Activities". En *Education as a Cultural Construction*. Edición de Amelia Álvarez y Pablo del Río, 89-96. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- Paradise, Ruth. 1996. "Passivity or Tacit Collaboration. Mazahua Interaction in Cultural Context". *Learning and Instruction* 4 (6): 379-389. [https://doi.org/10.1016/S0959-4752\(96\)00022-9](https://doi.org/10.1016/S0959-4752(96)00022-9).
- Paugh, Amy. 2001. "Creole Day Is Everyday. Language Socialization, Shift, and Ideologies in Dominica, West Indies". Tesis de doctorado. New York University.
- Pérez-Nasser, Elia. 2012. "La subjetividad masculina y femenina nahuas en la configuración de su identidad de género durante la niñez". *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* 9 (2): 167-189.
- Rindstedt, Camila. 2001. "Quichua Children and Language Shift in an Andean Community. School, Play and Sibling Caretaking". Tesis de doctorado. Linköping University.
- Robichaux, David. 1997. *Un modelo de familia para el "México profundo"*. México: Sistemas Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia.
- Rogoff, Barbara. 2003. *The Cultural Nature of Human Development*. Nueva York: Oxford University Press.
- Rogoff, Barbara, Ruth Paradise, Rebeca Mejía Arauz, Maricela Correa-Chávez y Cathy Angelillo. 2003. "Firsthand Learning through Intent Participation".

- Annual Review of Psychology* 54 (1): 175-203. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145118>.
- Rogoff, Barbara, Leslie Moore, Behnosh Najafi, Amy Dexter, Maricela Correa-Chávez y Jocelyn Solís. 2007. "Children's Development of Cultural Repertoires through Participation in Everyday Routines and Practices". En *Handbook of Socialization. Theory and Research*. Edición de Grusec Joan y Paul Hastings, 490-515. Nueva York: The Guilford Press.
- Santiago, Eder. 2015. "Interacciones en Zapoteco en hogares bilingües de Mitla, Oaxaca. Un estudio de los nichos de socialización entre abuelos y nietos". Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Vázquez, Bernabé. 2008. "Etnoteorías de la infancia y socialización lingüística infantil en una comunidad chol de Chiapas. Análisis de prácticas comunicativas socializadoras". Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Vázquez, Bernabé. 2019. "Lakpusik'al, nuestro corazón. Teorías parentales del desarrollo infantil y el aprendizaje en la comunidad ch'ol de la Esperanza, Chiapas". En *Nacer y crecer en Mesoamérica y los Andes. Teorías parentales y prácticas de crianza infantil contemporáneas*. Coordinación de Lourdes de León Pasquel, 97-122. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Woolard, Kathryn. 1998. "Introduction, Language Ideology as a Field of Inquiry". En *Language Ideologies. Practice and Theory*. Edición de Bambi Schieffelin, Kathryn Woolard y Paul Kroskrity, 3-47. Oxford: Oxford University Press.
- Youssef, Valerie. 1991. "Variation as a Feature of Language Acquisition in the Trinidad Context". *Language Variation and Change* 3: 75-101. <https://doi.org/10.1017/S0954394500000454>.

SOBRE LA AUTORA

Lucero Flores Nájera es doctora en Lingüística Indoamericana por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); actualmente, se desempeña como investigadora adscrita al Seminario de Lenguas Indígenas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Sus áreas de investigación son la antropología lingüística, la documentación lingüística y la descripción gramatical del náhuatl de Tlaxcala. Ha publicado capítulos de libros como "Honoríficos, cambio de código

y multimodalidad en las trayectorias de directivo respuesta negativa. Un estudio de niños bilingües náhuatl-español”, en *Nuevas miradas a las lenguas mesoamericanas* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018), así como artículos en náhuatl y español: “In koneololistli kan ok yoltokēh in chiwaltlakayotl wan in tomexikano. El grupo de pares de niños como un espacio para la conservación de la cultura y la lengua náhuatl”, *Ichan Tecolotl*, núm. 369 (2023).

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

El Códice mixto de Cuauhtla (Huautla, Hidalgo)

**Paleografía y traducción de una tasación
en lengua náhuatl fechada en 1558**

The Códice mixto de Cuauhtla (Huautla, Hidalgo)

***Paleography and Translation
of a Nahuatl Appraisal Dated 1558***

Alfonso VITE HERNÁNDEZ

<https://orcid.org/0009-0009-8943-7439>

Universidad Nacional Autónoma de México (México).

Posgrado en Estudios Mesoamericanos

maesevite07@hotmail.com

Resumen

Lo que he denominado *Códice mixto de Cuauhtla* es una tasación en náhuatl fechada en 1558, en favor de Francisco de la Cueva, gobernador del pueblo de Cuauhtla (correspondiente al actual municipio de Huautla, Hidalgo), en la región de la Huasteca hidalguense. El documento se conserva en el Archivo General de la Nación de México y es único en su tipo entre los géneros documentales novohispanos, pues se trata de una tasación personal traducida al náhuatl y acompañada de pictografías, en la que se detallan los beneficios aplicados a dicho gobernador por su condición de noble indígena. En el presente trabajo se presenta una transcripción paleográfica del texto en español incluido en el expediente, una transcripción paleográfica de la versión en náhuatl y su respectiva traducción. Asimismo, se ofrece un estudio introductorio donde se resalta el contexto histórico y lingüístico de la región para determinar las circunstancias de la elaboración del documento y su contenido, así como la descripción de las pictografías y su relación con el texto en náhuatl y el texto en español.

Palabras clave: Huautla; tasación; náhuatl; códice; Huasteca.

Abstract

What I have called the Mixed Codex of Cuauhtla is a Nahuatl appraisal dated 1558, in favor of Francisco de la Cueva, governor of the town of Cuauhtla (corresponding to the current municipality of Huautla, Hidalgo), located in the Huasteca region of Hidalgo. The document is preserved in the Archivo General de la Nación [National General Archive] and is unique among New Spain documents, as it is a personal appraisal translated into Nahuatl and accompanied by pictographs, detailing the benefits granted to the governor due to his status as an indigenous nobleman. This work presents a paleographic transcription of the Spanish text included in the file, a paleographic transcription of the Nahuatl version, and its respective translation. It also offers an introductory study highlighting the historical and linguistic context of the region to determine the

Recepción: 25 de abril de 2025 | Aceptación: 11 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>

circumstances surrounding the document's creation and its content, as well as the description of the pictographs and their relationship to the Nahuatl and Spanish texts.

Keywords: *Huautla; appraisal; Nahuatl; codex; Huasteca.*

INTRODUCCIÓN

Lo que he nombrado como *Códice mixto de Cuauhtla* se trata de un documento elaborado sobre una foja de papel europeo; su contenido está organizado en dos secciones: la parte superior consiste en una serie de pictografías con algunos elementos de tradición indígena, mientras que en la zona inferior se encuentra un texto explicativo en náhuatl escrito con caracteres latinos (figura 1). Originalmente formaba parte del fondo *Tierras*, volumen 1871, expediente 1, foja 28r, del Archivo General de la Nación de México (AGN),¹ posteriormente fue extraído para incorporarlo al fondo *Mapas, Planos e Ilustraciones (MAPILU)*, clasificado con el número 1267 y con el título “Códice con elementos pictográficos”.

Su catalogación refiere que fue escrito en el año de 1593 para describir el “sitio de don Francisco de la Cueva dividido en 5 partes o terrenos de siembra”, como parte de una merced ordenada “por la Real Academia [*sic* por Audiencia] para corroborar qué terrenos pertenecen a don Francisco”. Sin embargo, como se verá, no se trata de ninguna merced, sino de una tasación fechada en 1558 con la parte de los tributos y beneficios que le corresponden a dicho don Francisco de la Cueva, gobernador del pueblo de Cuauhtla, hoy municipio de Huautla, en la Huasteca hidalguense.² Además, contiene una versión en español que no es la traducción del documento en náhuatl, pues, como demostraré, esta última se desprende del texto en español con el fin de comunicar su contenido a las autoridades nahua-hablantes del lugar.

El objetivo principal del presente trabajo es ofrecer una transcripción del texto en español (TE), una transcripción del texto en náhuatl (TN) y su

¹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Tierras*, vol. 1871, exp. 1, f. 28r.

² En distintas fuentes documentales el nombre del lugar aparece como Quauhtla, Cuauhtla, Guauhtla, Guautla o Goautla. Para uniformar el nombre y evitar confusiones, he decidido utilizar el apelativo Cuauhtla (la normalización ortográfica de Quauhtla) cuando me refiero al pueblo histórico y Huautla cuando se trata del municipio actual. Colocaré el nombre entrecorillado con la variación que aparezca en las fuentes históricas sólo cuando se trate de citas textuales.

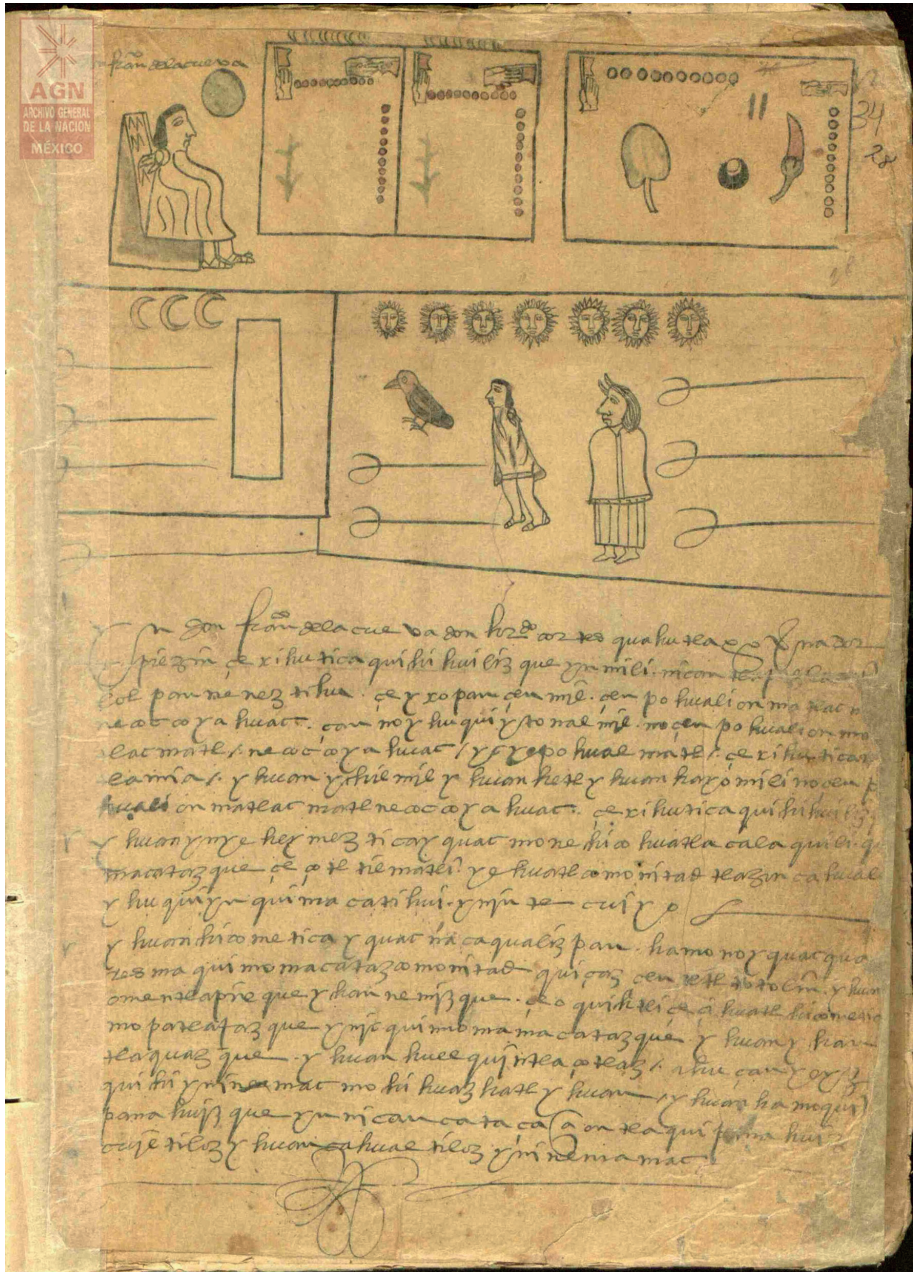


Figura 1. Códice mixto de Cuauhtla. AGN, Tierras, vol. 1871, exp. 1, f. 28r. Reproducción digital procedente del fondo Mapas, Planos e Ilustraciones del AGN, núm. 1267

respectiva traducción (TR). Éstos se ubicarán al final de este escrito a manera de anexos, con la finalidad de que puedan ser consultados durante el proceso de análisis que me propongo desarrollar con los siguientes puntos: a) la importancia del lugar donde fue creado el documento, es decir, el pueblo de Cuauhtla (Huautla); b) el contexto lingüístico de esta región periférica c) para determinar las circunstancias de la elaboración del documento y su contenido; y, finalmente, d) ofrezco la descripción de las fotografías y su relación con el texto en náhuatl y el texto en español.

EL CONTEXTO FRONTERIZO DE CUAUHTLA (HUAUTLA)

Los municipios que integran la Huasteca hidalguense son Yahualica, Huautla, Xochiatipan, Huejutla, San Felipe Orizatlán, Jaltocán y Huazalingo.³ Ubicada al noreste del estado de Hidalgo, confina al norte y al noroeste con San Luis Potosí (Huasteca potosina), y hacia el norte y el este con Veracruz (Huasteca veracruzana) (mapa 1). En esta región las pequeñas llanuras irregulares tienden a hundirse entre los cañones y las barrancas, aunque más hacia al oriente coexisten con lomeríos bajos y extensas mesetas. Es atravesada por varios ríos como El Calabozo y El Atlapexcom nacidos en la Sierra Alta, los cuales, al ser alimentados por otros ríos, arroyos y manantiales se tornan en importantes caudales que terminan incorporándose al río Pánuco, configurando pequeñas subcuencas hidrológicas pertenecientes a la cuenca del río Moctezuma. Los ríos aún mantienen un caudal regular, pese a que su capacidad tiende a reducirse cada vez más debido a la explotación de los mantos acuíferos, la extracción de grava, la deforestación y las secuelas del cambio climático.

Con climas que se alternan entre el semicálido húmedo y el cálido subhúmedo, la temperatura promedio es de 25 °C, pero es entre abril y junio cuando puede rebasar los 40 °C. La variación pluvial fluctúa entre los 1 200 y los 2 000 milímetros anuales; no obstante, la mayor precipitación se concentra en los meses de verano. Predominan los suelos de tipo *phaeozem* y *acrisol*, cuya fertilidad ha favorecido el incremento de potreros

³ Algunos estudios incorporan a Calnali y a Tlanchinol, localizados en la Sierra Baja, pues comparten elementos culturales con la Huasteca.

Mapa 1
LA HUASTECA HIDALGUENSE Y SUS ALREDEDORES



FUENTE: elaboración de Alfonso Vite Hernández.

y el mantenimiento de la agricultura tradicional sustentada en la rotación de cultivos; también es común el *leptosol* que no es propicio para la agricultura, pero los habitantes han podido sacarle provecho y darle un uso sustentable (INEGI 2017). Con todas estas condiciones hidrológicas y climáticas adversas, las comunidades, sobre todo de filiación nahua, han hecho posible que las siembras y cosechas se lleven a cabo en dos ciclos bien definidos: el *tonalmilli* ('milpa de calor o de sol'), que abarca la primera mitad del año entre diciembre y mayo, y el *xopanmilli* ('milpa de humedad')

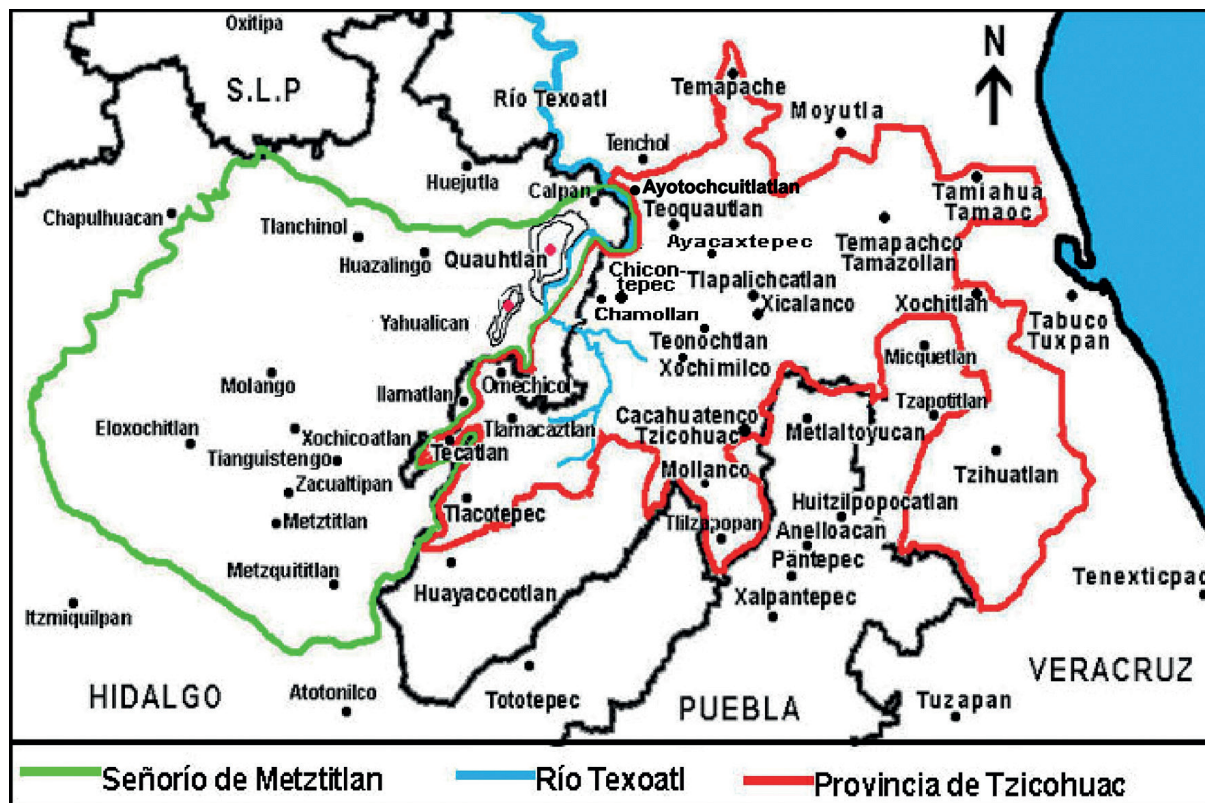
entre mayo-noviembre. Aunque este último es el período de mayor abundancia, siempre está latente la preocupación en las personas por que las sequías, las inundaciones y los ciclones malogren las siembras.

Tal es el contexto geográfico en el que se halla inmerso el municipio de Huautla, cuyo ayuntamiento se ubica a 400 msnm, en la cima de una meseta flanqueada al occidente por el río Atlapexco y al oriente por el río Calabozo. Su asentamiento forma parte de una larga tradición histórica que se remonta a la época prehispánica y abarca todo el período colonial hasta nuestros días; así, según varias fuentes históricas, ha recibido el nombre de Quauhtla, Cuautla, San Juan Guautla, la Mesa de Guautla, Goaotla o Guauhtla. Al sur colinda con el municipio de Yahualica, otra entidad política que también se originó de una población prehispánica ubicada en una meseta vecina. Al oriente, Huautla limita con el municipio veracruzano de Chicontepec, el cual forma parte de la división territorial que separa el estado de Hidalgo del estado de Veracruz (mapa 1). No muy lejos de esta línea divisoria, en los años previos al arribo de los españoles se encontraba la frontera oriental del señorío de Metztlán que impedía el avance de los *mexicah* posicionados en la provincia tributaria de Xiuhcohuac (mapa 2), que abarcaba gran parte del territorio que actualmente corresponde a la Huasteca veracruzana.⁴

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1891, 1: 29-30) menciona que los toltecas negociaron con el señorío de Huexotla (actual Huejutla, Hidalgo) y Xiuhcohuac, “que es punto de Pánuco y Tampico”; posteriormente los chichimecas de Xolotl refundarían este mismo pueblo registrado como “Tziuhcoac” (Alva Ixtlilxóchitl 1891, 2: 37). Su ubicación geográfica con abundantes recursos e inmersa en una ruta natural, que comunica con el centro de México, la sierra y el golfo de México, despertó el interés de los *mexicah*; por esta razón, entre los años de 1440 y 1469, Moctezuma Ilhuicamina conquistó “Tuzpan”, “Tziccoac” (Xiuhcohuac) y “Temachpa” como parte de una primera incursión a la Huasteca, después de que los habitantes asesinaran a unos mercaderes *mexicah* (Alvarado Tezozómoc 1944, 105-107). Finalmente fue constituida la provincia de Xiuhcohuac bajo el dominio de la Triple Alianza y sujeta directamente a Tetzaco, al

⁴ En el presente trabajo utilicé el nombre “Xiuhcohuac”, más apegado a su etimología: xihui[tl]+cohua[tl]+c, ‘El lugar de la serpiente de turquesa/año/hierba’. Aunque según la fuente histórica a que me refiera también lo mencionaré como Tziuhcoac, Tzicohuac, Tziccoac, Zicoac, Zicoaque, Cicoac, Cicoaque, Çicoac.

Mapa 2
EL SEÑORÍO DE METZTITLAN Y LA PROVINCIA DE TZICOHUAC (XIUHCOHUAC)



FUENTE: elaborado y editado por Alfonso Vite Hernández, con datos obtenidos en Melgarejo Vivanco (1949b, 58); Cantú Treviño (1953); Gerhard (1986, 4) y el Lienzo de la provincia de Tzicohuac (reproducción del Museo Arqueológico de Xochimilco, 2015).

que tributaba mantas de algodón, venados, cargas de chile, papagayos grandes, plumería de aves y cargas de pepitas (Espinoza 2013, 207; Melgarejo Vivanco 1949a, 1: 325).⁵

Es de notar que la configuración territorial y fronteriza de la provincia de Xiuhcohuac se encontraba en constante fluctuación, pues había pueblos que tras rebelarse eran sometidos nuevamente, como sucedió hacia 1475, cuando Axayacatl irrumpió en la región para apaciguar algunas rebeliones y extender su dominio territorial a lugares que hoy se ubican en la Huasteca veracruzana e hidalguense, tales como “Tamomox” (cerca de Tamiahua), Miquetlan (cerca de Castillo de Teayo), Tampatel (cerca de Tantoyuca) y por último “Quauhtlan”, que Guy Stresser-Péan (2008) identifica con el actual Huautla, Hidalgo.

La situación de Cuauhtla pudo haber cambiado en los últimos años del Posclásico, pues, junto con Yahualica, está ubicado afuera de la provincia de Xiuhcohuac. Así lo constató un estudio de Melgarejo Vivanco (1949b, 58), quien, a partir de un minucioso cotejo de fuentes escritas y pictográficas, reconoció los límites territoriales de dicha provincia: al oriente limitaba con la provincia de Tuxpan, al norte con Moyutla, al sur con parte de Huayacocotla, Tutotepec y Metlatoyucan, y al occidente colindaba con el “señorío de Metztitlan”, al que pertenecían los pueblos de “Huahutlan y Yahualica”. Por su parte, Stresser-Péan (1998, 96-97) en su estudio sobre los lienzos de Acaxochitlan llegó a esta misma conclusión al considerar que la provincia de “Xiuhcoac” abarcaba parte de lo que hoy es Chicontepec (Veracruz), y colindaba al oeste con Yahualica y Huautla, en el actual estado de Hidalgo (mapa 2).

Lo anterior también fue confirmado con un documento pictográfico resguardado desde 1934 en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, renombrado por Alma Rosa Espinoza Ruiz (2013) como el *Lienzo de la provincia de Tzicohuac* (Xiuhcohuac), pues, por mucho tiempo fue conocido como *Lienzo de Tzoquitetlan* o *Lienzo de Xochimilco*, ya que en él se encuentra registrado un sitio con este mismo nombre, lo que también llevó a confundirlo con el poblado homónimo del centro de México. Por ello, la pintora Rina Lazo reprodujo el lienzo para el Museo Arqueológico

⁵ Si bien cada integrante de la Triple Alianza —Texcoco, Tacuba y Tenochtitlan— administraba sus respectivas jurisdicciones, éste último tenía el dominio hegemónico sobre los otros dos, al controlar y garantizar los tributos obtenidos (Jiménez 2009, 44-45).

de Xochimilco por encargo de doña Dolores Olmedo en el año de 1978, donde actualmente se encuentra.⁶

En el *Lienzo*, la frontera noroccidental de la provincia de Xiuhcohuac se encuentra representada por una serie de huellas de pie, por la sección de un río registrado con el nombre de *Texoatl* ('Agua azul'), identificado con el actual río Calabozo, y con la glosa en náhuatl *quaxochtli* ('frontera') (figura 2A). A un costado de este límite, afuera de la Provincia y adentro del territorio de Metztitlan, se encuentran representadas las mesetas correspondientes a Huautla y a Yahualica (figura 2B). La primera señalada con la imagen de un águila y la glosa *Qua[u]htlan* ('Lugar entre las águilas'); la segunda con la figura de un *chalchihuitl*, un elemento que probablemente alude al topónimo *Yahualihcan* ('Lugar redondo'), aunque no existe ninguna glosa que lo indique.

Cuahtla se encontraba en esta situación fronteriza durante los últimos años del Posclásico. Un espacio en el que se desarrollaron conflictos, pero también confluencias y negociaciones; si bien esta frontera evitaba el avance *mexicah* hacia el señorío de Metztitlan, también convergían grupos otomíes, totonacos, chichimecas, huastecos y nahuas tanto en esta parte como en la provincia de Xiuhcohuac. Estos últimos, como se verá, no conformaban un grupo homogéneo, pues su distribución era producto de una serie de migraciones históricas que iban desde aquellos que lingüísticamente se han identificado con un náhuatl oriental hasta grupos de reciente procedencia, incluyendo a los nahuas del centro que incursionaron en la región durante el Posclásico y en los primeros años de la Colonia.

Por otra parte, el primer registro que se tiene del pueblo de Cuahtla en la documentación colonial data del año de 1522 —una fecha muy temprana—, cuando se mencionó como parte de la encomienda de Cristóbal Beços (Meade 1962, 2: 335; Chipman 2007, 180), un maestro de navío que no participó directamente en la conquista de México (Dorantes de Carranza 1902, 455) y que después se dedicaría al comercio de esclavos (Meade 1962, 207-210). Sin embargo, para 1526 Hernán Cortés se adjudicaba como encomiendas 20 pueblos, entre los que se encontraban cinco que pertenecían a la Huasteca: "Chapuputan, Oxitipa, Tuxpan, Cicoaque

⁶ Quiero agradecer al personal del Museo Arqueológico de Xochimilco por las facilidades prestadas para el registro fotográfico de la reproducción del *Lienzo*, cuyas imágenes son utilizadas en el presente trabajo.



Figura 2. Lienzo de la provincia de Tzicohuac.

A: detalle de la frontera noroeste de la provincia de Xiuhcohuac.

B: detalle del río Texcoatli, la frontera y las mesetas de Qua[u]htlan y Yahualican.

Reproducción localizada en el Museo Arqueológico de Xochimilco.

Foto: Daniela Peña, 2015, editada por Alfonso Vite Hernández

y Goatla (Cuauhtla)” (García Martínez y Ortiz Díaz 2022, 508); cabe aclarar que este Cicoaque era un pueblo con el que Cuauhtla colindaba hacia el oriente y se trataba precisamente de aquel antiguo Xiuhcohuac reducido a un pequeño territorio.

En este contexto, Hernán Cortés y Nuño de Guzmán protagonizaron uno de los momentos más tensos de su relación, cuando este último invadió las encomiendas de Cortés localizadas en la Huasteca, incorporadas al cabildo de México entre 1524 y 1526; se trataba de Tamuín, además de los mencionados Oxitipa y Cicoac (Carrera Quezada 2013, 67). Para restituir el orden en la región, el cabildo acordó a través de un pronunciamiento fechado el 19 de febrero de 1528, dejarle a Nuño de Guzmán los pueblos de Tepehuacán, Cuauhtla y su vecino Yahualica, “sin perjuicio del derecho de la ciudad sobre esos pueblos y con la condición expresa de

que no se tocasen Meztlán, Oxitipa, Ilamatlán, Guazalingo⁷ y otros de la ciudad” (Meade 1962, 208-209).

Para 1533, sin embargo, el pueblo de Cuauhtla era una encomienda compartida por el factor Juan de Cervantes y Andrés de Duero. Estaba gobernada por Quezultoto y su esposa Xeen, quienes administraban cuatro particiones: Tamoyon, Tampaca, Tantiluyt y Bocobicho, las cuales, a su vez, controlaban las estancias de Guazalingo, Aguacatlan, Taculula, Pizontitlan, Tacositlan Tepeguacan, Ytacuastlan y Tantoyuca. Cabe destacar que los nombres de las cuatro principales particiones de Cuauhtla y una de las estancias de Cuauhtla corresponden a la lengua huasteca, respectivamente: Tamoyon, Tampaca, Tantiluyit, Bocobicho y Tantoyuca, al igual que el apelativo de algunos señores principales como Paychil, Chibechil, Lacanchil (Pérez Zevallos 2001, 110-115). Estos datos son de gran importancia, pues indican que en la zona había una notable población *teenek* (huasteca), que con el tiempo fue asimilada al grupo nahua o desplazada hacia el norte, en la Huasteca veracruzana, donde actualmente se encuentran algunas comunidades pertenecientes a este grupo étnico. El único nombre *teenek* que se conserva como parte de la toponimia de Huautla corresponde a la comunidad de Tamoyón Primero, aunque su población es de filiación nahua.

