



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PAISAJE E IMAGINARIO COLECTIVO DEL ALTIPLANO CENTRAL
MESOAMERICANO: EL PAISAJE RITUAL EN ĀTL CĀHUALO O
CUAHUITL ĒHUA SEGÚN LAS FUENTES SAHAGUNTINAS

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
P R E S E N T A
ANDREA BERENICE RODRÍGUEZ FIGUEROA



DIRECTOR DE TESIS: MTRO. LEOPOLDO VALIÑAS COALLA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A todo aquel amante del
paisaje

A mi familia

A Enrique

AGRADECIMIENTO

A todos aquellos que de una u otra manera han compartido conmigo esta aventura. A la Universidad Nacional Autónoma de México que sin pedir nada me ha dado más de lo que podría haber pensado. De manera especial quiero agradecer a:

**Mamá, Papá, Javier, Enrique, Polo,
Ernesto, Miguel, Nelly, Silvia,
Martha Iliia, Marc T.,
Pedro Rocha,
Tacho, Hector,
Alfredo L A, Luis Saenz,
Juanita, Alicia, Rocko,
Ma. Carmen, Karina,
Carlos Javier Gonzalez Gtz.,
Mercedes de la G,
Fabiola,
Poncho, Michelle,**

INDICE

INTRODUCCIÓN	I - VI
CAPÍTULO 1 Marco conceptual y metodológico	1
Los materiales sahuaguntinos trabajados	1
Marco conceptual	3
Paisaje	3
Rito	5
Fiesta	10
Paisaje festivo y paisaje ritual	12
Ambiente ritual y escenario festivo	13
Marco metodológico	14
El análisis del discurso: condiciones de producción	14
El análisis del discurso: presupuestos e implícitos	19
La intertextualidad	22
Advertencia sobre la traducción de la obra sahuaguntina	25
CAPÍTULO 2 Traducción de <i>Ātl cāhualo</i> o <i>Cuahuitl ēhua</i>	30
Primer relato	31
Paleografía	35
Paleografía de los Primeros Memoriales	35
Paleografía del Códice Florentino	36
Traducción	43
Traducción intersemiótica de los Primeros Memoriales	45
Traducción de la primera veintena según los Primeros Memoriales	48
Traducción de la primera veintena según el Códice Florentino	49
Textos de <i>Ātl cāhualo</i> o <i>Cuahuitl ēhua</i> según las fuentes de Fray Bernardino de Sahagún	58
CAPÍTULO 3 <i>Ātl cāhualo</i> o <i>Cuahuitl ēhua</i> en el <i>cēcempōhuallapōhualli</i> ...	60
Ubicación temporal de <i>Ātl cāhualo</i> o <i>Cuahuitl ēhua</i>	65
El clima	69
Las heladas	72
Los vientos	72
Las nubes	79
Agricultura	82
Fauna. Las aves como marcadores temporales	88
<i>Ave Cuitlacochi</i>	
<i>Ave Pipixcan</i>	
<i>Aves Necuilctli y Tietlectōn</i>	
Flora. Los árboles caducifolios como marcadores temporales	91
Conclusión	91



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CAPÍTULO 4 Los ritos en <i>Ātl cāhualo</i> o <i>Cuahuitl ēhua</i>	95
Los ritos en la fiesta a los <i>Tlällōquē</i>	96
Primer escenario festivo de la fiesta a los <i>Tlällōquē</i>	96
Rito de compra de los niños	96
Rito de paso <i>Neteteuhtiliztli</i>	97
Rito <i>Teteuhxālaquiliztli</i>	99
Rito de paso <i>Tozzoliztli</i>	102
Rito de hincamiento del <i>āmatetehuitl</i>	105
Rito de acomodamiento de los <i>tepicotōn</i>	106
Rito <i>Nextlāhualiztli</i>	106
Procesiones	117
<i>Tlacualiztli</i> o Banquete	121
Evento de compra de los objetos para elaborar el <i>āmatetehuitl</i>	121
Segundo escenario festivo de la fiesta a los <i>Tlällōquē</i>	122
Rito de hincamiento del <i>Cuenmantli</i>	122
Resumen de la fiesta a los <i>Tlällōquē</i>	125
Los ritos en la fiesta <i>Cuahuitl ēhua</i>	126
Arribo a <i>Yopico</i>	129
Rito de paso <i>Nechihchihualiztli</i>	129
Rito <i>Tlacuahuitl ēhua</i>	130
Rito de escenificación	131
Resumen de la fiesta <i>Cuahuitl ēhua</i>	132
Los ritos en la fiesta en la que moría <i>Chicunāuhēcatl</i> y los <i>tlātlaāltīlti</i>	132
Rito de paso <i>Tlaātiliztli</i> o de baño	132
Rito de paso <i>Tlachichihualiztli</i> o ataviamiento del <i>Chicunauhēcatl</i>	133
Rito <i>Nētōtiliztli</i> o de baile	134
Rito <i>Tlamictiliztli</i>	136
Otros ritos en la primera veintena	139
CAPÍTULO 5 Los actantes en <i>Ātl cāhualo</i> o <i>Cuahuitl ēhua</i>	141
La estructura actancial y su descripción en la celebración de la fiesta a los <i>Tlällōquē</i>	142
Beneficiarios: los <i>Tlällōquē</i>	143
<i>Quetzalcōātl</i>	144
<i>Chālchiuhtli icue</i>	144
<i>Tlällōc</i>	145
<i>Tlällōc Tlamacazqui</i>	146
<i>Tlällōcān Tēcutli</i>	147
Los cerros	148
Los <i>tepicotōn</i>	149
Agente - Toda la gente	152
Estructura actancial en el proceso de la celebración de la fiesta a los <i>Tlällōquē</i>	155
Actantes en el rito de compra de los niños	155
Actante paciente. Los <i>pīpiltizintli</i> o niños	156
Evento de compra de los objetos para elaborar el <i>āmatetehuitl</i>	156
Actantes en el rito de paso <i>Neteteuhtiliztli</i>	157

Los <i>tetehuitl</i>	157
<i>Āmatetehuitl</i>	157
<i>Tlācatetehuitl</i>	158
Actantes en el rito de la primera procesión	158
Actantes en el rito del <i>Teteuhxālaquīliztli</i>	159
Actantes en la segunda procesión	159
Actantes en el rito de paso <i>Tozzoliztli</i>	160
Actantes en el rito de paso hincamiento del <i>āmatetehuitl</i>	160
Actantes en la procesión <i>Tlayahualōliztli</i>	161
Actantes en el rito de acomodamiento de los <i>tepicotōn</i>	162
Actantes en el rito <i>Nextlāhualiztli</i>	162
Actantes en el <i>Tlacualiztli</i> o el banquete	163
Los <i>tetehuitl</i> como objetos rituales de la fiesta a los <i>Tlāllōquē</i>	164
Actantes en el rito del hincamiento del <i>Cuēnmantli</i>	165
Resumen actancial en la fiesta a los <i>Tlāllōquē</i>	166
La estructura actancial y su descripción en la celebración	
de la fiesta <i>Cuahuitl ēhua</i>	167
El agente: la gente	169
Los cautivos	169
Los cautivadores	170
Los especialistas de ritos	170
La gente espectadora	171
El beneficiario: <i>Xipe Totēc</i>	171
Estructura actancial en el proceso de la fiesta <i>Cuahuitl ēhua</i>	172
Actantes en el arribo a <i>Yopico</i>	172
Actantes en el rito de paso <i>Nechichihualiztli</i> o de ataviamiento	173
El paciente: los atavíos de papel	174
Actantes en el rito <i>Tlacuahuitlēhuatiliztli</i> o de presentación	174
Actantes en el rito de escenificación	175
Los cautivos como objetos rituales de la fiesta <i>Cuahuitl ēhua</i>	176
Resumen actancial en la fiesta <i>Cuahuitl ēhua</i>	176
La estructura actancial y su descripción en la celebración de la fiesta	
en la que moría <i>Chicunāuhēcatl</i> y los <i>tlātlaāltīlti</i>	176
Actantes en el rito de paso <i>Tlaātiliztli</i> o del baño	177
El agente. Los <i>Tlātōquē</i>	177
El paciente. Los <i>tlātlaāltīlti</i> o bañados	177
Actantes en el rito de paso <i>Tlachihchihualiztli</i> o de ataviamiento de <i>Chicunāuhēcatl</i>	178
Paciente. El <i>Chicunāuhēcatl</i>	178
Actantes en el rito <i>Nētōtiliztli</i> o de baile	179
Actantes en el rito de paso <i>Tlamictiliztli</i> o de sacrificio	179
El agente. Los especialistas de ritos	180
Resumen actancial en la fiesta en la que moriría <i>Chicunāuhēcatl</i> y los <i>tlātlaāltīlti</i>	180
La estructura actancial de otros ritos en la primera veintena	180
La estructura actancial y su descripción en los ritos realizados por <i>Ōme Tochtli</i>	181

CAPÍTULO 6 El paisaje ritual y festivo en *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* ... 184

El paisaje festivo en la fiesta a los <i>Tlāllōqué</i>	186
<i>Cuauh tepētl</i> o Pico Tres Padres	199
<i>Yohualtecatl</i> o el cerro El Guerrero	200
<i>Poyauhtlan. Āyauhcalli</i> en el <i>Tepētzintli</i> que representaba al Pico de Orizaba	200
<i>Yauhquemê</i>	201
<i>Cocotl</i>	202
<i>Tepētzintli</i> o <i>Quetzalcoch</i> , Peñón de los Baños	203
<i>Pantitlan</i>	204

El paisaje festivo en la fiesta <i>Cuahuitl ēhua</i>	208
Paisaje festivo en los ritos nucleares antes del día de la fiesta <i>Cuahuitl ēhua</i> ...	210
Paisaje festivo en los ritos nucleares del día de la fiesta <i>Cuahuitl ēhua</i>	211
El paisaje festivo en la fiesta en la que morían <i>Chicunāuhēcatl</i> y los <i>tlātlaāltīti</i>	212
El paisaje ritual en otros ritos realizados en <i>Ātl cāhualo</i> o <i>Cuahuitl ēhua</i>	213
El paisaje ritual y festivo de la primera veintena según las fuentes sahuaguntinas	214

CONCLUSIÓN	217
Advertencia al segundo relato	219
Segundo relato	220
El paisaje festivo en <i>Ātl cāhualo</i> o <i>Cuahuitl ēhua</i>	220

NOTAS DE TRADUCCIÓN	233
Notas de traducción de la primera veintena en los Primeros Memoriales	233
Notas de traducción de la primera veintena en el Códice Florentino	236

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

CRÉDITOS

INTRODUCCIÓN

El proyecto de investigación con el cual fui aceptada en el Posgrado de Estudios Mesoamericanos llevaba por título “Paisaje e imaginario colectivo mesoamericano del Altiplano Central: el Calendario como base para establecer los elementos de diseño en la arquitectura de paisaje” fungiendo como tutor el Dr. Jesús Galindo Trejo. A manera de resumen, con este proyecto pretendía obtener los elementos de diseño de la Arquitectura de Paisaje regidos por el calendario, en el Altiplano Central mesoamericano, desde el preclásico hasta el posclásico, tomando un sitio arqueológico por cada periodo, esto es: Cuicuilco, Teotihuacan, Xochicalco y Tenochtitlan.

Al tomar los cursos y seminarios del Posgrado, así como los cursos extracurriculares, fui modificando y acotando los conceptos nodales del proyecto como ¿qué es paisaje? y ¿qué es espacio? Lo cual me llevó a modificar mi visión de la Arquitectura de Paisaje.

Los cursos y seminarios que tomé durante mis estudios en el Posgrado fueron: Lengua náhuatl I-IV (impartido por el Mtro. Leopoldo Valiñas), Religión maya y náhuatl I-II (impartido por la Dra. Martha Ilia Nájera), Seminario de investigación de tradición oral I-II (impartido por Dr. José Alejos), Seminario de investigación, la construcción de una visión del mundo I-II (impartido por Dr. Alfredo López Austin), Arqueología de Mesoamérica I (impartido por Dr. Jaime Litvak) y Seminario de geografía histórica de Mesoamérica, análisis etnológicos de fiestas y rituales II (impartido por el Dr. Johannes Neuhrat). Y como materias de prerrequisitos cursé Mesoamérica I y II (impartido por Dr. Alfredo López Austin) y Cultura Náhuatl I y II (impartido por el Mtro. López Saucedo).

Simultáneamente a los cursos del posgrado asistí a los siguientes talleres, cursos, seminarios, diplomados y prácticas de campo que alimentaron al proyecto:



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Seminario de Arqueoastronomía (impartido en la ENAH por el Dr. Jesús Galindo y por el Dr. Stanislaw Iwaniszewski), Curso de lengua náhuatl hablado (impartido en el Instituto de Antropológicas de la UNAM por el Mtro. Leopoldo Valiñas y por Ofelia Canuto), Seminario de análisis del discurso (impartido por el Mtro. Leopoldo Valiñas), Diplomados de Teoría e historia de las religiones (impartido en el Instituto de Investigaciones Filológicas) y Diplomado de Filosofía occidental (impartido en la Facultad de Arquitectura por Fil. Eduardo Ceballos), Taller de náhuatl e informática (impartido por el Dr. Marc Thouvenot, la Dra. Sybille de Pury y la Dra. Carmen Herrera) y varios cursos de la Licenciatura de Lingüística en la ENAH.

En cuanto a las prácticas de campo realicé una en Guerrero (por el seminario de tradición oral) sobre la petición de lluvia y la pelea de tigres en el cerro Cruzco. Otra en el cerro Tláloc y al cerro Cocotl (efectuado por el Mtro. Victor Arrivalzaga) y al Nevado de Toluca (efectuado por el Dr. Arturo Montero). Otra práctica la realicé en Xalitla, Guerrero, para la fiesta del Santo Espíritu. También realicé prácticas para obtener las descripciones sobre las fiestas de petición de lluvia y la enseñanza para sembrar de gente nahua de la huasteca, así como laboratorios para ver los ciclos de siembra del maíz.

No menos importante que las actividades antes mencionadas son las ponencias en congresos y coloquios (tanto nacionales como internacionales), estas me permitieron ir conformando, acotando y estructurando la investigación.

Por estas actividades académicas, el proyecto fue cambiando de rumbo. La perspectiva que ahora tomaba era desde diferentes disciplinas como la Arquitectura de Paisaje (por formación), la Geografía, la Historia y la Antropología. Por todo lo anterior, y experiencias más, como los comentarios de colegas y amigos, la investigación que aquí presento lleva por título "Paisaje e imaginario colectivo del Altiplano Central mesoamericano: el paisaje ritual en *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* según las fuentes sahuaguntinas"¹ dirigida por el Mtro. Leopoldo Valiñas. Esta investigación tiene por objetivo reconstruir el paisaje festivo de la

¹ En realidad la tesis tendría que llamarse "El paisaje festivo en *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* según las fuentes sahuaguntinas", sin embargo por las reglas del Posgrado, el nombre de la tesis tuvo que llevar el título del proyecto original, acotando como un subtítulo el tema de la tesis.

primera veintena según las fuentes Sahaguntinas. Esta reconstrucción sólo se enfocará en la cuenca de México del siglo XVI.