Más tarde, según la *Suma de visitas*, entre 1548 y 1550, Cuauhtla de la comarca de Pánuco tenía como sujetos a Tanchiquel, Tamoya, Aguatitlan y Ohunco. Estaba habitado por “ciento y setenta y nueve indios casados con sus hijos”, quienes tributaban cada tres meses “tres cargas de ropa pequeña; y veinte sábanas; y veinte camisas; y veinte naguas; y tres mantas torcidas; y tres cotonías; y dos piernas de manteles; y dos cargas de ají; y dos de frijoles; y seis indios de servicio para una estancia de vacas, que tiene en el mismo pueblo. Y hacen una sementera de maíz de una fanega de sembradura” (García Castro 2013, 172). Para entonces, Cuauhtla colindaba al sur con Ayagualican (Yahualica) perteneciente al rey, en su calidad de corregimiento; al oeste con Tamasonchal, encomienda de Juan Azedo; con Calpa hacia el norte, encomendado a Benito de Cuenca y al este con Çicoaque-Chicontepec, encomienda de Pedro de Meneses y Diego de Coria (García Castro 2013, 64, 115-118, 172, 331); este último pueblo, como se mencionó, estaba compuesto por los remanentes territoriales de la provincia de Xiuhcohuac.

⁷ Este pueblo dio origen a otro municipio vecino de Huautla: Huazalingo (mapa 1).

El documento también menciona a Cristóbal Bezos como encomendero de Cuauhtla; sin embargo, hubo una confusión en el registro, pues en realidad se trataba de Cristóbal de Frías, quien en la década de 1540 había tomado la encomienda de Cuauhtla.⁸ En una visita de Diego Ramírez a Cuauhtla en 1553, se constató que la viuda de Cristóbal de Frías, Isabel de Frías, y el hijo de nombre homónimo habían heredado la encomienda (Himmerich y Valencia 1996, 157; Sarabia Viejo 1978, 250). El mismo *Código mixto de Cuauhtla* fechado en 1558 y analizado en el presente trabajo confirma este dato, pues la versión en español (TE) que acompaña al documento menciona que se daba “fe e verdadero testimonio que, en la visita que el dicho señor juez visitador [Agustín de las Casas] hizo del pueblo de Cuauhtla, encomendado en Cristóbal de Frías...”.

EL NÁHUATL DE LA HUASTECA HIDALGUENSE

El *Catálogo de lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas* (INALI 2009, 113-118) identifica tres variantes lingüísticas del náhuatl de la Huasteca: 1) náhuatl de la Huasteca potosina; 2) náhuatl de la Huasteca hidalguense; y 3) náhuatl de la Huasteca veracruzana. En tanto que *Ethnologue* (1992, 92) lo clasifica en tres áreas lingüísticas principales: 1) náhuatl de la Huasteca occidental (ISO 639-3, nhw), correspondiente a la Huasteca potosina y algunos pueblos de la Huasteca hidalguense; 2) náhuatl de la Huasteca central (ISO 639-3, nch), que abarca la parte de la Huasteca hidalguense; y 3) náhuatl de la Huasteca oriental (ISO 639-3, nhe), que abarca la mayor parte de la Huasteca veracruzana, algunas comunidades de la Huasteca hidalguense y el municipio poblano de Francisco Z. Mena, este último identificado con el dialecto “náhuatl de la Huasteca suroriental”.

Tomando en cuenta dichas clasificaciones, el municipio de Huautla formaría parte del náhuatl de la Huasteca hidalguense o del náhuatl de la Huasteca central. Sin embargo, y pese a que existe un alto grado de inteligibilidad entre las áreas dialectales, las fronteras lingüísticas son difusas, pues las influencias entre las distintas zonas son comunes, además de que

⁸ Efectivamente, Cristóbal Bezos había fallecido cinco años atrás, en 1543 (Meade 1962, 1: 218), su apellido pudo haber sido confundido con los apellidos de los hermanastros de Cristóbal de Frías: Juan y Rodrigo Bezos (Himmerich y Valencia 1996, 157).

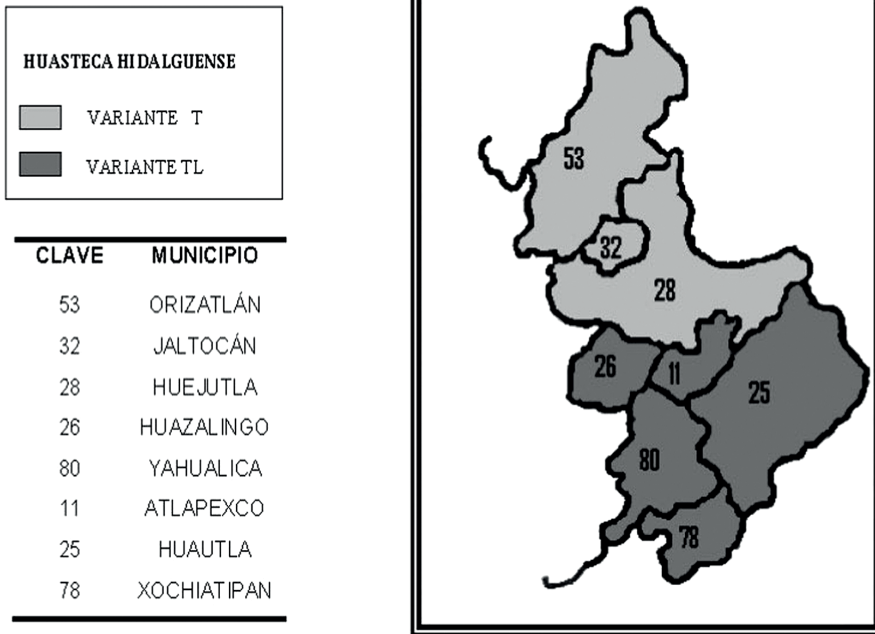
existen *capas lingüísticas* producto de las migraciones históricas y las influencias entre los distintos dialectos en menor o mayor grado, aunado a la influencia de otras lenguas distintas al náhuatl como el *teenek*. En este sentido, Marcelino Hernández Beatriz (2013, 94) ha descrito dos variantes presentes en la Huasteca hidalguense; la primera, denominada variante /t/, se habla en comunidades localizadas en los municipios de Huejutla, Jaltocán y Orizatlán (mapa 3). Estas comunidades están rodeadas por otras poblaciones pertenecientes a los municipios de Huazalingo, Yahualica, Atlapexco, Xochiatipan y Huautla, donde se habla la segunda variante: /tl/.

Lingüistas como Yolanda Lastra (1986), Una Canger (1988, 60-61), Karen Dakin (2021, 4: 2187-2189) o Juan Hasler (2011, 144-145, 153-154) han clasificado esta variante como “náhuatl de la Huasteca”, al considerar la parte de un área dialectal independiente distinta al náhuatl central, pese a la influencia de éste en la región durante los últimos años del posclásico y los primeros años de la época colonial. Si bien faltan fuentes históricas que pudieran brindarnos evidencia sobre la situación lingüística de la Huasteca y, particularmente de Cuauhtla en el siglo xvi, a través de análisis lingüísticos de profundidad diacrónica y, particularmente, de la reconstrucción lingüística a partir de isoglosas, se tiene la certeza de que el náhuatl de la Huasteca ha mantenido históricamente algunos elementos distintivos pertenecientes a lo que se ha denominado como la *periferia oriental*, y que la diferencian de la rama central del náhuatl. Entre estos elementos se encuentra la ausencia relativa de la negación *ahmo* y, en cambio, la presencia histórica de negaciones basadas en el morfema *ay-*, que en la Huasteca resultaría en la innovación *ax-* o *x-*. Es importante mencionar que esta construcción es compartida con algunas poblaciones nahuahablantes del centro de Guerrero (región del Balsas), donde se ha constatado el uso del negativo *x-* (Pharao 2014, 1-16; Dakin 2024, 32-33),⁹ además de la forma verbal para el tiempo futuro constituida por el sufijo *-ze*, contrario al uso del sufijo *-zque* del náhuatl central (Canger 1980, 58, 113-114).

Esto se explicaría debido a la presencia en Mesoamérica de la rama oriental —a la que pertenecen ambas regiones—, la cual se remonta a las migraciones tempranas acontecidas en el período Clásico (siglos ii-vi d.

⁹ Aunque en esta región de Guerrero también existen otras formas del negativo debido a la influencia del náhuatl de la rama occidental introducido por los grupos chichimecas que arribaron en el Posclásico y por los mexicas durante el apogeo de Mexico-Tenochtitlan (Pharao 2014, 1-16; Dakin 2024, 32-33)

Mapa 3
VARIANTES DEL NAHUA EN LA HUASTECA HIDALGUENSE



FUENTE: mapa tomado de Hernández Beatriz (2013, 93).

C.) provenientes del occidente de México (Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango) que, según Dakin (2024, 32-33), se dirigieron hacia el sur y al este por el centro de México y se asentaron en las tierras altas controladas por Teotihuacan; de ahí se trasladarían eventualmente hacia la Huasteca, el Istmo y Centroamérica. Con esto también se explicaría la presencia en la Huasteca de la variante /t/ característica de la rama oriental.

Es posible que en tiempos de dominio teotihuacano la influencia del náhuatl oriental llegara hasta el sur de Guerrero formando un corredor que conectaba esta zona con la Huasteca. Estas dos regiones comenzarían a desvincularse paulatinamente durante el Epiclásico y el Posclásico (siglos VII-XI), a causa de la irrupción en el centro de México de una segunda oleada de grupos nahuas provenientes del occidente (Dakin 2024, 32-33), lo que provocaría la división de “la misma variante oriental ‘antigua’ entre la zona del Balsas (hoy Guerrero) y la Huasteca” (Mentz 2017, 37); quedaron como evidencia estas construcciones lingüísticas compartidas.

Esta segunda oleada está identificada con los grupos nahuas de la rama occidental (uso de “l”), que al arribar al altiplano central se encontraron con grupos de la variante oriental (uso de “t”) consolidados en la región tras la migración anterior, de menara que se produjo una situación de contacto lingüístico entre las dos ramas (“l” y “t”), que con el tiempo originaron las variantes centrales del náhuatl cuya característica principal es el uso de la *-tl* (Dakin 2024, 29-37)¹⁰ y que, con la fundación de Tenochtitlan dio origen particularmente a la variante que Canger (2022, 137) define como náhuatl urbano y, posteriormente, al náhuatl colonial.

Existen otros rasgos lingüísticos característicos del náhuatl de la Huasteca; sin embargo, es difícil definir si se trata de retenciones, innovaciones recientes o si fueron desarrollados después del siglo xvi. De manera que, por lo menos, el prefijo de negación *-ax* (vigente en el náhuatl de la Huasteca) es una forma antigua del náhuatl (Pharao 2014, 8-10, 14-15); mientras que el sufijo *-ze*, presente en las variantes orientales de la Huasteca y en algunas comunidades de Guerrero, puede rastrearse históricamente desde antes del siglo xvi.

Esto es muy importante, pues, como se verá enseguida, si bien el documento fue escrito para esta región periférica, el náhuatl registrado en el *Códice mixto de Cuauhtla* no se distingue por contener las características de la variante local; más bien mantiene rasgos del náhuatl del centro de México.

EL CÓDICE MIXTO DE CUAUHTLA Y EL CONTEXTO DE SU ELABORACIÓN

Como se mencionó, el *Códice mixto de Cuauhtla* estaba contenido en la foja 28r del expediente 1, volumen 1 871 del fondo *Tierras* del AGN,¹¹ y cuando fue sustraído para incorporarlo al fondo *MAPILU* al parecer también se quitaron las fojas 29r y 29v, que corresponden a la versión en español del texto en náhuatl, pues, en efecto, no se encuentran en el expediente físico ni en el expediente resguardado en el Repositorio Documental Digital del

¹⁰ Se ha propuesto que los dialectos con “-t” y “-l” respectivamente se desarrollaron a partir de una “-tl” anterior, presente en varias ramas de la familia protoyutoazteca; posteriormente se volvió a dar el cambio de la “-t” a la “-tl” en las variantes del centro de México. Dichas transformaciones pudieron darse de forma independiente sin que fuesen parte de una innovación compartida entre todos los dialectos (Canger, 1988; Dakin 2021, 4: 2193).

¹¹ AGN, *Tierras*, vol. 1871, exp. 1, f. 28r-29v.

archivo. Esto se pudo constatar al revisar el mismo expediente localizado en el repositorio de *FamilySearch*, cuya digitalización se hizo directamente de los microfilmes correspondientes.¹²

Con base en esta revisión se pudo constatar que el expediente 1 lleva como título: “Guauhtla, San Juan pueblo, solicita cuatro caballerías de tierra. Auto acordado y diligencias sobre lo mismo. 3 cuadernos, el primero con 18 fojas, el segundo con 9, y el tercero con 27 = 54. Años de 1589 a 1593”. Tiene el siguiente orden de contenido: de la foja 7r a la 14r trata sobre un conflicto entre los pueblos de Cuauhtla y Chicontepepec por los límites y mojoneras. Entre las fojas 19r y 20v, se encuentra una real provisión en favor de Francisco de la Cueva, natural del pueblo de “San Juan Guautla”, como parte de un proceso realizado entre 1655 y 1671 contra un español llamado Juan Antonio y otras personas que se encontraban invadiendo sus tierras.¹³ Las fojas de la 21r a la 27v contienen una serie de autos y diligencias producto de distintas peticiones de mercedes presentadas por el noble indígena Hernando Cortés, entre los años de 1593 y 1598.

Por su parte, el *Códice mixto de Cuauhtla* y el texto en español que lo acompañaba ocupaban las fojas de la 28r a la 29v. Al parecer fueron insertados en esta sección al asociarlos con las peticiones de estancias de ganado menor hechas por Hernando Cortés en el año de 1593 (30r-37v); sin embargo, en ninguna parte se menciona la “pintura” ni se sugiere que haya servido para comprobar algunas tierras durante estos procesos. De manera que, al ser catalogados, los recuadros que aparecen en la sección pictográfica fueron inmediatamente interpretados como “5 partes o terrenos de siembra... para corroborar qué terrenos pertenecen a don Francisco”. Como se demostrará, tanto el texto como las imágenes no hacen referencia a estancias mercedadas, sino a una tasación realizada en 1558.

El texto en español (TE) nos ofrece varias claves para entender el contexto en el que fue creado el código. En efecto, el documento contiene el tenor de una tasación en favor don Francisco de la Cueva, principal del pueblo de Cuauhtla, quien adquirió los siguientes beneficios: a) en un año, se le harían dos sementeras: una de maíz y otra de chile, frijol y calabaza; b) cada semana, le servirían ordinariamente una mujer y un hombre de la

¹² Es posible consultar el volumen en la siguiente página: <https://www.familysearch.org/es/search/film/007986023?cat=623294&lang=es&cc=623294&i=800> (consulta: 27 de octubre de 2025).

¹³ Cabe aclarar que este Francisco de la Cueva referido entre 1655 y 1671 no es el mismo personaje mencionado en la documentación datada cien años antes, en 1558.

comunidad, c) de las sobras de tributo, cada tres meses se le daría una “pierna de manta”; y cada domingo un pavo.

La tasación estuvo a cargo del juez visitador Agustín de las Casas y el informe fue emitido por el escribano Pedro de Portes “en el pueblo de Chalchotlan, veinte e nueve días del mes de octubre de mil e quinientos e cincuenta e ocho años” (TE). Estos datos son trascendentales para identificar las circunstancias en que fue elaborado el documento, pues Agustín de las Casas, alcalde mayor de Molango (ubicado en la Sierra hidalguense) y juez visitador por comisión de la Audiencia, se trasladó a la Huasteca en agosto de 1557 para tasar y moderar el pueblo de Metateyuca —en el actual municipio poblano de Francisco Z. Mena—, e hizo lo mismo para los pueblos de Tanchinamol y Mecatlan el 18 de octubre de 1558 (Pérez Zevallos 2010, 44). Tanto los pueblos de Tanchinamol y Mecatlan, como el de Chalchitlan (García Castro 2013, 116, 215, 330) pertenecían a la Comarca de Pánuco y estaban ubicados en una zona que hoy abarca el territorio de la Huasteca potosina (Meade Esteva 1983, 152). Es decir, la tasación a Francisco de la Cueva y su respectiva “pintura” se hicieron en dicho momento cuando Agustín de las Casas se encontraba ejerciendo su labor como juez visitador en la región, pues prácticamente todo se llevó a cabo en el mes de octubre de ese mismo año.

Es de resaltar que, en un principio, por derecho los *señores naturales*, *gobernadores* o *caciques* estaban exentos del pago de tributo y, además, tenían derecho a recibir una parte del excedente, así como servicios personales prestados por los maceguals. Sin embargo, tras las quejas interpuestas a raíz de los abusos cometidos por los mismos señores y principales, en 1550 se decidió regular las relaciones tributarias en los pueblos de indios y en abril de ese año, el virrey Antonio de Mendoza recomendaba a su sucesor: “Tase y modere la comida y tributos que los maceguals dan a los caciques y gobernadores y otros”. En una Cédula Real emitida en ese mismo mes se aclaraba que “no se permita a los caciques ningún exceso en lo que pretenden percibir” (Menegus Bornemann 1991, 109-111). Por lo que, a partir de 1550, se realizaron una serie de visitas por toda la Nueva España con la finalidad de regular los tributos y los servicios otorgados por los maceguals a sus gobernantes y principales.

Es posible que el *Códice mixto de Cuauhtla* haya formado parte de un proceso más amplio producto de la tasación de tributos de ese año de 1558 en varios pueblos de la Huasteca; lamentablemente no contamos con el expediente referente a Cuauhtla, sólo la tasación de Francisco de la Cueva.

Cabe destacar que la documentación era emitida por las autoridades españolas con la finalidad de que su contenido se transmitiera a los interesados, aunque, en este caso, también se solicitó que fuera dado a entender “al dicho gobernador e principales del dicho pueblo, mediante Pedro de Paredes, intérprete de la lengua mexicana en castellana del audiencia e juzgado del dicho señor visitador” (TE). Lo que produjo, finalmente, la tasación traducida al náhuatl acompañada de su respectiva pictografía.

Podemos considerar el *Códice mixto de Cuauhtla* como un documento único en su tipo pues, como se mencionó, se trata de una tasación de tributos y servicios personales al gobernador del pueblo de Cuauhtla, un instrumento jurídico-administrativo que sólo podía emitirse por las autoridades españolas. En consecuencia, para transmitir el contenido de la tasación en *lengua mexicana* a los interesados, se tuvo que elaborar un segundo documento donde se dispuso la sección pictográfica y el texto alfabético en náhuatl de forma paralela, para que, al complementarse, la información pudiera ser comprendida por las autoridades españolas y por los nobles indígenas.

No sabemos con certeza si el intérprete de la lengua mexicana, Pedro de Paredes, participó en la elaboración del texto en náhuatl o si fue algún otro *tlacuilo* especialista, pero puede notarse el dominio escriturario del náhuatl central, además de las formas, los términos, las convenciones y las fórmulas legales, administrativas y jurídicas utilizadas en este tipo de género documental conformado por las tasaciones y mercedes. En este sentido es notable el uso de términos que también están presentes en diversos géneros textuales de la época escritos en náhuatl, tales como *tlacalaquilli*, ‘tributo’, y *tlatzoncahualli*, ‘sobras de tributo’, los cuales, también podemos encontrar en el Manuscrito 382 de la Biblioteca Nacional de Francia (1543-1575, f. 17r), o la resemantización de *nemactli*, el ‘favor o regalo’ recibido por el destino —ya sea para bien o para mal— y que en este caso funcionó para traducir el término ‘merced’; éste aparece con la misma función en *Los títulos de Tetzcotzincó* (Barlow y McAfee 2016, 120). En otros casos el *tlacuilo* optó por los préstamos del español: “comonitad”, “gobernador”, “taçacion” o “quaresma”. Es notorio también el manejo formalizado de abreviaturas, aunque sólo son aplicadas a las palabras en español: “Francisco”, “Hernando” y “gobernador”.

Otro aspecto que llama la atención es el manejo de las convenciones iconográficas de la época para expresar los numerales y las unidades de medida. Así, el *tlacuilo* usa los puntos para las unidades y la figura de *pantli*,

la ‘bandera’, para la cantidad “veinte”, mientras que el logograma *maitl* se corresponde a la medida longitudinal ‘mano’, cuya equivalencia con la “brazo española” se examina más adelante. Cabe resaltar que estos elementos fueron empleados para la descripción de las medidas de terrenos y propiedades representados en los planos que acompañaban algunos testamentos y cartas de ventas elaborados, principalmente, en el centro de México durante el siglo xvi (Valencia 2018).

A partir de la descripción anterior es posible hallar algunos rasgos lingüísticos e iconográficos que configuran un lenguaje convencional y formulaico adecuado a las formalidades administrativas y a la terminología legal, con el propósito de certificar la funcionalidad de un registro que Mercedes Montes de Oca (2017), apoyándose en Brígida von Metz, define como náhuatl de escribanía. Este tipo de registro incluye diversos géneros documentales como “testamentos, peticiones de tierra y mercedes, pleitos, quejas, escrituras de compra-venta, actas de cabildo, títulos, conciertos, testimonios, cartas”.

Si bien un texto tan corto como el que se expone no nos permite desarrollar un análisis lingüístico comparativo en profundidad, dado que tampoco contamos con un corpus documental o bibliográfico colonial producido en la región, es evidente que en el código tampoco se encuentran los rasgos que distinguen lo que Karen Dakin (2009) ha denominado como la lengua franca: un tipo de náhuatl central mucho más arcaico e independiente de las variantes dialectales del náhuatl introducido en las regiones periféricas durante los últimos años del posclásico, con el fin de permitir la comunicación en lugares donde se hablaban otras lenguas o incluso otras variantes del náhuatl. Esta lengua franca se siguió utilizando en las zonas periféricas durante la época colonial, ya sea por nahuahablantes o no, particularmente para la producción documental. Algunos de estos rasgos que distinguen dicha lengua franca y que no se encuentran en el *Códice mixto de Cuauhtla* son a) la presencia de la vocal final en los verbos en pretérito; b) la permanencia del absolutivo en los sustantivos poseídos; c) la partícula *ayac* en lugar de *ahmo* para la negación; y d) el uso de la partícula *ya* en vez de *ye*.

Otra característica de este tipo de documentos es que los rasgos de la lengua franca pueden aparecer combinados con elementos de la variante local, como pasa con los textos elaborados en el sur de Mesoamérica donde está presente el dialecto del náhuatl oriental (Dakin 2009). En este sentido, al cotejar los rasgos lingüísticos históricos que caracterizan al náhuatl de la

Huasteca con el náhuatl presente en el *Código mixto de Cuauhtla*, vemos que en este último tampoco se emplean las dos formas lingüísticas que se revisaron arriba, pertenecientes a la variante local, pues encontramos el adverbio de negación “*hamo*” (*ahmo*) en lugar del prefijo negativo *ax-* y el sufijo para futuro *-zque*, en lugar de *-ze*.

En conclusión, la tasación en náhuatl que contiene el *Código mixto de Cuauhtla* puede clasificarse como un documento jurídico-administrativo, cuyo registro pertenece al náhuatl de escribanía. En el caso particular del documento, este náhuatl mantiene elementos de la variante central de la época más o menos estandarizados, por lo que el *tlacuilo* o el escribano pudo haberse instruido en algún colegio establecido en el centro de México, donde se enseñaba este náhuatl que Una Canger (2011) ha asociado a una forma urbana vinculada con las élites alfabetizadas y desde donde se difundiría a las zonas periféricas en las que se hablaban otras lenguas o, incluso, otras variantes del náhuatl; como el caso de la carta enviada al rey Felipe II por los naturales de Tuxpan (Tuxpan, Jalisco) en 1557, redactada por un escribano que, al haberse instruido en alguna urbe central, haría hecho uso de un tipo escriturario del náhuatl asociado al empleo de variedades centrales, en vez de la variante local perteneciente a la rama occidental (Yáñez y Schmidt-Riese 2017, 179; Figueroa 2022).

DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS DE LAS PICTOGRAFÍAS

El siglo xvi se caracterizó por una variada producción documental donde se les dio cabida a algunas lenguas nativas. Un ejemplo de ello son las nóminas, tributos y cuentas de comunidad elaborados a partir de las tasaciones y otras regulaciones tributarias llevadas a cabo por las autoridades de la Nueva España. Algunos de estos géneros escriturarios fueron elaborados en lengua náhuatl acompañados de pictografías, en los que aún se pueden apreciar reminiscencias de tradición indígena. Si bien el *Código mixto de Cuauhtla* es resultado de una tasación personal al gobernador, es posible apreciar algunas estrategias desarrolladas por los indígenas para adaptar los modelos españoles a sus propias convenciones, lo que originó géneros particulares de registro (Terraciano 2015, 498). Tal es el caso de dicho documento, el cual se estructuró de manera particular para que el texto en náhuatl pudiera ser leído al tiempo que su contenido fuera reforzado con las imágenes pintadas en la parte superior del escrito.

Es probable que, para su elaboración, primero se hayan pintado los recuadros en la parte superior de la foja, basándose en el texto en español; posteriormente, tomando en cuenta ambos elementos se hizo la traducción al náhuatl, como ya se ha propuesto en un primer momento. A continuación, para dar cuenta de este proceso, seguiré el siguiente método:

- a) Sin la intención de realizar un estudio iconográfico en profundidad, describiré, una por una, las seis secciones que conforman las imágenes, entre éstas los cinco recuadros. Para ello, las enumeraré de manera que puedan *leerse* de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, tal y como se muestra en la figura 3.
- b) Al finalizar la descripción de una imagen, me referiré a la transcripción del texto en náhuatl (TN) y su respectiva traducción (TR) para, finalmente, compararlo con la transcripción del texto en español (TE) y encontrar una relación entre todos estos elementos.
- c) Por último, expondré algunos comentarios sobresalientes para cada sección.

Sección 1

Figura 3A: en la primera sección, el gobernador aparece sentado en su *tlatocaicpalli*, ‘asiento del *tlatoani*’, hecho de petate o estera, además, está vestido con tilma y sandalias, elementos representativos de su nobleza. Arriba, una glosa indica su nombre: “Francisco de la Cueva” y un círculo azul posiblemente refiera al glifo antropónimo, *Oztotl*, ‘Cueva’.

Transcripción del texto en náhuatl (TN): “Yn don Francisco de la Cueva don Hernando Cortes Quahutla gobernador ypilzin...”.

Traducción (TR): ‘A don Francisco de la Cueva, gobernador de Cuauhtla —y Fernando Cortés, su respetado hijo—...’.

Transcripción del texto en español (TE): “Yo, Pedro de Portes, escribano de su *Majestad*. E de la visita que por su mando ha hecho el muy magnífico señor Agustín de las Casas, juez visitador en el pueblo de Cuauhtla y en los demás pueblos contenidos en su comisión, doy fe e verdadero testimonio que, en la visita que el dicho señor juez visitador hizo del pueblo de Cuauhtla, encomendado en Cristóbal de Frías, tasó y moderó que don Francisco de la Cueva, principal del dicho pueblo, haya e lleve en tasación por razón de ser tal principal...”.

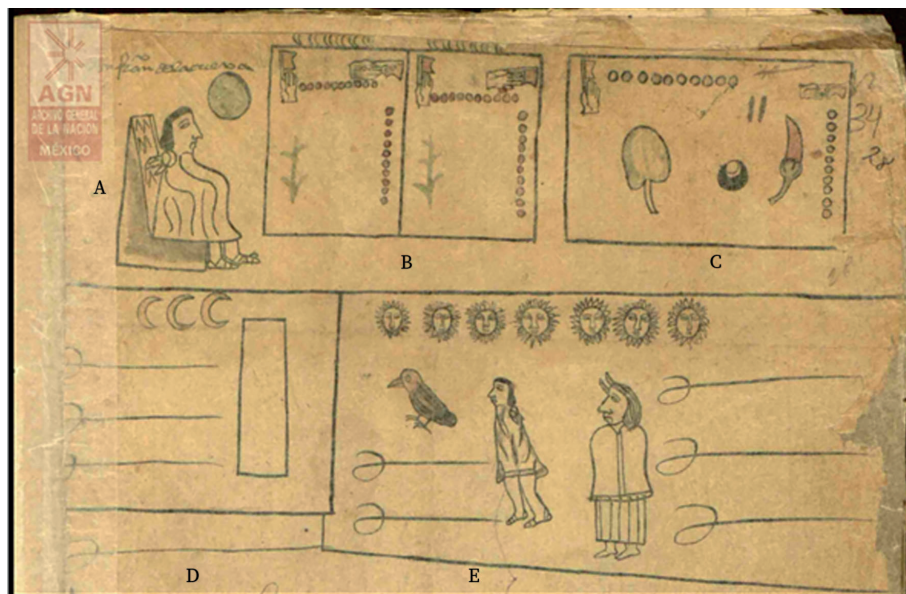


Figura 3. Código mixto de Cuauhtla. Detalle de las pictografías.
Editado por Alfonso Vite Hernández

Comentarios: es de notar que, tanto la pictografía como el texto en español se refieren solamente a Francisco de la Cueva, gobernador de Cuauhtla. Aunque en la versión en náhuatl se incluye el nombre de su hijo, Fernando Cortés, el texto se refiere a una tercera persona en singular, que en este caso se trata del señor principal, Francisco de la Cueva.

Sección 2

Figura 3B: en la parte superior del documento, a la izquierda, se muestra un primer rectángulo dividido verticalmente a la mitad. Esta división —y la imagen de una mata de maíz pintada en el interior de cada recuadro— señala que se trata del terreno exclusivamente para la siembra del cereal; la superficie será dividida en dos partes correspondientes a las dos temporadas del año cuya duración es de seis meses cada una, indicadas con seis lunas menguantes dibujadas en la parte superior de cada partición. En los márgenes superior y derecho de cada recuadro se pintaron, una sucesión de diez puntos y una mano sosteniendo la bandera, con el valor numérico

de “20”, los cuales, sumados, resultan las “treinta manos en ambas partes de cada lado” por cada terreno, dando un total de sesenta manos.

TN: “... çe xihutica quichihuilizque yn mili nican tl [ilegible]mlolpan neneztihiu çe yxopançenmil çenpohuali on matlac[matl] necoc coyahuac çan no yhuqui ytonalmil no çenpohuali on matlacmatl / necoc coyahuac / yc yepohualmatl / çe xihutica [qui]tlamia/”.

TR: ‘... cada año le harán la milpa aquí en tl[ilegible]lolpan. Se va mostrando [en la imagen], una milpa [de maíz] entera suya para la segunda temporada del año, de treinta manos por cada lado; asimismo, su milpa para la primera temporada del año, también de treinta manos por cada lado, para completar sesenta manos en un año’.

TE: “Primeramente, que los naturales del dicho pueblo de Cuauhtla e sus sujetos le hagan en cada un año una sementera de maíz de sesenta brazas en cuadra...”.

Comentarios: en esta ocasión, el texto en náhuatl es más explícito y contiene mucha más información que el texto en español, el cual, se limita a mencionar que al gobernador le sembrarán cada año “una sementera de maíz de sesenta brazas en cuadra”. En cambio, el texto en náhuatl manifiesta que este terreno de sesenta manos cuadradas será dividido en dos partes: una, para la primera temporada del año y, la otra, para la segunda temporada. Lo cual se encuentra reforzado en la sección pictográfica, donde las seis lunas pintadas en cada una de las dos particiones indican los seis meses que dura cada una de las temporadas del año.

Sección 3

Figura 3C: un recuadro, ubicado a la derecha, representa otro terreno con las mismas medidas, sólo que en su interior se dibujaron los productos que se sembrarán en el transcurso del año: la calabaza, el frijol y el chile.

TN: “... yhuan ychilmil yhuan hetl yhuan hayomili no çenp[o]huali on matlacmatl necoc coyahuac çe xihutica quichihuiliz[que]”.

TR: ‘Y su milpa para chile y frijol y calabaza también de treinta manos por cada lado, [la cual] le harán cada año’.

TE: “... e otra sementera de ají e frisoles e calabazas de treinta brazas en cuadra, para las cuales, dicho don Francisco ha de dar tierras e semillas, e los dichos indios se las han de labrar e beneficiar hasta las coger; e lo que

de ellas se cogiere se le [han de] dar e poner cogido e desgranado en la cabecera del dicho pueblo, e no en otra p[ar]te”.

Comentarios: tanto el texto en náhuatl como el texto en español hacen referencia al terreno para cultivar chile, frijol y calabaza, elementos que se refuerzan en la sección pictográfica donde están representados. No obstante, la versión en español señala con mayor detalle el procedimiento para sembrar los productos y la forma de tributarlos.

Cabe destacar que, mientras el texto en español especifica que el primer terreno debe medir “sesenta brazas en cuadra” y este último “treinta brazas en cuadra”, el texto náhuatl se refiere a un terreno de “sesenta manos” y otro de “treinta manos por cada lado” respectivamente. En este sentido, parece ser que la medida longitudinal “-matl” (‘mano’) —la cual también se encuentra representada en la sección pictográfica— equivaldría a la “brazo española” o “brazo horizontal” que, como ya había mencionado Víctor Castillo (1972, 214), podía medir 1.672 metros, mientras que Danièle Dehouve (2014, 151) propone el equivalente a 1.6668 metros.

Sección 4

Figura 3D: en la sección correspondiente a las pictografías, a la izquierda, podemos observar, en el interior del recuadro, un rectángulo vertical, que representa la tilma, y tres lunas menguantes dibujadas en hilera.

TN: “... yhuan yn ye heymeztica yquac monechicohua tlacalaquili q[ui] macatozque çe çotl tilmatl yehuatl comonitad tlazoncahual[i] yhuqui yn quimacatihui yn jntecuiyo”.

TR: ‘Y cada tres meses, cuando se recaude el tributo, le estarán dando una pierna de tilma [de] aquellas sobras de tributo de la comunidad. De esta manera, van a entregarla a su señor’.

TE: “Ítem. Que de las sobras de tributo que están aplicadas para la comunidad del dicho pueblo haya e lleve cada tres meses, cuando se [f. 29v] recogiere el tributo, una pierna de manta de las dichas sobras de tributos...”.

Comentarios: cada mes está representado con la imagen de *metztli*, ‘luna’. En tanto que una “pierna de manta” es una medida que en náhuatl se expresa con la unidad *zotl*, una tira de manta o tilma, cuyas medidas, de acuerdo a Castillo (1972, 207-210), podía variar por la longitud del tipo de manta e, incluso, por su calidad.

Sección 5

Figura 3E: en el interior del último recuadro se pintaron un ave y dos personajes: un hombre y una mujer y, en la parte superior, siete imágenes de soles.

TN: “Yhuan chicometica yquac nacaqualizpan hamo no yquac quaresma quimomacatoz comonjtad quicaz çentetl totolin yhuan omen tlapixque ychan nemjzque çe oquichtli çe cihuatl chicometic[a] mopatlatozque ynjc quimomamacatozque yhuan ychan tlaquazque yhuan huel qujntlaçotlaz /”

TR: “Y cada siete días, cuando sea tiempo de comer carne —excepto en Cuaresma—, se le estarán dando [de lo que] salga de la comunidad, un pavo y dos sirvientes que vivirán en su casa: un hombre [y] una mujer. Cada siete días se estarán cambiando para que se los estén facilitando, y comerán en su casa y los tratará de buena manera”.

TE: “Ítem. Que de los naturales del dicho pueblo le han de dar de servicio ordinario un indio e una india, los cuales se han de mandar cada semana, y el dicho don Francisco les ha de dar de comer e hacer buen tratamiento, so pena que no se le den más.

Ítem. Que de las dichas sobras de tributos que están aplicadas para la dicha comunidad haya e lleve cada domingo del año, excepto siendo Cuaresma, una gallina de la tierra...”.

Comentarios: en la sección de imágenes aparece dibujada el ave que se le estaría entregando a don Francisco de la Cueva cada domingo, excepto en Cuaresma. El texto en español se refiere a una “gallina de la tierra” es decir, a un pavo, que en náhuatl se encuentra referido con la palabra *totolin*. En cuanto a los “sirvientes”, la mujer se encuentra representada descalza, vestida con huipil y un peinado de “cornezuelos” que bien podría indicar su edad adulta o su condición de mujer casada (Rodríguez Shadow 2025, 57). Mientras que el hombre viste con tilma y curiosamente porta calzado. Por último, para simbolizar “cada semana” —el tiempo en que los macegales deben tributar estos productos al señor—, se dibujaron siete soles, los cuales representan los siete días de la semana.

CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN Y TRADUCCIÓN

A continuación, presento los principales criterios que apliqué en la transcripción del texto en español, del texto en náhuatl y en la traducción del documento.

Para el texto en español (TE):

- Hice una transcripción modernizada a renglón seguido y sin insertar ningún número que indique el cambio de línea; además, respeté la integridad de los párrafos.
- Entre corchetes indiqué el número de fojas y entre diagonales dobles los textos consignados entre renglones.
- Desaté todo tipo de abreviaturas: por signo convencional, por contracción o por suspensión, y señalé con cursivas los elementos restituidos.

Esta versión con ortografía normalizada no tiene otra finalidad que la de facilitar la comprensión del contenido del manuscrito en español para los fines analíticos y comparativos presentados en el apartado anterior: “Descripción y análisis de las pictografías”.

Para el texto en náhuatl (TN):

- Hice una transcripción a renglón seguido respetando la integridad de los párrafos y sin indicar los saltos de línea.
- Consigné entre corchetes el número de fojas.
- Respeté las grafías de la escritura y los signos ortográficos, pero registré con mayúsculas el inicio de los nombres propios que aparecen en el documento.
- Separé o articulé las palabras según la estructura morfosintáctica del náhuatl.
- Desaté las abreviaturas señalando con cursivas los elementos restituidos.
- Entre corchetes añadí las partes faltantes de algunas palabras incompletas por el mal estado en que se encuentra el margen derecho del documento y cuando no fue posible indiqué “[ilegible]”. Con un [sic] señalé los deslices de pluma cometidos por el escribano y en la traducción expliqué con una nota a pie de qué se trata.

Si bien, esta transcripción literal trata de aportar información ortográfica, gramatical y dialectológica a partir del mismo documento (Figuroa 2022, 203), apliqué algunas normas no convencionales —como el renglón seguido y la restitución de abreviaturas por medio de cursivas—, con la intención de crear un texto de fácil consulta y lectura.

Para la traducción (TR) apliqué los siguientes criterios:

- Traté de respetar la estructura del texto en náhuatl, aunque cuando hubo dificultad para hacerlo, lo adapté a la estructura del español con tal de mantener la coherencia del texto.
- Traduje algunos términos en náhuatl tomando en cuenta su equivalencia con los conceptos y fórmulas jurídicas utilizados en el texto en español y, en algunos casos, señalé su etimología con una nota al pie.
- Apliqué la normalización ortográfica en el nombre propio de “Quauhtla” y en el término “quaresma” para escribirlas como “Cuauhtla” y “Cuaresma”, respectivamente.
- He traducido los verbos auxiliares *-tiuh* y *-[t]-oc* que, en composición con otros verbos, marcan un estado o movimiento, pues, como aspectos lingüísticos importantes del náhuatl, reflejan el dinamismo de las acciones descritas en el texto.
- Para el cotejo de los términos en náhuatl desarrollado en las notas a pie, utilicé una escritura normalizada, según lo establecido por Michel Launey en su *Introducción al lenguaje y a la literatura náhuatl* (1992), que toma en cuenta las vocales largas y las glotales. Esto sólo con fines analíticos.
- Entre corchetes agregué algunos conectores y algunas explicitaciones para conferirle mayor cohesión y claridad al texto.

TRANSCRIPCIÓN DEL TEXTO EN ESPAÑOL (TE)

Tierras, vol. 1871, exp. 1, fs. 29r-29v

[f. 29r]

Yo, Pedro de Portes, escribano de su *Majestad*. E de la visita que por su mando ha hecho el muy magnífico señor Agustín de las Casas, juez visitador en el pueblo de Cuauhtla y en los demás pueblos contenidos en su comisión, doy fe e verdadero testimonio que, en la visita que el dicho señor juez visitador hizo del pueblo de Cuauhtla, encomendado en Cristóbal de

Frías, tasó y moderó que don Francisco de la Cueva, principal del dicho pueblo, haya e lleve en tasación por razón de ser tal principal, las cosas siguientes:

Primeramente, que los naturales del dicho *pueblo* de Cuauhtla e sus sujetos le hagan en cada un año una sementera de maíz de sesenta brazas en cuadra, e otra sementera de ají e frisoles e calabazas de treinta brazas en cuadra, para las cuales, dicho don Francisco ha de dar tierras e semillas, e los dichos indios se las han de labrar e beneficiar hasta las coger; e lo que de ellas se cogiere se le [han de] dar e poner cogido e desgranado en la cabecera del dicho *pueblo*, e no en otra p[ar]te.

Ítem. Que de los naturales del dicho *pueblo* le han de dar de servicio ordinario un indio e una india, los cuales se han de mandar cada semana, y el dicho don Francisco les ha de dar de comer e hacer buen tratamiento, so pena que no se le den más.

Ítem. Que de las sobras de tributo *que están* aplicadas para la comunidad del dicho *pueblo* haya e lleve cada tres meses, cuando se [f. 29v] recogiere el tributo, una pierna de manta de las dichas sobras de tributos.

Ítem. Que de las dichas sobras de tributos *que están* aplicadas para la dicha comunidad haya e lleve cada domingo del año, excepto siendo Cuaresma, una gallina de la tierra, y no ha de haber otra cosa a la suma, por razón de ser tal principal de la comunidad del dicho *pueblo* y de los naturales de él. So pena del destierro del dicho *pueblo* e privación del cargo que tuviere por *tiempo* de cuatro años, e devolver lo que se llevare con el cuatro tanto, demás que será castigado conforme a *justicia*, lo cual se les dio a entender al dicho gobernador e principales del dicho *pueblo*, mediante Pedro de Paredes, intérprete de la lengua mexicana en castellana del audiencia e juzgado del dicho *señor* visitador. E de pedimiento del dicho don Francisco de la Cueva, e de mandamiento del dicho *señor* visitador, di la presente en el *pueblo* de Chalchotlan, veinte e nueve días del mes de octubre de mil e quinientos e cincuenta e ocho años. En fe de lo cual, del dicho pedimiento [entre renglones:] //Agustín de las Casas// e mandamiento del dicho *señor* visitador que aquí envió su m[er]ced, lo escribí e hice mío signo a tal.

En testimonio de verdad:

Pedro de Portes.

Escribano de su *majestad*.

Transcripción del texto en náhuatl (TN)	Traducción (TR)
--	-----------------

AGN, *Tierras*, vol. 1871,
exp. 1, f. 28r.

[f. 28r]

Yn don Francisco de la Cueva don Hernan-
do Cortes Quauhtla gobernador ypilzin çe
xihutica quichihuilizque yn mili nican tl
[ilegible]mlolpan neneztiuh çe yxopan-
çenmil çenpohuali on matlac[matl] ne-
coc coyahuac çan no yhuqui ytonalmil no
çenpohuali on matlacmatl / necoc coyahuac
/ yc yepohualmatl / çe xihutica [qui]tla-
mia/ yhuan ychilmil yhuan hetl yhuan
hayomili no çenp[o]huali on matlacmatl
necoc coyahuac çe xihutica quichihuiliz
[que] yhuan yn ye heymeztica yquac

A don Francisco de la Cueva, gobernador
de Cuauhtla —y Fernando Cortés, su res-
petado hijo—, cada año le harán la milpa aquí
en tl[ilegible]llopan. Se va mostrando [en
la imagen],¹⁴ una milpa [de maíz] entera
suya para la segunda temporada del año,¹⁵
de treinta manos por cada lado; asimismo,
su milpa para la primera temporada del
año,¹⁶ también de treinta manos por cada
lado, para completar sesenta manos en un
año. Y su milpa para chile y frijol y calaba-
za también de treinta manos por cada lado,

¹⁴ Nēztiuh, ‘se va mostrando’. Está compuesto sobre la base 2 del verbo intransitivo *nēci* > *nēz*, ‘aparecer, mostrarse’, y con el verbo auxiliar *-ti(uh)*. No debe confundirse con el imperfectivo de la conjugación extroversa que posee una vocal larga *-ti(uh)* y que está construido sobre la base 3 del verbo y que en este caso sería *nēcitiuh*: ‘se va a mostrar’ (Launey 1992, 250).

¹⁵ *İcenxōpanmīl*, ‘su milpa entera para la segunda temporada del año’. Esta palabra está compuesta por el tercera de posesivo singular *ī-*, el cuantificador *cen*, el término *xōpan*, que el vocabulario de Molina (1970, 161) define como ‘verano’, y el sustantivo *mīl(li)*, ‘milpa’. Si bien, los distintos vocabularios coloniales han traducido *xōpan* como ‘verano’, este concepto hacía alusión específicamente a la segunda temporada —de las dos divisiones estacionales— del año y se caracterizaba por el tiempo verde y lluvioso; la primera temporada, como se verá, corresponde a *tōnalli* o *tōnalco* ‘tiempo de estío’ (Broda 1983, 156; Aguilera 1982, 202). En este caso, he optado por traducir *xōpan* como ‘segunda temporada del año’, pues el texto se refiere a la milpa que se siembra y se cosecha en esta segunda división del año caracterizada por las lluvias y que, además, se refuerza con la representación pictográfica correspondiente. Actualmente en la Huasteca, la segunda temporada del año (mayo-noviembre) se conoce como *xōpanmitl*, ‘lo que concierne a lo húmedo’, y se caracteriza por las lluvias. En esta temporada se realiza la siembra-cosecha conocida como *xōpanmilli*, ‘milpa de *xōpanmitl*’.

¹⁶ *İtōnalmīl*, ‘su milpa para la primera temporada del año’. El vocabulario de Molina (1970, 149), refiere que *tōnalli*, entre otras acepciones, quiere decir ‘calor del sol o tiempo de estío’. En algunas fuentes se consiga como *tōnalco* y se trata de la primera división del año definida por el tiempo del sol y de las secas (Broda 1983, 156; Aguilera 1982, 202). En correspondencia con el término *xōpan*, ‘segunda temporada del año’, he decidido traducir la palabra *tōnalli* como la ‘primera temporada del año’ en la que se sembrará y se cosechará la milpa mencionada. Actualmente en la Huasteca, la primera temporada del año (diciembre-

Transcripción del texto en náhuatl (TN)	Traducción (TR)
monechicohua tlacalaquili q[ui]maca- tozque çe çotl tilmatl yehuatl comoni- tad tlazoncahual[i] yhuqui yn quimaca- tihui yn jntecuiyo.	[la cual] le harán cada año. Y cada tres meses, cuando se recaude el tributo, le esta- rán dando una pierna de tilma ¹⁷ [de] aquellas sobras de tributo ¹⁸ de la comunidad. De esta manera, van a entregarla a su señor.
Yhuan chicometica yquac naca- qualizpan hamo no yquac quaresma quimomacatoz comonjtad quiçaz çen- tetl totolin yhuan omen tlapixque ychan nemjzque çe oquichtli çe cihuatl chico- metic[a] mopatlatozque ynjc quimoma- macatozque yhuan ychan tlaquazque yhuan huel	Y cada siete días, cuando sea tiempo de comer carne —excepto en Cuaresma—, se le estarán dando [de lo que] salga de la comunidad, un pavo y dos sirvientes que vi- virán en su casa: un hombre [y] una mujer. Cada siete días se estarán cambiando para que se los estén facilitando, ¹⁹ y comerán

mayo), caracterizada por el calor, se conoce como *tonalmitl*. En esta temporada se realiza la siembra-cosecha conocida como *tōnalmilli*, ‘milpa de *tōnalmitl*’.

¹⁷ En su vocabulario, Alonso de Molina registra el término *zotl* como ‘pierna de manta o, pieça de lienço’ (Molina 1970, 25). He optado por traducirlo como ‘pierna’ pues así también lo refiere el texto en español (TE), “una pierna de manta”. Como se analizó arriba, en la “Descripción y análisis de las pictografías”, la longitud de una pierna de manta podía variar según el tipo de manta e, incluso, por su calidad.

¹⁸ *Tlatzon-cāhualli*, ‘lo dejado al final’. Si bien existe el término *tlahtzontli*, ‘cosa cosida’, al parecer esta palabra está compuesta por la raíz *tlatzon-* que, aunque en los vocabularios no está registrada con su forma absoluta, sí se encuentra compuesta en conceptos que aluden a “lo último, al fin, al término”, tales como *tlatzon-co*, ‘en el cabo, en el fin’; *tlatzon-quīzcāyōtl*, ‘fin, conclusión, fin de algo’; *tlatzon-quīxtiliztli*, ‘conclusión, fin de obra’. Por lo que he optado por traducir el término *tlatzoncāhualli* como ‘sobras de tributo’, es decir, lo que queda al final de lo tributado, tal y como aparece también en la versión en español (TE): “... de las dichas sobras de tributos”. A propósito, en su estudio sobre el *Códice Sierra Texupán*, Kevin Terraciano (2015, 510) encontró el término *Tequitzoncāhualli*, el cual —argumenta el autor— contiene el concepto *tzoncāhualli*, ‘el exceso de algo’, “como cuando algo que llena una medida rebosa”, y que asocia con la palabra *Tlatzoncāhualli* para “referirse a lo que sobra después de los gastos principales: el residuo”.

¹⁹ Como en los verbos anteriores *quimacatozque*, ‘le estarán dando’; *quimomacatoz*, ‘se le estarán dando’; y *mopatlatozque*, ‘se estarán cambiando’; *quimomamacatozque*, ‘se lo estarán facilitando’, está compuesto con el verbo auxiliar *-oc*, ‘estar echado’, una marca de aspecto progresivo y, además, con un modo irrealis marcado con el sufijo *-z* (*singular*) o *-zque* (*plural*) (Flores Nájera 2019, 97, 346). Este verbo auxiliar expresa una acción dinámica presente durante todo el texto referente a las cosas y a las acciones que se “estarán haciendo” como parte del tributo a Francisco de la Cueva. Es por eso que he decidido traducir *inic quimomamacatozque* como ‘para que se lo estén facilitando’; además, este aspecto es reforzado con la reduplicación de la primera sílaba del verbo *-maca* ‘dar’->*-mamaca*, el cual puede indicar frecuencia o intensidad (Launey 1992, 258).

Transcripción del texto en náhuatl (TN)	Traducción (TR)
qujntlaçotlaz / ahu çan ye yzquichi yn inemac mochihuaz hatl yhuan [sic] / yhuan hamo quipanahujzque yn nican ca taçacion tla quipanahuiz[que] cuilti- loz yhuan cahualtiloz yn inemamac.	en su casa y los tratará de buena manera. Y es todo lo que será merced ²⁰ suya, agua y... ²¹ y no excederán lo que aquí está en la tasación, si se excedieren será apresado y será privado de sus mercedes. ²²

FUENTES CONSULTADAS

Documentos

Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México, México
Tierras
“Lienzo de la provincia de Tzicohuac”. Museo Arqueológico de Xochimilco, Ciudad de México, México.
“Manuscrito 382”. 1543-1575. “Aparejo para los que se quieren confesar. Amonestación con que el sacerdote amonesta al que se quiere confesar”. Departamento de Manuscritos, Biblioteca Nacional de Francia.

Referencias

Aguilera, Carmen. 1982. “Xolpan y Tonalco. Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexica”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 15: 185-207.
Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1891. *Obras históricas*. Notas de Alfredo Chavero. 2 vols. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
Alvarado Tezozómoc, Fernando. 1944. *Crónica mexicana*. Edición de Manuel Orozco y Berra. México: Editorial Leyenda.

²⁰ *Inemac*, ‘su merced’. Está compuesto con el sustantivo *nemactli*, ‘don, regalo, favor’. Aunque se refiere al ‘favor o regalo’ recibido por el destino, ya sea para bien o para mal, en este caso funcionó para traducir “merced”.
²¹ En esta línea el escribano registró: “... *hatl yhuan*...: ‘...agua y...’; sin embargo, no tiene ninguna relación con el resto del texto.
²² *Inemamac*, ‘sus mercedes’. Se trata del mismo sustantivo revisado anteriormente: *nemactli*, ‘don’, con la reduplicación de la segunda sílaba.

- Barlow, Robert, y Byron McAfee. 2016. "The Titles of Tetzcotzincó (Santa María Nativitas)". *Tlalocan* 2 (2): 110-127. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1946.405>.
- Broda, Johanna. 1983. "Ciclos agrícolas en el culto. Un problema de la correlación del calendario mexica". En *Calendars in Mesoamerica and Peru Native American Computations of Time. Proceedings 44th International Congress of Americanists*. Edición de Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston, 145-165. Oxford: British Archaeological Reports.
- Canger, Una. 1980. *Five Studies Inspired by Nahuatl Verbs in -oa*. Copenhagen: Travaux du Cercle Linguistique de Copenhagen.
- Canger, Una. 1988. "Nahuatl Dialectology. A Survey and Some Suggestions". *International Journal of American Linguistics* 54 (1): 28-72. <https://doi.org/10.1086/466074>.
- Canger, Una. 2011. "El nauatl urbano de Tlatelolco/Tenochtitlan, resultado de convergencia entre dialectos con un esbozo brevísimos de la historia de los dialectos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 42: 243-58.
- Canger, Una. 2022. "Nawatl of North Guerrero, Not a Descendant of Reconstructed Common Nawatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 63: 135-156.
- Cantú Treviño, Sara. 1953. "La Vega de Metztlán en el estado de Hidalgo". *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* 75 (1-3): 13-18.
- Carrera Quezada, Sergio. 2013. "La confrontación de la territorialidad española y de los pueblos indios en la sierra Huasteca entre los siglos XVI y XVIII". Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castillo, Víctor M. 1972. "Unidades nahuas de medida". *Estudios de Cultura Náhuatl* 10: 195- 223
- Chipman, Donald E. 2007. *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España. 1518-1533*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/Universidad Autónoma de Tamaulipas, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Dakin, Karen. 2009. "Algunos documentos nahuas del sur de Mesoamérica". En *Visiones del encuentro de dos mundos en América*. Edición de Karen Dakin, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi, 247-269. México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Dakin, Karen. 2021. "La diversificación de la lengua nahua. Isoglosas tempranas en contexto". En *Historia sociolingüística de México. Volumen 4: La diversidad de las situaciones sociolingüísticas*. Edición de Pedro Martín Butragueño y Rebeca Barriga, 2173-2204. México: El Colegio de México.
- Dakin, Karen. 2024. "The Early History of Nahua Languages in Mexico and Mesoamerica". En *The Nahua. Language and Culture from the 16th Century to the Pre-*

- sent. Compilación de Galen Brokaw y Pablo García Loaeza, 29-54. Colorado: University Press of Colorado.
- Dehouve, Danièle. 2014. *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios sobre México y Centroamérica.
- Dorantes de Carranza, Baltasar. 1902. *Sumada relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*. Paleografía de D. José María de Agreda y Sánchez. México: Imprenta del Museo Nacional.
- Espinoza Ruiz, Alma R. 2013. "Lienzo de Tzoquitetlán, hoy propuesto a renombrar como Lienzo de la provincia de Tzicohuac". *Arqueología* 46: 205-218.
- Etnologue. *Languages of the World*. 1992. Dallas: Summer Institute of Linguistics, https://archive.org/details/ethnologuelangua0000unse_p6c8/page/92/mode/2up?q=huasteca (consulta: 15 de marzo de 2025).
- Figuerroa Saavedra, Miguel. 2022. "Carta de los indios naturales de Tochpan al rey". *Estudios de Cultura Náhuatl* 63: 193-225.
- Flores Nájera, Lucero. 2019. "La gramática de la cláusula simple en el náhuatl de Tlaxcala". Tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- García Castro, Leopoldo. 2013. *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- García Martínez, Bernardo, y Edith Ortiz Díaz. 2022. "Las encomiendas de Cortés y los pueblos primigenios del Marquesado del Valle". *Historia Mexicana* 72 (2): 495-538. <https://doi.org/10.24201/hm.v72i2.4502>.
- Gerhard, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. Traducción de Stella Mastrangelo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Hasler, Juan. A. 2011. *Estudios nahuas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Hernández Beatriz, Marcelino. 2013. "El náhuatl de la Huasteca hidalguense. Un panorama de variantes y el contacto con el español". Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Himmerich y Valencia, Robert. 1996. *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*. Texas: University of Texas Press.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2017. *Anuario estadístico y geográfico de Hidalgo 2017*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía, https://www.datatur.sectur.gob.mx/ITxEF_Docs/HGO_ANUARIO_PDF.pdf (consulta: 15 de marzo de 2025).
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). 2009. *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones*

- y referencias geoestadísticas. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, https://site.inali.gob.mx/pdf/catalogo_lenguas_indigenas.pdf (consulta: 17 de abril de 2024).
- Jiménez Abollado, Francisco Luis. 2009. "La encomienda en el centro de México. Las jurisdicciones de Tula y Tulancingo". En *Aspiraciones señoriales. Encomendados y caciques indígenas al norte del Valle de México, siglo xvi*. Coordinación de Francisco Luis Jiménez Abollado, 43-77. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Lastra, Yolanda. 1986. *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Launey, Michel. 1992. *Introducción al lenguaje y a la literatura náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Meade, Joaquín. 1962. *La Huasteca veracruzana*. 2 vols. México: Editorial Citlaltepetl.
- Meade Esteva, Mercedes. 1983. "La Huasteca potosina en la época colonial. Siglo xvi". Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Melgarejo Vivanco, José L. 1949a. *Historia de Veracruz (época prehispánica)*. 2 vols. Veracruz: Gobierno del estado de Veracruz.
- Melgarejo Vivanco, José L. 1949b. *La provincia de Tzicoac*. Veracruz: Trabajadores Intelectuales/la Oficina del Gobierno del Estado.
- Menegus Bornemann, Margarita. 1991. *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mentz, Brígida von. 2017. "Topónimos y cronología. Notas sobre una puerta distinta al estudio del pasado". *Historia Mexicana* 67 (1): 7-59. <https://doi.org/10.24201/hm.v67i1.3440>.
- Molina, Alonso de. 1970. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana / Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Montes de Oca, Mercedes. 2017. "El náhuatl de escribanía, hacia su caracterización como registro". En *Lenguas originarias en textos coloniales. Variación, contextos de uso, koineización*. Edición de Rosa Yáñez Rosales y Roland Schmidt-Riese, 145-167. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Pérez Zevallos, Juan Manuel. 2001. *La visita de Gómez Nieto a la Huasteca, 1532-1533*. Paleografía, introducción y notas de Juan Manuel Pérez Zevallos. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Pérez Zevallos, Juan Manuel. 2010. "Las visitas como fuente de estudio del tributo y población de la Huasteca (siglo XVI)". *Itinerario. Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos* 12, 2010: 41-64.
- Pharao Hansen, Magnus. 2014. "The East-West split in Nahuatl Dialectology: Reviewing the Evidence and Consolidating the Grouping". Ponencia presentada en el Taller de los Amigos de las Lenguas Yutoaztecas, Tepic, Nayarit, 1-24. https://magnuspharao.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/06/east-west_split-libre.pdf (consulta: 15 de octubre de 2025).
- Rodríguez Shadow, María. 2025. "Las relaciones de género en la sociedad mexicana". En *Historia de las mujeres en México. Panorámicas, abordajes y aproximaciones*. Coordinación de Margarita Vásquez y Ana Lau Jaiven, 47-68. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Sarabia Viejo, María Justina. 1978. *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, 1550-1564*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Stresser-Péan, Guy. 1998. *Los lienzos de Acaxochitlan (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la sierra norte de Puebla y zonas vecinas*. Traducción de Araceli Méndez y Angelines Torre. México: Gobierno del Estado de Hidalgo/Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior.
- Stresser-Péan, Guy. 2008. "Fuentes antiguas sobre la Huasteca". En *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*. Edición de Guilhem Olivier, 380-413. México: Fondo de Cultura Económica.
- Terraciano, Kevin. 2015. "Parallel Nahuatl and Pictorial Texts in the Mixtec Codex Sierra Texupan". *Ethnohistory* 62 (3): 497-524. <https://doi.org/10.1215/00141801-2890208>.
- Valencia Rivera, Rogelio. 2018. "Las unidades de medida de longitud entre los nahuas prehispánicos". En *El arte de escribir. El centro de México: del Posclásico al siglo XVII*. Edición de Juan José Batalla y Miguel Ángel Ruz, 117-148. México: El Colegio Mexiquense.
- Yáñez Rosales, Rosa, y Roland Schmidt-Riese. 2017. "Procesos de nivelación en la historia del náhuatl. Consideraciones apoyadas en documentos del antiguo obispado y de la Audiencia de Guadalajara". En *Lenguas originarias en textos coloniales. Variación, contextos de uso, koineización*. Edición de Rosa Yáñez Rosales y Roland Schmidt-Riese, 169-199. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

SOBRE EL AUTOR

Alfonso Vite Hernández es licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde también hizo sus estudios de maestría y doctorado en Estudios Mesoamericanos. Sus líneas de investigación abordan la tradición oral, el ritual, la lengua náhuatl y el conocimiento local de los nahuas de la Huasteca, y el arte otomí. Ha impartido cursos de náhuatl de la Huasteca en el Museo Nacional de Antropología y actualmente imparte la asignatura de Lengua Náhuatl (Clásico) en la UNAM. Entre sus últimos trabajos se encuentran los artículos “El trabajo como categoría ontológica en la producción de la persona en la huasteca hidalguense” (en dictaminación), “Madre-Cerro, Padre-Cerro, Autoridad-Cerro y Esposo-Cerro. La personificación del entorno entre los *macehualmeh* de la Huasteca hidalguense, México” (en dictaminación) y “*Motlatskiltia ne tepemeh*. ‘Registrarse/casarse con los cerros’ entre los *masewalmeh* de la Huasteca hidalguense” (en dictaminación).