El giro que se decidió darle al proyecto fue por dos razones, principalmente: 1) estoy convencida que primero hay que conocer la lengua de la sociedad en cuestión y luego hacer un proyecto de investigación del tipo que aquí se presenta y, 2) los arquitectos paisajistas debemos de considerar que a quien se le diseña es a la gente y que esa gente tiene su propia forma de ver el mundo, cosa que a veces o casi siempre no concuerda con los diseños del propio diseñador. Esto me orilló a adentrarme en la Antropología y más específicamente en la Lingüística.

Siguiendo con el proceso de la investigación, fue fundamental el marco conceptual y metodológico abordado en el Capítulo 1. En el primer marco se definieron los conceptos como paisaje, rito, fiesta y paisaje festivo, ya que a partir de estos conceptos se desarrollará todo el discurso aquí presentado. En el marco metodológico presentamos nuestra manera y postura al enfrentarnos a la fuente, para esto recurrimos al análisis del discurso, la intertextualidad y a la teoría de la traducción.

Después del marco conceptual y metodológico presentamos en el Capítulo 2 una primera lectura intertextual² de *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* según las fuentes sahauntinas, así como la traducción de los textos aquí consultados.

Para lograr las traducciones, después de desarrollar un primer relato, se realizó la paleografía y traducción de los textos sahauntinos, mostrando, en la tabla 1 al final del Capítulo 2, todos los textos traducidos. Esta tabla consiste en parear y confrontar las cinco versiones de la veintena en párrafos y columnas. Al final de este capítulo se muestran las notas de traducción a las traducciones propuestas. También, es importante mencionar que todas las traducciones elaboradas en esta investigación se realizaron conjuntamente con el Mtro. Valiñas.

² Ver página 23 en donde se explica la intertextualidad.

Al tener una lectura conjunta de todos los textos sahuaguntinos sobre la descripción de la primera veintena se tuvo que ubicar temporalmente a la veintena en su paisaje y en el *cēcempōhuallapōhualli*. Para esto nos apoyamos en la Arquitectura de Paisaje, la cual nos ayuda a abstraer los componentes del paisaje, tanto del medio físico como del medio social. Para esta investigación nos interesaron los siguientes componentes: del medio físico consideramos los aspectos climáticos, los ciclos de la flora, la hidrología superficial (básicamente lagos de la Cuenca de México) y la migración de aves; del medio social sólo tomamos en consideración algunas de las actividades económicas relacionadas con el agua como la agricultura (cuándo se sembraba y se labraba la tierra, por ejemplo), los actantes, los espacios construidos y la temporalidad. En este caso las investigaciones realizadas según la geografía histórica ambiental y la reconstrucción arqueológica nos ayudaron a ubicar los componentes en la Cuenca de México del siglo XVI.

Después de seleccionar los componentes optamos por utilizar el método de combinación de componentes del paisaje, esto es superponer los componentes de los medios físicos y sociales que analizamos, cada uno coincidiendo en su tiempo dentro de la Cuenca de México del siglo XVI en el mundo objetivo mexicana que describieron los autores de la obra sahuaguntina, obteniendo así las unidades de paisaje correspondientes. Con estas unidades ubicamos al paisaje descrito en el calendario de la primera veintena.

Después de haber ubicado temporalmente a la primera veintena realizamos, en el Capítulo 4, el análisis de las fiestas y rituales descritos en esta veintena, ya que estos son el cimiento para poder saber cómo era percibido el paisaje festivo. Con esto realizamos una propuesta esquemática por cada una de las fiestas y ritos realizados en la primera veintena.

Para la reconstrucción de cada fiesta requerimos de identificar y reconstruir los ritos y eventos tanto nucleares como no nucleares que la estructuran. La reconstrucción de estos ritos y eventos se hizo por medio de una búsqueda intertextual, en la fuente sahuaguntina aquí consultada, y escogimos varios

ejemplos de un rito determinado y contestamos, en cada caso, una ficha que contiene las siguientes preguntas:

1. Quiénes realizaban el rito.
2. A quién(es) estaba dedicado el rito.
3. Cuándo se realizaba el rito.
4. En dónde se realizaba el rito.
- 5.Cuál era la función y significado del rito.

Varias preguntas se quedaron sin responder por la complejidad del trabajo realizado. Sin embargo, el resultado fue que obtuvimos las constantes de cada rito, esto para poder saber cómo era el paisaje festivo y lo que significaba en la veintena aquí analizada.

Otra parte importante de obtener y describir, para la reconstrucción del paisaje festivo, fue el tema tratado en el capítulo 5, esto es, los actantes descritos en la fuente. Esto nos permitió hacer una lectura del paisaje involucrando a la gente con sus espacios, ya que en esta investigación estamos considerando al paisaje como un texto social en el cual actúan los actantes.³

Por cuestión de análisis nos enfocaremos, en esta tesis, a sólo tres actantes: el agente, el paciente y el beneficiario.

Al haber ubicado temporalmente a la veintena dentro de la cuenta de veinte en veinte, al haber obtenido sus fiestas y ritos y sus actantes, se ubicaron temporal y espacialmente las descripciones de la primera veintena en el capítulo 6, ya que las fiestas no se realizaban en cualquier tiempo ni en cualquier espacio.

Para reconstruir el paisaje festivo sólo nos falta hacer una lectura intertextual de los cinco aspectos antes vistos. Esta lectura intertextual estará reflejada en un segundo relato, el cual nos dice cómo era el paisaje festivo de *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* según las fuentes sahuaguntinas. Este relato está dividido por párrafos según la temática de la que se esté hablando, lo cual veremos en la conclusión de esta investigación.

³ Ver página 8 en donde se explica el concepto de actante.

No está de más apuntar que si se hace una comparación de los dos relatos aquí propuestos veremos significativas diferencias.

En resumen, para poder reconstruir los paisajes festivos de la primera veintena, se investigaron los siguientes seis puntos: la traducción de los textos sahaduntinos, la ubicación temporal del paisaje de la primera veintena, las fiestas y los ritos, los actantes, los espacios construidos y la ubicación temporal de cada fiesta dentro de la veintena; de esta manera, responderemos las siguientes cuestiones: en qué época del año se ubicaba la primera veintena, cuáles eran los ritos de las fiestas celebradas, cuándo, quiénes y a quiénes en dónde festejaban. Todo esto leyendo intertextualmente la fuente sahaduntina.

No está demás advertir que para facilitar la lectura impresa de esta investigación se hace sólo a lo largo de la cara de las horas; en el envés se mostrarán las referencias de los textos traducidos, las imágenes y las tablas.

CAPITULO 1

Marco conceptual y metodológico

El objetivo principal de esta investigación es reconstruir el paisaje festivo que se daba en la primera veintena del *cēcempōhuallapōhualli* (o cuenta de veinte en veinte), en la Cuenca de México a principios del siglo XVI. Para esto nos basamos en la obra sahoguntina, en particular en los *Primeros Memoriales* y en el *Códice Florentino*. Nuestra regla para esta investigación fue: hacer la reconstrucción a partir de la interpretación de la obra de un único autor por cuestiones metodológicas (en este caso Sahagún), dejando al margen varios autores y temas relacionados porque, de abordarlos, nos desviarían o distraerían del tema de nuestro trabajo (por ejemplo, estamos pensando en la formación ideológica, los acuerdos culturales, la estructura del texto, la enunciación, etc). Esto significa que no los vamos a abordar (ni describir, ni explicar, ni analizar), pero algunos temas han sido tomados en cuenta en el desarrollo de esta tesis para lograr dicha reconstrucción. A la vez, sólo trabajamos con los *Primeros Memoriales* y con el *Códice Florentino* porque, además de ser los más disponibles, de por sí (como se verá más adelante) contienen una información textual enorme.

Los materiales sahoguntinos trabajados

En los *Primeros Memoriales* la descripción de la primera veintena, nombrada *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*, aparece en la foja 250r, la cual está dividida en dos columnas, la de la izquierda son los textos verbales en náhuatl clásico y la de la derecha, los textos pictográficos. Cada columna está dividida en tres secciones: la primera de ellas, inmediatamente después del encabezado del párrafo segundo, corresponde a *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* (ver imagen 1).



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Primera veintena	Texto verbal en náhuatl clásico	Texto pictográfico
Segunda veintena	<p>Ynic ontek tlacaxipevaliztli iquac iniquia mamalti ioa tlalacati, quixipevaya, ioa iquac nemia, in xixipeme, iniquiaquihnenca inimevayo yoj xipeuhq: ioa onca qualoya ynvilocpalli, i. neui tlacalli, ioa olchicalli, qui quaya yteuatihtin. Ini, ihuilit quicaya, ypan icempoalli vnechiqua ce hebero. Ynipan iquac miqvia, ioa quixipeva ya, mamalti, ioa tlalacati, Auh ymnoztlayoc noizquinhin temallacac, quinquehaya, onca quita vanaya quixipevaya. Auh inimevayo oquixipenh q cequinhin tlaca conmaquiaya, cempoalihuilitpa mitotihnenca: ipan tequixitlolya in evatl, qn. mochinhtin valquicaya in macevalh' vallalataya. ioa inipitlayoc cacapa valnemanalo. In y. iquac yanayca neaquiloaya ymivevayo tlaca, ynic mitoa cacapa, camoteheloaya yacast, inipa quivalma naya xixipeme, ioa moteneva ayacachpitollo auh ynic mochtivaya caneca vmpavaya inetohloya in cha diablo canoquq qui tlacast mochtitacast yvaya cacth inipa mitohaya in pipilt in macevalh' auh in vmpa hanquico vmpa vnechicavna in deqch macevalh' mochi tlacast yvayacacth ynipa mitohaya Ynipa ihuilit icempoalihuilit mochtitacast valcuq catequitha ynic yogoloco altepetl, mochtitacast imochi chivaya ynic, ceceyaca, ynechi chiuht.</p>	
Tercera veintena	<p>Ynic etel moteneoa tocoztonthi, iquac xochimanaloya: ioa covaxcal manaloya. Ynic mitoya xochimanaloya, yehica iniquidh yanavica ceponja, nepapa xochitl icltamanaloya. Auh inic moteneva covaxcalmana loya: yehica incooca, tlaco, moxaya inicltamanalo va ipan motecaya inventli ynic vntltamanaloya yni cha diablo Inihui. Auh intho aca caciz covast aya mo quiquaya, quini quac in covaxcal manalo: iquac vel quiquaya, Cano iuhqui xuchitl ayayac vel quiqua, actropa icltamanaloya Inih ihuilit quicaya ipa icaxtoli omey marco. Yoa mitoya hevatlanillo inic mitoya hevatlanillo, iquac in cempoalihuilit oncaquinloc ymive vayo: tlaca, catepa, conthaya in vntoc conocaya, con tlalpachoaya vna palama.</p>	

Párrafo segundo: fo. 250r

Imagen 1. Los textos de la descripción de la primera veintena en los Primeros Memoriales.

Por su parte, la descripción de la primera veintena en el *Códice Florentino* la encontramos en los capítulos primero y vigésimo del Libro 2º. El primero se describe en la foja 3r, el cual lleva por título “Capítulo primero, del calendario, de las fiestas fixas. la primera de las quales es lo que se sigue”, escrito totalmente en castellano; y el segundo, de la foja 15r a la foja 17v, el cual está dividido en dos columnas, la de la izquierda está escrita en castellano y lleva por título “Capitulo veynte de la fiesta y sacrificios que hazian en las kalendas del primero mes, que se llamaua atl caoalo, o quaujtleoa” y la de la derecha está escrita en náhuatl clásico y lleva por título “Inic 20, capitulo, ytechpa tlatoa ynilhuitl, yoan in nextlaoalitzli: in quichioaia, ynipan vel ic ce milhuitl metztli: in qujtocaiotiaia, inqujtoaia atl caoalo, anoço quaujtleoa”¹ (ver imagen 2).

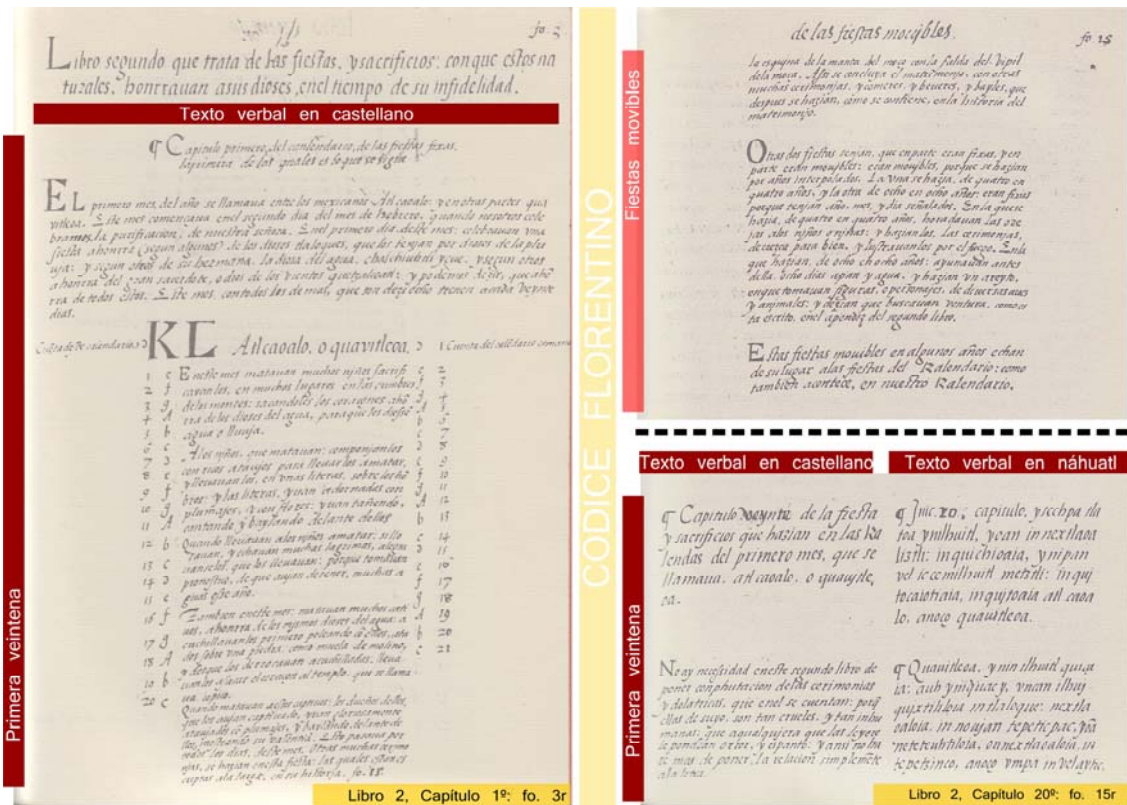


Imagen 2. Los textos de la descripción de la primera veintena en el *Códice Florentino*.

Todo esto significa que tenemos 5 textos de la primera veintena:

1. Texto pictográfico de los *Primeros Memoriales*
2. Texto en náhuatl clásico de los *Primeros Memoriales*

¹ Vigésimo capítulo. Habla de la fiesta y del *Nextlāhualiztli* que hacían justo el primer día del mes que nombraban, que decían que era, *Atl Cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* (ver la traducción en la pág. 50 del Capítulo 2).