Alessandro Questa Rebolledo, *Montañas que danzan. Laboratorios maseual para el mantenimiento del mundo* (Buenos Aires: Paradigma Inicial, 2023). 210 pp.

Natalia V. GABAYET GONZÁLEZ

<https://orcid.org/0000-0002-0241-1781>

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

ngabayet@gmail.com

Sugerente y contestatario, el libro de Alessandro Questa nos provoca a repensar diversas afirmaciones que se han hecho desde la antropología mesoamericanista. Ávido de desmarcarse de la corriente del río que brega en las cosmovisiones y el núcleo duro como ejes articuladores de las culturas indígenas, pero nutrido también de ese flujo de ideas, el autor se inspira más bien en el trabajo del teórico Roy Wagner (1981), su maestro, y prefiere adentrarse en las tormentas de la incertidumbre, la experimentación y la innovación como ejercicios culturales maseualmej (plural de maseual) en la Sierra Norte de Puebla, en específico en la comunidad de Santa María Tepetzintla. La herencia de otra época del pensamiento académico, en la que se postulaba que los pueblos indígenas eran comunidades corporativas cerradas, impermeables al cambio, condenaba tácitamente a la etnografía a ser testigo del desmoronamiento y desaparición de *la cultura* ante los embates de una modernidad nacionalista homogeneizante. Por el contrario, este libro es una mirada precisa y fresca sobre las intensas capacidades de filosofar y experimentar con el cambio, pues como dice el autor, las personas maseualmej de Tepetzintla compartieron con él estas maneras expansivas de vivir en el mundo desde la creatividad y el gusto por las relaciones con la alteridad. Así, la cultura como concepto, adquiere en este libro connotaciones *wagnerianas* al ser pensada no como un repertorio inamovible sino como una constante tensión dinámica entre polos de convención e innovación, y adaptaciones socioambientales sujetas a un mundo inmerso en la crisis ambiental asociada al Antropoceno, ya sea en forma de huracanes o de mineras extractivistas. Ante estas amenazas ambientales, los maseualmej disponen redes de interdependencia con los seres del mundo que, mediante negociaciones colectivas, dan lugar a una



potente teoría ecológica maseual en la que las danzas operan como dispositivos de una *cosmopraxis* que muestra problemas y *adjudica responsabilidades* en el mundo. Es decir, acciones y discursos que la antropología preterita identificaba, envuelta en sus propias categorías, como una religiosidad, emergen aquí como una sofisticada filosofía ecopolítica.

Este libro es, sobre todo, una propuesta sobre el concepto de cultura pensado desde la teoría local maseual sobre el mundo a partir de las nociones de experimentación, incertidumbre y creatividad. Para compartir esta teoría, el autor divide el libro en siete capítulos profundamente entrelazados entre sí; en ellos, una minuciosa etnografía revisita críticamente argumentos supuestamente sólidos y dados por sentados de la antropología mexicana del siglo pasado. Al hacerlo, Questa evade caer en la captura romántica de la idea de conocimientos para, siguiendo a Strathern (1991), proponer una de coinvencción desde las epistemologías locales y las del mismo autor, con ello busca realizar una metodología colaborativa y polifónica.

Cada capítulo del libro es parte del ejercicio compartido de fabulaciones especulativas (Haraway 2016), en las que el autor sostiene diversas conversaciones con personas maseualmej de Santa María Tepetzintla, que se enmarcan en relaciones fraternas en las que el autor se sitúa siempre personalmente de forma explícita y con ello vincula al lector. Reacio a utilizar frases como “los nahuas piensan que...”, el libro es resultado de una etnografía profunda y de larga duración, que nos da la oportunidad de adentrarnos en los vívidos diálogos del etnólogo ya sea con una joven mujer maseual universitaria, con emigrantes retornados que a veces encajan y a veces no con la vida en el pueblo, o bien con un viejo curandero que reflexiona sobre la causa de los huracanes, la naturaleza de las mineras y el deber que tienen los maseualmej para lograr el mantenimiento del mundo. Las y los interlocutores maseualmej que aparecen en este libro, son individuos multivocales. Lejísimos de pensar en resumirlos en categorías unívocas, Questa al contrario, realza sus diferentes puntos de vista en los que se muestra cómo coinciden con la idea de la interdependencia de los seres del mundo, en especial la relación de la gente de Tepetzintla con la montaña, espacio definido como un “lugar pulsante, habitado por numerosas formas de vida” poseedoras de agencia con las que se debe negociar la reproducción de la vida.

Alessandro Questa comienza su libro con el capítulo “Enredos de vida”, una introducción en la que describe el tipo de texto que el lector tiene en sus manos, una etnografía altamente teorizada. En este mismo apartado ubica a la comunidad en donde desarrolla su estudio, pero la plantea como un lugar

que es intersticio del Antropoceno, es decir, que la reconoce como una sociedad que se rige de manera distinta a la masiva humanidad occidental moderna, a partir de una postura “desantropocentrada”; por lo tanto, los maseualmej no se imaginan como el centro del cosmos, sino como parte de una enorme, y mayormente incierta, red de interdependencia multiespecie. Así, en la vida de las personas maseualmej de Tepetzintla el paisaje es más que una oposición entre los ámbitos de lo natural y lo social para, en términos de Haraway (2016), convertirse en un espacio etnoecológico, una red de cosustento entre los seres que lo habitan. El autor clarifica por qué utiliza en su obra el etnónimo maseual en vez del término nahua, más usado académicamente, y su explicación es simple, pues se alinea con la preferencia directa de los habitantes de Tepetzintla, quienes tienen el derecho a elegir cómo ser nombrados colectivamente. Esta postura inicial muestra unos de los tonos que se mantendrán a lo largo del libro, ligero a la vez que respetuoso y sumamente implicado en una relación leal y por momentos afectiva con sus interlocutores. En este apartado el autor también provee al lector con las coordenadas generales de las condiciones de vida en la comunidad y la región de estudio, en las que a la par de la exuberante riqueza de su pensamiento filosófico experimental se enfrentan a la discriminación, la pobreza y la devastación ecológica de su entorno, de ahí la preocupación y pertinencia política imbuidas en este estudio. En este nutritivo primer capítulo el autor también comparte con nosotros sugerentes reflexiones sobre la capacidad ontológicamente multinaturalista de este pueblo maseual que se identifica como primordialmente serrano y campesino, pero no de modo rígido o, mucho peor, arcaico, sino como inserto en la modernidad. Dicha capacidad ontológica maseual, según advierte, prospera en los nuevos caminos de la diferencia en cuanto a las relaciones, las identidades y los cuerpos en el mundo global.

En el capítulo “La expansión maseual”, el autor se refiere a las diversas relaciones de intercambio que se establecen con los existentes del mundo. Algunos de los grandes temas de la antropología como el parentesco, el compadrazgo o las mayordomías son nuevamente repensados y más bien caracterizados como protocolos para la expansión de las personas maseualmej, que refrendan efectivamente el intercambio, pero también se insertan en modelos más especulativos y en el terreno de lo siempre incierto. En este contexto, las danzas, eje central del libro, comienzan a dibujarse como dispositivos performativos de conocimiento y exploración de alteridades con

una capacidad poderosa para la expansión, es decir, para la inclusión de elementos en las redes relacionales preestablecidas.

Las personas de Santa María Tepetzintla, al manifestarse como personas multivocales crean algo distinto a una *cultura tradicional*, en favor de un laboratorio de mundos posibles a partir de las ideas propias sobre el pasado, el presente y el futuro, tanto en lo cotidiano, ya sea al cosechar, comerciar, maternar o hacer una carrera universitaria, pero también en el tiempo especial de las ceremonias en donde se ponen a prueba diversas formas de comunicación con la alteridad. Así, en el capítulo llamado “Personas múltiples”, el autor nos sumerge en la compleja definición de la persona maseual que nos muestra su extrema interdependencia con el mundo, objetivo de dicho apartado. Por ejemplo, uno de los componentes llamado localmente con el castellanismo en lengua náhuatl de *animatsin*, es una entidad originaria de la montaña y considerada un préstamo que siempre está en peligro de ser regresado a su lugar de origen. Otro de los componentes anímicos de la persona, el *itonal* o *itonalmej* (plural, cuando son varios), es una identidad animal invisible vinculada a la salud de la persona sobre el que no se ejerce propiedad o control, tampoco hay contacto directo a lo largo de la vida en común, sin certeza tampoco de su ubicación en la oscuridad del monte. Sin ser una coesencia, en términos de Monaghan (1996), el *itonal* es objeto de especulaciones cotidianas, además de que define las características de la persona y, por supuesto, representa también un fuerte vínculo con las se-r-ranías. Pero obviando la necesidad de categorías fijas de la antropología sobre el tema, Questa expresa que la composición de la persona maseual es finalmente multiespiritual y extracorporal, sobre la que dice: “Es fascinante para mí ver cómo cada persona es un misterio para sí misma y que descifrar esa multiplicidad no constituye una búsqueda existencial nativa”, esa ansiedad se la deja al trabajo del etnólogo. Esta incierta multiplicidad evoca la similar pluralidad que habita en cada montaña. Las montañas, en efecto, son personajes también centrales del libro, están ligadas entonces al concepto de persona maseual, cuyo colosal cuerpo funciona como sede negociadora de esta multiplicidad de entidades, el cual representa a su vez un microcosmos de las montañas del mantenimiento. A través de esta analogía, personas y montañas comparten características comunes entre sí.

A continuación me enfocaré en presentar una serie de conceptos que llaman mi atención; para empezar, el concepto de trabajo, definido en el libro como inherente principio vital tanto de los objetos y de los sujetos como habitantes del mundo. El trabajo es pensado como la forma de rela-

ción básica multiespecie. Asociado a este primer concepto está el de dueño, dado un tanto por sentado aun en este texto. Selecciono ambos conceptos en la búsqueda de retar nuestras propias acepciones académicas sobre las connotaciones de trabajo y propiedad. El autor propone las danzas como dispositivos para la visualización de imágenes relacionales y la interdependencia en las que el trabajo y los dueños son centrales, ¿cómo es entonces que se define a los dueños y el trabajo en este contexto?

Questa expone que transformar o cambiar las cosas es producto del trabajo *tikitl* (una capacidad metahumana), así todo lo que tiene un cuerpo o materialidad, es decir, todos los habitantes del cosmos, los humanos, los no humanos y aun los objetos inanimados, todos trabajan y esa es la demostración de un principio vital; en otras palabras, son la manifestación de la vida misma o la explicación de la existencia de los seres y las cosas. El abanico de lo que se reconoce como trabajo desde esta perspectiva maseual es muy amplio, pues va desde las obligaciones rituales —el mayordomo trabaja— hasta el hacha que trabaja al cortar un árbol. En esta concepción de trabajo no hay excedente, no hay valor comercial, no hay acumulación, por ello se castiga al campesino inmoral o al cazador excesivo cuando trabajan fuera de esta norma y de las prescripciones éticas adyacentes.

Danzar es también un trabajo, los curanderos trabajan al curar y los espíritus mismos lo hacen. Es así, dice el autor, que el trabajo es la principal forma de relación entre todo tipo de cuerpos materiales, una acción naturalizada y la condición necesaria de la existencia que permite las interacciones entre los cuerpos. Pero transformarse entre una cosa u otra como forma de relación significa también expandirse, con la posibilidad de provocar la intromisión en las propiedades de otros seres, de los dueños en particular, los cuales podrían convertirse en espíritus vengativos al invadir indebidamente su territorio. Pues los *itekomej* (plural, “dueños”), tanto de plantas como de animales ostentan una propiedad sobre ellos, expandirse o relacionarse con las propiedades de los dueños atrae el peligro en forma de enfermedad.

De la misma manera, todas las montañas, dice Questa, tienen dueño, llamados a veces *tipewewe* (“viejo de la montaña”) o *iteko* (que se traduce como “dueño” en singular). Las montañas, el espacio por excelencia de los mantenimientos, son el origen de todas las cosas y los habitantes del mundo, son un inframundo proveedor. Los humanos, al provenir y alimentarse de la montaña inevitablemente establecen una deuda que termina al final de su existencia terrestre al convertirse ellos mismos en tierra y ulteriormente en dueños, como lo demuestra el autor lucidamente a través

del ritual *kalwewetsin* dedicado a los muertos dueños de la casa en el capítulo quinto, “Incepción ceremonial y la invención de la mortalidad”.

De esta manera, el intercambio cotidiano interespecie que se produce tanto al cultivar maíz como al cazar animales tiene latente la deuda que se establece al consumir algo que pertenece a los dueños, por eso al danzar y procurarles un cuerpo, dice Questa, se les intenta apaciguar y más aún domesticar, al menos durante el tiempo de la fiesta, y con ello postergar el pago por la deuda. Ahora, si el maíz sólo se cultiva para comer y compartir, es decir, intercambiar, como dice el autor, pues inicialmente fue robado del interior del cerro para suministro de los maseualmej, no puede ser acumulativo ni valorizado en términos económicos, pues al convertirse en nuestra carne, *tonacayo*, al morir el cuerpo de quien lo ha consumido regresará a su lugar de origen, el centro del cerro. De esta manera venderlo significa sacarlo de la red de intercambio a la cual pertenece.

Por lo tanto, la vinculación de los dos términos *iteko* (dueño) y *tikitl* (trabajo) que tienen generalmente una connotación económica capitalista, adquieren otros supuestos en este contexto. La palabra dueño se utiliza casi como un concepto comodín que sustituye y comparte su lugar en el discurso con los santos, las vírgenes, los espíritus, Jesucristo, los muertos, todos seres ancestrales no humanos que animan el territorio y son el paisaje mismo. Tan es así que las tormentas son formas de hablar de *ejekamej*, los “dueños del cielo”, como los describe Questa. Si partimos de que dueños y trabajo se entrelazan, al menos en el texto presentado aquí en la siguiente ecuación: “Vivir implica trabajar y beneficiarse de la tierra; morir implica transformarse en la tierra y beneficiarse del trabajo de los vivos” y continua así, “si los vivos heredan el mundo de sus predecesores, estos se convierten al morir en dueños de ese mundo”, ¿qué clase de connotación tendrá la idea de poseer algo desde esta perspectiva?

Los cultivos, las casas y el pueblo mismo tienen a sus verdaderos dueños, los muertos, mientras que los maseualmej son temporalmente “cuidadores” o “renteros” (otra vez una analogía económica). Para ser dueños permanentes, pero en oposición a la noción de la propiedad privada, dice Questa, tienen que pasar, al morir, por la desagregación de sus componentes e integrarse en la categoría colectiva para ocupar lugares, la montaña en específico, y lograr con ello una presencia “total”.

Si regresamos al concepto de expansión inmerso en las danzas, la adivinación o las prácticas curativas, es decir, la vida ceremonial en general, vistas como acciones destinadas al reconocimiento y la negociación con los

dueños, la expansión que se hace a través del trabajo como la capacidad de transformar las cosas comienza a trazar el vínculo entre ambos conceptos.

La antropología recursiva y la creación de un choque cultural en su sentido wagneriano definen este trabajo. Es común en las buenas etnografías hacer el camino de los especialistas rituales, es decir, pasar por los ritos de iniciación y aprendizaje de los chamanes, como hizo Carlo Severi con los kuna (1996) o Pierre Déléage con los sharanahua (2009), por decir solo un par entre muchos otros. Questa hizo el trabajo comunitario de ser danzante, realizando un ejercicio de diálogo y reflexión con sus pares danzantes. Su abordaje al término maseual *kixpatla* es un buen ejemplo de ello, pues experimentó al colocarse una máscara y transformarse en un vaquero de los wewentiyos, una forma de habla, una manera de moverse, una secuencia de movimientos y una narrativa distinta, que lejos de ser una “secuencia lineal” pone en escena una serie de relaciones entre ciertos personajes del mundo, a uno de los cuales el mismo autor presta su cuerpo para presentarse a la negociación cosmopolítica, en términos de Stengers (2010). A partir de la experimentación perceptiva y filosófica al bailar colectivamente, el autor aporta a la antropología que las danzas son el reverso o la contrainvención del trabajo de los curanderos y su trabajo chamanístico. Al cambiar el rostro utilizando la máscara, los danzantes toman el punto de vista de los dueños y de su trabajo para el mundo, es decir, su expansión.

Questa propone en los últimos y poderosos capítulos de su libro que versa sobre las montañas que bailan, que las danzas son la visualización de las imágenes relacionales en las que se dan estos intercambios interespecie, son también según el autor, mapas que hacen visibles la dependencia mutua y más allá, son en sí mismas ecosistemas espirituales de la acción, y se convierten en la holografía del paisaje que sustenta una memoria para afrontar el futuro, el futuro en la crisis climática.

Si las danzas son un gran laboratorio regido por distintos órdenes de entendimiento, en sus palabras, son también la experimentación sobre la historia. Las danzas, nos muestra el autor, se alejan de esos actos tradicionales fosilizados por el academicismo funcionalista previo, son más bien campos para reflexionar el cambio y pensar el posible desastre; no en balde en la danza de *negritos*, los danzantes llamados *tipekayomej*, “gente del cerro” identificados como *itekomej*, “dueños”, son también ancestros muertos pre-cristianos o *xantilmej* quienes habitan el cerro. Estos danzantes también se identifican con la población afrodescendiente que fue traída esclavizada, pero portadora del conocimiento de la ganadería y el cultivo de la caña, la perfor-

mática experimental de la coreografía en unos de sus niveles interpretativos, narra un cuento que sucede en la zafra. Al ubicar la producción de azúcar en el contexto cultural campesino dedicado al maíz, se dialoga con el desastre ambiental producto de las transformaciones de los modos de subsistencia. Así como de las posibles consecuencias cosmopolíticas a partir de la acumulación del excedente económico de un producto capitalista y de los cambios que suscita en la identidad y orden relacional con los dueños, pues el concepto de trabajo se transforma en lo que podríamos denominar como una inflexión apocalíptica del modelo de la expansión y el intercambio.

Si Questa demuestra que las danzas operan como dispositivos performativos de conocimiento y exploración de alteridades es mediante tal experimentación que crean prototipos para indagar sobre distintas formas de alteridad y de posibles relaciones. Las profundamente provocadoras formas creativas maseualmej de relacionarse con su entorno, a través de la mirada de Questa, tal vez puedan proveer soluciones alternas al aparente apocalipsis ecológico del Antropoceno. La interdependencia ecológica maseual, conceptualizada como *tlatikipanolistl* o “mantenimiento”, se explica mediante una filosofía con la que históricamente han afrontado numerosos cataclismos, poniendo en juego sus cuerpos, trabajos y aliados espirituales no sólo hacia el mantenimiento sino, como se sugiere en el texto, la expansión del mundo.

REFERENCIAS

- Déléage, Pierre. 2009. *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Haraway, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Monaghan, John. 1996. “The Mesoamerican Community as a ‘Great House’”. *Ethology* 35: 181-194. <https://doi.org/10.2307/3773917>.
- Severi, Carlo. 1996. *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Strathern, Marilyn. 1991. “Introduction”. En *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Edición de Maurice Godelier y Marilyn Strathern, 1-4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stengers, Isabelle. 2010. *Cosmopolitics (vol. I)*. Traducción de Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Antonio Reyes Valdez, Gabriela García Salido y Elizabeth Soto Gurrola, *Historias de creación y destrucción. Cosmología o'dam a través del sapook, un género discursivo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2022). 243 pp.

Inocencia ARELLANO MIJAREZ

<https://orcid.org/0009-0009-9064-8604>

Universidad de las Lenguas Indígenas de México (México)

inoflute@gmail.com

La vida humana se organiza (individual o colectivamente) en una amplia gama de géneros discursivos muy diversos con los que los hablantes de una lengua específica se comunican y expresan. Estos van desde los más comunes como los chistes o insultos, hasta los más complejos como la novela. En ese sentido la lengua y cultura o'dam no es una excepción y eso lo podemos ver en la obra *Historias de creación y destrucción. Cosmología o'dam a través del sapook, un género discursivo*. Como mencionan los autores de esta obra, trata sobre los *saspok*,¹ es decir, las narraciones de un género discursivo de los o'dam. Con este libro pretenden sentar bases para su caracterización como género discursivo, así como otros aspectos tanto de la cultura como de la lengua.

Los *saspok* son cruciales en esta cultura donde todavía predomina la tradición oral que, de acuerdo con Civallero (2017), es el principal medio de transmisión de saberes y experiencias que en sí misma representa el saber, en forma oral, que la sociedad considera esencial y además facilita la memorización para pasarse de generación en generación. Uno de los elementos de la tradición oral, como lo mencionan los autores, es la cosmovisión de una cultura, es decir, “conocimientos, usos y costumbres en temas como mitos, textos sagrados, técnicas, instituciones, políticas, armonías musicales, ejercicios lingüísticos, códigos éticos y morales, cuentos, entre otros” (Civallero 2017, 1), además de relatos, cuentos, cantos, discursos y rezos (Montes de Oca 2005, 549). De lo anterior, esta obra nos

¹ Plural de *sapook*.



permite adentrarnos y conocer un poco más la memoria colectiva del pueblo o'dam que se mantiene a través de las historias que se narran y se siguen contando a través del tiempo.

Esta obra cuenta con cinco apartados en donde los autores nos ofrecen un análisis detallado de siete *saspok*, abordándolos desde diferentes perspectivas. En el apartado uno se introduce el tema a través del diálogo y la reflexión con otros trabajos sobre la tradición oral de las culturas indígenas. Se presentan también los conceptos principales que sustentan el trabajo, tales como género discursivo, cosmovisión, mito, leyenda, entre otros. Además, ofrecen una caracterización de otros géneros discursivos que identificaron, como *tu ñokia'*, *uañdhara'*, *balorma'n*, cabildo, *guguxdhara'/guguxi'ñ*, sermón, *soiñchi'* y cantos del *xiotalh*, que como bien mencionan los autores, este tipo de discursos requieren un estudio más profundo. Estos géneros discursivos mencionados son sólo una parte de todo lo que compone la tradición oral en esta lengua y cultura.

Se ofrece una primera definición del *sapook* basada en la entrevista de un colaborador: “Narraciones acerca de las acciones de los antepasados y que describen la conformación del mundo o de diferentes mundos, incluyendo sus respectivas génesis y destrucciones” (p. 16) y se mencionan algunas de las características principales que puede tener los *saspok*, tales como el reportativo *sap* (García Salido 2014a; 2014b).

El término *sapook* también se utiliza para dialogar sobre un tema de manera formal o informal, dependiendo de la situación y el contexto (Arellano 2024). Así, nos damos cuenta de que dentro de este género hay diferentes tipos de *sapook*, ya que se trata de una narrativa, es decir, una forma de presentar un texto. En ese sentido, no sólo se narran acontecimientos de nuestros antepasados, sino también los eventos cotidianos de los hablantes o'dam. En esta parte hizo falta el diálogo con los investigadores hablantes de esta lengua que han realizado trabajos sobre el *sapook*, los diferentes tipos y sus otras funciones que tiene (Mendía 2016; Arellano 2018a; 2018b; Soto 2019).

Este diálogo pendiente enriquece y complementa esta obra ya que la definición ofrecida es una parte de todo lo que significa *sapook*. Por ejemplo, Arellano (2018b, 258) sostiene que los *saspok* “son narrativas que consisten en un conjunto de enseñanzas, historias, leyendas (en español) entre otros. Para esta comunidad aún no hay distinción entre cuento, leyenda o mito, ya que el *sapook* se entrelaza con otro tipo de narrativas [historias]”. Esto porque “el *sapook*, empieza por un lado con un *ma'nim sap*

(había una vez) característica de un cuento; durante el desarrollo de este tipo de narración se habla sobre la historia de los *o'dam*, los dioses o *jich gi'kora'* (nuestros padres), así como de las características de un mito, para terminar con una enseñanza como: por eso seguimos haciendo tal cosa... (característica de una fábula)” (Arellano 2018b, 259). Con estas definiciones se complementa la definición ofrecida por los autores, porque no sólo se cuenta lo vivido por nuestros antepasados sino también sobre la cotidianidad de los hablantes. Lo cual quiere decir, y responde a los cuestionamientos de los autores, que sí hay otros tipos y subgéneros de *sapook*. Los autores mencionan que este *sap* alude a información desconocida. Agrego que también se usa como una forma de citar a quienes transmiten esa narrativa. Aunque no se indica de manera explícita quién es el transmisor, como ocurre al citar un texto académico, este reportativo *sap* nos sugiere que es una narrativa que ha sido transmitida a lo largo de los años. Si exploramos la amplia variedad de los *saspok* y nos situamos en un contexto más natural, en algunas ocasiones los narradores sí hacen referencia a las personas que les comunicaron esas historias, usando frases como “*pui' chu sapokda' guñ kulsi kat, sap na...*”, “así contaba mi abuelo, que...”, y así se va encadenando la información. Además de lo mencionado, este reportativo *sap*, también tiene otros significados, tales como deslindar responsabilidad y contar chismes.

Otros temas que se abordan en este apartado es el contenido de los *saspok*. Como ya se mencionó se trata de historias que narran la creación y el fin del mundo. Aparte de otras historias que reflejan la cosmovisión del mundo *o'dam*, como la domesticación del maíz, los castigos que se recibían cuando se incurre en faltas o fallas y la forma de ver la muerte. Presentan también la metodología que siguieron para la documentación y análisis de los datos. Aquí me parece relevante mencionar, la participación de Elizabeth Soto, porque como bien lo mencionan, al ser hablante de la lengua *o'dam*, facilita la comunicación al momento de realizar las entrevistas, pero también considero que es una forma de hacer valer los derechos de los colaboradores, de comunicarse en su propia lengua en cualquier ámbito, si así lo deciden.

En el segundo apartado, los autores les dan un espacio a todos los colaboradores, tanto hablantes de la lengua *o'dam* que aportaron su narración, como el investigador Willett, pionero en el estudio de la gramática de esta lengua. Considero relevante que se incluya este apartado, donde se les reconoce a los participantes como colaboradores y portadores de sabiduría;

en años anteriores era poco común ver que se les dieran los créditos a los colaboradores que llamaban “informates”, pues finalmente son quienes conservan el conocimiento y se encargan de seguir transmitiéndolo a través de la narrativa. Como dicen Labov y Waletzky (1967), para comprender la narrativa y analizarla se tiene que ver desde lo más simple, es decir, desde la experiencia personal de los hablantes, porque ahí es donde se encuentran sus principales funciones, así como en su propia estructura, en este caso del *sapook*.

Después de la presentación de los colaboradores, se presentan los *saspok*, en donde se incluye una explicación y fundamentación de las historias, en diálogo con narraciones de otras culturas, específicamente del wixárika, náayeri y mexicano. Luego se presentan los *saspok* en o'dam y después en español. Cabe mencionar que se distinguen algunos errores en la escritura en la lengua o'dam que considero que son errores de dedo, pero que no pasan desapercibidos.