3. Texto en castellano del capítulo 1º del *Códice Florentino*
4. Texto en castellano del capítulo 20º del *Códice Florentino* y
5. Texto en náhuatl clásico del mismo capítulo 20º

Queremos enfatizar la diferencia de los idiomas empleados en las obras sahuaguntinas con respecto a los idiomas nahuas actuales y al español mexicano actual. Esto significa que el náhuatl clásico y el castellano del siglo XVI son lenguas muertas.

Además, proponemos otros dos textos que son las traducciones que hicimos al español de las versiones en náhuatl clásico. Sin embargo, es importante aclarar que consultamos la totalidad de ambas fuentes, es decir, los *Primeros Memoriales* y el *Códice Florentino*, ya que existe información en otros Libros y Párrafos que hacen referencia a *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*.

Esta naturaleza politextual nos da la posibilidad de confrontar los textos y obtener mayor riqueza en la información de las obras.

Marco conceptual

En este apartado nos interesa definir los siguientes conceptos para la investigación: paisaje, rito y fiesta, que consideramos fundamentales, y paisaje festivo, paisaje ritual, ambiente ritual y escenario festivo, estrechamente relacionados con los tres anteriores.

Algunos conceptos serán definidos de manera puntual y otros, por su complejidad, serán desarrollados más extensamente.

Paisaje

Para entender lo que es el paisaje debemos de hablar de la sociedad que observa el mundo,² en su tiempo y lugar geográfico. Esa sociedad se desarrolla

² Como menciona el postulado 2 de Grize "Hay discursos que son representaciones de cosas que existen en el mundo. A los objetos de discurso corresponden objetos 'reales'" (Grize 1985: 84). A este mismo mundo es al que

dentro de un modo de producción y en ella se reproducen varias formaciones ideológicas en las que viven los sujetos concretos u observadores. Cada observación pasa por distintos filtros sociales y culturales y es a partir de esas lecturas de los observadores que se percibe y concibe el paisaje (ver imagen 3).

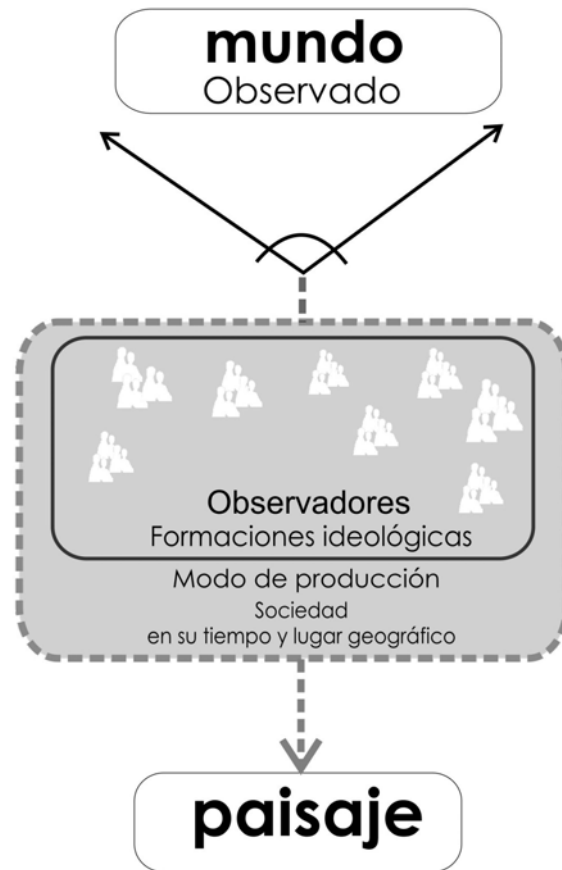


Imagen 3. El paisaje

Nuestra propuesta es que el paisaje es uno de los textos sociales que la gente genera, interpreta y reactualiza, dado que es una realidad compleja y multivalente.

Al considerar al paisaje como texto social podemos analizarlo como a cualquier texto. Es decir, que el paisaje está estructurado por principios de construcción³ que permiten que, a partir de un número finito de unidades, se pueda generar un número infinito de formas y un número infinito de significados tanto funcionales como estéticos. Los principios de construcción son: formación,

nos referimos en esta investigación, al ambiente exterior del pensamiento humano, es la realidad, lo que es y existe sin la lectura hecha por el humano (Paoli 2002: 19 y 27).

³ Ver Chomski Noam. *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. Madrid 1970.

combinación, asociación de significados y desplazamiento de contenidos. Estos principios implican que hay sujetos que los siguen para construir los textos o deconstruirlos e incluso para violentarlos.

Además de ser un texto social, el paisaje es un gran sistema constituido por dos medios: el físico y el socio-cultural (en geografía nombrados como medio biofísico y medio antrópico). En nuestro modo de producción capitalista, con nuestras formas ideológicas y desde el mundo científico se pueden organizar estos dos medios en componentes. Los componentes del medio socio-cultural incluyen toda aquella actividad y construcción humana (ver imagen 4).

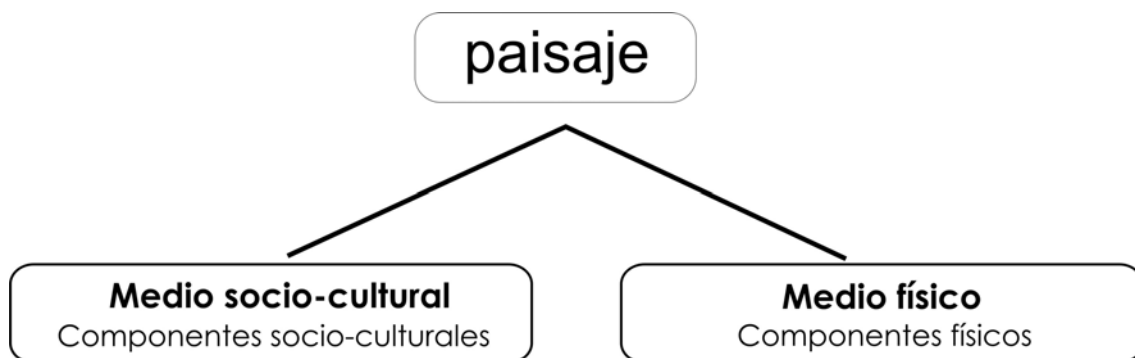


Imagen 4. Los componentes del paisaje

Es de enfatizar que uno de los componentes del paisaje que está presente tanto en el medio físico como en el socio-cultural es el espacio construido (tangible y simbólico), que es, urbanística y arquitectónicamente, una de las partes estructuradoras del paisaje.

El espacio construido depende de su ubicación en el medio físico (espacio físico), de los procesos y prácticas actanciales (prácticas que generan actores con roles definidos) que se dan en ese espacio construido (lo que se puede identificar como la parte antropológica) y de las construcciones humanas y sus programas arquitectónicos (lo que se puede identificar como las materializaciones arquitectónicas). La relación de todos estos componentes, físicos, antropológicos y arquitectónicos, hacen que el espacio construido tenga formas, funciones, significados y estéticas diferentes (ver imagen 5).

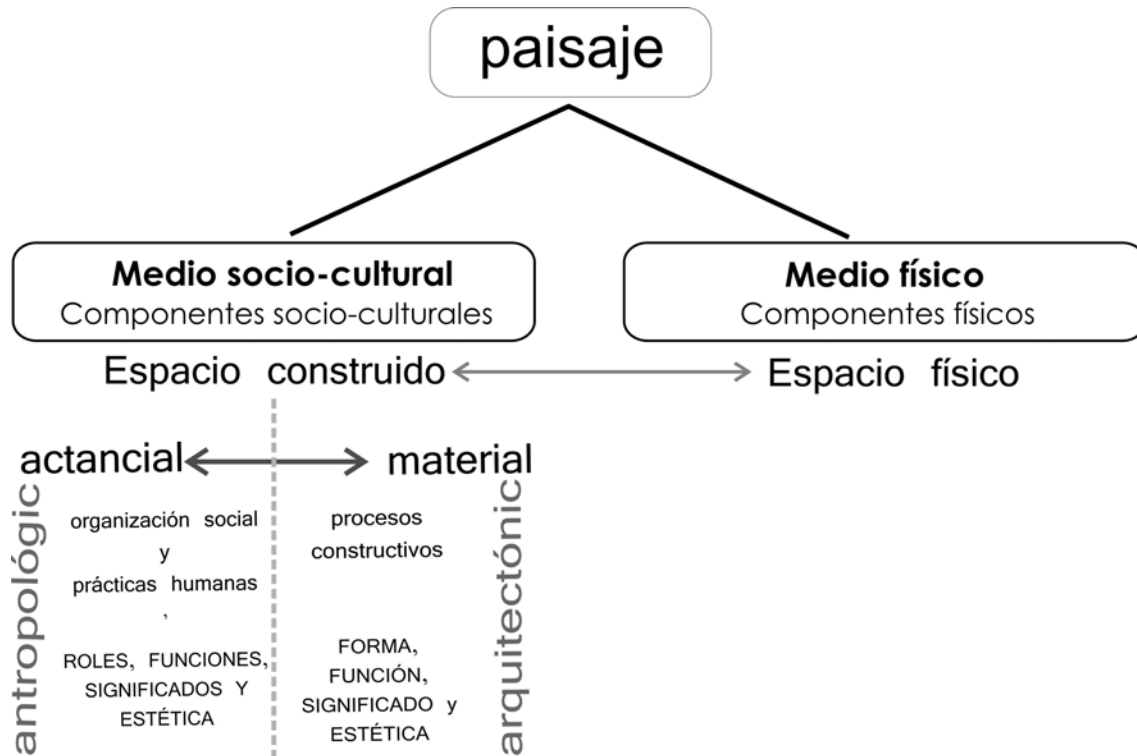


Imagen 5. El paisaje y el espacio construido

Las dimensiones actancial y material del espacio construido nos permiten diferenciar un espacio de otro, saber su zonificación⁴ y sus funciones, es decir, saber el contenido distintivo de cada construcción: saber cuándo es una casa o cuándo es *āyauhcalli* o cuando es una calle, etc.

Esto, además de los hallazgos arqueológicos de los espacios arquitectónicos en la Cuenca de México del siglo XVI, es lo que nos permite reconstruir algunos de los espacios descritos en la primera veintena, especialmente las de Tenochtitlan-Tlaltelolco, basándonos, básicamente, en el plano reconstructivo de González Aparicio (González González 2006: plano) de la región de Tenochtitlan al comienzo de la conquista y en el mapa de la Cuenca de México en el que se indican las obras hidráulicas de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII, preparado por Jorge Gurría Lacroix (DDF 1975: Tomo II, mapa 2).

De esta manera el espacio construido, dentro de la concepción paisajística, depende de la visión del mundo de cada cultura, de procesos sociales y está

⁴ Entendiendo a la zonificación como parte del programa arquitectónico de un espacio, por ejemplo, sabemos que el contenido arquitectónico de una casa se puede dividir en varias zonas: la cocina, el comedor, las recamaras, el o los baños, etc.

conformado por el o los objetos que contiene. Algunos de estos objetos pueden ser contruidos, modificados, movibles, acondicionados y representados por una sociedad determinada.

Además, el paisaje tiene el carácter de ser dinámico, ya que es contextual, es decir, no es el mismo paisaje a lo largo del año, ni tampoco es el mismo a lo largo de un día ni de la noche; ni mucho menos es el mismo paisaje en dos lugares socialmente diferentes aunque se hable de la misma temporalidad.

Lo que esto provoca es que para poder analizar y reconstruir un paisaje debemos de seleccionar los componentes de los dos medios según sus tiempos (sean generales y particulares), espacios (tanto físicos como contruidos), formaciones sociales y actividades actanciales. Como la presente tesis es una investigación histórica cada componente estará determinado por su presencia en la descripción de la fuente, o bien, por las investigaciones que se hayan elaborado. Y, como lo descrito en la primera veintena son las fiestas, la reconstrucción que obtendremos es de los paisajes festivos y rituales de esa veintena en la Cuenca de México. Por esto es preciso detenernos en definir lo que estamos entendiendo por rito y por fiesta para después definir al paisaje festivo y ritual.

Rito

Estamos entendiendo por rito, una práctica social que tiene los siguientes rasgos:

1. ser institucional y, por lo tanto, normado,
2. ser repetitivo
3. ser performativo
4. tener una estructura actancial
 - especialistas de ritos
 - objetos rituales
5. tener estructura temporal interna
6. tener estructura espacial
7. tener trama simbólica

8. representar una transformación de A – B

1. **Ser institucional.** Una institución es todas las creencias y formas de conducta (reglas y normas) reproducidas por una colectividad (Durkheim 1973: 19). En este sentido, todo rito es institucional, pues está rigurosamente normado en su práctica.
2. **Ser repetitivo.** El rito como práctica social tiende a ser repetitivo individual o colectivamente (Turner 1999: 21) de manera cíclica. Esta repetición muchas veces involucra recreaciones míticas y en otros casos sólo ayuda a prevenir conflictos naturales, sociales o personales (Turner 1999: 22).
3. **Ser performativo.** Este rasgo es doble: 1) el rito como un performance, como una actuación tomando actitudes, parlamentos, atavíos que en suma lo representan teatralmente y, 2) el rito como escenario performativo del lenguaje, esto es, para que un acto ritual sea eficaz también las palabras deben estar bien pronunciadas y dichas por alguien con autoridad (con una posición determinada en un campo de competencia), así las palabras realizan la acción ritual. Por eso, el lenguaje y los gestos rituales son repetitivos y predecibles (Malinowski 1979 y Bourdieu 1982 *ápu*d Rementería 2006: 108 y 109) (Benveniste 2007: 190-197). Dicho de otra forma, algunas partes del rito se llevan a cabo de forma ceremoniosa, es decir, con pautas de comportamiento altamente histriónico.
4. **Tener estructura actancial.** Para definir la estructura actancial primero necesitamos definir lo que es un actante y para ello necesitamos comenzar diciendo que todo proceso y acción humana involucra a uno o más sujetos sociales y que esas acciones y procesos se narran, permitiéndonos visualizar el suceso como un relato.

En el relato la acción se materializa en el verbo y los sujetos sociales en sus actantes. A estos últimos Tesniere los define como: “en principio, <sustantivos> y [...] son <subordinados inmediatos del verbo>” (1994: 178). Esta definición nos permite ver que los actantes son los que desencadenan los hilos conductores de un relato,⁵ reconociendo que los textos sahaduntinos son un relato. Puig, al adentrarse en el análisis de la

⁵ Y nosotros vemos a la historia como relatada.

estructura del relato, nos dice que “el verbo se encarga de expresar el proceso; los actantes son los seres o las cosas que de alguna manera participan en dicho proceso [...] llevan implícitas sus funciones como propiedades sémicas” (1978: 79-80), y apoyándonos en lo que menciona Greimas vemos que

Los actantes son potencialmente activos ya que sus atributos los hacen convertirse en virtualidades del actuar; los actantes son soportes que constituyen por consiguiente categorías en cierta forma dinámicas y no puramente estáticas en relación con las funciones (Greimas *apud* Puig 1978: 84)

Los actantes poseen, pues, un estatuto metalingüístico con relación a los actores; presuponen acabado, por otra parte, el análisis funcional, es decir, la constitución de las esferas de acción” (Greimas 1976: 268).