En el tercer apartado se ofrece un análisis lingüístico detallado, donde se incluye el texto oral, una segmentación morfológica, la glosa y la traducción de los textos presentados anteriormente. Al igual que los autores, considero esencial que hayan incluido este apartado, pues la obra les sirve tanto a los hablantes como a los lingüistas, por lo tanto, les permitirá a todos los lectores disfrutar de las historias y conocer los diversos fenómenos lingüísticos que los *saspok* ofrecen. Algunos de esos fenómenos mencionados son “el cambio de código, los préstamos, el uso de los evidenciales, de la deixis, el orden de palabra, la voz gramatical, las construcciones complejas, entre otros aspectos. Este mismo análisis también deja entrever cambios de voz e indexicalización de participantes, que tienen implicaciones sociales en el habla o'dam” (p. 73). Son, pues, textos que se pueden tomar para hacer múltiples análisis lingüísticos y culturales.

En el cuarto apartado, los autores nos ofrecen algunas reflexiones acerca del *sapook*, en donde presentan las características de este género, tales como: las fórmulas de apertura, las fórmulas de cierre, el uso de evidenciales y el uso de elementos deícticos espaciales. Los *saspok* o'dam tienen una gran riqueza porque ahí es donde se mantiene la historia de los o'dam, pero también porque tienen varias formas de iniciar. Además de las que ya mencionaron los autores, en la naturalidad de estas narraciones, se pueden encontrar aquellas que inician situando el espacio, por ejemplo, “*mu sap pai' kioka*”, “que por allá vivía”, o aquellas que inician con un personaje, ya sea el personaje de la historia o citando a la persona que les transmitió la

historia; por ejemplo, algunos narradores dicen: “*pui’ tu sapokda’ guñ abuil*” “así contaba mi abuela”. Otra de las características de los *saspok* es el uso de las formulas citativas que son constantes en las historias que se analizan en esta obra, tales como “*ja’p sap kai’ch*”, “que así dijo”; “*ja’p sap titda*”, “que así le dijo”; “*jup titda*”, “le dijo”; “*jup kai’ch*”, “dijo”; entre otras.

Finalmente, en el quinto apartado, se presentan las conclusiones o más bien las reflexiones sobre lo tratado en esta obra: los espacios donde se cuentan los *saspok*, la riqueza de su contenido en cuanto a la cosmovisión de los o’dam y su conocimiento, también la manera en que se transmiten estos saberes. Al fin y al cabo, eso es lo que representan: saberes y conocimientos.

Hablar de los *saspok* o’dam es hablar de un sinfín de temas, como se puede ver en esta obra. Este trabajo es sólo el comienzo del estudio de los géneros discursivos, así como un análisis sistemático y la categorización de todos los géneros discursivos en esta lengua. Considero que es pertinente e importante empezar a ampliar estos estudios ya que hay una gran riqueza en estos textos que aún no han recibido la atención que merecen.

Para concluir, la narrativa es parte de la tradición oral de una comunidad, por lo tanto es “uno de los primeros usos del lenguaje y de los más hábiles” (Kemper 1984, 99, citado en Preece 1987), ya que a partir de aquí se empiezan a contar y/o narrar los acontecimientos de una comunidad y las experiencias de los hablantes. La narrativa es “reconocida como un medio fundamental y universal por el cual llegamos a representar, interpretar y relacionar nuestra experiencia” (Hymes 1980; Britton 1982 citados en Preece 1987). Los *saspok* son parte de la tradición oral de los o’dam, que les permite dar cuenta de los sucesos importantes, de las experiencias y de todo aquello que para ellos es relevante mantener en la memoria colectiva, y así seguir aprendiendo y transmitiendo ese conocimiento, esa historia que les da identidad. “En estas historias o *sapook* [...] se ve reflejada la cultura o’dam de manera general, sus creencias, enseñanzas, el origen del mundo, la relación de los humanos con la naturaleza (flora y fauna), así como con los no humanos” (Arellano 2018b, 259).

Considero que esta obra tiene contribuciones, aciertos y pendientes relevantes. Destaco las contribuciones en el ámbito académico, ya que como se puede ver, estas narrativas contienen fenómenos lingüísticos que se pueden analizar para seguir con los estudios en todos los niveles de la lingüística, como las que ya se mencionaron (evidenciales, deixis, mecanismos de voz, entre otras) y sobre todo el estudio de las lenguas tepehuanas.

Contribuye también al avance de los estudios de las culturas indígenas sobre todo del norte de México, y a la combinación de estas dos disciplinas, la lingüística antropológica, es decir, los estudios en la relación entre la lengua y la cultura, que en la lengua o'dam apenas comienza. También contribuye en la preservación de la lengua o'dam, ya que la escritura favorece la preservación y desarrollo de una lengua (INALI 2019). Este libro puede ser funcional con los hablantes de la lengua o'dam para usarlo como material didáctico en las escuelas.

Uno de los grandes aciertos de esta obra es el reconocimiento a los colaboradores por igual. Considero que es de suma relevancia que lo hayan hecho de esta manera, sobre todo en estos tiempos donde abundan el extractivismo, los plagios y la apropiación indebida de los conocimientos y saberes indígenas. Otro acierto es la recuperación de algunos *saspok* como el de *chamet*, el lugar de los muertos, que hoy en día ya no se cuenta entre los o'dam.

En un estudio más amplio de los *saspok*, sería conveniente tomar en cuenta los trabajos de Labov y Waletzky (1967), quienes ofrecen un marco analítico para el tratamiento y el análisis de las narrativas de experiencias personales; los estudios de Preece (1987), quien nos ofrece una categorización amplia de los tipos de narrativas que se pueden encontrar en la cotidianidad de todos los hablantes; y de Bruner (1990), quien se enfoca más en la narrativa como un vehículo de la psicología popular, en donde se reflejan y expresan las creencias y deseos de los hablantes, por mencionar algunos.

Queda un campo abierto para el estudio de la tradición oral, la narrativa y sobre todo los géneros discursivos. Cabe mencionar que algunos de éstos están en proceso de análisis por la autora de esta reseña. Finalmente, toda esta obra es una gran reflexión sobre la necesidad y urgencia de seguir haciendo estudios de las lenguas poco estudiadas. Considero que sólo a través de la documentación, de la escritura y del estudio podemos seguir conservando, manteniendo y desarrollando la lengua o'dam.

Los pendientes son numerosos, como bien lo señalan los autores; éste es sólo el comienzo. Por ende, es fundamental establecer un diálogo con las investigaciones realizadas por Mendía (2016), Arellano (2018b) y Soto (2019), quienes han explorado diversos aspectos de esta cultura, incluyendo los *saspok* y otros géneros discursivos mencionados en la introducción de este libro. De esta manera, podremos avanzar en el estudio y asegurarnos de que los esfuerzos no sean aislados y que se desarrollen de manera

colaborativa, promoviendo un progreso integral en la investigación y conservación de la lengua y cultura o'dam.

REFERENCIAS

- Arellano, Inocencia. 2018a. "Análisis simbólico cultural y lingüístico del uañdhara'. Ritual de curación entre los o'dam de Santiago Teneraca, Mezquital, Durango". Tesis de maestría. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Arellano, Inocencia. 2018b. "Documentación del o'dam (tepehuano del sur)". En *¿Qué hacer para registrar y preservar una lengua? Aproximaciones a la documentación lingüística*. Coordinación de Cynthia Araceli Montaña, Inocencia Arellano y Luis Alberto Sánchez, 251-262. México: Ediciones del Lirio/Universidad Autónoma de Querétaro.
- Arellano, Inocencia. 2024. "De roles y relaciones sociales: la codificación de la deixis social en la lengua o'dam de Chianarkam (Santiago Teneraca), Mezquital, Durango". Tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Britton, James. 1982. *Prospect and Retrospect*. Edición de Gordon Pradl. Nueva Jersey: Boyton.
- Bruner, Jerome. 1990. *Acts of Meaning*. Cambridge; Massachusetts; Londres: Harvard University Press.
- Civallero, Edgardo. 2017. *Tradición oral. Oralidad. La palabra hablada*. <https://es.scribd.com/document/330495971/Oralidad-La-Palabra-Hablada> (consulta: 20 de septiembre de 2025).
- García Salido, Gabriela. 2014a. "Así cuentan los tepehuanos. Uso y función del reportativo en el discurso o'dam". *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*, 6: 21-31.
- García Salido, Gabriela. 2014b. "Clause Linkage in Southeastern Tepehuan, a Uto-Aztecan Language of Northern Mexico". Tesis de doctorado. University of Texas at Austin.
- Hymes, Dell. 1980. "Narrative Thinking and Story-Telling Rights. A Folklorist's Clue to a Critique of Education". En *Language in Education. Ethnolinguistic Essays*. Washington, D. C.: Center for Applied Linguistics.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). 2019. "Las normas de escritura, favorecen la preservación de las lenguas indígena". Última modificación el 21 de noviembre 2019. <https://site.inali.gob.mx/Micrositios/normas/index.html> (consulta: 28 de agosto de 2024).

- Kemper, Susan. 1984. "The Development of Narrative Skills. Explanations and Entertainments". En *Discourse Development. Progress in Cognitive Development Research*, 99-124. Nueva York: Springer New York.
- Labov, William, y Joshua Waletzky. 1967. "Narrative Analysis. Oral Versions of Personal Experience". En *Essays on the Verbal and Visual Arts*. Edición de June Helm, 12-44. Seattle: American Ethnological Society/University of Washington Press.
- Mendía, Honorio. 2016. "La justicia oral y comunal. El caso de los tepehuanes del sur (Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, Durango)". Tesis de maestría. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. 2005. "Niokculida, Timahe, K'eojetik, Huehuetlah-tolli, Telapnaawe. La tradición oral de los pueblos nativos de México y Norteamérica". *Acta Poética* 26 (1-2): 547-576. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2005.1-2.182>.
- Preece, Alison. 1987. "The Range of Narrative Forms Conversationally Produced by Young Children". *Journal of Child Language*, 14: 353-373. <https://doi.org/10.1017/S0305000900012976>.
- Soto, Onésimo. 2019. "Chiañi' La salud física y espiritual de l@s o'dam". Durango: Instituto de Cultura del Estado de Durango, Secretaría de Cultura.

Elizabeth Hill Boone, *Descendants of Aztec Pictography. The Cultural Encyclopedias of Sixteenth-Century Mexico* (Austin: University of Texas Press, 2020). 244 pp.

Alonso Rodrigo ZAMORA CORONA

<https://orcid.org/0000-0002-6042-4521>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

rodrigozamora@filos.unam.mx

Descendants of Aztec Pictography puede considerarse la culminación de una larga obra dedicada al estudio de los documentos pictográficos prehispánicos del centro de México y la mixteca. En efecto, este libro debe verse como parte del amplio ciclo de la obra de Elizabeth Hill Boone que comienza por su estudio de los documentos del Grupo Magliabechiano (1983), pasando por su análisis de los códices y mapas históricos del centro de México y la mixteca (2000), su estudio integral de los códices calendáricos del Grupo Borgia (2007), y por su obra (en colaboración) más reciente, dedicada a los catecismos pictográficos coloniales (Boone, Burkhart y Tavárez 2017). Como la propia autora lo explica, el libro reseñado constituye nada menos que un retorno y una expansión del tema de su disertación doctoral, a saber, los compendios pictográficos de la colonia temprana, documentos creados para facilitar la comprensión de la cultura indígena entre los españoles con el fin de facilitar la evangelización y administración política y económica de los pueblos indígenas tras la conquista. Como es el caso de las obras mencionadas, esta última entrega constituye ella misma un volumen indispensable, escrito con los más altos estándares de la erudición académica, editado a todo color y físicamente muy atractivo, aunque también, dadas las complejas y no resueltas polémicas en torno a los códices que forman el corpus estudiado en este libro en particular, no está exento de presentar posiciones y puntos de vista que serán objeto de debate, sin que esto demerite en ninguna manera la excelencia del resultado.

La obra, como es usual en otras de Boone, puede considerarse dividida en dos partes principales, amén de un capítulo de carácter introductorio (capítulo 1) y las conclusiones (capítulo 8): la primera parte del libro es una sección más bien contextual, dedicada a las intersecciones entre la



tradición pictográfica indígena, la tradición enciclopédica de la Europa medieval y renacentista tardía y los proyectos de evangelización de las órdenes mendicantes; la segunda parte es una sección dedicada a un atento análisis y comentario de corpus que comprende una variedad de documentos: el *Códice borbónico*, el *Códice Mendoza*, el *Códice telleriano remensis*, el Grupo Magliabechiano, el Grupo Durán (códices *Durán*, *Ramírez* y *Tovar*) y las obras enciclopédicas de Sahagún, los *Primeros Memoriales* y el *Códice florentino*. El capítulo introductorio presenta de manera muy general el corpus analizado en el contexto de su recopilación (los proyectos de investigación sobre la cultura indígena iniciados por las órdenes mendicantes del siglo xvi) y su conservación (los varios avatares de dichas obras en bibliotecas europeas desde el siglo xvi hasta hoy); asimismo, justifica la denominación de “enciclopedias culturales” para los documentos que lo integran, al reconocer que, aunque dichos textos no son “omniabarcantes como las enciclopedias medievales o ‘universales’, reúnen, organizan y presentan información sobre temas diferentes de una manera no-narrativa” (p. 7). Asimismo, informa al lector que el enfoque de esta obra no está en los textos alfabéticos que acompañan a este corpus, y que pueden ir desde simples anotaciones hasta tratados de miles de páginas, como en el caso de Sahagún, sino en las imágenes o “pinturas”, lo que justifica un acercamiento iconográfico que, aunque sea necesariamente parcial, tiene muy amplios alcances.

Los capítulos segundo y tercero están dedicados a las dos tradiciones contrastantes que confluyen en estos documentos: la de los códices prehispánicos, que Boone considera esencialmente como pictográficos, y la de las enciclopedias y obras de saber europeas, que, aunque mayoritariamente alfabéticas, también comprenden registros iconográficos, los cuales como Boone demuestra, no eran tan ajenos a la idea de una “escritura de imágenes”, especialmente en el contexto del Renacimiento y su experimentación con formas de comunicación gráfica como la emblemática y el *rebus*. Justamente el segundo capítulo está consagrado a esta pluralidad gráfica de la Nueva España temprana, mientras que el tercer capítulo se dedica específicamente al género enciclopédico en la Europa medieval y renacentista y su contraparte más especializada, los *compendia*, que presentaban temas y aspectos específicos sobre la naturaleza y la cultura humana a través de textos alfabéticos e ilustraciones; como se demuestra convincentemente en el caso de Sahagún (Robertson 1959, 170), la organización del conocimiento en estas obras es en el fondo la que gobierna

los compendios y enciclopedias novohispanos sobre la cultura indígena, más que las categorías nativas. El cuarto capítulo presenta el contexto histórico de la recopilación de la mayoría de estos textos, asociados a las intenciones evangelizadoras de las órdenes mendicantes, que, tras un período inicial de destrucción cultural generalizada, se dieron cuenta de que la evangelización no podría avanzar sin un conocimiento sistemático del mundo indígena en su pasado y presente, y se dieron a la tarea de construir espacios de saber hispano-indígenas donde estos proyectos de investigación fueran posibles, como lo es el famoso Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Por supuesto, Boone presenta un útil resumen del papel que figuras como fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Benavente, Pedro de los Ríos, Diego Valadés, fray Bernardino de Sahagún y sabios indígenas como Antonio Valeriano, Alonso Vegerano o Martín Jacobita jugaron en este proceso de transmisión de conocimiento.

Los periplos de la historia y la cronología han querido que el quinto capítulo de esta obra, el primero que propiamente está dedicado al análisis de documentos pictográficos, trate acerca de los dos documentos en los que la designación de “enciclopedias culturales” resulta más difícil: el *Códice borbónico* y el *Códice Mendoza*. En el caso del primero, la cuestión es doblemente problemática, pues depende de si se aceptan no uno, sino dos argumentos para los que existe una notable polémica. El primer argumento es si el *borbónico* es un documento de la colonia temprana y no prehispánico, de acuerdo con el clásico razonamiento de Donald Robertson, quien notó que las glosas españolas de los días del código tenían un espacio propio añadido, lo que sugiere una composición colonial, además de algunos elementos estilísticos, como el cerro de estilo “paisajístico” de la lámina seis (Robertson 1959, 87-90). Como es bien conocido, Alfonso Caso, retoma la postura más tradicional de Francisco del Paso y Troncoso, se opuso a dicha apreciación y propuso contrargumentos propios para reafirmar el carácter prehispánico del *borbónico*, entre los que destaca el hecho de que las glosas parecen ser posteriores a la elaboración del código debido a que muchas de ellas no presentan el deterioro de las pictografías y parecen estar escritas por encima (Caso 1967, 103-112), argumentos que son adecuadamente considerados por Boone (p. 68). La cuestión divide a los especialistas, pues ambas soluciones tienen numerosos defensores hasta hoy, como lo observa Danièle Dehouve en uno de los ensayos que acompañan al más reciente facsímil de dicho código (Dehouve 2021, 12). Sin embargo, más allá de la cuestión del carácter prehispánico (o no) del *borbónico*, el otro problema

importante es saber si el documento, dada la fidelidad de su estilo, es una copia de un documento prehispánico, o si es una compilación erudita mandada a hacer para el estudio de la religión mexicana por parte de un fraile, como lo sugiere Boone, lo cual en efecto haría del *borbónico* un tipo de “enciclopedia cultural” en su concepción. La cuestión aquí se torna aún más difícil, y el argumento principal que da Boone, que es considerar el ciclo de fiestas de la segunda parte del *borbónico* como una creación colonial debido a una supuesta ausencia de representaciones prehispánicas de rituales de veintenas, es un tanto cuestionable, porque depende de otra interpretación suya, a saber, considerar las láminas centrales del *Códice Borgia* no como un ciclo ritual, interpretación propuesta por Karl Anton Nowotny (1976), sino como un relato mitológico, interpretación sostenida por Boone en su texto sobre los códices del Grupo Borgia (Boone 2007, 171-210), pero que no ha encontrado aceptación generalizada. Asimismo, sí existen representaciones codicales prehispánicas de rituales calendáricos asociados al año solar, como lo son las representaciones de los rituales del fin de año y del *wayeb* entre los mayas en el *Códice Dresde y Madrid* (Vail yLooper 2015). Para mí, no es totalmente convincente que el *borbónico* sea una compilación erudita como lo son los códices del Grupo Magliabechiano, es mejor denominarlo de forma más neutral como “manuscrito ritual” (Peperstraete 2017); otro tanto podría decirse del *Mendoza*, que sólo parcialmente lo es y que más que una “enciclopedia” es una antología destinada a las autoridades españolas, el cual reproduce de manera íntegra dos documentos prehispánicos, a saber, una historia pictográfica con las conquistas del pueblo mexicano y una versión ligeramente modificada de la *Matrícula de tributos* (o de un documento afín), incorporando a este corpus un tercero, la sección “etnológica”, que sí es una compilación erudita creada *ex profeso* para el volumen (Berdan y Rieff Anawalt 1997, xi-xii). En todo caso, e independientemente de esta polémica, el tratamiento que da Boone a estos textos sigue sólidas líneas de análisis, presenta con solvencia y claridad los orígenes y divisiones de estos documentos y deja en claro, al menos en el caso del *Mendoza*, su función como representación con fines eruditos, de evangelización y administrativos, de la religión, política y costumbres de los nahuas del centro de México.

El sexto capítulo está dedicado a las obras eruditas pictográficas de mediados del siglo XVI, los códices *telleriano-remensis* y *Ríos*, y los del Grupo Magliabechiano. En general, la visión que presenta Boone sobre el *telleriano-remensis* sigue las líneas establecidas por Quiñones Keber (1995); el

Códice Ríos, dedicado a una audiencia exclusivamente europea, quizás no es tratado de manera tan extensa como lo mereciera, pero sus aspectos fundamentales e innovaciones ante su modelo, el *telleriano-remensis*, son adecuadamente explicados y resumidos por Boone. En cuanto a los manuscritos del Grupo Magliabechiano, fueron estudiados extensamente por Boone en su tesis doctoral y el volumen acompañante de su facsímil del *Códice Magliabechiano* derivado de ella. Aunque las características de este libro impiden presentar esta compleja familia de códices de manera extensa, aquí brilla el dominio de Boone sobre el tema, que le permite resumir las problemáticas propias de una muy compleja familia de códices en pocas páginas sin dejar de presentar de manera accesible y sucinta sus características esenciales. Boone no desaprovecha la oportunidad de defender su propia reconstrucción de la genealogía de los documentos de este Grupo, considerándolos como descendientes de un prototipo perdido (Boone 1983, 5), en particular ante la visión de Juan José Batalla Rosado (1999; 2010), que defiende un lugar más central del *Tudela* como prototipo pictórico de los documentos supervivientes del grupo y sugiere renombrar al Grupo Magliabechiano como Grupo Tudela. Boone contrargumenta y sugiere que hay algunos lugares en el Magliabechiano en los que la representación iconográfica parece ser más fiel al estilo prehispánico que en el Tudela, muestra que en el Tudela hay algunos añadidos en estilo europeizado que en cambio son omitidos en el Magliabechiano, y argumenta que en el Tudela hay pinturas que expanden temas que en otros miembros del grupo ocupan una sola lámina (pp. 137-138). Mi impresión, totalmente personal, es que, en lo general, la reconstrucción genealógica de Boone, que no tiene que recurrir al complicado recurso de dividir un “libro indígena” y un “libro europeo” como las dos raíces divergentes de su propio *stemma*, que considera al contraste Tudela/Magliabechiano como el de ramas opuestas que emergen de un sólo prototipo perdido, es la correcta. Por ejemplo, la existencia dentro del *Códice Fiestas* de secciones pictográficas perdidas con información sobre tatuajes o sobre armamento —secciones que no existen en el Tudela ni en ninguno de los documentos supervivientes del grupo Magliabechiano (Boone 1983, 56)— sugieren un prototipo perdido, aunque Batalla Rosado (2008: 40-41) las considera simples añadidos posteriores. Sin embargo, independientemente de la solución que el lector considere como la más adecuada, los nuevos argumentos presentados por Boone en este libro resultarán de importancia crucial para la discusión sobre el tema en el futuro.

El séptimo capítulo trata sobre las dos magnas figuras que cierran el ciclo de investigación de las órdenes mendicantes sobre el México antiguo, al menos en cuanto al uso de pictografías indígenas mezcladas con textos alfabéticos europeos: el dominico fray Diego Durán y el franciscano fray Bernardino de Sahagún. La característica ingente de ambas producciones —el *Códice Durán* y los documentos cercanos a él (*Códice Ramírez y Tovar*), y los manuscritos sahumaguntinos (*Primeros memoriales* y *Códice florentino*)—, impide naturalmente un tratamiento detallado de ellas (especialmente en el caso de los *Códices Ramírez y Tovar*), pero lo que presenta Boone debe considerarse como un excelente resumen, útil, detallado y acertado de sus características principales; el choque entre las intenciones eruditas europeas y la presencia de modos de representación prehispánicas en estas grandes obras es adecuadamente analizado.

Sin embargo, a pesar del brillante tratamiento y el estándar de erudición innegables de Boone, existen dos problemas mayores en el libro que deben ser abordados en una reseña de este tipo, aunque no disminuyen en nada la elevada calidad de esta obra, sino que se relacionan con los debates actuales sobre los códices del México antiguo y la colonia temprana, en buena medida no resueltos. El primero es el tratamiento que Boone da a los diversos “sistemas de comunicación gráficos” (Mikulska 2015) del México antiguo (principalmente del centro de México y la mixteca), al considerarlos como una “escritura sin palabras” (Boone 1994), es decir, una “escritura de imágenes” que no solía transmitir mensajes verbales, al ser “no-glótica” (p. 28) en su naturaleza. Boone incluso llega a afirmar que “la escritura alfabética y la pictografía mexicana difieren porque la última no transmite usualmente los sonidos del lenguaje escrito” (p. 28). Por supuesto, desde la obra de Alfonso Lacadena (2008), continuador y actualizador de las investigaciones pioneras de Joseph Marius Alexis Aubin (2002), sabemos que una de las dimensiones centrales de los libros indígenas es la representación, al menos parcial, de mensajes o elementos verbales a través de una escritura logosilábica.

Boone no niega lo anterior, pero asegura que “sólo en apelativos (nombres) estas imágenes son usadas conscientemente para transmitir sonidos, quizás porque los nombres, como unidades semánticas, son inherentemente específicos en lugar de genéricos y transmiten voces de manera consistente” (p. 28). Sin embargo, la verdad sea dicha, esto no es del todo cierto, ni siquiera con respecto a los libros pictográficos de tema cultural creados bajo la tutela europea, que son el tema de este libro. Por ejemplo, como lo

sugiero en el caso de los jeroglíficos del capítulo 29 del libro ix del *Códice florentino*, capítulo mencionado por Boone en este volumen (p. 190-192), complejas oraciones son transmitidas mediante logogramas y silabogramas acompañantes de las imágenes pictográficas (Zamora y Savkić Šebek 2023); lo mismo ocurre en otros ejemplos del corpus sahumaguntino, como pretendo mostrar en trabajos futuros. La realidad es que la presencia y función de estos y otros jeroglíficos permaneció opaca hasta que las contribuciones teóricas, metodológicas y de catalogación de eruditos como Joaquín Galarza (1988), Marc Thouvenot (1988; 2023), Alfonso Lacadena (2008), Gordon Whittaker (2021) y Albert Davletshin (2021), hicieron posible su lectura, y por ello un método puramente iconográfico no puede considerarse como definitivo para su tratamiento, aunque sí de importancia primordial para su comprensión.

El segundo, y quizás el aspecto del libro que resultará más problemático, es el uso del término “enciclopedias culturales” para describir el variado grupo de documentos analizado en él, dado que el término no está tradicionalmente asociado a la gran mayoría de ellos. En efecto, una enciclopedia en su acepción usual es “una obra de referencia que contiene información sobre todas las ramas del saber o que trata sobre una rama particular del saber de manera *integral*” (Collinson y Preece 2024). Por tanto, sólo la obra de Sahagún es una enciclopedia: ni el *borbónico*, ni el *Mendoza*, ni el *telleriano-remensis*, ni los documentos del Grupo Magliabechiano, ni la obra de Durán son enciclopedias como tales, ya sea por no tratar de todas las ramas del conocimiento, por no hacerlo de manera integral y sistemática o por no ser obras de referencia en sentido estricto. Asimismo, sólo la obra de Sahagún puede reconocerse como efectivamente inspirada por enciclopedias clásicas y medievales como su modelo textual efectivo, lo cual puede verse con claridad en su propia organización (Sahagún 1982, 11). El resto de los códices tratados en este volumen son compendios de tipo religioso, histórico, económico o etnográfico, como la propia autora lo menciona en su introducción (p. 7). De hecho, fuera de la obra de Sahagún, no encontré el término *enciclopedia* asociado a ninguno de estos documentos en ninguno de los estudios clásicos recientes que tratan sobre ellos, a saber, Nowotny y Durand-Forest (1974), Anders, Jansen y Reyes García (1991) para el *borbónico*; Berdan y Rieff-Anawalt (1997) para el *Mendoza*; Batalla Rosado (1999) para el Tudela y los documentos del Grupo Magliabechiano en general; Quiñones Keber para el *telleriano-remensis* (1995), Kubler y Gibson (1951) para el Manuscrito Tovar; Couch (1987)

para el Grupo Durán, entre otros. Por supuesto, el uso del término *enciclopedia* resulta más atractivo que el de *compendio* para una obra como esta, pero la realidad es que *enciclopedia* es una palabra con asociaciones muy específicas que simplemente no pueden aplicarse para la mayoría de los documentos aquí estudiados. Esto no niega que sean, en efecto, compilaciones sobre la cultura indígena creadas bajo el patronaje español y destinadas a un público erudito con fines administrativos, eclesiásticos y hasta de curiosidad, pero sólo la obra de Sahagún es de carácter efectivamente enciclopédico; por tanto, *cultural compendiums* (compendios culturales) habría bastado para caracterizar estas obras y sería un apelativo incuestionable.

Sin embargo, amén de estas objeciones, ésta es una obra indispensable, de innegable calidad, y fruto de quien es quizás la mayor erudita en la actualidad sobre los códices del México antiguo. Por su carácter sistemático, balanceado, cuidadoso y siempre acertado incluso en temas en los que existe incertidumbre y debate, este libro resulta ser él mismo un compendio cultural de suma importancia para los estudiosos; por tanto, el volumen será de adquisición y consulta obligada para todos los interesados en el tema y, a reserva de la aparición de una obra futura de la autora, puede considerarse como una excelente conclusión a uno de los ciclos de obra erudita más admirables sobre los códices del México antiguo.

REFERENCIAS

- Aubin, Joseph Marius Alexis. 2002. *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Anders, Ferdinand, Marteen Jansen, y Luis Reyes García, 1991. *El Libro del Cuicacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice borbónico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Batalla Rosado, Juan José. 1999. “El Códice Tudela o Códice del Museo de América y el Grupo Magliabechiano”. Tesis doctoral. Universidad Complutense.
- Batalla Rosado, Juan José. 2008. “El libro escrito europeo del Códice Fiestas de los indios a el demonio en días determinados y a los finados”. *Itinerarios* 7: 9-46.
- Batalla Rosado, Juan José. 2010. “La importancia del Códice Tudela y la escasa validez del Códice Magliabechiano para el estudio de la religión azteca. El mal llamado Grupo Magliabechiano”. *Anales del Museo de América* 18: 7-27.

- Berdan, Frances F., y Patricia Rieff Anawalt. 1997. *The Essential Codex Mendoza*. Berkeley: University of California Press.
- Boone, Elizabeth. 1983. *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*. Berkeley: University of California Press.
- Boone, Elizabeth. 1994. "Introduction. Writing and Recording Knowledge". En *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Compilación de Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo, 3-26. Durham: Duke University Press.
- Boone, Elizabeth. 2000. *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Austin Press.
- Boone, Elizabeth. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Boone, Elizabeth, Louise M. Burkhart y David Tavarez. 2017. *Painted Words. Nahua Catholicism, Politics, and Memory in the Atzaqualco Pictorial Catechism*. Austin: University of Texas Press.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Collison, Robert L., y Warren E. Preece. 2024. "Encyclopaedia". *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/encyclopaedia> (consulta: 21 de octubre de 2024).
- Couch, Christopher. 1987. "Style and Ideology in the Durán Illustrations. An Interpretative Study of Three Early Colonial Mexican Manuscripts". Tesis doctoral. Universidad de Columbia.
- Davletshin, Alberto. 2021. "Descripción funcional de la escritura jeroglífica náhuatl y una lista de términos técnicos para el análisis de sus deletreos". *Estudios de Cultura Náhuatl* 62: 43-91.
- Dehouve, Danièle. 2021. "Les énigmes du *Codex Borbonicus*". En *Le Codex Borbonicus*. Compilación de José Contel y Sylvie Peperstraete, 11-20. París: Citadelles & Mazenod.
- Galarza, Joaquín. 1988. *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Kubler, George, y Charles Gibson. 1951. *The Tovar Calendar*. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences.
- Lacadena, Alfonso. 2008. "Regional Scribal Traditions. Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing". *The PARI Journal* 8 (4): 1-22.
- Mikulska, Katarzyna. 2015. *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.

- Nowotny, Karl Anton, comp. 1976. *Codex Borgia. Biblioteca Apostolica Vaticana (God. Borg. Messican 1) Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex im Original-format*. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Nowotny, Karl Anton, y Jacqueline de Durand-Forest, comps. 1974. *Codex Borbonicus. Bibliothèque de l'Assemblée Nationale-Paris (Y 120) Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex im Original-format*. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- Peperstraete, Sylvie. 2017. "Le *Codex Borbonicus* ou la datation d'un manuscrit rituel aztèque". *ORELA-Observatoire des religions et de la laïcité*, <https://o-re-la.ulb.be/analyses/item/2056-le-codex-borbonicus-ou-la-datation-d'un-manuscrit-rituel-azteque.html> (consulta: 27 de octubre de 2024).
- Quiñones Keber, Eloise, comp. 1995. *Codex telleriano-remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Austin: University of Texas Press.
- Robertson, Donald. 1959. *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*. Norman: Oklahoma University Press.
- Sahagún, Bernardino. 1950-1982. *Florentine Codex. The General History of the Things of New Spain. Introductions, Sahagun's Prologues and Interpolations, General Bibliography, General Indices*. Edición de Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe: University of Utah, School of American Research.
- Thouvenot, Marc. 1988. "Codex Xolotl. Étude d'une des composantes de son écriture. Les glyphes. Dictionnaire des éléments constitutifs des glyphes". Tesis doctoral. Université de Lille III.
- Thouvenot, Marc. 2023. "Imágenes y escritura entre los nahuas del inicio del xvi". *Estudios de Cultura Náhuatl* 41: 167-191.
- Vail, Gabrielle, y Matthew G.Looper. 2015. "World Renewal Rituals among the Postclassic Yucatec Maya and Contemporary Ch'orti' Maya". *Estudios de Cultura Maya* 45: 121-140.
- Whittaker, Gordon. 2021. *Deciphering Aztec Hieroglyphs. A Guide to Nahuatl Writing*. Berkeley: University of California Press.
- Zamora, Alonso, y Sanja Savkić Šebek. 2023. "Amantecayotl Glyphs Revisited. Writing and Featherworking in the *Florentine Codex*". *Miradas. Elektronische Zeitschrift für iberische und ibero-amerikanische Kunstgeschichte* 7: 29-54. <https://doi.org/10.11588/mira.2023.1.94236>

Baltazar Brito Guadarrama, coord., *Códices de México* (México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Biblioteca Nacional de Antropología e Historia/Gobierno del Estado de México, 2021). 245 pp.

María Isabel ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA

<https://orcid.org/0000-0002-8521-9364>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Estéticas

marisaail@comunidad.unam.mx

Con el título homónimo de esta publicación se inauguró en las salas de exposiciones temporales del Museo Nacional de Antropología (MNA), por primera vez en México en 2014, una excepcional exposición de 44 manuscritos pictográficos originales de tradición mesoamericana. Este tesoro histórico de México es resguardado con la colección de manuscritos pictográficos de tradición indígena de la Bóveda de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNHA). La curaduría incluyó los más emblemáticos códices de su colección y los adquiridos más recientemente. De un corpus que supera un centenar de códices y copias históricas, la exposición fue organizada con motivo de un doble festejo: el 75.º aniversario de Instituto Nacional de Antropología e Historia y el 50.º del MNA, recinto de primer orden en Latinoamérica; dos importantes instituciones que salvaguardan, investigan, preservan y difunden el patrimonio cultural de época prehispánica y colonial en nuestro país.

En México y, en general en el mundo, se tiene poca conciencia de que la única civilización original de América en crear libros pintados en diversos sistemas escriturarios fue la mesoamericana. Por ello, la exposición y la publicación de este libro son de gran trascendencia para la divulgación del conocimiento sobre nuestro pasado a través de estas indispensables fuentes primarias de información y testimonios de alto valor estético, de muy diversa y profunda índole. Desde la cosmovisión de las culturas que ahí florecieron, hasta las cuentas y el registro de los días, los años, los ciclos del tiempo, de los astros, de la tierra, en los que los mesoamericanos veían su ser divino y su principio, pasando por el registro de acontecimientos políticos, históricos y económicos, así como de las genealogías de las élites



indígenas, las normas morales, mitos, ritos..., un sinfín de información ahí contenida que sigue siendo objeto de investigación para los que nos dedicamos al tema.

Dos de los más insignes autores, investigadores eméritos, sabios de la filosofía, la cosmovisión, la historia, la religión y del mundo indígena náhuatl y mesoamericano, de antes y de hoy, Miguel León Portilla y Alfredo López Austin, partieron de este mundo sin ver salir a la luz las palabras impresas que, a pesar de las dificultades y la pandemia, escribieron para este libro. Pero dejaron en él, para la posteridad, parte de su copioso legado, de su pensamiento y sabiduría —aquilatados en acuciosas y brillantes investigaciones de no pocas décadas— sobre los códices y de ellos como fuente primaria, donde podemos regocijarnos de la profundidad y el amplio conocimiento acerca de las culturas náhuatl, maya y mesoamericana en general, de estos ilustres eruditos. En sus capítulos se sintetizan la esencia de su profundo conocimiento de estas culturas y de los códices mesoamericanos.

El libro fue pensado para la divulgación del conocimiento de los manuscritos pictográficos, alfabéticos o mixtos, de tradición indígena. Por tanto, el lenguaje es claro, directo y con palabras sencillas; o si son complejas y profundas, están claramente explicadas para ser entendidas por un mayor número de personas. En los casos que ameritan y para aquellos interesados en profundizar en los tópicos abordados, los autores incluyen las referencias y las fuentes utilizadas en el texto; así que también es útil para quien esté especializado en el tema, pues al terminar los capítulos se puede encontrar la bibliografía usada por ellos. El libro, además de información, tiene interpretaciones, traducciones y agudos análisis de los códices, cuyos mensajes crípticos han tomado siglos de estudio descifrar.

La estructura del libro es interesante, no se trata de un catálogo de la exposición propiamente dicho, sino de un resumen del conocimiento que los autores plasman de temas relevantes de los códices mexicanos. Se comienza con una introducción de Miguel León-Portilla; le siguen los capítulos del “Tiempo”, de Alfredo López Austin; el “Poder”, de Xavier Noguez; “Los cinco soles” sobre la historiografía del estudio de los códices, de Baltazar Brito, quien además coordinó la obra. Los temas se van mostrando en documentos específicos donde se puede observar y constatar lo que los autores describen e interpretan de su significado esencial y pragmático; en cada capítulo se dedican varios párrafos a algunos documentos pictográficos, la mayoría de ellos de la exposición.

Otro aspecto muy positivo del libro es que se puede observar una profusa selección de imágenes de buena calidad de la mayoría de los códices que estuvieron exhibidos, y otros de gran relevancia que no están en México: el *Borgia*, el *Fejérváry-Mayer*, el *Nuttall*, el *Becker I* (2.^a parte del *colombino*), el *Dresde*, el *Madrid* y otras obras como esculturas de bulto, inscripciones glíficas en relieves de piedra y estuco, caracoles pintados, dibujos y reproducciones de códices, pintura mural, grabados y óleos de los estudiosos de códices. Al final del libro existe una lista de obra y de imágenes incluidas en la publicación, donde los interesados pueden tener datos para un mayor acercamiento.

El libro abre con el elocuente título de “Pórtico”, donde Miguel León Portilla hace una erudita presentación de la riqueza testimonial de los documentos pictográficos y alfabéticos en español y lenguas indígenas. Don Miguel expone la diversidad de temas, regiones y repositorios donde se hallan dispersos en México, Europa y Estados Unidos. Por su importancia, dedica especial atención al *Códice colombino*, ya que en el tiempo de la exposición sólo se le identificaba como el único código prehispánico en México. Tiempo después, en 2018, se demuestra la autenticidad del *Códice maya de México* (antes Grolier), como un documento maya, no sólo prehispánico, sino como el más antiguo de los que se conocen actualmente. También recientemente, en un equipo de estudio interdisciplinario sobre el *Tonalamatl de Aubin*, hemos concluido que bien podría agregarse a esta lista de documentos prehispánicos que, desafortunadamente, no superan la veintena.

Algunos párrafos de estas obras de arte y documentos desde el siglo XVI al XVIII fueron considerados por León Portilla, como la *Matrícula de tributos*, la *Tira de la Peregrinación*, el *Azoyú* y el *Códice García Granados*. También incluyó adquisiciones más recientes del acervo del Bóveda de la BNHA, como el *Códice de la Cruz-Badiano*, devuelto a México por el Papa Juan Pablo II a fines del milenio pasado, y el *Chimalpahin* de caracteres latinos que recién se había sumado a la colección cuando se inauguró la exposición.

En el volumen, el lector tiene el privilegio de conocer una síntesis brillantemente expuesta, con un desarrollo lógico e impecable, de las ideas y conocimientos más importantes de las investigaciones de Alfredo López Austin sobre el “Tiempo”. Donde encontrará reflexiones profundas sobre la cosmovisión mesoamericana; el concepto del tiempo en el mundo maya y náhuatl, su medición y registro; los sistemas escriturarios en Mesoamé-

rica, las fuentes pictográficas y alfabéticas en que se basaron sus investigaciones para su interpretación y análisis, y donde se plasman el conocimiento y la forma de pensar de los indígenas del pasado; y también a través de los mitos y referencias de prácticas rituales relacionadas con la cosmovisión antigua de los pueblos mesoamericanos que aún perviven en la vida campesina de México.

Con una perspectiva filosófica, Alfredo —como le gustaba que lo llamaráramos familiarmente— expone cómo el “tiempo, el ambiente y la acción” afectan la vida no sólo del ser humano, sino de todos los seres vivos, desde las tempranas épocas de los cazadores-recolectores, hasta las sociedades agrícolas mesoamericanas, y menciona alguna de sus más agudas reflexiones respecto a su cosmovisión en la dinámica dialéctica de los “opuestos complementarios”.

Entre otros aspectos relevantes mencionados por el investigador emérito están la personificación de los dioses en el tiempo, su intervención en su creación, en los ciclos, su transmutación y movimiento en y entre el anecúmeno y ecúmeno, y la fusión y fisión de las deidades en estos ciclos. Temas desarrollados en sus obras y que han tenido una gran influencia en la historiografía. Con tablas y gráficas explica el tiempo divino y el tiempo terrenal, los calendarios, los días y sus dioses, y los sistemas calendáricos maya y nahua-mixteco.

Cuando pasa a explicar las cualidades del calendario mesoamericano, no sólo expone el sistema de registro y de cómputo del tiempo, sino que también aclara que era una guía entre mayas y nahuas para “comprender las acciones de los dioses”.

Correspondiente con su línea de trabajo dedica un apartado a los mitos y las dimensiones cósmicas del tiempo, la relación del ser humano con él y el concepto del *tonaltin* —que es transmitido al recién nacido por los rayos solares reflejados en el agua— y sus augurios, así como la discusión de la posibilidad o imposibilidad de las personas de transformar su destino. Como aspecto relevante en sus estudios está la identificación de entidades anímicas que habitan el cuerpo, concepto retomado magistralmente en el mundo maya por Erik Velázquez (2023).

Los registros del tiempo, las cualidades de los códices en torno a su perdurabilidad y portabilidad, los de tipo histórico, como el *Nuttall* y el *Azoyú*, los adivinatorios como el *Tonalamatl de Aubin*, que estuvo exhibido, el *Borgia*, *laud* y *borbónico*, son algunos de los temas explicados por el autor. O el registro de los fenómenos astronómicos como los ciclos del sol, de la

luna y de Venus que llamó la “Gran Estrella”. En fin, en este capítulo el lector interesado podrá tener una visión de conjunto de los estudios más importantes sobre estos temas de nuestro imprescindible autor.¹

Por el patronazgo en la elaboración de códices es indispensable abordar, como lo hizo Xavier Noguez, el tema del poder. Estos documentos pictográficos fueron en su tiempo un registro de la legitimidad política de los gobernantes y memoria de la extensión territorial de los señoríos. Noguez nos recuerda que el acervo de la BNHA está inscrito por la Unesco en el Registro de la Memoria del Mundo desde 1997.

El autor hace un repaso de la historia de este acervo comenzando con la colección de Boturini y del tipo de documentos que se exhibieron en la muestra de 2014. Destaca su interés por el poder político que, ligado a lo religioso, al conocimiento de la historia y a los libros adivinatorios, regían los ciclos agrícolas. Presenta el caso inquisitorial del texcocano Carlos Ometochtli Chichimecatecuhtli llevado a la hoguera por seguir practicando sus ritos antiguos, auxiliado por códices religiosos-calendáricos que aún sobrevivían como el *Tonalamatl de Aubin*.

Resalta también las nuevas situaciones que vivieron los indígenas en la época colonial, manifestadas en los códices que combinan dos tradiciones en los contenidos y en el estilo, y las estrategias que siguieron para la defensa de sus *Altépeme*, sus derechos ancestrales como el territorio, empleando códices, mapas y genealogías, como el caso del *Códice de Santiago Tlacotepec*, donde se asientan los linajes matlatzincas.

El especialista de los códices Techialoyan expone otros ejemplares de temas genealógicos, como el *Códice García Granados*, bien trabajado por él, y otros documentos importantes para la historia de Tlatelolco, como el *Códice florentino*, el *Cozcatzin*, y la pérdida y recuperación del *tlatocáyotl* tlatelolca, primero ante los mexicas y luego ante los españoles, respectivamente. El *Códice Tlatelolco*, los *Primeros memoriales* y la *Tira de Tepechpan* son otros códices de tema político que le permiten señalar los símbolos de poder, cuyos antecedentes pueden apreciarse en los relieves de los *temalacatl* del Arzobispado y de Tízoc, y que luego se transformaron con la llegada de los europeos.

¹ Para la extensa bibliografía de Alfredo López Austin, se puede consultar López Luján (2023), además de las *Obras* recientemente publicadas por el Instituto de Investigaciones Históricas.

Refiere también ejemplos mixtecos de ritos, atavíos y acontecimientos históricos de gran importancia política representados en los códices *Nuttall* y *Bodley*, en donde están involucrados también los cholultecas. O bien en la *Rueda calendárica de Boban* (1538-1539) y el *Códice de Huamantla*. Otro ejemplo de códices genealógicos lo muestra en el código zapoteca de San Lucas Yatao, trabajado por Michel Oudijk (2022).

Al final, toca su turno a Baltazar Brito, director de la BNHA desde hace más de una década, coordinador de la exposición y de esta obra. Él mismo, especialista en códices, en constante contacto con sus acervos y el archivo histórico de esta institución, hace un exhaustivo recorrido por la historiografía de los estudios sobre estos documentos pictográficos que el autor divide en cinco épocas, asociándolas con igual número de eras o soles de los mitos de creación náhuatl, y por la historia de las colecciones que conforman hoy este acervo. En este camino historiográfico, comienza con las noticias que dejan conquistadores y colonos en sus narraciones sobre la existencia de libros doblados, lo que refrenda desde esos tiempos la vocación indígena de dejar testimonio de su tiempo y de su interés por construir una memoria histórica, como lo constatan las bibliotecas de Tenochtitlan y Tetzaco.

Al leer este capítulo uno comprueba la larga historia del estudio de estos manuscritos desde hace cinco siglos, por insignes personajes de la intelectualidad de cada época, que se interesaron por estos códices y las contribuciones e influencia de estos estudios, así como sus repercusiones en exposiciones y en la formación de las colecciones más importantes, no sólo de México, sino de otras partes del mundo.

Los intelectuales indígenas del siglo xvi crearon documentos pictográficos e hicieron obras en caracteres latinos en náhuatl, fueron intérpretes y mediadores de los dos mundos. Otras veces los *tlacuiloque* copiaron documentos pictográficos más antiguos que se encontraban en mal estado, lo que fue práctica común en la tradición mesoamericana. Los códices de la época colonial son novedosas creaciones y maneras de expresar una realidad que se estaba gestando; pensamientos, formas de concebir y representar la realidad que fusionaba miradas europeas y mesoamericanas para expresar una tercera novedosa manera de crear pinturas y con el tiempo manejar dos sistemas de escritura.

El recuento de Brito abarca desde conquistadores, cronistas, intelectuales y autoridades indígenas, frailes y criollos novohispanos, o estudiosos mexicanos de los siglos xix y xx, quienes elaboraron narraciones y estudios

de los manuscritos que dejaran memoria de su tiempo. No repetiré aquí todos los personajes mencionados con erudición por el autor, pues el lector puede acudir al libro directamente. Se puede decir, en cambio, que en esta historiografía son imprescindibles los autores indígenas, como Chimalpahin e Ixtlilxóchitl, y sabios ilustres novohispanos, que heredaron una colección de este último, como Carlos de Sigüenza y Góngora o Antonio de León y Gama. El siglo xix significó un florecimiento en el interés de investigadores mexicanos y extranjeros. Unos buscaban rescatar el pasado glorioso y construir la memoria histórica de nuestro país y otros fueron atraídos por la novedad, el coleccionismo y los sistemas antiguos de escritura que motivaron los descubrimientos del antiguo Egipto. Entre los más insignes intelectuales de ese siglo pueden mencionarse a Alfredo Chavero, Francisco del Paso y Troncoso o Antonio Peñafiel. O como J. M. Alexis Aubin, quien es visto por un lado como un sustractor de documentos pictográficos que pasaron a formar parte de la Biblioteca Nacional de Francia y, por otro, por sus aportaciones al desciframiento de la escritura náhuatl.

Ya en el siglo xx, no pueden dejar de mencionarse a Eduard Seler, Zelia Nuttall y Alfonso Caso, por sus contribuciones decisivas en el conocimiento de la cosmovisión náhuatl y de la escritura mixteca. Desde el punto de vista de la historia del arte, Donald Robertson marcó un hito en los estudios de los códices, pues abrió la senda de los estudios de estos documentos pictográficos desde el punto de vista de los estilos y las escuelas pictóricas que identificó en Texcoco, Tenochtitlan y la Mixteca.

Brito detiene su recapitulación en esta época, pues a partir de allí el interés por su estudio se ha multiplicado de manera exponencial en diversas corrientes de investigación, en México y el mundo, cuando los estudios interdisciplinarios entre ciencias y artes en equipos internacionales se ha impuesto como el modelo a seguir.

Todos estos estudiosos y sus obras publicadas nos acercaron y dieron luz sobre el enigmático significado de las escrituras que fueron olvidadas y se han ido recuperando, para entender el complejo y fecundo mundo de los manuscritos pictográficos de tradición indígena a lo largo de cinco siglos.

Paradójicamente, y a pesar de los milenios de existencia de la humanidad y de los avances tecnológicos, ahora es cuando más vulnerable se ha vuelto la persistencia de los testimonios en medios digitales. Los soportes duros que se usaban antes, como la piedra, el metal o incluso la madera, el hueso o la piel animal, para que los mensajes perduraran por los siglos, se

usan cada vez menos. Disfrutemos ahora de esta magnífica obra en un soporte tangible, el papel, que se hizo el esfuerzo de publicar.

Este volumen en particular es una compilación de saberes sobre el estudio de los códices de México. Hace honor a la tradición historiográfica mexicana, pionera de estos estudios, poco conocida y reconocida, donde se da cabal idea de la historia indígena mesoamericana y novohispana. Queda pendiente para un futuro actualizar la copiosa investigación contemporánea sobre el tema de los códices.

Finalmente, la cualidad más loable de esta obra es dar a conocer, para un público amplio, la riqueza documental y artística que constituyen los manuscritos pictográficos indígenas que se resguardan en la bóveda de la BNAH y allende nuestras fronteras y que, desafortunadamente, es casi desconocida en nuestro país.

REFERENCIAS

- López Austin, Alfredo. 2022. *Obras*. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Luján, Leonardo. 2023. "Producción bibliográfica de Alfredo López Austin (1936-2021)", *Estudios de Cultura Náhuatl* 65 (enero-junio): 41-74. <https://doi.org/10.22201/iih.30618002e.2023.65.78148>.
- Oudijk, Michel R. 2022. *Lienzo de San Lucas Yatao y Lienzo Yatini. Documentos pictóricos*. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fundación Alfredo Harp Helú de Oaxaca.
- Velásquez García, Erik. 2023. *Morada de dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.

Julia Madajczak, Katarzyna Granicka, Szymon Gruda, Monika Jaglarz and José Luis de Rojas, *Fragments of the Sixteenth-Century Nahuatl Census from the Jagiellonian Library. A Lost Manuscript* (Leiden and Boston: Brill, 2021). 356 pp.

M. Zaenul MUTTAQIN

<https://orcid.org/0000-0003-0627-7652>
Cenderawasih University (Indonesia)
mzaenul69@gmail.com

This volume presents a groundbreaking study of previously unpublished 16th-century Nahuatl census fragments from the Marquesado del Valle, currently housed in the Jagiellonian Library in Krakow, Poland. The work offers a comprehensive analysis and publication of these important primary sources, shedding new light on early colonial Nahua society. Through a multidisciplinary approach combining historical, linguistic, and anthropological methodologies, the book provides valuable insights into indigenous social organization, economic practices, and administrative structures in 16th-century central Mexico.

The volume is the result of collaborative efforts by an international team of scholars specializing in Mesoamerican studies, colonial history, and Nahuatl linguistics. Julia Madajczak and José Luis de Rojas serve as the primary editors and contributors, bringing their extensive expertise in Nahuatl language and colonial Mexican history to bear on the transcription, translation, and analysis of the census documents. Their work is complemented by contributions from other scholars, including Monika Jaglarz, who provides crucial information on the history and provenance of the manuscripts, and Szymon Gruda, who offers palaeographic analysis of the various hands present in the documents.

The corpus of documents analysed in this work consists of fragments of 16th-century censuses in Nahuatl from the Marquesado del Valle, currently housed in the Jagiellonian Library in Krakow, Poland. These documents are part of the Berlinka Collection, which comes from the Prussian State Library in Berlin. Specifically, this corpus includes Mss. Amer. 3, 8



and 10, which are related to other Marquesado census fragments preserved in Mexico and France. The census recorded detailed information on demographics, household composition, land distribution, and tribute payments in Tepoztlán and provides a picture of the social, economic, and administrative structure of Nahua society in the early colonial era.

The first section of the book, comprising chapters 1-5, provides a comprehensive historical context for the Nahuatl census fragments and their journey to the Jagiellonian Library in Krakow. This section lays the groundwork for understanding the significance of these documents within the broader framework of early colonial Mexican history and archival studies.

Chapter 1, authored by Monika Jaglarz, delves into the fascinating history of the Berlinka Collection, of which these census fragments are a part. It traces the wartime evacuation of materials from the Prussian State Library in Berlin, their subsequent discovery in Poland after World War II, and the complex legal and diplomatic issues surrounding their current status. This chapter provides crucial information on the provenance of the manuscripts and the circumstances that led to their presence in Krakow.

Chapters 2 and 3, co-authored by Monika Jaglarz and Julia Madajczak, focus on the Manuscripta Americana collection within the Berlinka holdings. These chapters detail the specific provenance of the census fragments (Mss. Amer. 3, 8, and 10) and their relationship to other known fragments of the Marquesado census held in Mexico and France. The authors meticulously reconstruct the history of these documents from the 16th century to their acquisition by European collectors and institutions in the 19th century.

Chapter 4, written by Szymon Gruda, presents a detailed palaeographic analysis of the census fragments. This chapter identifies and describes the various hands present in the documents, providing valuable insights into the process of creating and revising the census. Although it consists primarily of texts written in Nahuatl, the palaeographic analysis carried out by Szymon Gruda in chapter 4 reveals the presence of different authorial hands in the documents, suggesting a gradual process in the compilation and revision of the census. The document itself does not contain the pictographic elements commonly found in other Mesoamerican codices, but instead uses a written register that reflects early colonial administrative practices in which the indigenous Nahua recording system was adapted to European conventions. This analysis is crucial for understanding the document's internal structure and the phases of its compilation.

Chapter 5, co-authored by Julia Madajczak, Szymon Gruda, and Monika Jaglarz, synthesizes the findings from the previous chapters to reconstruct the creation and history of the Tepoztlán census. It discusses the historical context of census-taking in early colonial Mexico, the methods used in compiling this particular census, and its subsequent history. This chapter provides a bridge between the archival history of the documents and their content analysis in the following sections.

The second part of the book, encompassing chapters 6-9, focuses on the detailed analysis of the census data, providing a comprehensive examination of the social, economic, and administrative structures of early colonial Tepoztlán as revealed in the manuscript fragments.

Chapter 6, authored by José Luis de Rojas, presents a quantitative analysis of the census data. This chapter offers a wealth of statistical information, including demographics, household composition, land distribution, and tribute payments. De Rojas meticulously breaks down the data into various categories, providing tables and figures that offer a clear picture of the socio-economic landscape of 16th-century Tepoztlán. This statistical foundation serves as a crucial reference point for the more qualitative analyses that follow.

Chapter 7, written by Katarzyna Granicka, delves into family relations and social structures as depicted in the census. This chapter examines household composition, marriage patterns, and intergenerational relationships. Granicka's analysis sheds light on important social phenomena such as child marriages, polygamy, and the treatment of widows and orphans. The chapter also explores the process of Christianization as reflected in naming practices and family structures.

Chapter 8, authored by Julia Madajczak, focuses on the administrative structure and social groups in Tepoztlán. This chapter provides a detailed examination of the *calpolli* system, analysing its hierarchical structure and its role in organizing tribute collection and land distribution. Madajczak also investigates various social categories mentioned in the census, including nobles, commoners, and dependent groups such as slaves and land renters. This analysis offers valuable insights into the complex social stratification of Nahua society in the early colonial period.

Chapter 9, written by José Luis de Rojas, examines land ownership and tribute payments as recorded in the census. This chapter provides a thorough analysis of the various types of tribute —*tlacalaquilli*, *tetlacualtilli*, *nemapohpohualoni*)— and their material composition. Rojas also investigates

land distribution patterns and their correlation with social status and administrative roles. The chapter concludes with a discussion of the economic implications of the tribute system for both the indigenous population and the Spanish colonial administration.

The final section of the book, comprising chapters 10–12, is dedicated to the presentation and explication of the primary source material itself, providing readers with direct access to the census fragments and the necessary tools to interpret them.

Chapter 10, co-authored by Julia Madajczak and José Luis de Rojas, presents a comprehensive glossary of Nahuatl terms encountered in the census. This chapter goes beyond a simple list of translations, offering detailed explanations of key concepts and their cultural contexts. The authors discuss the nuances of terms related to administrative structures, social categories, land measurements, and tribute payments. They also explain their translation choices, providing insight into the challenges of interpreting 16th-century Nahuatl documents. This glossary serves as an invaluable resource for readers engaging with the primary text and for scholars working with similar documents.

Chapter 11, also by Madajczak and de Rojas, outlines the conventions used for the transcription of the Jagiellonian Library census fragments. This chapter details the palaeographic principles applied in rendering the manuscript into a readable form, explaining decisions made regarding orthography, abbreviations, and textual layout. The authors discuss how they balanced the need for fidelity to the original document with the requirements of clarity and accessibility for modern readers. This chapter is vital to understanding the methodology behind the transcription and for scholars who may wish to consult the original manuscripts.

Chapter 12 presents the core of the primary source material: the transcription and translation of the census fragments. This extensive chapter provides a side-by-side presentation of the original Nahuatl text and its English translation. The transcription adheres to the conventions outlined in chapter 11, offering a diplomatic rendering of the manuscript that preserves its original features while making it accessible to modern readers. The translation, while striving for accuracy, also aims to convey the meaning and structure of the original Nahuatl. Extensive footnotes provide additional context, explain translation choices, and highlight points of linguistic or historical interest.