Ambos autores, Tesniere y Greimas, nos dan las herramientas para entender a los actantes como entidades del discurso que tienen referentes en la realidad humanamente construida. Los diferentes tipos de actantes son, entonces, productos de la praxis cultural de los discursos narrativos.⁶

Los principales actantes son el agente (quien realiza la acción, que se materializa como verbo, y que corresponde por lo regular al sujeto gramatical); el paciente (en quien recae la acción y que por lo regular es el objeto directo); y el beneficiario (quien se beneficia o perjudica por la acción realizada y que por lo regular es el objeto indirecto) (Tesniere 1994 *apud* Puig 1978: 80).⁷ Esto lo podemos esquematizar de manera sencilla en la imagen 6.

⁶ Cita de la página de internet <http://www.archivo-semiotica.com.ar/BERTRAND-CAST.html>. Tomado de Denis Bertrand: *Précis de Sémiotique Littéraire*. Paris: Nathan, 2000, pp. 181-190. Traducción: Lelia Gándara. Revisión: Eduardo Serrano Orejuela.

⁷ No entraremos en el detalle complejo de las estructuras gramaticales de las frases que conforman una oración. Cada caso se verá dependiendo del análisis de los actantes en el relato aquí estudiado. Tampoco se tratarán otros actantes, como experimentante, instrumentos y meta, de hacerlo nos desviaríamos del tema de investigación.

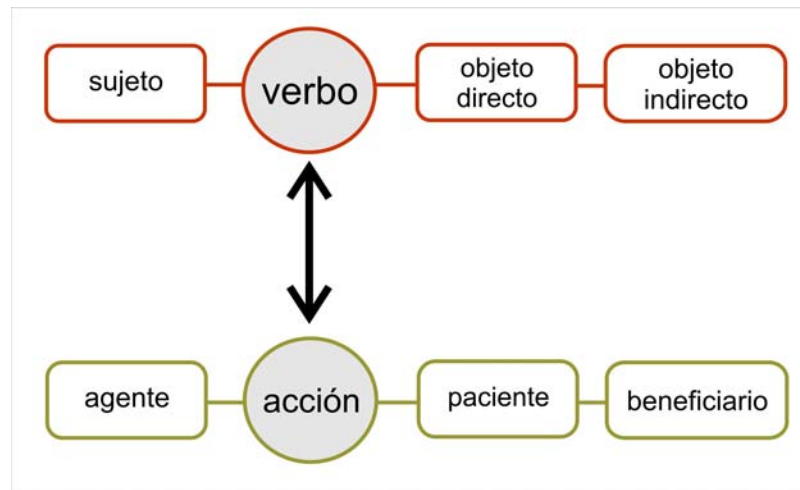


Imagen 6. Tres tipos de actantes.

Con esto vemos que cada actante tiene una función determinada por la acción dentro de una oración y de un texto. No hay que perder de vista que para saber la función de cada actante hay que tomar en cuenta la acción y las relaciones entre los distintos actantes y esto es la estructura actancial.

No está demás decir que si sólo se describieran las características de los actantes caeríamos en un simple inventario, tal como lo dice Greimas

el defecto de dichas definiciones radica en que por una parte presentan a los actantes bajo la forma de un inventario sin establecer las posibles relaciones entre ellos y por la otra, definen un género sólo por el número de actantes dejado a un lado cualquier otro contenido (Greimas *apud* Puig 1978: 82).

En el caso particular del rito, se encuentran dos subestructuras de actantes: la de los agentes o especialistas de ritos y la de los objetos rituales.

- **Especialistas de ritos.** Entendemos por especialistas de ritos a los agentes o responsables de la realización de determinados ritos. Pueden ser intermediarios de las divinidades o ser los que cumplen diversas tareas institucionalizadas (barrer, limpiar, bañar, ofrecer, enseñar, pagar, etc.) en un espacio y tiempo determinado.

Nos interesa el término de especialistas de ritos porque en la fuente se utilizan ciertos nombres que se refieren a personas que tienen cargos dentro de un rito. Un ejemplo de esto son los

Tlamacazqué que Molina traduce como “Ministros y seruidores de los templos de los ydolos” (2004 [1571]: fo. 125r).

- **Objetos rituales.** El concepto de objeto ritual significa que un objeto (de naturaleza diversa), por ser parte de un rito, debe de tener ciertas características para cumplir una diversidad de funciones rituales. A diferencia de los especialistas, el objeto ritual está cargado de simbolismo.
5. **Tener estructura temporal interna.** Todo rito se desarrolla siguiendo un eje cronológico determinado. Este eje estructura al rito teniendo como variable sus tiempos propios de desarrollo, sin desconocer que se ubica temporalmente, ya sea en un día específico, ya sea de día o de noche.
 6. **Tener estructura espacial.** Todo rito se desarrolla en espacios construidos, ya sea portadores de un rol simbólico o los propios de un desarrollo ritual. A su relación y articulación le denominamos estructura espacial.
 7. **Tener trama simbólica.** Todo rito tiene un conjunto de símbolos entrelazados que le dan sentido, entendiendo símbolo como “una cosa [objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos, unidades espaciales en un contexto ritual] de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento” (Turner 1980: 21). El aspecto simbólico es muy importante porque el rito es una configuración de símbolos (Turner 1999: 50-53) por estar conformado por actos simbólicos ordenados y estructurados de acuerdo a una determinada finalidad que se persigue (Turner 1999: 38). Pero a diferencia de Turner, quien señala que “cada símbolo es multirreferencial” (1980: 32), para nosotros el símbolo es contextualmente unipreferencial.
 8. **Representar una transformación de A – B.** Estamos nombrando este rasgo de transformación como rito de paso,⁸ en donde implica que A será transformado a B. Este rasgo marca la finalidad y jerarquía del rito.

⁸ Sabemos que Van Gennep (Van Gennep 1964: 3 *apud* Limón 2001: 41) desarrolló el concepto de rito de paso marcando tres fases: 1) Separación o preliminar. Implica la separación del individuo de su condición o estado anterior. 2) Transición o liminar. Esto es estar en el umbral, ya que el individuo deja de ser lo que era, pero aún no adquiere su nueva condición. Por lo tanto, en esos momentos no tiene ningún atributo ni del estado pasado ni del

Una característica de este rasgo es que la eficacia es inmediata y parte inherente del rito.

Si se cumplen con los siete primeros rasgos antes expuestos (tomando al octavo como rasgo exclusivo de ciertos ritos) el rito tendrá potencialmente la eficacia esperada (Cazeneuve 1971: 16). Es por eso que consideramos la eficacia una consecuencia y no un rasgo del rito.

En esta investigación, al estar involucrados los ritos con cuestiones religiosas, esa eficacia debe darse, ya que “quienes practican los ritos suelen pensar que no cumplirlos cabalmente amenaza el orden existente, pudiendo desencadenar efectos desfavorables para los seres humanos, mientras que su cumplimiento permite conservar o reestablecer el orden que se ha trastocado” (Fonseca 2005:12).

Cada rito se puede dividir en distintas unidades con contenidos, funciones y significados particulares, la mayoría de las cuales no fueron reconstruidas en esta tesis porque implicaría un conocimiento más profundo de nuestra parte de la cosmovisión mexicana.

Si nosotros consideramos una estructura ritual vemos que todo rito está estructurado por eventos, prácticas rituales no nucleares y prácticas rituales nucleares. Las prácticas nucleares son aquellas esenciales. En cuanto a los eventos, que serían prácticas no rituales, podemos tener tanto simultáneos como no simultáneos y dentro de estos, tanto previos como posteriores a la práctica nuclear, al igual que en las prácticas no nucleares (ver imagen 7).

venidero y, en consecuencia se encuentra en una muerte ritual. 3) Incorporación o posliminar. La incorporación, unión o entrada a una nueva situación, representa la adquisición de un nuevo estado. Nosotros no entraremos a discutir las fases de Gennep sólo diremos que el rito de paso es una transformación.

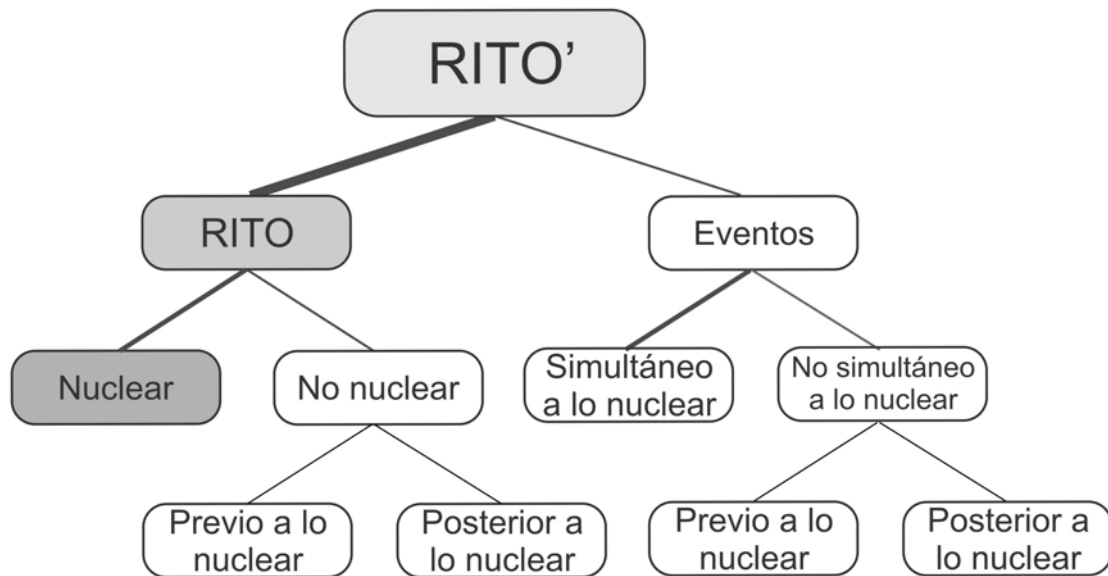


Imagen 7. Estructura del rito

Es importante mencionar que un rito puede contener a otros ritos dentro de su estructura, que pueden ser previos o posteriores a lo nuclear del rito, o bien ser parte de lo nuclear del rito.

Fiesta

Por fiesta estamos entendiendo un sistema de prácticas sociales caracterizadas por la participación comunitaria, que se desarrolla bajo reglas institucionales, dividiéndose en momentos lúdicos y solemnes. Esta, como sistema, está conformada *jerárquicamente* por una estructura ritual (cuya función es nodal) y eventos (no nodales). La estructura ritual se divide en ritos nucleares (aquellos que definen propiamente a la fiesta, fundamentalmente realizados el día de la fiesta) y no nucleares (que pueden ser simultáneos o no a los ritos nucleares). Y los eventos (las prácticas no rituales), en relación a los ritos nucleares, también se dividen en simultáneos o no simultáneos y estos últimos, a su vez, en eventos previos y posteriores (ver imagen 8).

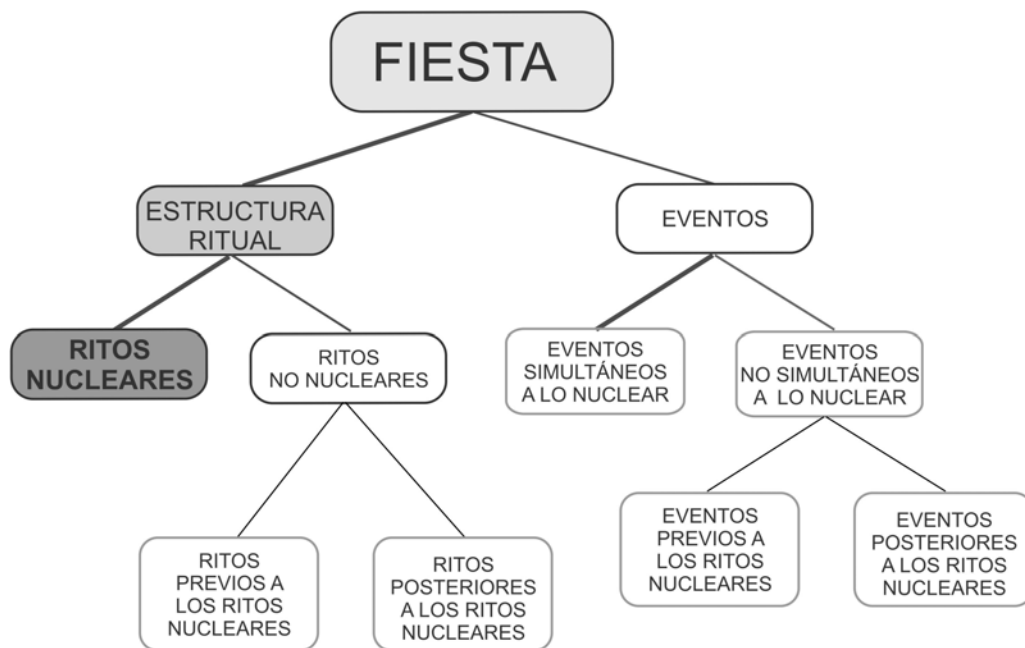


Imagen 8. La fiesta.

Es decir, la imagen 8 nos dice, si la leemos de abajo para arriba, que los ritos nucleares definen concretamente lo nodal de la fiesta (en el sentido más estricto) pero por sí solos no son la fiesta (son los ritos nucleares). Los ritos nucleares y los no nucleares conforman la estructura ritual de la fiesta (en un sentido medio), pero tampoco son la fiesta (es la estructura ritual de la fiesta); y la estructura ritual junto con los diversos eventos conforman la fiesta en el sentido más amplio.

Toda fiesta se distingue por los siguientes rasgos:

1. Temporalidad calendárica.
2. Estructura actancial.
 - celebrantes
 - celebrados
 - objetos festivos
3. Estructura espacial
4. Estructura temporal (interna y externa)

1. **La temporalidad calendárica.** Su ubicación en el o los calendarios, en el caso particular nuestro, en el de los nahuas de la Cuenca de México del

siglo XVI, que en este trabajo se identifica como *xihuitl* (aunque como se verá en el capítulo 3 es necesario distinguir los diferentes calendarios nahuas).

2. **La estructura actancial.** En el caso particular de la fiesta, los actantes se dividen en tres subestructuras: la de los celebrantes, la de los celebrados y la de los objetos festivos.

El concepto de objeto festivo significa que un objeto (de naturaleza diversa), por ser parte de una fiesta, pertenece a una de dos prácticas: la solemne, que por lo regular coincide con la ritual, y la lúdica. En cada práctica cumple funciones o rituales o lúdicas.

3. **Estructura espacial.** Todo evento y todo rito de una fiesta se desarrollan en espacios construidos. A la relación y a la articulación de esos espacios le denominamos estructura espacial.

4. **Estructura temporal (interna y externa).** La estructura temporal interna es la articulación de los tiempos de los eventos y ritos llevados a cabo en el proceso festivo. La estructura temporal externa es la relación que tiene una fiesta con otras fiestas, con el calendario y con otras prácticas sociales.

La temporalidad interna de la fiesta nos permite hablar de al menos tres momentos identificables: el primero es su *inicio* (cuando comenzaban los eventos y ritos no nucleares previos al día de la fiesta, los cuales se podían realizar varios días antes de la celebración); el segundo es *el día de la celebración* (esta es la parte nuclear y para el caso mexicana asumimos que sólo duraba un solo día) y el tercero es la *postfiesta* (cuando se realizaban eventos y ritos no nucleares posteriores a la celebración de la fiesta). La temporalidad del inicio y de la postfiesta no nos son precisas.

Creemos que en el caso particular de los mexicas los ritos nucleares se celebraban en un sólo día, esto es, que la parte nuclear de la fiesta duraba predominantemente un día. Esto, porque a diferencia de los conceptos de rito y paisaje, fiesta tiene su equivalente léxico en náhuatl: *ilhuitl*, que significa tanto día como fiesta. Y, como lo señala Valiñas (s.f: 10), “estamos convencidos de que la identidad léxica de *ilhuitl* ‘día, fiesta’ no es ni gratuita ni inexacta ni tampoco lo era la forma nahua que significaba ‘celebrar fiesta’: [quīza ilhuitl]”,

literalmente la fiesta sale o la fiesta termina. También asumimos que *ilhuitl* no equivale necesariamente al día de 24 horas sino a un periodo del día.

En esta definición no se incluye la idea de la existencia de fiestas principales *per se*;⁹ la relevancia o importancia de las fiestas estaba sujeta a factores extra festivos.

Todo lo anteriormente discutido es nodal para la reconstrucción de cualquier paisaje festivo y ritual.

Paisaje festivo y paisaje ritual

Por las definiciones que dimos líneas atrás de paisaje, de rito y de fiesta, el paisaje festivo es un texto social que se genera y se lee a través de un sistema de prácticas sociales comunitarias en las que se combina tanto lo lúdico como lo solemne. Este sistema cuenta con una estructura temporal calendárica y varias estructuras rituales, actanciales festivas, espaciales y temporales.¹⁰

⁹ Esta aclaración la hacemos porque Broda propone que en cada veintena había una fiesta principal y de esta tomaba el nombre la veintena

Cada uno de estos meses de 20 días tenía su nombre y en él se celebraba una fiesta principal (*ilhuitl*), cuyo nombre coincidía con el del mes (Broda 2004: 36).

Esta cita la hace Broda mencionando el nombre de la primera veintena como *Ātl cāhualo* (Broda 2004: 40), sin embargo, veremos a lo largo de esta investigación que, al menos en las fuentes sahuaguntinas, nunca se nombra alguna fiesta como *Ātl cāhualo*. Sólo se dice en el Códice Florentino, en la descripción de la veintena, que se celebraban dos fiestas, una de ellas llamada *Cuahuitl ēhua*, que también es el nombre de la veintena, y otra en honor a los *Tlālloqué*.

Por otro lado, aceptando, por el momento, que hubiera habido una fiesta principal y que de esta tomara el nombre la veintena, entonces por ser *Cuahuitl ēhua* el nombre de la veintena, la fiesta principal sería *Cuahuitl ehua*. Sin embargo la fuente no nos muestra la información que nos permita reconocer su principalidad.

En esta investigación, partimos con la idea de que en cada veintena no había una fiesta principal porque:

- lo principal supone que toda la gente de la Cuenca de México estuviera sujeta a una fiesta particular, y a lo largo de esta investigación, veremos que no existía tal concepción, ya que se celebraba más de una fiesta;
- cada fiesta tenía su tiempo, espacio, estructura actancial y su propia importancia para cumplir algún fin;
- para una gente sería más importante hacer una fiesta que otra, esto según los motivos de la celebración.
- una cosa es que esté descrita más extensamente una fiesta, y otra es que sea la principal.

¹⁰ No está demás decir que se han dado diversas definiciones de paisaje ritual, como la de Broda, quien menciona que el paisaje es la otredad, los cerros, la laguna, etc., y define al paisaje ritual como

Los lugares del culto mexica conformaban un *paisaje ritual* un paisaje culturalmente transformado a través de la historia. El paisaje ritual conectaba los centros políticos caracterizados por sus grandes templos, con lugares en el campo donde había adoratorios de menor categoría; estos santuarios resaltaban los fenómenos naturales y estaban vinculados con el culto de los cerros, las cuevas y el lago. (Broda 2001 [1]: 296).

[E]l paisaje ritual fue creado por los mexicas durante el siglo XV al tomar posesión de los espacios políticos de la Cuenca y por ocupar los santuarios más antiguos de la región que antaño pertenecían a otros pueblos y grupos étnicos (Broda 2001 [2]: 166).

El paisaje ritual es, por su parte, un texto social que se genera y lee a través de una práctica social concreta. Esta práctica, además de contar con sus estructuras actanciales rituales y espacio temporales, se caracteriza por realizarse con actos performativos y representar una trama simbólica.

En suma, el paisaje ritual y el paisaje festivo son dos realidades diferentes, aunque el primero está contenido en el segundo.

Ambiente ritual y escenario festivo

Para hacer un mejor análisis espacial y de paisaje, todo paisaje festivo se puede dividir en escenarios festivos y, éstos a su vez, en ambientes rituales. El término de escenario festivo lo utilizamos cuando en una misma fiesta hay dos o más estructuras espaciales, actanciales y rituales. Y el término de ambiente ritual lo empleamos cuando coexisten dos o más estructuras espaciales, actanciales y rituales dentro de un escenario festivo.

Claramente veremos estos dos conceptos en una de las fiestas aquí estudiadas: la fiesta a los *Tlallōqué*. Para poderla analizar optamos por dividirla en dos escenarios festivos, uno de los cuales se dividió a su vez en ambientes rituales.

Marco metodológico

Habiendo definido la parte temporal-espacial de la investigación y reconociendo su naturaleza histórica, uno de los primeros pasos fue el acercamiento a las fuentes sahaduntinas, esto es, a los textos, tanto verbales como no verbales (pictográficos), con lenguas diferentes de la nuestra, tanto por los referentes

Urquijo, por su parte, menciona que el paisaje ritual abarca desde el espacio hasta una región, conformado por caminos, santuarios que establecen una articulación social

El paisaje ritual puede llegar a abarcar desde el espacio propio de cada comunidad hasta cubrir incluso una región devocional surcada de caminos de peregrinación que conducen a *santuarios*: puntos geográfico-simbólicos complejos y polifacéticos que establecen la interacción y articulación social, y que pueden clasificarse tanto en *naturales* como en *materialmente contruidos* (Barabas, 2003 en Urquijo en prensa:3).

(esto es la cultura) como por su temporalidad. Y esto implicó una metodología particular.

Por principio diremos que los *Primeros Memoriales* y el *Códice Florentino*, antes de ser fuentes históricas, son textos. Esto implica que su lectura está determinada por intereses y expectativas particulares por parte del lector, quien se encarga de abstraer los sentidos y significados contenidos en el texto y elaborar sus interpretaciones.

Si uno interpreta, tiene intereses y expectativas determinados por las vivencias, experiencias y estados de ánimo, entonces ¿cómo podemos lograr que nuestra lectura sea “objetiva” o científica? Consideramos que para responder a esta pregunta es indispensable el empleo de ciertas metodologías, en especial las derivadas del análisis del discurso, de la lectura intertextual y de la teoría de la traducción.

El análisis del discurso: condiciones de producción

Uno de los primeros pasos que tuvimos que hacer fue determinar cuáles eran las condiciones de producción¹¹ de los textos sahumaguntinos. Nosotros consideramos que se pueden resumir en 7 puntos:

- 1) la obra sahumaguntina consta de varias obras en las que participan muchos autores (aquí sólo son considerados dos documentos: los *Primeros Memoriales* y el *Códice Florentino*)¹²;
- 2) sabemos los nombres y lugares de procedencia de los algunos de los autores de la obra sahumaguntina pero no sabemos el proceso de su elaboración ni la participación concreta;
- 3) sus obras se desarrollaron en tiempos y espacios muy específicos;
- 4) sus obras tienen estructuras de documentos y planes de trabajo diferentes;

¹¹ Pécheux (1978 [1969]: 38) define las condiciones de producción como el estudio de la relación entre las «circunstancias» de un discurso.

¹² Cabe señalar que también nos apoyaremos en algunos datos que menciona Sahagún en otra de sus obras nombrada *Memoriales* en tres columnas y en la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (versión de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin).

- 5) en sus obras tenemos varios textos: en castellano, en náhuatl y pictográficos, que narran los mismos acontecimientos;
- 6) su obra se elaboró a lo largo de 30 años; y
- 7) la finalidad de la obra, según Sahagún, fue escribir por mandato de su prelado mayor¹³, “en lengua mexicana lo que pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan” (Sahagún 2002: 129); según López Austin (1976: 23), “los tres propósitos particulares de Sahagún [fueron] conocer la religión antigua, crear o motivar textos de los que pudiera obtenerse un rico vocabulario y registrar los grandes logros culturales de los nahuas”; y según nosotros, el propósito principal fue de orden ideológico y político (la reproducción de prácticas de intelectuales al servicio del poder) y la oficialización de la realidad de los dominados (al describirla, no sólo se narra “la realidad nahua” sino que se vuelve una verdad política).

En el diagrama de Bartl, Göbel y Prem (1989:76) podemos ver la temporalidad y espacialidad de las posibles obras que se le adjudican a Sahagún (ver imagen 9).

¹³ Superior eclesiástico constituido en una de las dignidades de la Iglesia, como el abad, el obispo, el arzobispo, etc.

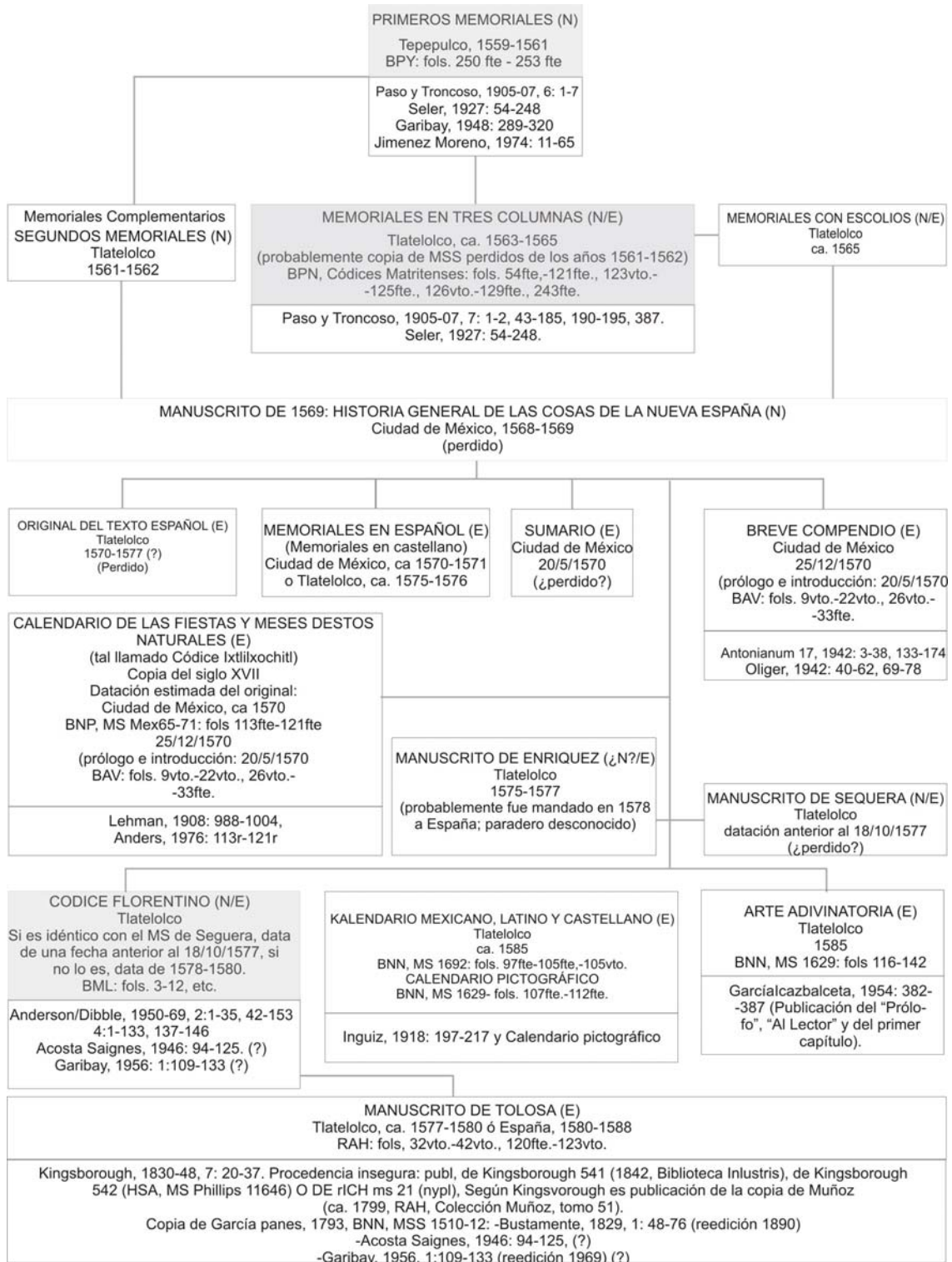


Imagen 9. Copia de la genealogía de los manuscritos de Sahagún (Bartl 1989:76).

Consideramos pertinente aclarar que Sahagún no es el único autor de estas obras. Sabemos, por el mismo Sahagún, que contaba con personas ancianas hábiles y experimentadas de habla nahua de diferentes regiones de la Cuenca

de México (un grupo reunido en Texcoco y otro grupo reunido en *Tlaltelolco*), entre cuatro y cinco gramáticos colegiales o latinos que eran trilingües (náhuatl, castellano y latín) y tres escribanos (en la Ciudad de México).

Entre todos ellos pintaron, describieron, escribieron y redactaron lo que Sahagún les preguntó, dictó y corrigió. Por esto, la obra sahaduntina tuvo muchos autores y no sólo uno como la tradición histórica lo hace aparecer.