In conclusion, this volume not only brings to light invaluable primary sources from 16th-century central Mexico, but also provides a meticulous analysis that deepens our understanding of early colonial Nahua society, setting a new standard for interdisciplinary approaches in historical and anthropological research while opening avenues for future studies in the field. The first section offers a thorough examination of the historical and archival context of the census fragments, setting the stage for the detailed analysis of their content in the subsequent sections of the book. This comprehensive approach ensures that readers have a full understanding of the documents' significance and the complex journey that brought them to light for modern scholarship. Then, the second part offers a multifaceted analysis of the census data, combining quantitative and qualitative approaches to provide a comprehensive picture of Tepoztlán's social, economic, and administrative structures in the 16th century. This section not only contributes significantly to our understanding of early colonial Nahua society but also demonstrates the rich potential of census documents as historical sources. The final section of the book is of paramount importance, as it makes these previously unpublished primary sources available to the wider scholarly community. By providing not only the transcription and translation but also the necessary linguistic and methodological context, these chapters enable readers to engage directly with the historical material. This approach allows for a more nuanced understanding of the census data and opens up possibilities for further research and interpretation. The combination of the glossary, transcription conventions, and the actual text makes this section an invaluable resource for scholars of Nahuatl, colonial Mexican history, and Mesoamerican studies in general.

***El libro de los testamentos de Culhuacán. Vida y muerte entre los nahuas del México central, siglo XVI.* Transcripción del náhuatl, traducciones al español e inglés y edición de Miguel León-Portilla y Sarah Cline, con la colaboración de Juan Carlos Torres López (México: Universidad Iberoamericana, 2023). 464 pp.**

Gabriel KRUELL

<https://orcid.org/0000-0001-5393-3021>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

gabriel.kruell@historicas.unam.mx

En memoria de nuestro maestro

Miguel León-Portilla

(1926-2019)

y de mi padre

Albert René Krüll

(1951-2021)

En una tarde soleada de un Domingo de Ramos, bajo una carpa colocada frente a la parroquia de San Juan Bautista, corazón pulsante y ombligo espiritual del barrio de Coyoacán, se dio a conocer al público mexicano un libro excepcional, escrito a cuatro manos por el doctor Miguel León-Portilla (1926-2019) y la doctora Sarah Cline, profesora emérita de la Universidad de California en Santa Barbara. La presentación tuvo lugar en la Primera Feria Internacional del Libro de Coyoacán (2 de abril de 2023) y fue un homenaje lleno de conmoción y alegría. Además de quien escribe, estuvieron presentes y hablaron, frente a una tupida y atenta audiencia, la destacada historiadora y lingüista Ascensión Hernández Triviño, viuda de don Miguel, su hija, la maestra María Luisa León-Portilla Hernández, y su yerno, el doctor Gerardo Hierro Molina, profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

La obra que se presentó trata acerca de una valiosísima fuente documental en lengua náhuatl conocida como *Libro de los testamentos de Culhuacán* y lleva el sugestivo subtítulo de *Vida y muerte entre los nahuas del México central, siglo XVI*. Fue publicada en 2023 bajo el sello editorial de la



Universidad Iberoamericana, institución que resguarda en su Biblioteca Francisco Javier Clavijero al manuscrito de los *Testamentos de Culhuacán*, que fue donado por el entonces rector de dicha casa de estudios (entre 1956 y 1961), el bibliófilo e historiador Manuel Ignacio Pérez Alonso, S. J.

Hay que subrayar que la publicación del *Libro de los testamentos de Culhuacán* contó con la colaboración fundamental del licenciado en lengua y literaturas hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y doctor en estudios mesoamericanos, Juan Carlos Torres López, quien además fungió durante muchos años como asistente de investigación del doctor León-Portilla. El doctor Torres López revisó cuidadosamente y enmendó la traducción al español de los testamentos, propuso en muchos casos traducciones conformes al espíritu de la lengua de origen (el náhuatl notarial del siglo xvi) y al mismo tiempo apegadas al idioma de llegada (nuestro español mexicano del siglo xxi).

El *Libro de los testamentos* fue publicado de manera electrónica y se puede consultar y descargar de manera gratuita en la página de la Universidad Iberoamericana.¹ La alta calidad y el atractivo visual de la edición fueron reconocidas en 2023 por el jurado del Premio Antonio García Cubas, galardón otorgado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, como mejor producto editorial en la categoría de Libro Electrónico de Divulgación. Con esta publicación digital, y con la obtención de este importante reconocimiento, la Universidad Iberoamericana cumplió con creces el compromiso adquirido con Sarah Cline y con la familia del difunto León-Portilla, completó la traducción al español de los *Testamentos de Culhuacán* y la difundió junto a la versión en inglés para el disfrute de los pueblos hermanos de México y Estados Unidos.

El *Libro de los testamentos de Culhuacán* es una obra amplia y compleja, que edita y traduce en español, por vez primera y de manera integral, el manuscrito conservado en la Universidad Iberoamericana y, además, reúne los resultados de la investigación que el doctor León-Portilla y la doctora Cline desarrollaron y maduraron desde finales de la década de los setenta del siglo pasado en torno a la historia social de los pueblos nahuas en el siglo xvi, y en particular acerca de ese importante lugar que es San Juan Evangelista Culhuacán. El trabajo está compuesto por tres partes, antece-

¹ La dirección electrónica para la consulta y descarga del libro es <https://ibero.mx/sites/all/themes/ibero/descargables/publicaciones/el-libro-de-testamentos-de-culhuacan.pdf>.

didadas por una presentación, un prefacio y una introducción. Al final de las tres secciones centrales de la obra se encuentran doce apéndices analíticos, un glosario, una bibliografía, reproducciones facsimilares de 27 imágenes a color del códice de la Biblioteca Francisco Javier Clavijero y un índice general de los nombres y los temas salientes.

La presentación general de la obra (pp. 11-13), redactada por la directora de la Biblioteca Francisco Javier Clavijero de la Universidad Iberoamericana, la doctora Teresa Matabuena Peláez, resume la historia, el aspecto físico y el estado de conservación del manuscrito de los *Testamentos de Culhuacán*. El documento fue regalado en 1981 por el entonces rector de la Ibero, Manuel Ignacio Pérez Alonso, S. J., junto con otros cinco manuscritos, que seguramente podrían interesar mucho a los especialistas y curiosos de las antigüedades novohispanas.

El prefacio (pp. 15-21), escrito por la doctora Cline, cuenta el largo recorrido académico que llevó al cumplimiento de esta nueva edición, el cual empezó en el lejano 1976, cuando el doctor León-Portilla publicó un artículo pionero sobre el *Libro de los testamentos de Culhuacán* en la revista *Estudios de Cultura Náhuatl*. En este preámbulo, la investigadora norteamericana recuerda, como en una memoria de vida, su experiencia académica que empezó en 1978, en la Universidad de California en Los Angeles, bajo la dirección doctoral de James Lockhart, y que siguió, de manera brillante, con la publicación de la primera edición en inglés del *Libro de los testamentos*, en colaboración con el doctor León-Portilla (Cline y León-Portilla 1984), y dos años después con su monografía sobre Culhuacán entre 1580 y 1600 (Cline 1986). Esta parte es sumamente reveladora, porque cuenta de primera mano el origen de los estudios etnohistóricos en Estados Unidos y México en las décadas de los setenta y ochenta del siglo xx. Además, muestra el desarrollo de este tipo de estudios de historia social sobre los indígenas en el México colonial, en la cual se formaron varias generaciones de investigadores norteamericanos y mexicanos muy reconocidos, como lo son Frances Karttunen, John Schwaller, Susan Kellog, Robert Haskett, Susan Schroeder, Stephanie Wood, Rebecca Horn, Teresa Rojas Rabiela, Matthew Restall, Caterina Pizzigoni, entre otros.

La introducción que sigue al prefacio (pp. 23-33) reproduce el ya citado artículo seminal de León-Portilla (1976), en el cual el eminente investigador dio a conocer por primera vez al mundo académico el *Libro de los testamentos*, analizó las características principales de este género

documental en el siglo xvi, condensó lo que sabemos acerca de las costumbres hereditarias de los antiguos nahuas, se interrogó sobre la posible existencia de textos prehispánicos pictográficos de contenido testamentario, y mostró, de manera muy convincente, la importancia de estudiar los testamentos nahuas como fuentes fundamentales para la historia social de los pueblos indígenas en el primer siglo del dominio español.

La última parte de esta introducción (pp. 30-33) ya no corresponde al artículo de León-Portilla, sino que describe la estructura de esta compleja y extensa publicación de la Universidad Iberoamericana, la cual se compone de tres partes principales: la primera se conforma por la edición integral de los *Testamentos de Culhuacán*; la segunda presenta la edición de cuatro documentos conservados en Francia y México, relacionados con la ciudad de Culhuacán y el género de los testamentos nahuas; y la tercera constituye un interesante estudio analítico de la historia y la sociedad de esta localidad del sur de la cuenca de México, elaborado por la doctora Cline. A continuación, vamos a describir de manera más detallada el contenido de cada una de estas tres secciones que componen el cuerpo central del texto.

En la primera parte de la obra (pp. 35-257), se ofrece la edición trilingüe de los 83 documentos contenidos en el código de la Biblioteca Francisco Javier Clavijero de la Universidad Iberoamericana. El texto está organizado en tres columnas que ocupan cada página. La primera columna lleva la transcripción paleográfica del náhuatl (o eventualmente del español del siglo xvi); la segunda exhibe la traducción al español producida por el doctor León-Portilla y la doctora Cline (revisada y pulida por el doctor Torres López); y la tercera presenta la traducción al inglés (publicada por primera vez por Cline y León-Portilla en 1984). Hay que mencionar que la presentación sinóptica en tres columnas para cada página es posible debido al formato cuadrado del libro electrónico, ya que las páginas tienen la misma medida en el sentido de la anchura como de la altura (21 cm en la versión impresa). Además, el texto náhuatl, así como sus traducciones al español y al inglés, están divididos en párrafos numerados, lo que ayuda mucho a la legibilidad general y al seguimiento de los pasajes paralelos entre el texto original y las versiones española e inglesa.

Acerca de esta primera parte, es importante señalar que los documentos reportados y traducidos por León-Portilla y Cline son numerados del 1 al 83 (véase el índice, pp. 37-39), pero no todos ellos corresponden a

testamentos en lengua náhuatl. Los documentos notariales que constituyen verdaderos testamentos son solamente aquellos que llevan al principio las fórmulas religiosas en náhuatl y al final las firmas de testigos, albaceas y notarios, como prescrito por las autoridades eclesiásticas y civiles novohispanas. Si nos atenemos a estos criterios formales, hay que reconocer que los testamentos nahuas contenidos en el *Libro de los testamentos de Culhuacán* son únicamente 59 (51 enteros y 8 fragmentarios).

Los 24 documentos restantes no son realmente testamentos. Están constituidos por dos atestaciones introductorias que declaran el contenido legal del manuscrito y tratan acerca de la recepción y preservación de los testamentos (en la edición de León-Portilla y Cline llevan los números 1 y 2); tres memorias, es decir, declaraciones testamentarias sin las fórmulas introductorias típicas de un testamento en náhuatl o las firmas de testigos y albaceas (docs. 10, 19 y 40); seis declaraciones póstumas, redactadas por testigos y notarios nahuas después de la muerte de algún vecino de Culhuacán que no había redactado un testamento en vida (docs. 7, 27, 54, 69, 62 y 76); once anotaciones en español y en náhuatl sobre el manejo de los bienes de los difuntos por parte de fiscales, frailes y albaceas (docs. 8, 11, 18, 22, 23, 32, 35, 68, 70, 72 y 77); una nota en náhuatl sobre la destitución del notario Miguel Jacobo de Maldonado debido a sus malas prácticas (doc. 61); y un breve memorando en náhuatl sobre la recuperación del cargo de notario por el mismo Miguel Jacobo (doc. 83).

La segunda parte del *Libro de los testamentos de Culhuacán* (pp. 259-291) se compone de cuatro apartados (señalados con las letras A, B, C y D), los cuales presentan testamentos en náhuatl y otro tipo de documentos que no proceden del manuscrito de la Universidad Iberoamericana, pero que están relacionados con el pueblo de San Juan Evangelista Culhuacán.

En el primer apartado de la segunda parte (A), encontramos la edición trilingüe (con el texto original en náhuatl, la versión al español del siglo xvi y la traducción al inglés moderno) del testamento de Cristina Tiacapan, vecina del barrio de Tepanecapan. Este documento legal forma parte de un expediente judicial contenido en el *Manuscrito 110* del Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia.

En el segundo apartado de la segunda parte (B), se ofrece la edición trilingüe (náhuatl original y traducciones modernas al español e inglés) de un legajo jurídico conservado en el Archivo General de la Nación (AGN, *Tierras*, 58, expediente 4). La documentación incluye, como importante

pieza probatoria, el testamento de doña Luisa Juana, del barrio de Tres Reyes Coatlán. En sus últimas voluntades, esta mujer indígena de Culhuacán declaró las tierras patrimoniales que le había dejado como herencia su abuela materna, la noble doña Juana de Moctezuma, y que Luisa Juana había heredado a su padre, Juan de San Miguel. Junto a la edición completa de este expediente del AGN, se pueden apreciar también las reproducciones facsimilares de tres ilustraciones originales contenidas en el expediente (p. 282, fig. II-1, II-2 Y IIb-3), las cuales muestran los dibujos catastrales relativos el concierto de tierras que se hizo entre el mencionado padre de Luisa Juana y su tía, doña Luisa Isabel.

En el tercer apartado de la segunda parte (C), encontramos la edición bilingüe (con el español del siglo XVI y la versión moderna al inglés) de la *Relación geográfica de Culhuacán*, fechada el 17 de enero de 1580 y firmada por Diego de Paz, representante del corregidor Gonzalo Gallego. Esta relación es muy breve (únicamente dos folios), debido a que los testigos no contestaron a muchas de las preguntas contenidas en el cuestionario enviado en 1577 por Felipe II. Sin embargo, el documento está acompañado de un interesante mapa en papel de maguey, dibujado por el alcalde indígena de Culhuacán, Pedro de San Agustín. En la edición de León-Portilla y Cline se puede apreciar una reproducción en blanco y negro de este mapa (p. 286, fig. II-3).

En el cuarto apartado de la segunda parte (D), los editores transcribieron el modelo de un testamento en náhuatl que fray Alonso de Molina incluyó en su *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (1569) para uso de los notarios nahuas. La edición es trilingüe y comprende los textos originales en náhuatl y español de Molina, seguidos de la traducción al inglés. Al final, hay una ilustración que reproduce el folio 61 recto del *Confesionario* (p. 291, fig. II-4) y que presenta el encabezado en náhuatl y español: “Ytzonteco ypeuhca yn testamento—Cabeça, o principio de testamento”. La inclusión de este machote bilingüe de Molina es muy sugestiva, porque permite observar hasta qué punto los notarios nahuas de Culhuacán siguieron el modelo propuesto por el famoso fraile franciscano en 1569.

Llegamos finalmente a la tercera y última parte de este extenso y espeso volumen, que corresponde a un estudio analítico del *Libro de los testamentos de Culhuacán* elaborado por Sarah Cline y que lleva por título “Vida y muerte en Culhuacán, 1580-1600” (pp. 293-365). Este ensayo en español resume el análisis publicado en inglés por la misma autora en 1986: *Colonial Culhuacan, 1580-1600. A Social History of an Aztec Town*. El estudio em-

pieza con una contextualización histórica del pueblo de Culhuacán en el siglo xvi, a través de la revisión de la *Relación geográfica* publicada en la segunda parte (apartado C).

La síntesis de Cline toca asuntos de extremo interés para la historia social de los pueblos indígenas del centro de México en el siglo xvi, como lo son la organización política del corregimiento y la encomienda en la Nueva España; la estructura de la república y del cabildo indígena; el patrón de asentamiento de los diferentes barrios y estancias en Culhuacán; la importancia de los edificios civiles y religiosos, en particular el *tecpan* (palacio), la iglesia dedicada a san Juan Evangelista y el convento agustino; la estructura textual del género legal del testamento y la descripción de los agentes que intervenían en su redacción y en el siguiente proceso de venta, recaudación y distribución de los bienes heredados (testadores, notarios, testigos, albaceas, alcaldes, alguaciles, frailes, etcétera); las relaciones sociales y de parentesco que existían entre las personas involucradas en las últimas voluntades de un difunto; cuestiones relativas a los nombres personales de los nahuas, el estatus social, el género, la profesión, las costumbres funerarias y las ideas y creencias escatológicas sobre el paso del tiempo, la muerte y el más allá cristiano.

Al final del trabajo de Cline, se puede leer una interesantísima revisión de las sumas de dinero heredadas, las deudas dejadas o por cobrar, los impuestos debidos a las autoridades del *altepetl* y los trabajos comunitarios efectuados y por hacer, así como de los bienes muebles e inmuebles (casas y tierras) legados por los testadores a sus beneficiarios. La investigadora norteamericana realiza, además, un análisis revelador en torno a los tipos de viviendas y a las cualidades de los terrenos de cultivo (milpas y chinampas), en especial acerca de sus ubicaciones en el territorio lacustre o serrano, las medidas, las divisiones, las demarcaciones, los potenciales productivos y de arrendamiento, así como los tipos de tenencia y derechos de propiedad, herencia y alienación de la tierra en vigor en el primer siglo del periodo colonial (lo que llamaríamos con una terminología moderna *derecho civil y mercantil*).

El estudio analítico de la doctora Cline no solamente nos deja asombrados por la gran erudición y el conocimiento profundo del funcionamiento político y religioso de un centro novohispano como Culhuacán en el siglo xvi, sino también por el manejo puntual y preciso de una cantidad impresionante de información sobre la vida económica y social de un *altepetl*

colonial. Sin duda, este rigor científico se debe a la inclusión de los doce apéndices y un glosario al final del libro (pp. 367-421), los cuales permiten a la investigadora organizar y estructurar la imponente información histórica y lingüística contenida en el *Libro de los testamentos de Culhuacán* de manera clara y metódica, y ayudan a quien lee a encontrar y recuperar de manera fácil y rápida los datos que más le pueden interesar para satisfacer su curiosidad en torno a la sociedad náhuatl colonial o enriquecer su propio trabajo académico. Conviene entonces mostrar, aunque sea brevemente, el contenido de cada uno de estos doce apéndices.

En el apéndice uno, se enlistan los nombres propios de todas las personas que aparecen en los testamentos; los apéndices dos y tres muestran el elenco de los testadores del documento de Culhuacán y de los frailes encargados de recibir el dinero de los difuntos y organizar los funerales y las misas para su recuerdo y la salvación de sus almas; el apéndice cuatro reporta los títulos en náhuatl y en español de los oficiales y funcionarios del *altepetl*; el apéndice cinco registra los nombres de todos los barrios o *tlaxilacalli* de Culhuacán; el apéndice seis menciona en orden cronológico las diversas fechas en que se hicieron los testamentos, el primero, fechado el 8 de enero de 1572 (doc. 63, *Testamento de don Pedro de Suero*), y el último, datado 21 de enero de 1599 (doc. 83, *Testamento de Marco Hernández Acolnahuácatl*); el apéndice siete presenta una interesante reseña de los notarios que redactaron los testamentos de Culhuacán, la cual muestra el papel preponderante de Miguel Jacobo de Maldonado (activo entre 1579 y 1583), y de su sustituto, Juan Bautista (en actividad entre 1585 y 1599); el apéndice ocho reporta los topónimos de Culhuacán; el nueve, los tipos de tierras en náhuatl; el diez, los nombres de las casas y los edificios públicos; el once los precios y pagos en moneda española; y finalmente el doce enlista los préstamos que pasaron del español al náhuatl. Los doce apéndices incluyen, al final, un imprescindible glosario, que explica el significado de las principales palabras en el español y el náhuatl del siglo xvi.

Cierran este *Libro de los testamentos de Culhuacán* la bibliografía consultada y citada por León-Portilla y Cline —la cual constituye un núcleo fundamental de estudios acerca de temas etnohistóricos y de historia social indígena en el siglo xvi—, que cualquier investigador de estos temas debería conocer (pp. 422-426); reproducciones fotográficas a color de algunas hojas del manuscrito de la Universidad Iberoamericana (pp. 429-455); y, para terminar, un índice general de todo el volumen (pp. 457-464).

Cabe resaltar que entre los diez testamentos reproducidos de manera facsimilar, se encuentran algunas de las piezas más interesantes del manuscrito, como el testamento de don Pedro de Suero, fechado el 8 de enero de 1572 (primero en orden cronológico) y firmado por el notario Diego Hernández (doc. 63); el testamento de doña María Xuárez, datado el 17 de abril de 1577 y firmado por el notario Juan Bautista (doc. 71); y el testamento de Pablo de San Gabriel Huitznáhuatl, fechado el 11 de marzo de 1581 y firmado por el notario Miguel Jacobo de Maldonado (doc. 47). Estos testamentos pertenecen a tres de los personajes más encumbrados de la sociedad indígena de Culhuacán, quienes legaron a sus descendientes, y a las autoridades civiles y eclesiásticas, bienes y tierras de gran valor. En el caso particular de doña María Xuárez, vecina del barrio de Santa Ana Caltenco, donde se encontraba el *tecpan* (palacio) de Culhuacán, es muy interesante notar que esta mujer noble dejó a los frailes agustinos unas sementeras para que se vendieran y con el dinero recabado se dijera misa para su alma, pero con la condición de que “no se vendieran a españoles” (*amo Espannol quicohuaz*), sino “solamente a la gente del pueblo” (*çan no yehuantin y nica altepehuaque*). Esto nos habla de la prohibición, aún vigente para finales del siglo XVI, de enajenar las tierras patrimoniales, privadas y del pueblo, con avecindados extraños, originarios de España.

Pasemos al problema de las erratas. Un examen cuidadoso y atento de la primera parte del libro (edición trilingüe de los testamentos) me hizo caer en la cuenta de que en el “Testamento de Bernardino Vázquez” (doc. 78, fechado en 1588 y sin firma del notario, debido a que es sólo un fragmento, sin la parte final) se introdujo un párrafo entero de texto náhuatl (p. 245, § 11) que nada tiene que ver con el documento en cuestión.

El texto intrusivo es el siguiente: “[11] *auh yn nehuatl [Miguel Jacobo de Maldonado] Escri^{no} della iglesia ytencopatzinco ynic oniquicuillo testamento don lurenço de s fran^{co} aun yh iuh ca original yn huel ipan teneuhtica testamento atle çentetl letra yhua atle opolliuh in ça huel yuh ca çan huel yuhqui yn itech omocopin auh ynic oquimoneltlilil yn yehuantzin señor fiscal nican quimotlallili yfirmatzin*”. Este texto proviene del “Testamento de Cristina Tiacapan” (segunda parte, apartado A, p. 263, § 11).

Por alguna razón, este párrafo 11 del “Testamento de Cristina Tiacapan” se interpoló en el párrafo 11 del “Testamento de Bernardino Vázquez”. Curiosamente, las traducciones en español e inglés sí corresponden al texto original del “Testamento de Bernardino Vázquez”, que podemos recuperar gracias a la primera edición de Cline y León-Portilla (1986: 264, 266).

Aquí se presenta una transcripción del texto náhuatl recuperado y de sus respectivas traducciones al español y al inglés:

Texto náhuatl recuperado	Traducción al español	Traducción al inglés
[11] <i>Auh yz catqui nicaquiz-tillituih macamo nechmotzacuiltilliz yn ttº dios yn çentetl chinamitl acallotetl (sic) quitocatoc ca ye qui-matin yn Ernando xvarez ca onca yn tepiltzin yn ich-pochtli nemi mexico ca yyax-can ynin onicteneuh chinamitl çentetl çanno honca yn onicteneuh tlapac.</i>	[11] He aquí lo que doy a conocer, ojalá que Dios Nuestro Señor no me castigue: hay una chinampa que sigue el borde del canal, como sabe Hernando Xuárez, y es propiedad de una niña, de una doncella [sin nombre] que vive en México. Esta chinampa que mencioné también está en el lugar que nombré arriba.	[11] Here is what I explain so that God our Lord does not punish me: there is a chinampa that follows the border of the canal, as Hernando Xuárez knows, and the child [of the owners], an unmarried young woman [unnamed], lives in Mexico City, and it is her property. This said chinampa is also in the place I mentioned above.

Más allá de este error, que corregimos aquí, es interesante notar en este texto el escrúpulo moral del testador Bernardino Vázquez, quien declaró que una de las chinampas que estaban bajo su custodia no era realmente de su propiedad, sino de una joven mujer de la ciudad de México. El haber escondido esta información esencial, haciéndose pasar como el dueño del terreno, hubiera acarreado el castigo divino en el más allá, de manera que esta declaración testamentaria fue hecha con el objetivo expreso “de no ser castigado por Dios Nuestro Señor” (*macamo nechmotzacuiltilliz yn ttº dios*).

También observamos otra relevante falla editorial en la segunda parte del libro (apartado B), que concierne al expediente del AGN con la división de la propiedad de la ya citada Luisa Juana (pp. 265-282). En la solicitud de Juan de San Miguel, padre de Luisa Juana, para vender las tierras de su hija a españoles (p. 274), hay un largo texto en náhuatl de 21 renglones, que empieza con las palabras “*ixquich cahuitl*” (todo el tiempo) y termina con “*ca quinmoquiliaya*” (que se le diera), el cual repite palabras por palabras los 21 renglones anteriores. Este extenso texto repetido no es traducido en las columnas de las versiones al español y al inglés, lo que se nota por un significativo espacio en blanco dejado en la página 274. Más allá de este error tipográfico, volvemos a encontrar, en este pasaje repetido, la misma prohibición de vender las tierras del pueblo a los españoles que habíamos notado en el testamento de doña María Xuárez (doc. 71); pero en este caso, el padre de Luisa Juana, Juan de San Miguel, intentó

derogar la interdicción a través de la petición “de que se le diera licencia para que pudiera vender a algún español” (*ca quinmomaquiliya Licencia ynic huel quinamacaz aca español*).

Concluyo esta reseña-homenaje del trabajo invaluable de don Miguel León-Portilla y la doctora Sarah Cline, recordando que, quien esté interesado en el tema de la historia social de los pueblos nahuas del centro de México en el siglo xvi, encontrará en esta edición y estudio de los *Testamentos de Culhuacán* una fuente inagotable de información y una inspiración para su propio trabajo de investigación. Esta publicación viene a coronar una importante tradición de estudios sobre los testamentos nahuas, que ambos autores empezaron hace casi medio siglo (León-Portilla 1976; Cline y León-Portilla 1984; Cline 1986). El camino abierto por León-Portilla y Cline dio sus frutos en muchas y valiosas investigaciones que vinieron después (Restall 1995; Kellog y Restall 1998; Rojas Rabiela, Rea López y Medina Lima 1999-2004; Pizzigoni 2007; León-Portilla y Brito Guadarrama 2014; Christensen y Truit 2016; Ramírez y Llanos 2020). Esperemos que el manantial no se seque y broten nuevas ediciones y estudios acerca de estos fascinantes documentos que nos abren una ventana privilegiada a la vida y la muerte de los pueblos indígenas del siglo xvi.

Unas palabras finales. Quisiera expresar el profundo impacto emotivo y personal que dejó en mí la lectura del *Libro de los testamentos de Culhuacán*. Escuchar las últimas voluntades, los recuerdos y deseos de personas que vivieron hace más de cuatro siglos fue para mí como entrar por instantes en un mundo extraño, distante, inalcanzable y fascinante, pero al mismo tiempo familiar, presente, vivo y palpable. Las voces de los fallecidos me hablaron de una humanidad compartida, y de sueños y anhelos que siguen siendo los nuestros: ser recordados y alcanzar algo, aunque sea un fragmento o una ilusión, de la inmortalidad. Al leer los testamentos en náhuatl, mi mente corría, por un reflejo inevitable, a las personas amadas e irremplazables que nos dejaron: Miguel León-Portilla (fallecido en 2019), Alfredo López Austin (fallecido en 2021) y mi padre, Albert René Krüll (fallecido en 2021). Creo que este sentimiento indescriptible, que los antiguos nahuas llamaban *icnocayotl* (orfandad) y que comprende una mezcla de tristeza, nostalgia y soledad, pero al mismo tiempo de admiración, orgullo y esperanza, fue lo que nos unió a mí y a la familia de don Miguel en esa tarde inolvidable de 2023.

REFERENCIAS

- Christensen, Mark Z., y Jonathan G. Truit, eds. 2016. *Native Wills from the Colonial Americas. Dead Giveaways in a New World*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Cline, Sarah L. 1986. *Colonial Culhuacan, 1580-1600. A Social History of an Aztec Town*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Cline, Sarah L., y Miguel León-Portilla, eds. 1984. *The Testaments of Culhuacan*. Los Angeles: Universidad de California, Los Ángeles-Latin American Center Publications-Nahuatl Series.
- Kellog, Susan, y Matthew Restall, eds. 1998. *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- León-Portilla, Miguel. 1976. "El libro inédito de los testamentos indígenas de Culhuacán, su significación como testimonio histórico". *Estudios de Cultura Náhuatl* 12: 11-31.
- León-Portilla, Miguel, y Baltazar Brito Guadarrama. 2014. "El testamento de Alonso Begerano en náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 48: 235-264.
- Pizzigoni, Caterina. 2007. *Testaments of Toluca*. Stanford: Stanford University Press/Universidad de California, Los Ángeles Latin American Center.
- Ramírez, Clara, y Claudia Llanos, eds. 2020. *Testamentos de mujeres indígenas culhuacanas, siglo XVI*. Selección, transcripción y traducción de Sofía Torres Jiménez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.
- Restall, Matthew. 1995. *Life and Death in a Maya Community. The Ixil Testaments of the 1760s*. Lancaster: Labyrinthos.
- Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima, eds. 1999-2004. *Vida y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*. 5 vols. México: Secretaría de Educación Pública/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

SECCIONES DE ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Artículos

En esta sección, *Estudios de Cultura Náhuatl* publica trabajos científicos inéditos, producto de investigación original en torno a la cultura y a la lengua de los pueblos nahuas y yutonahuas de ayer y hoy. Los textos incluidos en esta sección se someten al arbitraje de académicos pares, en modalidad de doble ciego, y siguen las perspectivas de la historia, la historiografía, la lingüística, la filología, la arqueología y la etnología, entre otras disciplinas sociales y humanísticas, sin dejar de lado enfoques inter y multidisciplinarios, así como acercamientos que, desde otras disciplinas distintas a las arriba mencionadas, resulten en extremo relevantes para el estudio de la cultura y la lengua de los pueblos nahuas.