En palabras del mismo Sahagún (CF, L2, Prólogo: fo. 1v), los *Primeros Memoriales* fueron pintados y descritos en *Tepepulco*, al Noreste de la actual zona metropolitana de México,

lo qual se puso, de prima tígera, en el pueblo de tetepulco, que es de la prouincia, de aculhuacã, o tezcucu: hizose desta manera. En el dicho pueblo, hize juntar, todos los principales, con el señor del pueblo, que se llamaua don diego de mendoça, hombre anciano, de gran marco, y habilidad, muy experimentado, en todas las cosas curiales, belicas y politicas, y aun ydolatricas. Aujendolos juntado, propuseles, lo que pretendia hazer: y pediles, me diesen personas habiles, y experimentadas, con quien pudiese platicar: y me supiesen dar razon, de lo que los preguntase: ellos me respondieron, que se hablarian, cerca de lo propuesto, y que otro dia, me respondieran: y ansi se despidieron de mj. Otro dia vinieron, el senor, con los principales: y hecho vn muy solenne parlamento, como ellos entonce le vsauan hazer: señalaronme, hasta diez, o doze principales ancianos: y dixeronme, que con aquellos, podia comunjcar, y que ellos me darian razon, de todo lo que les preguntase. Enstauan tambien alli, hasta quatro latinos: a los quales, yo pocos años, antes auja enseñado, la gramatica, en el colegio de santa cruz, en el tlatilulco. Con estos principales, y gramaticos, tambien principales, platique muchos dias, cerca de dos años, sigujendo la orden, de la mjnuta, que yo tenja hecha: todas las cosas que conferimos, me las dieron por pinturas, que aquella, era la escriptura, que ellos antiguamente vsauan: y los gramaticos las declararon, en su lengua, escrjuendo la declaration, al pie de la pintura: tengo aun agora estos originales. Tambien en este tiempo, dicte la postilla, y los cantares: escrjueronlos, los latinos, en el mjsmo pueblo, de tepepulco.

Y, por su parte, el *Códice Florentino* fue escrito en el Colegio de San Francisco en México, basándose en las pinturas de los *Primeros Memoriales* y en los *Segundos Memoriales* (CF, L2, Prólogo: fo. 1v)

Quando al capitulo donde cumplio, su hebdomada, el padre fray francisco toral, el qual me inpuso esta carga: me mudaron de tepepulco, lleuando todas mjs escrituras, fuy a morar a sanctiago, del tlaltelulco: donde juntando los principales, los propuse el negotio, de mjs escrituras, y los demande, me señalarasen algunos principales, habiles, con qujen examjnase, y platicase las escripturas, que de tepepulco traya escriptas. El gouernador, con los alcaldes, me señalaron, hasta ocho, o diez principales, escogidos entre todos, muy habiles en su lengua, y en las cosas de sus antiguallas: con los quales, y con quatro, o cinco colegiales, todos trilingues: por espacio de un año, y algo mas encerrados, en el colegio: se emendo, declaro, y añadio, todo lo que de tepepulco truxe escripto: y todo se torno, a escriujr de nuevo, de ruyn letra, porque se escrjuio, cõ mucha pricsa: en este escrutinjo, o examen el ñ mas trabaxo, de todos los colegiales, fue martin Jacobita, que entonce era rector, del colegio, vezino del tlatilulco, del barrio de sanctana. Aujendo hecho lo dicho, en el tlatilulco: vine a morar, a sanct francisco, de mexico, con todas mjs escripturas: donde por espacio, de tres años, pase, y repase, a mjs solas todas mjs escriptuas: y las torne a emendar: y diujdilas por libros, en doze libros, y cada libro, por capitulos: y algunos libros, por capitulos, y

parraphos. despues desto, siendo proujncial, el padre fray miguel nauarro: y guardian del convento de mexico, el padre diego de mendoá, con su fabor, se sacaron en blanco, de buena letra, todos los doze libros: y se emendo, y saco en blanco la postilla, y los cantares: y se hizo vn arte, de la lengua mexicana, con vn vocabulario apendiz: y los mexicanos emendaron, y añadieron muchas cosas, a los doze libros, quando se yua sacando en blanco. De manera que el primer cedço, por donde mjs obras se cernjeron, [2r] fueron los de tepepulco: el segundo, los del tlatilulco: el tercero, los de mexico: y en todos estos escrutinjos, vuo gramaticos colegiales. El principal y mas sabio, fue antonjo valeriano, vezino de azcaputzalco: otro poco menos, que este fue alonso vegerano, vezino de quauhtitlan: otro fue martin Jacobita, de que arriba hize mencion: otro, pedro de san buenauantura, vezino de quauhtitlan. todos espertos en tres lenguas, latina, espaola, y Indiana. los escriuanos, que sacaron de buena letra, todas las obras, son: diego de grado, vezino de tlatilulco, del barrio de la conception. Bonifacio maximjliano, vezino del tlatilulco, del barrjo de sanct martin. Matheo seuerino, vezino de suchimjlco, de la parte de vllac.

Ambas citas, descritas en el Libro 2º del *Códice Florentino*, nos dicen quiénes hicieron las obras, por dónde pasaron, que fueron leídas y releídas para quedar tal como ahora las conocemos.

En la imagen 10 mostramos los lugares citados anteriormente y las fechas en donde fueron escritas las obras aquí consultadas, incluyendo a los *Segundos Memoriales*. Esto nos permitió obtener un mejor análisis espacial y paisajístico en esta investigación.

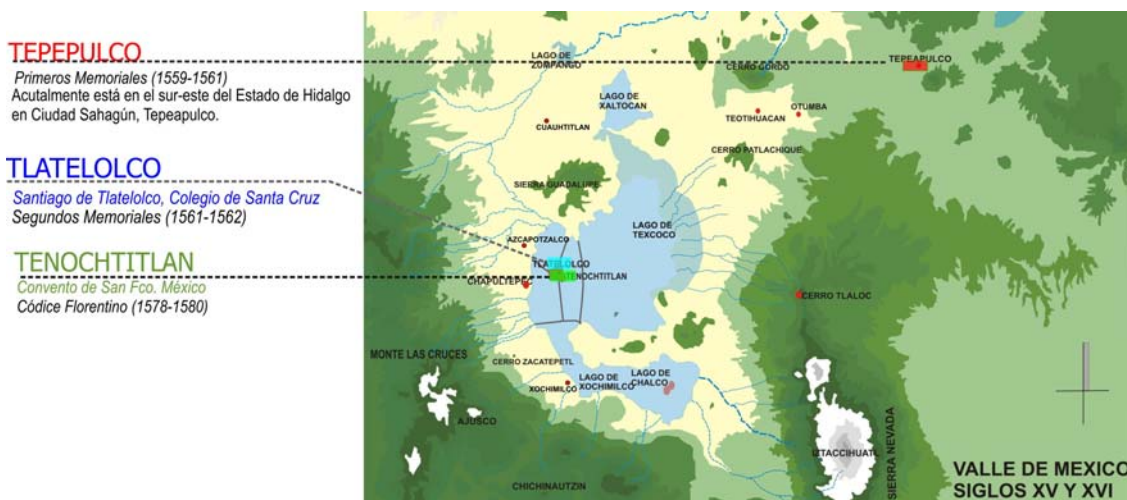


Imagen 10. La Cuanca de México. Lugares en donde fue elaborada la obra de Fray Bernardino de Sahagún.

Plano modificado del de las Memorias del drenaje profundo

Esto significa que en el desarrollo de los textos sahauntinos participaron sujetos pertenecientes a distintas formaciones ideológicas¹⁴ y por lo tanto

¹⁴ Por formación ideológica debe entenderse un complejo conjunto de actitudes y representaciones que no son ni individuales ni universales, sino que se relacionan más o menos directamente con posiciones de clase en conflicto con otras. Por formación discursiva, el conjunto de reglas que determinan lo que puede y debe ser dicho en

discursivas. Al menos creemos que estuvieron copresentes tres formaciones ideológicas y también, al menos, tres formaciones discursivas:

- 1) la formación ideológica religiosa medieval que se reproducía en España y se exportó a la Nueva España, dentro de la cual se recreaba la formación discursiva de determinada intelectualidad religiosa. Aquí estaría Sahagún y sus pares.
- 2) la formación ideológica nahua que era reproducida por los grupos dominantes de la Cuenca de México, dentro de la cual se recreaba la formación discursiva de determinados intelectuales nahuas (especialistas de ritos y pintores, predominantemente). Aquí estarían los ancianos hábiles y experimentados. Y,
- 3) la formación ideológica religiosa novohispana que era reproducida por las élites religiosas de la Ciudad de México, dentro de la cual se recreaba la formación discursiva de los intelectuales novohispanos. Aquí estarían los gramáticos colegiales o latinos y el mismo Sahagún.

Sabemos que Sahagún tenía una minuta que sirvió para estructurar las obras

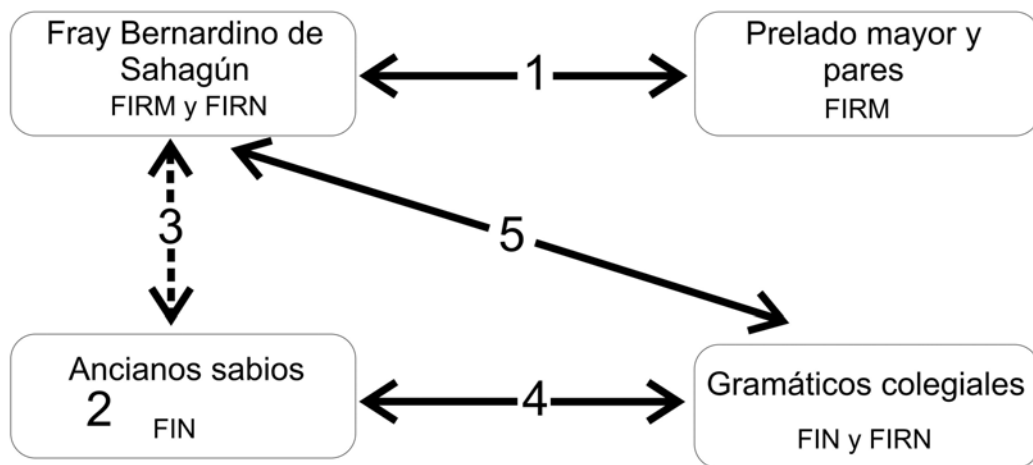
y para ayuda, de los obreros, y ministros, que los doctrinan: rescebido este mandamiento, hize en lengua castellana, vna minuta, o memoria, de todas las materias, de que auja de tratar: que fue lo que esta escrito, en los doze libros: y la postilla, y canticos [...] Con estos principales, y gramaticos, tambien principales, platique muchos dias, cerca de dos años, siguyendo la orden, de la minuta, que yo tenja hecha (CF, L2, Prólogo: fo. 1v).

Esta minuta jugó un rol principal en sus obras que se materializarían en el *Códice Florentino*.

A pesar de esto, no quedan claras ni la lógica regular de trabajo, ni las responsabilidades de cada uno de los autores ya que encontramos claramente cinco situaciones de enunciación muy diferentes (ver imagen 11):

1. La que se da entre Sahagún y sus superiores e iguales. Esta se da dentro de la formación ideológica religiosa medieval. En ella se comparten los códigos lingüísticos y culturales.

2. La que se da entre los sabios ancianos. Esta se da dentro de la formación ideológica nahua y en ella suponemos se comparten los códigos lingüísticos y culturales.
3. La que se da entre los sabios ancianos y Sahagún. En esta no se comparten las formaciones ideológicas ni los códigos lingüísticos y culturales pero sí se reproduce una situación de dominación.
4. La que se da entre los sabios ancianos y los gramáticos. En esta se comparten los códigos lingüísticos aunque ignoramos qué tanto se comparten los códigos culturales, porque depende de la inmersión de los gramáticos en las formaciones ideológicas novohispana y nahua.
5. La que se da entre los gramáticos y Sahagún. Esta se da dentro de la formación ideológica religiosa novohispana (aunque Sahagún formaba parte también de la formación ideológica religiosa medieval y no sabemos qué tanto los gramáticos participaban de la formación ideológica nahua). Lo que es cierto es que comparten los mismos códigos lingüísticos y muy seguramente los culturales.



FIN = Forma Ideológica Nahua
 FIRN= Forma Ideológica Religiosa Novohispana
 FIRM= Forma Ideológica Religiosa Medieval

Imagen 11. Situaciones de enunciación según las formas ideológicas.

Resumiendo: las condiciones de producción de las obras sahaduntinas involucran sujetos diversos y condiciones e intereses diferentes, lo cual es relevante para la interpretación de la obra.

El análisis del discurso: presupuestos e implícitos

En cada situación de enunciación los participantes comparten diversos grados de universos culturales, saberes y creencias. Por eso no todo es necesariamente dicho de manera explícita. Muchas cosas se dan por sentadas de antemano, es decir se presuponen, y otras muchas se dan a entender de manera indirecta, es decir, implícitamente. Así por ejemplo, en la situación de enunciación entre Sahagún y sus pares, de la imagen 11, los participantes, por compartir enormemente los universos culturales, los saberes y las creencias, no explicitaban todo; en cambio, en la situación de enunciación entre los gramáticos colegiales y Sahagún, por ser reducida o menor la identidad de universos culturales, saberes y creencias, fue necesario explicitar más. Por ejemplo, el diablo manejado en la situación de enunciación entre Sahagún y sus pares no necesitaba ser aclarado ni precisado, en cambio en la situación de enunciación entre Sahagún y los gramáticos se requerían ciertas precisiones y agregados, lo que muy seguramente implicó malos entendidos por no compartir universos culturales.

Ante esto, ¿qué garantía tenemos para que la interacción entre Sahagún y los sabios nahuas fuera efectiva, si no compartían casi nada de universos culturales, saberes y creencias?¹⁵

Las cinco situaciones de enunciación hacen que las formas textuales sean muy elaboradas o bien, muy elípticas.¹⁶ Esto quiere decir que cada narrador se apoya en algunos de los presupuestos para poner en acción estrategias discursivas, y en ellas, uno de los recursos que se tiene es violar máximas cooperativas para generar formas indirectas, esto es recurrir a los implícitos.¹⁷

Grice (1975: 224) plantea que existen cuatro categorías o familias de máximas cooperativas (o conversacionales) que gobiernan toda conversación: cantidad

¹⁵ Sin olvidar que cada vez que se lee la obra Sahaguntina se abre una situación de enunciación con universos culturales, saberes y creencias diferentes.

¹⁶ Recurso gramatical que se consiste en omitir una o más palabras de la oración.

¹⁷ Las máximas cooperativas representan una extensión de los principios básicos de la deducción y de la inferencia (Haviland 1984: 224) y son cuatro categorías que conducen la conversación en la que "los participantes en una conversación deben hablar informativa, sincera, pertinente y claramente" (Haviland 1984: 227).

(decir lo justo), calidad (decir la verdad), relación (decir algo pertinente o relevante) y manera (decir algo con claridad). Estas máximas se pueden violar y al hacerlo se genera lo que Grice denomina “implicaturas”.¹⁸ Y esto nos permite llegar a lo implícito, lo que es dicho aunque no es expresado, o bien, dar a entender los hechos que no se quieren expresar de manera explícita (Ducrot 1982: 12).

Mientras que para Grice “lo que es dicho aunque no es expresado” es parte de los procesos sociales (Haviland 1984: 225), ya que depende de los sujetos y los principios y reglas conversacionales, para Ducrot, el mismo enunciado, en sí mismo, puede contener uno o más implícitos, esto es hechos no expresados de manera explícita haciendo aparecerlos como causa o consecuencia de lo explícito (Ducrot 1982: 12). Es decir, podemos proponer dos tipos de información no explícita: la que generan los lectores y otra la que se desprende de la lógica del texto.