Estudio, paleografía y traducción de documentos

La revista publica, en esta sección, traducciones y estudios críticos sobre documentos históricos escritos en lengua náhuatl u otra lengua de la familia yutonahua, producto de investigación original. Los trabajos aquí contenidos se someten al arbitraje de pares en modalidad de doble ciego. El estudio y la traducción de documentos puede partir y/o combinar los enfoques de la historia, la lingüística, la antropología lingüística, la filología, la crítica literaria y la traductología, entre otros.

Reseñas y comentarios bibliográficos

Se incluyen, en esta sección, valoraciones de los libros más importantes que han aparecido en fechas recientes dentro del campo de estudio que abarca la revista. Las reseñas comprenden una descripción y valoración crítica de las obras; los comentarios son reflexiones en torno a uno o varios libros que no sólo los reseñan, sino también ofrecen una discusión más amplia de las temáticas y problemáticas abordadas en la o las obras analizadas.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Artículos

- Los artículos de investigación pueden estar redactados en español, inglés o francés; y
- Deben enviarse en archivo de Word con una extensión de 10 000 a 13 000 palabras, incluyendo texto, notas y bibliografía, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.

Estudio, paleografía y traducción de documentos

- Las contribuciones incluirán el texto original en lengua náhuatl o en otra lengua de la familia yutonahua, con su respectiva traducción y estudio crítico redactados en español; y
- Se enviarán en archivo Word con una extensión de 10 000 a 13 000 palabras, incluyendo texto, notas, resumen, *abstract*, título (en español y en inglés), palabras clave (en español y en inglés), semblanza curricular, bibliografía, anexos y cualquier otro texto que forme parte del artículo, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.

Nota: en caso de proyectos de mayor extensión, se recomienda contactar a la editora para exponer las particularidades del caso.

Tanto los artículos como los estudios, paleografías y traducciones de documentos deben incluir:

- 1) Título del trabajo en el mismo idioma que el texto completo, que describa adecuadamente y de forma concisa el contenido, sin exceder de 20 palabras (incluyendo el subtítulo, si lo hubiera);
- 2) Traducción al español o al inglés del título del trabajo (en función del idioma original);
- 3) Síntesis curricular del autor o de los autores, redactada en español en un máximo de 120 palabras (para cada autor, cuando sean varios). Debe incluir institución de adscripción actual y país, grado académico, líneas de investigación, últimos trabajos publicados, ORCID y correo electrónico profesional;
- 3) Resumen del texto en español (máximo 200 palabras), en el que se sugiere incluir el objetivo, la hipótesis (si aplica), la metodología

y las fuentes utilizadas, originalidad o valor de la investigación, limitaciones o implicaciones del estudio, así como los principales hallazgos o conclusiones del trabajo;

- 4) Traducción al inglés del resumen en español (máximo 200 palabras);
- 5) De 5 a 8 palabras clave en español y en inglés; y
- 6) Se debe anexar, además, el Formato de declaración de originalidad firmado por el(los) autor(es).

Ilustraciones, tablas y gráficas

- Si el trabajo contiene ilustraciones, tablas o gráficas, éstas se enviarán, para el proceso de evaluación, en un solo archivo de Word (diferente del archivo que incluya el texto), con un peso máximo de 10 MB, que incluya también los respectivos listados de ilustraciones, tablas y gráficas;
- El listado de ilustraciones debe incluir la siguiente información para cada ilustración:
 - a. Título o breve descripción de la imagen u obra,
 - b. Si aplica, autor o cultura creadora de la obra,
 - c. Si aplica, fecha o periodo de creación de la obra,
 - d. Si aplica, soporte y características físicas (materiales, dimensiones, etcétera),
 - e. Si aplica, lugar donde se encuentra actualmente la obra
 - f. Para fotografías etnográficas, lugar y fecha de la toma fotográfica,
 - g. Autor de la imagen que se publica en *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 - h. Si aplica, dueño institucional o individual de la obra reproducida (© ...); o indicar que la obra es de dominio público y su fuente de obtención;
- De ser aceptado el trabajo, las ilustraciones deberán remitirse en archivos separados, en formato TIFF o JPG, con resolución de 300 dpi y con un tamaño mínimo de 15 cm de ancho;
- De ser aceptado el trabajo, si contiene gráficas éstas deben enviarse en archivo Excel o en el software en el que hayan sido generadas para que puedan ser correctamente editadas;
- Es responsabilidad del autor incluir ilustraciones que sean de dominio público o tramitar los derechos de reproducción de éstas, para su publicación en acceso abierto.

Reseñas y comentarios bibliográficos

- Las reseñas y los comentarios bibliográficos pueden estar redactados en español, inglés o francés;
- Deben enviarse en archivo de Word, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio; y
- Las reseñas deben tener una extensión de 2 500 a 4 000 palabras. Para los comentarios bibliográficos que requieran de mayor extensión, favor de contactar a las editoras a nahuatl@unam.mx.

Sistema de referencias

1) En el cuerpo del texto y en las notas a pie de página:

- *Estudios de Cultura Náhuatl* utiliza un sistema de referencias abreviado, donde las notas a pie de página se reservan para añadir información complementaria cuando ésta resulte estrictamente necesaria;
- Solamente las referencias a documentos se describen en nota a pie de página, indicando el archivo y el fondo de procedencia, así como su clasificación; la información detallada se consignará dentro de la bibliografía final, en un apartado dedicado a los documentos. Ejemplo para citar a pie de página:

¹ AGN, *Tierras*, exp. 124, f. 1r-15v.

- Las referencias a obras publicadas se incluyen dentro del cuerpo del texto entre paréntesis siguiendo el estilo Chicago autor-fecha, es decir, indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y, de ser necesario, las páginas citadas, como en los siguientes ejemplos:

Trabajo de un solo autor (o libro con un editor):

a. León-Portilla (1968, 132-133); b. (León-Portilla 1968, 132-133)

Trabajo con varios volúmenes o libros:

Volúmenes, tomos: (Durán 1995, 2: 19-20)

Libros: (Sahagún 1950-82, lib. II: 27)

Trabajo de dos o tres autores (o libro con varios editores):

(Anders, Jansen y Reyes García 1991)

Trabajo de más de tres autores:

(Houston *et al.* 2009)

Trabajos de un mismo autor/editor, mismo año:

(López Austin 1994a, 1994b)

Trabajos de un mismo autor/editor, mismo año, incluyendo números de páginas:

(López Austin 1994a, 35-36; 1994b, 127-28)

Referencia a varios trabajos:

(Olivier 1993, 42-43; 2015; López Luján 2006)

2) En la bibliografía final:

- Se deben separar las fuentes en dos secciones: “Documentos” y “Referencias”;
- Si aparece la sección “Documentos”, ésta es la primera de la bibliografía y la información correspondiente se presenta de acuerdo con el siguiente ejemplo:

Archivo General de la Nación, fondo *Tierras*, exp. 124, 1754, f. 1-15v.

- La sección “Referencias” es la segunda de la bibliografía y debe ordenarse alfabéticamente, siguiendo el estilo Chicago autor-año, como en los siguientes ejemplos:

Libro, un autor o sin autor, una o varias ediciones:

Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.

Códice Borgia. 1993. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: ADEVA, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5a. ed. París: Presses Universitaires de France.

Libro, varios autores (todos los apellidos se incluyen; no se usa “et al.” en la bibliografía):

Houston, Stephen, Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine, y Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness. A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Libro coordinado o editado:

López Luján, Leonardo, y Ximena Chávez, ed. 2019. *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. 2 vols. México: El Colegio Nacional.

Capítulo en libro:

Taube, Karl. 2001. “The Breath of Life. The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest”. En *The Road to Aztlan. Art from a Mythic Homeland*. Edición de Virginia M. Fields y Victor Zamudio-Taylor, 102-123. Los Ángeles: Los Angeles County Museum of Art.

Trabajos de un mismo autor, publicados en el mismo año (se referencia, en primer lugar, el trabajo citado primero en el cuerpo del texto):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Obras traducidas y mención del editor de las fuentes:

Sahagún, Bernardino de. 1550-1585. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Traducción, notas e ilustraciones de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Tesis y trabajos universitarios:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano. El paisaje ritual en *atlcahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.

Artículos en revistas académicas:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought. The Rabbit and the Deer”. *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107-39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle”, edición de Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1-41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”. 1945. Edición de Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37-63.

Para artículos con DOI, es indispensable añadir esta información al final de la referencia del artículo.

Materiales disponibles en línea:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://doi.org/10.4000/nuevomundo.69305>.

Para materiales sin DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Consultado el 17 de abril 2020].

Para mayor información, consúltese The Chicago Manual of Style.

SECTIONS OF ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Articles

In this section, *Estudios de Cultura Náhuatl* reproduces unpublished scientific works, the result of original research on the language and culture of the Nahua and Uto-Nahuan peoples of the past and present. The texts included in this section are submitted to double-blind academic peer review, and they follow the perspectives of history, historiography, linguistics, philology, archaeology, and ethnology, among other social and humanistic disciplines, without excluding inter- and multidisciplinary focuses, as well as approaches that, from other than the above-mentioned disciplines, are of particular relevance for the study of the culture and language of Nahua and Yuto-Nahuan peoples.

Study, Paleography, and Translation of Documents

In this section, the journal publishes critical translations of historical documents, and transcriptions and translations of oral materials belonging to various discursive genres in Nahuatl and other Yuto-Nahuan languages, the product of original research. The texts included in this section are submitted to double-blind academic peer review. The study and translation of documents can be based on and/or combined focuses from history, linguistics, linguistic anthropology, philology, literary criticism, and translation studies, among others.

Book Reviews and Commentaries

Included in this section are reviews of and commentaries on the most important books that have appeared recently in the journal's field of study. The reviews consist of a description and critical assessment of the works; the commentaries are reflections on one or more books that not only review them, but also offer a broader discussion of the subject matter and issues addressed in the work(s) analyzed.

MANUSCRIPT PREPARATION STYLE GUIDE

Articles

- Research articles can be written in Spanish, English, or French; and
- They must be sent in a Word document file, be of 10,000 to 13,000 words in length, including text, footnotes, and bibliography, double-spaced in Times New Roman at 12 points.

Study, Paleography, and Translation of Documents

- The contributions will include the original text in Nahuatl or another language of the Uto-Nahuan family, with its respective translation and critical study written in Spanish; and
- They must be sent in a Word document file, be of 10,000 to 13,000 words in length, including text, footnotes, text, notes, *resumen*, abstract, title (in Spanish and English), keywords (in Spanish and English), curriculum vitae, bibliography, appendices and any other text that forms part of the article, double-spaced in Times New Roman at 12 points.

Note: In the case of projects that exceed the word limit, contact the editor to discuss the particulars of the case.

Both articles and works for the section “Study, Paleography, and Translation of Documents” must include:

- 1) Title of the work in the same language as the complete text, which aptly and concisely describes the content, without exceeding 20 words (including the subtitle, if relevant);
- 2) Translation into Spanish and English of the work’s title (depending on the original language);
- 3) Brief resumé of the author(s) in Spanish not exceeding 120 words (for each author, when more than one). It should include current institutional affiliation and country, academic degree, lines of research, recent publications, ORCID, and professional e-mail;
- 3) Summary of the text in Spanish (maximum 200 words), ideally including the objective, hypothesis (if applicable), methodology, and sources used, originality or value of the research, limitations

or implications of the study, and the work's major discoveries or conclusions;

- 4) English translation of the Spanish summary (maximum 200 words);
- 5) Five to eight keywords in Spanish and in English; and
- 6) Attachment of the Declaration of originality form signed by the author(s).

Illustrations, Tables, and Charts

- If the work contains illustrations, tables, or charts, these will be sent for the evaluation process in a single Word file (separate from the text) that weighs less than 10 MB, which also includes the respective list of illustrations, tables, and charts;
- The list of illustrations must include the following information for each illustration:
 - i. Title or brief description of the image or work,
 - j. If applicable, artist or culture that created the work,
 - k. If applicable, date or period of work,
 - l. If applicable, media and physical characteristics (materials, dimensions, etc.),
 - m. If applicable, place where the work is currently located,
 - n. For ethnographic photos, place and date of photographic image,
 - o. Maker of the image published in *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 - p. If applicable, institution or individual holding copyright to the reproduced image (© ...); or indicate that the work is in the public domain and its source;
- If the work is accepted, the illustrations must be sent in separate TIFF or JPG files with a 300-DPI resolution and a minimum size of 15x15 cm;
- If the work is accepted, if it contains charts, they must be sent in an Excel file or in the software used to generate them so they can be properly edited;
- It is the author's responsibility to include illustrations that are in the public domain or to secure the copyright to reproduce the images in an open-access publication.

Book Reviews and Commentaries

- The book reviews and commentaries can be written in Spanish, English, or French;
- They must be sent in a Word document file, doubled-spaced in Times New Roman at 12 points; and
- Reviews must be between 2,500 to 4,000 words; commentaries from 6,000 to 10,000 words.

Reference System:

1) In the body of the text and in the footnotes:

- *Estudios de Cultura Náhuatl* uses the abbreviated reference system, where footnotes are reserved for adding strictly necessary complementary information;
- Only references to documents are described in footnotes, indicating the archive and collection of the source, and its classification; the detailed information will be given in the final bibliography, in a section on documents. An example for citing a document in a footnote:

¹ AGN, *Tierras*, exp. 124, f. 1r-15v.

- References to published works are included in the body of the text in parentheses following the Chicago Manual of Style (Chicago style author-date), indicating the author's last name, year of publication, and if necessary, the pages cited, as in the following examples:

Work by a single author (or edited book):

a. León-Portilla (1968, 132-133); b. (León-Portilla 1968, 132-133)

Work with multiple volumes or books:

Volumes: (Durán 1995, 2: 19-20)

Books: (Sahagún 1950-82, bk. II: 27)

Work by two or three authors (or book with various editors):

(Anders, Jansen and Reyes García 1991)

Work by more than three authors:

(Houston et al. 2009)

Multiple works by the same author/editor, same year:

(López Austin 1994a, 1994b)

Works by the same author/editor, same year, including page numbers:

(López Austin 1994a, 35-36; 1994b, 127-128)

Reference to multiple works:

(Olivier 1993, 42-43; 2015; López Luján 2006)

2) In the final bibliography:

- References must be separated into two sections: “Documents” and “Publications”;
- If the “Documents” section appears, it goes at the beginning of the bibliography and the information is given as in the following example:

Archivo General de la Nación, fondo *Tierras*, exp. 124, 1754, f. 1-15v.

- The “Publications” section follows and must be in alphabetical order, following the Chicago author-year style (The Chicago Manual of Style), as in the following examples:

Book, one author or no author, one or more editions:

Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.

Códice Borgia. 1993. Edited by Ferdinand Anders, Maarten Jansen, and Luis Reyes García. Graz, Madrid, Mexico City: ADEVA, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5th ed. Paris: Presses Universitaires de France.

Book, various authors (all surnames are included; do not use “et al.” in the bibliography):

Houston, Stephen, Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine, and Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness: A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Coordinated or edited book:

López Luján, Leonardo, and Ximena Chávez, ed. 2019. *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. 2 vols. Mexico City: El Colegio Nacional.

Chapter in a book:

Taube, Karl. 2001. “The Breath of Life: The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest.” In *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*, edited by Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, 102-123. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.

Works by the same author, published in the same year (the work cited first in the body of the text goes first):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Translated works or sources cited with editors:

Sahagún, Bernardino de. 1550–1585. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Translated with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edited by José Rubén Romero and Rosa Camelo. 2 vols. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

University theses, dissertations and works:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. "Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuil ehua* según las fuentes sahuaguntinas." Master's thesis, Universidad Nacional Autónoma de México.

Articles in academic journals:

Burkhart, Louise M. 1986. "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought. The Rabbit and the Deer." *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107-39.

Thévet, André. 1905. "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle." Edited by Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1-41.

"Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España." 1945. Edited by Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37-63.

For articles with DOI, this information must be added at the end of the article reference.

Online materials:

Dehouve, Danièle. 2016. "El papel de la vestimenta en los rituales mexicanos de 'personificación'." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://doi.org/10.4000/nuevomundo.69305>

For materials without DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Accessed April 17, 2020].

For further information, see *The Chicago Manual of Style*.

CÓDIGO DE ÉTICA / CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promueve la difusión de nuevo conocimiento de alta calidad y está a favor del acceso abierto a la información. Sostiene los principios de responsabilidad, probidad, transparencia, imparcialidad y confidencialidad con el objetivo de mantener buenas prácticas editoriales, y se rige por el código de ética de la UNAM. Suscribe, asimismo, los lineamientos del Committee on Publication Ethics (COPE, por sus siglas en inglés).

A continuación, se describen los diferentes actores y sus responsabilidades:

Del Consejo Editorial

- El Consejo Editorial es un órgano colegiado compuesto por destacados académicos de instituciones mexicanas y extranjeras, quienes se eligen a partir de una consulta entre pares.
- Una de sus principales funciones es velar por el buen funcionamiento de la revista y el desempeño de sus editores. Asimismo, el Consejo Editorial contribuye a dar visibilidad y prestigio a la revista en el ámbito nacional e internacional.
- Sus miembros asesoran a los editores de la revista, ayudan a dirimir posibles controversias, participan en la elaboración de diagnósticos y, ocasionalmente, realizan dictámenes, cuando los materiales a evaluar están directamente relacionados con su campo de conocimiento.
- Sus miembros se comprometen a apegarse al presente código de ética y se constituyen en garantes del mismo.

De los editores

- Los editores son académicos pertenecientes al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, comprometidos a dirigir la revista en cumplimiento con el presente código de ética y buscando los más altos estándares de calidad académica.
- Gestionan la recepción, la evaluación y, en su caso, la publicación de los trabajos que sean presentados a la revista.

- Son los responsables finales de decidir cuáles de los trabajos recibidos son pertinentes para su publicación. Esto lo determinan tomando en consideración los temas de especialidad de la revista, la relevancia y actualidad de las contribuciones, el cumplimiento de los requisitos para la presentación de originales y el resultado del arbitraje por pares.
- Recurren a un programa de detección de similitudes, entre otros mecanismos, para asegurarse de que los trabajos propuestos para su publicación en la revista sean inéditos y originales. No se aceptará ningún trabajo en el que se detecte plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso.
- Se comprometen a garantizar la imparcialidad y confidencialidad en el proceso de arbitraje por pares, el cual se lleva cabo en la modalidad de doble ciego.
- Los editores obtienen las opiniones de especialistas de la mayor idoneidad posible. Para el arbitraje por pares acuden a dos académicos de reconocido prestigio, pertenecientes a instituciones nacionales o internacionales. En caso de discrepancia en las evaluaciones, los editores solicitan un tercer dictamen.
- Buscan evitar o, en su caso, solucionar los conflictos de intereses, que puedan suscitarse en el proceso de evaluación de los trabajos recibidos.
- Mantienen informados a los autores de las decisiones referentes al proceso editorial de sus trabajos.
- Se comprometen a mantener la confidencialidad sobre los trabajos recibidos, así como de los nombres de autores y evaluadores. En ningún caso divulgarán indebidamente algún trabajo recibido, ni lo utilizarán sin contar con el permiso expreso y por escrito del autor. Sólo tienen acceso a los trabajos recibidos el equipo editorial y los dictaminadores.
- Se comprometen a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas cuando esto sea necesario.

De los autores

- El envío de un trabajo conlleva la aceptación de las políticas de la revista y del presente código de ética.
- Los autores garantizarán que sus trabajos son resultado de una investigación original e inédita; asimismo, que los datos en ellos utilizados han sido obtenidos de manera ética. En consecuencia, cualquier trabajo que incurra en plagio, autoplagio, publicación duplicada (que describe esencialmente la misma investigación con cambios menores que en otro(s) trabajo(s) publicado(s) o en proceso de publicación), manipulación de citas, atribución incorrecta de autoría, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso no será considerado para su publicación.
- Citarán la autoría y procedencia de todas las ilustraciones, tablas y gráficas incluidas en sus trabajos y deben contar con los permisos correspondientes para su reproducción.
- Garantizarán por escrito que sus trabajos no han sido previamente publicados ni se encuentran en proceso para aparecer en otra publicación.
- Harán del conocimiento de los editores cualquier conflicto de interés o situación de otra naturaleza que pudiera influir en los resultados de la evaluación de sus trabajos.
- Para la publicación de sus trabajos, los autores seguirán estrictamente las normas para la presentación de originales definidas por la revista.
- Atenderán las solicitudes de correcciones y/o inclusión de materiales adicionales que les señalen los editores, en los plazos estipulados.
- Cuando reciban la notificación de que sus trabajos serán publicados, deberán otorgar a la revista los derechos de publicación correspondientes.
- Podrán reeditar sus trabajos después de haber sido publicados en la revista, pero siempre deberán estipular que la versión original fue publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl*, especificando el año y el volumen.
- Los autores que envíen trabajos para su posible publicación en la revista se comprometen a apegarse al presente código de ética.

De los dictaminadores

- Los dictaminadores son especialistas calificados en las temáticas abordadas en los trabajos presentados para su posible publicación. Sus opiniones contribuyen a que los editores tomen decisiones acerca de la pertinencia de la publicación de los trabajos recibidos.
- Informan a los editores si existe algún conflicto de interés en relación con el texto que se les solicite evaluar.
- Han de realizar su labor con imparcialidad y rigor académico, expresar sus comentarios en un marco de respeto y ser constructivos en sus señalamientos.
- Elaboran dictámenes razonados, tomando en consideración, entre otros, los siguientes aspectos:
 - Carácter inédito y calidad científica de la investigación;
 - Relevancia temática para la revista y originalidad del trabajo;
 - Calidad y consistencia en su argumentación;
 - Claridad y coherencia en su estructura y redacción; y
 - Uso de fuentes y bibliografía pertinentes y actualizadas.
- Notifican a los editores, en caso de tener certeza o sospecha, de que el trabajo revisado incurre en plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o cualquier otra práctica no ética.
- Respetarán los plazos establecidos por la revista para enviar sus evaluaciones.
- Se comprometen a no divulgar ni a utilizar para ningún fin los trabajos que reciban para evaluar o la información contenida en ellos.
- Han de apegarse al presente código de ética.

CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promotes the dissemination of recent, high caliber analysis through open access to the journal's content. It upholds the principles of responsibility, honesty, transparency, impartiality, and confidentiality in order to maintain good editorial practices and it is governed by the UNAM Code of Ethics (Código de Ética de la UNAM). It also subscribes to the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE).

Below is a description of the relevant parties and their responsibilities:

The Editorial Board

- The Editorial Board is an organization that works and makes decisions as a group, composed of leading scholars from Mexican and international institutions who are chosen based on enquiries among peers.
- One of the main functions is to ensure the proper functioning of the journal and the performance of its editors. The Editorial Board also contributes to giving the journal greater visibility and prestige in national and international circles.
- Its members advise the journal's editors, help resolve possible controversies, participate in offering assessments, and occasionally in doing reviews, when the materials to evaluate are directly related to their field of expertise.
- Its members are committed to adhering to the present code of ethics and pledge to uphold it.

The Editors

- The editors are scholars who are members of the Instituto de Investigaciones Históricas of the UNAM, committed to directing the journal following the present code of ethics and seeking the highest academic standards.
- They manage the reception, evaluation, and, when appropriate, the publication of the work submitted to the journal.

- They are ultimately responsible in deciding which works are relevant in the journal. This is determined by taking into consideration the journal's specialized subject matter, the relevance and timeliness of the contributions, whether the manuscripts fulfill the requirements for the presentation of original work and the result of the peer review process.
- They employ antiplagiarism software, among other mechanisms, to ensure that the work proposed for publication in the journal be original, unpublished material. Any work in which plagiarism, self-plagiarism, duplicated publication, deliberate omission of references, or the use of material (data, images, etc.) without the proper permission is detected will not be accepted.
- They are committed to guaranteeing impartiality and confidentiality in the double-blind peer review process.
- The editors seek the opinions of experts in the field of the article submitted. For the peer review, they invite two scholars of known prestige, from national or international institutions. In the event of a discrepancy in evaluations, the editors will request a third review.
- They seek to avoid, or where appropriate, to solve conflicts of interest that might arise in the process of evaluating submissions.
- They keep the authors informed of the decisions related to the editorial process of the submissions.
- They are committed to maintaining confidentiality of the submissions, the names of the authors, and the reviewers. In no case will they release the submission, or will they use it without the author's prior written permission. Only the editorial team and the reviewers have access to the submissions received.
- They are committed to publishing corrections, clarifications, retractions, and apologies should the need arise.

The Authors

- The submission of a manuscript implies acceptance of the journal's policies and the present code of ethics.
- The authors will guarantee that their work is the result of original, unpublished research and that the data used in it has been ethically obtained. Consequently, any work that incurs plagiarism, self-plagia-

rism, duplicated publication (that essentially describes the same research with minor changes already published in other work[s] or in the process of publication), manipulation of references, incorrect attributions of authorship, the deliberate omission of references or the use of material (data, images, etc.) without the proper permission will not be considered for publication.

- They will cite the authorship and source of all illustrations, tables, and charts in their submissions and they must have the corresponding reproduction permissions.
- They will guarantee in writing that their submissions have not been published before, nor are they in the process of appearing in another publication.
- They will inform the editors of any conflict of interest or situation of any other nature that might influence the results of the evaluation of their submissions.
- For the publication of their submission, authors will strictly follow the manuscript preparation style guide defined by the journal.
- They will address the requests for corrections and/or the inclusion of additional material indicated by the editors within the stipulated time frames.
- When they receive notification that their manuscripts will be published, they must provide the journal with the corresponding reproduction copyrights.
- They can republish their work after having their article published in the journal, but they must always stipulate that the original version was published in *Estudios de Cultura Náhuatl*, specifying the year and volume.
- The authors who submit their work for possible publication in the journal agree to adhere to the present code of ethics.

The Reviewers

- The reviewers are qualified specialists in the subject matter addressed in the submissions for possible publication. Their opinions contribute to helping the editors make decisions concerning the relevance of the submissions to the publication.

- They inform the editors if there is any conflict of interest in relation to the submission they are evaluating.
- They must review the submission with impartiality and academic rigor, express their opinions in a framework of respect and constructive comments in their assessments.
- They produce reasoned reviews, taking into consideration, among others, the following aspects:
 - Unpublished, scientific quality of the research;
 - Relevance of subject matter for the journal and the submission's originality;
 - Quality and consistency of the argumentation;
 - Clarity and coherence of its structure and writing; and
 - Use of relevant, up-to-date sources and bibliography.
- They notify the editors, in the event of the certainty or suspicion, that the reviewed manuscript incurs plagiarism, self-plagiarism, duplicate publication, deliberate omission of references, or any other unethical practice.
- They will respect the time limits established by the journal to submit their evaluations.
- They are committed to not divulge or use for any purpose the works that they receive for evaluation or the information contained in them.
- They must adhere to the present code of ethics.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 71

ENERO-JUNIO 2026

EN PORTADA

- ÁNGEL GONZÁLEZ LÓPEZ** Pectoral con personaje que muestra elementos iconográficos de Mixcóatl y Tezcatlipoca

ARTÍCULOS

- ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ** Funeraria nahua, una primera aproximación. El ritual por derecho propio
- ÁNGEL GONZÁLEZ LÓPEZ** La procesión de los guerreros perdidos. Una serie de bajorrelieves provenientes del templo de Huitzilopochtli
- ALESSIA FRASSANI** Las glosas del *Códice borbónico*, o cómo leer un libro nahua después de la conquista
- ANDRÉS EHÉCATL AGUILAR** Revisiting Karttunen and Lockhart's Nahuatl Nasals. Insights from the Phonology and Phonetics of Chicontepec Nahuatl
- LUCERO FLORES NÁJERA** Principios culturales de socialización infantil entre los nahuas de Tlaxcala

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS

- ALFONSO VITE HERNÁNDEZ** El *Códice mixto de Cuauhtla* (Huautla, Hidalgo). Paleografía y traducción de una tasación en lengua náhuatl fechada en 1558

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- NATALIA V. GABAYET GONZÁLEZ** Alessandro Questa Rebolledo. *Montañas que danzan. Laboratorios maseual para el mantenimiento del mundo*
- INOCENCIA ARELLANO MIJAREZ** Antonio Reyes Valdez, Gabriela García Salido y Elizabeth Soto Gurrola. *Historias de creación y destrucción. Cosmología ódam a través del sapook, un género discursivo*
- ALONSO RODRIGO ZAMORA CORONA** Elizabeth Hill Boone. *Descendants of Aztec Pictography. The Cultural Encyclopedias of Sixteenth-Century Mexico*
- M. ZAENUL MUTTAQIN** Julia Madajczak, Katarzyna Granicka, Szymon Gruda, Monika Jaglarz, José Luis de Rojas. *Fragments of the Sixteenth-Century Nahuatl Census from the Jagiellonian Library. A Lost Manuscript*
- GABRIEL KRUELL** Miguel León-Portilla y Sarah Cline, eds. *El libro de los testamentos de Culhuacán. Vida y muerte entre los nahuas del México central, siglo XVI*

Portada: pectoral con personaje que muestra elementos iconográficos de Mixcóatl y Tezcatlipoca 13.5 × 11 × 1.2 cm. Piedra verde, cultura mexicana, Postclásico Tardío (1469-1481), Museo del Templo Mayor, Inv. 10-162942, Ciudad de México. Dibujo de Ángel González López



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

historicas.unam.mx
e-ISSN 3061-8002



9 773061 800001