Uno de muchos ejemplos de la implicación en el sentido de Ducrot, dentro de la obra sahaduntina, lo encontramos en el título de la foja 250r de los *Primeros Memoriales: Inic ij. ipan mitoa ...* o “Segundo. En él se habla de...”. La presencia de “segundo”, genera una implicación en el sentido de Ducrot que nos permite ver un “primero”, en algún lugar previo a lo “segundo”. Además, en este mismo encabezado se viola la máxima de cantidad (de Grice) al no decir qué es lo segundo. Por nuestro conocimiento de cierta parte de la obra sahaduntina sabemos que Sahagún organizaba el *Códice Florentino* en Libros, Capítulos y Párrafos, por lo tanto lo segundo podría ser cualquiera de estos tres términos. Y también por ese mismo conocimiento sabemos que podría haber un tercero, un cuarto o un quinto. Más adelante, en los *Primeros Memoriales* aparece otro encabezado: *Inic iij parrapho ipan mitoa...* o “Tercer párrafo. En él se habla de...”, que nos permite inferir que lo segundo se refiere a “segundo párrafo” (a pesar de que en castellano dice “Capítulo tercero”).

¹⁸ “Los participantes interpretarán los intercambios como contribuciones informativas, sinceras, pertinentes y claras, y si no lo son, de alguna manera obvia, las máximas mismas engendran interpretaciones, o motivan una búsqueda para interpretaciones o “implicaturas conversacionales” (Haviland 1984: 228). “La noción de implicatura conversacional nos ayuda a formalizar y a explicar el hecho bien conocido de que hay una diferencia, a veces muy grande, entre lo dicho y lo significado, cuando se trata de un enunciado contextualizado” (Haviland 1984: 225).

Para Habermas, alcanzar el entendimiento de un texto se logra al articular los mundos ontológicos (el ser) y deontológicos (el deber ser), las pretensiones de validez, las actitudes de rechazarlas o aceptarlas y las condiciones del consenso racionalmente motivado de los participantes de la interacción (Habermas 1994: 38). Así el escritor de un texto enuncia un conjunto de pretensiones de validez (de verdad, de corrección normativa o legalidad y de sinceridad) desde su mundo vital¹⁹ reflejando así tres mundos: el objetivo (como el conjunto de lo que es o podría ser), el social (como el conjunto de relaciones interpersonales legítimamente reguladas) y el subjetivo (como el conjunto de vivencias manifestables a las cuales tiene un acceso privilegiado) (Habermas 1994: 37 y 161). Al tener estas pretensiones, el texto nos obliga a pronunciarnos sobre ellos con un simple sí o no (Habermas 1994: 28) o aceptarla o rechazarla. Lo que se propone aquí es que al leer e interpretar el texto asumimos, por principio, que todos los enunciados del texto son veraces, adecuados y sinceramente expresados, pero podemos cuestionarlos al vincularlos con nuestras convicciones (Habermas 1994: 28).

Ejemplo de esto, lo vemos en el *Códice Florentino*, el cual describe, sólo en la versión castellana, que “los padres por sugestion del demonjo, maten y comã a sus hijos” (CF, L2, Cap 20: fo. 17v). En esta investigación aceptamos la veracidad de que se comían a los “niños” ya muertos, ya que en nuestro mundo objetivo la muerte por sacrificio y la antropofagia sí son parte de los mundos objetivo y social mexicas. Sin embargo, negamos la veracidad de que el demonio se los sugería y que los padres eran quienes los mataban (a pesar de que sabemos que para Sahagún era totalmente cierto).

Todo esto, los presupuestos, los implícitos, las máximas y las pretensiones, se construyen considerando cada situación de enunciación y cada uno de los enunciados de su texto. Y como decidimos, para esta tesis, trabajar con cinco textos, y dado que cada texto tiene su situación de enunciación, su lógica y sus hechos dichos (aunque no expresados), también consideramos que lo adecuado fue hacerlo mediante una lectura intertextual.

¹⁹ El mundo vital constituye el contexto preconocido intuitivamente de la situación de la acción; al [mismo] tiempo facilita recursos para los procesos de interpretación, con los cuales los participantes en la comunicación tratan de satisfacer la necesidad de entendimiento que haya surgido en la situación concreta de la acción (Habermas 1994: 160).

La intertextualidad

La intertextualidad considera al texto como un tejido o una red, un terreno donde se cruzan o se ordenan textos que proceden de muy distintos discursos (Beristain 1996: 32). Así, la intertextualidad es la relación de un texto con otros que le preceden (Bengoechea 1997: 1 *apud* Barrada 2007: 4).

Como ya se dijo, para esta investigación, decidimos que la red de textos fuera una “misma obra”, esto es, que fuera de un único creador,²⁰ independientemente de que su contenido pudiera ser comparable en tiempo, espacio y sociedad con obras de otros autores.

Pasemos a ver los puntos con los cuales analizamos e interpretamos dicha obra, según el método intertextual:

- a) Los textos sahaduntinos los leimos e interpretamos con una intencionalidad dominante. Esto es, saber sobre el paisaje festivo de la primera veintena.
- b) Consideramos que los cinco textos fueron elaborados por diferentes autores y no un único autor. Algunos por un único autor y otros por diversos autores (por ejemplo la versión en náhuatl clásico).
- c) Asumimos que lo descrito culturalmente por los autores corresponde con nuestra reconstrucción cultural de lo que llamamos mexicana.
- d) Se reconoció la presencia de, al menos, tres formaciones ideológicas en los textos, las cuales incidieron de determinada forma en los discursos.
- e) Aceptamos la lógica de los textos, reconociendo que es vía una minuta elaborada por Sahagún.
- f) Se articularon enunciados tanto de los *Primeros Memoriales* como del *Códice Florentino* que estaban relacionados referencialmente en los cinco textos sahaduntinos analizados. Es decir, la lectura intertextual abarca a ambas obras en su totalidad.

²⁰ A pesar de que ya se dijo que la obra sahaduntina está hecha por varios autores, consideramos que en un nivel de creación física la obra tiene un solo autor institucional que identificaremos como creador.

- g) Se tradujeron los textos de náhuatl clásico intentando apegarnos también a la intencionalidad del texto y se hizo una traducción intralingüística de los textos en castellano.
- h) En un primer momento articulamos los textos que describen específicamente la primera veintena, teniendo como base la identidad de referentes (cuyo esquema se presenta al final del capítulo 2).
- i) Relacionamos textos actuales (investigaciones que se han realizado sobre el tema aquí tratado) y nuestro conocimiento del mundo con los textos sahuaguntinos analizados.
- j) Relacionamos esos textos actuales con los textos generados en esta investigación.
- k) Relacionamos los textos que íbamos generando con los textos sahuaguntinos analizados.
- l) Buscamos identificar la intencionalidad dominante de los distintos textos mediante métodos empleados por otras disciplinas, dando como resultado investigaciones sobre fauna, flora, clima, análisis del relato, análisis ritual, análisis festivo, análisis espacial, etc., y su articulación con los textos sahuaguntinos, los actuales de otros investigadores y los que íbamos generando.
- m) Se elaboraron dos textos que representan dos lecturas intertextuales realizadas en dos momentos distintos: la primera apegada a una literalidad (presente en el capítulo dos de esta tesis y nombrada “primer relato”) y, la segunda, apegada a la intencionalidad de esta investigación, esto es, la reconstrucción del paisaje festivo (presente en las conclusiones de esta tesis y nombrada “segundo relato”).

Uno de los problemas, constantemente presente, tanto al interior de un mismo texto como en la articulación de los textos fue la no coincidencia de los referentes. Cuando algunas de estas no-coincidencias generaban conflictos en el trabajo intertextual, seguimos las siguientes estrategias:

1. Al interior de un mismo texto

- a. Si en el texto se viola alguna máxima, construimos nuestra implicatura mediante información contenida dentro de toda la obra sahaduntina o bien, mediante información obtenida con investigaciones de otras disciplinas.
 - b. Si como lectores negamos la veracidad de un enunciado por no corresponder con nuestro mundo objetivo, mediante resultados de investigaciones de otras disciplinas vemos que mundo objetivo es el más factible.
2. En la articulación de los textos
- a. Si un texto omite alguna información que se dice explícitamente en otro, no construimos implicatura alguna y tomamos esa información, en principio, como verdadera porque estamos de acuerdo con la pretensión de veracidad contenida en ella y asumimos que no existe violación alguna a la máxima de cantidad.
 - b. Si un texto omite alguna información que se dice explícitamente en otro y no estamos de acuerdo con la pretensión de veracidad contenida en ella, construimos nuestra implicatura con base en la totalidad de la obra sahaduntina y, si fuera necesario, recurrimos a investigaciones realizadas por otras disciplinas, reconociendo además la violación de la máxima de cantidad.
 - c. Si la información de un texto es diferente y contradictoria a la de otro texto aceptamos que se está violando la máxima de calidad y buscamos cuál coincide con nuestro mundo objetivo, tomando en cuenta tres variables: la formación discursiva de la que son parte los textos; los textos involucrados y los referentes representados. Buscamos la información relevante en la totalidad de las dos obras sahaduntinas aquí trabajadas, con la finalidad de tener una visión más intertextual de la contradicción o su solución y recurrimos a las investigaciones de otras disciplinas para reconstruir más fundadamente el mundo objetivo.

Para poder entender los textos escritos en náhuatl clásico, en castellano y los pictográficos, tuvimos que traducirlos. Pero la traducción responde a una teoría y a unas metodologías, lo cual veremos a continuación.

Advertencia sobre la traducción de la obra sahaduntina

Partimos de aceptar que toda traducción tiene límites, que no toda lengua es totalmente traducible a otra. La variable fundamental es la estructura social. Sólo si “dos estructuras fundamentalmente similares tienen superestructuras ‘equivalentes’” (Gramsci 1958: 76 *ápu*d Paoli 2002: 64) son traducibles.²¹ Las lenguas diferentes de dos sociedades pueden ser traducidas si sus relaciones básicas estructurales son similares, dado que refieren realidades semejantes y por lo tanto se basan en sistemas cognitivos semejantes.

[los] ‘hechos’ [...], son interpretaciones de la realidad y nunca la realidad misma, porque ella es infinita. El hombre sólo puede delimitarla para él y darle un sentido, una finalidad. El sentido que se le dé a la naturaleza y a la sociedad, dependerá de lo que se quiere hacer con ella, de los intereses que quieran alimentarse con la organización social y los recursos materiales (Paoli 2002: 66).

Jakobson (1981: 71) nos dice que “todo signo es traducible a otro signo en el que aquél se nos aparezca más preciso y desarrollado”, sin embargo, lo “preciso y desarrollado” está determinado por causas sociales. En este sentido estamos suponiendo que toda lengua puede traducir la misma acción que se emitió en otra lengua, siempre y cuando sean similares sus estructuras sociales y modos de producción.

un lenguaje no es traducible en bloque a otro. Pero puede ser traducido en cuanto se refiere a determinadas relaciones. Habrá temáticas y formas interpretativas que difícilmente pueden encontrar su equivalente en preciso en otra lengua y si se traduce literalmente se pierde conceptualmente lo que se enuncia en la lengua traducida. Para expresarlas tendrían que explicarse y quizá fuera muy difícil esa explicación (Paoli 2002: 65).

²¹ Entendemos por “superestructuras equivalentes” aquellas estructuras sociales de determinados modos de producción que son, de una sociedad a otra, similares.

En nuestro caso encontramos palabras o frases de la lengua náhuatl del Centro de México del siglo XVI y de la castellana del siglo XVI que no son traducibles a la nuestra ya que nuestra superestructura social es diferente a las que existieron cuando se hablaban esas dos lenguas. Esto nos obligó a emplear préstamos, calcos semánticos, neologismos, adaptaciones semánticas o circunloquios con el fin de explicarlas e interpretarlas según el contexto en el que estaban inmersas o no traducirlas, empleando el término náhuatl. Por ejemplo, si traducimos la palabra *tlamacazqué* como “sacerdotes” o “ministros” haríamos referencia a una religión ajena a la nahua.

Pero no solamente nos referimos a la parte léxica, también es importante la parte de categorías gramaticales cuya correspondencia entre lenguas diferentes no es precisa. Esto nos obligó a traducirlas por medios léxicos, construcciones equivalentes o no traducirlas.

Por otra parte, Jakobson (1981:69) nos dice que existen tres tipos de traducción, Paoli (2002:64-67), apoyado en Gramsci, sólo hace mención de los dos primeros llamándolos “sistemas de traslado del sentido social de un ámbito cultural a otro” (Paoli 2002: 64). En esta investigación encontramos los tres tipos de traducción, los cuales son los siguientes:

- 1. Intralingüística o reformulación.** En donde se traduce “la misma lengua” en un mismo tiempo o bien, cuando se hace una traducción de una época a otra o entre momentos distintos del proceso histórico (Paoli 2002: 64 y 66). En nuestro caso necesitamos traducir los textos verbales escritos de la lengua castellana del siglo XVI (que carece de hablantes) a textos verbales del español de México del siglo XXI, ya que se requiere actualizar la lengua y sus referentes, y esto implica una traducción.
- 2. Interlingüística o traducción propiamente dicha.** En donde se traduce de una lengua a otra. En nuestro caso es preciso hacer la traducción de los textos verbales escritos en lengua náhuatl clásico del Centro de México del siglo XVI a textos verbales del español de México del siglo XXI.

Parte de los textos de los *Primeros Memoriales* y el *Códice Florentino* están escritos en lengua náhuatl clásico, lo que nos lleva a considerar

dos hechos: 1): actualmente no hay hablantes de náhuatl clásico, y 2) además de ser el náhuatl clásico una lengua exclusivamente escrita, no era un sistema homogéneo: no reflejaba a una lengua en particular, ya que cada comunidad de habla nahua durante principios del siglo XVI tenía su propio *comunalecto* (que, en principio era diferente de cualquier otro: así, por ejemplo, un habitante de Azcapotzalco tenía su *comunalecto* y no hablaba de manera idéntica que uno de *Tepepulco* o uno de *Tlaltelolco*). Así, el náhuatl clásico fue una lengua de estado (del estado novohispano), que surgió como una lengua de control y que representó siempre una realidad de conflicto lingüístico y de diferentes situaciones de bilingüismo. A pesar de estas dos consideraciones, contamos con las artes, gramáticas, vocabularios (elaborados durante la colonia) y con investigaciones lingüísticas sobre el náhuatl que nos ayudan a obtener una traducción más adecuada (Valiñas sf : 3).

Por lo que nuestra traducción de los textos verbales escritos en náhuatl, tanto de los *Primeros Memoriales* como del *Códice Florentino*, se hizo desde dos métodos lingüísticos: 1) el análisis estructural, morfológico y sintáctico y 2) el análisis de equivalencias semánticas que nos permitieron tener en principio una traducción léxica o literal.

En nuestro caso ya Dibble y Anderson han traducido totalmente el *Códice Florentino* al inglés y Thelma Sullivan todos los *Primeros Memoriales* también al inglés, y varios investigadores más, como Garibay, Jiménez Moreno, León Portilla, López Austin, entre otros, han traducido parcialmente al español la obra sahumantina. A pesar de contar con estas traducciones nos interesa traducir lo referente a la primera veintena de ambos documentos por dos razones: 1) traducir del inglés al español lo que se escribió en náhuatl sería modificar aún más las ideas que describieron en náhuatl, y 2) al traducir de una lengua a otra se hace con una intención, y la nuestra es hacer la reconstrucción del paisaje festivo teniendo como uno de los métodos el intertextual.

- 3. Intersemiótica o transmutación.** En donde se traducen signos de un sistema no verbal (el texto pictográfico) a un sistema verbal. En nuestro

caso traducimos los textos pictográficos nahuas del siglo XVI²² a textos verbales del español de México del siglo XXI. Para nosotros éste tipo de traducción implica al menos a alguna de las dos anteriores.

Nos han surgido dos preguntas relacionadas con los puntos anteriores: la primera, ¿cómo se lee el texto pictográfico de los Primeros Memoriales? y, la segunda, ¿cómo relacionar los textos pictográficos con los verbales? De acuerdo con la semiótica todo texto está hecho de signos que nos permiten interpretarlo. Greimas (1986: 11) dice que “la representación es sólo la correspondencia entre el conjunto de letras (y grafías) y el conjunto de sonidos o, mejor, la correspondencia entre dos sistemas –el gráfico y el fónico–” ya que “los trazos [...] constituyen los conjuntos significantes y que las colecciones de esos conjuntos, cuyos límites se deben precisar, son, a su turno, sistemas significantes” (Greimas 1986: 10). El texto pictográfico correlaciona el sistema gráfico y el sistema cognitivo, con esto queremos decir que el texto pictográfico se lee como cualquier texto.

A pesar de que asumimos que el texto pictográfico se lee, estamos limitados por el desconocimiento de los códigos de lectura: el código del texto en sí y el código de contexto de lectura. Sin embargo, se cuenta con un texto escrito en náhuatl clásico que relata lo que está representado pictográficamente (esto porque lo dice Sahagún de manera explícita), la lectura intertextual y los avances en la lectura de la escritura pictográfica náhuatl.

A la par, utilizamos las herramientas que nos brinda el análisis de la imagen, la cual nos permite descomponerla, leer sus partes y su totalidad, darle sentido y significado dependiendo del interés que tengamos. También nos da la posibilidad de pasar de la interpretación de dos dimensiones a una realidad cognitiva.

Dos razones son las que argumentan la lectura de nuestro texto: la primera es por unidades de sentido jerarquizadas e interrelacionadas que representan enunciados y que le dan un sentido de lectura; y la segunda es la ya mencionada comparación del texto pictográfico con el texto verbal en náhuatl

²² Estamos considerando a la pictografía como un texto semiótico y por ello se lee y se puede traducir, tal como lo dice Jakobson: son signos de un sistema no verbal (1981: 69).

clásico, siendo que ambas lecturas se complementan. Por ser un plano, se puede leer empezando por cualquier unidad, y la lectura se puede hacer de otra manera sin modificar la interpretación.

Cada una de estas unidades textuales se puede parrear con las descripciones de las demás versiones de los textos verbales escritos.

En resumen, todo esto es lo que nos permitió hacer una lectura intertextual de todos los materiales aquí consultados sin importar el modo de representación, ya que partimos de la premisa de que todos los textos se pueden leer.

CAPITULO 2

Traducción de Ātl cāhualo o Cuahuitl ēhua

El objetivo de este capítulo es hacer las traducciones de los textos en náhuatl y el pictográfico y realizar una primera lectura intertextual de la veintena *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*. Esta primera lectura, que llamamos primer relato, se hará basándonos sólo en las cinco versiones que tenemos de *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*:

1. Texto pictográfico de los *Primeros Memoriales*, (ver imagen 12)
2. Texto en náhuatl clásico de los *Primeros Memoriales*,
3. Texto en castellano del capítulo 1º del *Códice Florentino*,
4. Texto en castellano del capítulo 20º del *Códice Florentino* y
5. Texto en náhuatl clásico del mismo capítulo 20º.

Primer relato

Con la primera veintena comenzaba el *cēcampōhuallapōhualli* o cuenta de 20 en 20 de un *xihuitl* o año. El año se completaba durante 5 días.

A esta primera veintena le llamaban los mexicanos *Ātl Cāhualo*, y en otras partes, *Cuahuitl ēhua*, y comenzaba, según unos, el 2 de febrero (cuando en España se celebraba la purificación de "Nuestra señora") y, según otros, el 6 de febrero.

En las calendas o el primer día de esta veintena, toda la gente, el pueblo, les celebraba la fiesta, según unos a los *Tlāllōquē*, los dioses del agua o de la lluvia; según otros a su hermana, la diosa *Chalchiuhtli īcue*; y según otros a honra del gran sacerdote o dios de los vientos *Quetzalcōātl*, y podemos decir que la fiesta se celebraba a honra de todos ellos.

La gente tomaba pronóstico de la lluvia y de las heladas por la venida de algunas aves y de sus cantos. Es el caso del *huitlacoche*, un ave que anuncia la aparición de la llovizna. Los



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

pipixcamê, los *necuīctli* y los *tletlectōn* eran aves que anunciaban la aparición del hielo. Cuando veían estas aves decían “ya viene el hielo, ya caerá el hielo”.

También, en la primera veintena, se celebraba otra fiesta llamada *Cuahuītl ēhua*.

Para realizar la fiesta a los **Tlālōquē** se hacían los siguientes ritos:

El *Neteteuhliztli* o la confección de los *tetehuītl*. Este rito consistía en que la gente se preparaba sus *tetehuītl* o se tetehuíteaba. Había dos tipos de *tetehuītl*: 1) los *tlācateteuhmê* que eran unos *pīpiltzintli* nacidos en un buen signo y que tenían dos remolinos en la cabeza. Estos *pīpiltzintli* habían sido comprados a sus familiares y eran ataviados con *maxtlatzontli* (cabellos de *maxtlatl*) llenos de plumas de quetzal, con cuentas de chalchihuites, con un brazalete como *macuextli*. Les untaban hule en la cara y les ponían *michihuauhtli* en las mejillas. También les ponían unas sandalias de hule. 2) Los *āmatetehuītl* que eran elaborados con papel, con diseños de gotas de hule, con pintura y colgados de un varal llamado *matlacuahuītl*.

Una primera procesión. A los *tlācateteuhmê* los llevaban en procesión, ataviados y arreglados. Iban recibiendo honra, les iban tocando música de viento y les iban bailando. A los *tlācateteuhmê* también les ponían alas de papel y los llevaban sobre unas andas cercadas y cubiertas con plumas de quetzal. La gente, al verlos en la procesión, lo hacía con tristeza, lloraba y suspiraba por ellos.

El *Teteuhxālaquiliztli* o el acto de hundir los *tetehuītl* en la arena. Cuando estaba a punto de meterse el sol, era el momento de hundir los *tetehuītl* en la arena (es decir, de celebrarse el *Teteuhxālaquiliztli*). De algún lado, toda la gente traía los *tetehuītl* que eran elaborados en su casa. Todos los macehuales, los pilis, los tecutlis, venían por ellos, por los *tetehuītl*. Por esto es que se llamaba *Teteuhxālaquilōya* o “el momento de hundir los *tetehuītl* en la arena”.

Hincamiento de los *āmatetehuītl*. En las casas de la gente, en los *telpochcalli* y en los *calpōlli* se paraban unas varas delgadas o *matlacuahuītl* y de cada una de ellas se colgaba, en su parte alta, papel pintado con hule llamado *āmatetehuītl*.

La velación. Al ser llevados al *Āyauhcalli*, un oratorio que estaba junto al *Tepetzintli*, en la parte occidente, al cual llamaban *Tozzōcān*, eran velados los *tlācateteuhmê* toda

una noche por los *tlamacazquē* y los *cuacuacuilti*; ellos eran los *tlamacazquē* ya ancianos. También les cantaban los cantares de las divinidades para que no se durmieran.

Una procesión *Tlayahualōliztli*. Se hacía una procesión llamada *Tlayahualōliztli*. De allá, de las casas y de los *Āyauhcalli*, partían hacia las cimas de todos los cerros. Toda la gente llevaba su *tetehuitl* e iba tocando música de viento con caracoles. Los *tlāllōcāhuēhuetquē* habían salido del *Āyauhcalli* e iban ataviados con su *ahuachxicolli* (*xicolli* de rocío), su *ayauhxicolli* (*xicolli* de neblina) de color azul. Iban pintados de negro, uno iba llevando un *chichahuaztli* azul, otro un pedernal adornado con papeles. Ellos, los *tlāllōcāhuēhuetquē*, llevaban a los *tlācateteuhmē* en sus espaldas y guiaban y favorecían a la gente, ya que venían a ayudarla y favorecerla haciendo la procesión. Si los *tlācateteuhmē* iban llorando y derramaban muchas lágrimas, se decía “va a llover”. Sus lágrimas le significaban a la gente la lluvia y eran pronóstico de que iba a llover ese año. De esta manera toda la gente se alegraba, se animaba y se consolaba porque decía “ya se pondrá de pie la lluvia, ya mero nos va a llover”.

También se decía que si uno de los *tlamacazquē* o *cuacuacuilti* desamparaba a algún *tlācatetehuitl* se le nombraría *mocāuhqui* o “cesado o quedado”. De ahí en adelante era considerado como infame e indigno de algún oficio público y en ningún lugar sería necesario, ya en ningún lugar sería tomado en cuenta.

También, si en algún lugar, durante la procesión, se topaban con un hidrópico, entonces se decía “nos nos lloverá, no tendremos lluvia”.

El acomodo de los *tepicotōn*. El día de la celebración de la fiesta se realizaba el rito de acomodamiento de los *tepicotōn*, esto era, acomodarlos, en cada lado del patio donde se haría el *nextlāhualiztli*.

El *Nextlāhualiztli* o darse en pago en reciprocidad por petición o agradecimiento. Este rito lo realizaban los macehuales y los *Tlāllōquē* con sus *tetehuitl* en los patios de las divinidades, en las cimas de todos los cerros y también dentro del agua, en un lugar llamado *Pantitlan*. Lo hacían el primer día de la veintena (2 ó 6 de febrero).

Allá, iban a dejar y a sacrificar a unos niñitos o *pīpiltzitzinti* llamados *tlācateteuhti*, quienes eran los *nextlāhualli* o pagos muy buenos y apreciados. Con ellos se pedía la lluvia, la lluvia se imploraba. Decían que estos eran más agradable sacrificio a los

dioses de la lluvia para que diesen agua en su tiempo. A estos *nextlāhualli*, los llevaban a matar a muchos lugares en las cumbres de los cerros como lo son el *Tepetzintli* y Tepepulco, donde ellos tenían hecho voto de ofrecer, sacándoles los corazones a honra de los dioses del agua.

Eran muchos lados a donde iban a dejar a los *nextlāhualli*:

El primer lugar se le llamaba *Cuauhtepētl*, una sierra eminente que está cerca de Tlatelolco. Allá iba a morir un *nextlāhualli* que llevaba el nombre de *Cuauhtepētl*. Iba vestido de papel de color negro o encarnado.

El segundo lugar donde moría el *nextlāhualli* llamado *Yohualtēcatl* era en la cima del cerro *Yohualtēcatl*, un cerro eminente que está cerca de Guadalupe. Su vestido de papel era negro y rojo, muy rayado.

El tercer lugar era el *Tepētzintli*, un montecillo que estaba dentro de la laguna fronterero a Tlatelolco. Allá iba a morir una niña cuyo nombre era *Quetzalxōch*, ya que así también le llamaban al *Tepētzintli*. Su vestido era de papaeles teñidos de azul.

El cuarto lugar era *Poyāuhtlān*, este era un monte que estaba localizado en los términos de *Tlaxcalla*. Mataban niños a honra de aquel monte en un *Āyauhcalli* edificado en la parte oriente, justo debajo, justo enfrente del *Tepētzintli*. Ahí moría un *nextlāhualli* que le nombraban *Poyāuhtēcatl*. Lo ataviaban con unas rayas chorreadas de hule, como azotes.

El quinto lugar era allá, dentro del agua, en el lugar llamado *Pantitlan*, era el remolino o sumidero de la laguna de México. Allá iba a morir el que llevaba de nombre *Epcōātl*. El atavío que llevaba puesto era el *epnepanihqui*.

El sexto cerro se llamaba *Cocotl*, era un monte que estaba cerca de Chalco Atenco. Allá iba a morir un *nextlāhualli* que llevaba el nombre de *Cocotl*, como el mismo cerro. Su atavío era una mezcla, de un lado rojo y del otro lado negro o leonado.

El séptimo cerro era el *Yauhquemê* que está cerca de *Ātlacuīhuayān*. Allá iba a morir un *nextlāhualli* que llevaba el nombre de *Yauhquemê*. Su atavío era un vestido *tlacemàquilli* o ropa totalmente cerrada teñida de negro o leonado.

Banquete. Gran cantidad de niños mataban cada año en esos lugares. Después de muertos los cocían y comían.

Hincamiento del **cuēnmantli**. En *Pantitlan* iban a parar un árbol muy alto llamado *cuēnmantli*, este llevaba su frescura, su verdor, sus brotes y estaba lleno de guías.

La otra fiesta que se realizaba se llamaba **Cuahuitl ēhua**.

Allá aparecían, allá se iban a presentar todos los cautivos que serían rayados en el *temalacatl* y todo aquel cautivo o esclavo que sólo iba a morir. Se llamaba *quincuahuitlēhualtiaya* o "les hacían el *Cuahuitl ēhua* a los rayados".

De algún lugar partían para ir a *Yopico*, al *teōpan* de *Totēc* para realizar la fiesta *Cuahuitl ēhua*. Ataviaban a los cautivos cuatro veces. La primera vez les daban sus atavíos de papel llenos de almagre; iban totalmente de rojo. La segunda vez les daban sus atavíos de papel blanco. La tercera vez les daban sus atavíos llenos de almagre. La cuarta vez les daban sus atavíos de blanco.

Al ataviarse estas cuatro veces eran presentados y mostrados ante la gente. También los arremedaban de cómo morirían: escenificaban su muerte, esto es, a los cautivos les servían *yotlaxcalli* o *yopitlaxcalli*, con las que fingían cortales el pecho a cada uno.

Se quedaban con el cuarto atavío, el blanco. De ahí en adelante llevaban los cautivos estos atavíos para que su oficio se realizara, para que los mataran, para que el aliento se les saliera, para que fueran rayados.

Finalmente se ataviaban con sus vestidos llenos de almagre. Ya no los sustituían, ya no los cambiaban. Y con hule los ataviaban como rayados.

En cuanto a los dueños de cautivos se decía que tanto el *tlamani* o atrapador, el *tēmani* o el que captura gente, el *malê* o el dueño de cautivos y el *tēàcini* o el que aprehende gente, también se untaban almagre, se emplumaban, se cubrían las manos y los pies con plumas blancas de guajolote. También les daban insignias y armas valiosas, pero se las daban sólo cuando celebraban el *Tlatotōniliztli*, sólo cuando se bailaba como cautivo, sólo cuando aparecían, sólo cuando eran vistos, sólo cuando maravillaban a la gente, sólo cuando hacían fiesta, sólo cuando hacían demostraciones, sólo cuando rayaban a sus cautivos y sólo cuando llevaban en su mano extendido su escudo e iban sonando su *chicāhuaztli*. Así se ataviaban todos los *malèquê* y los *tlamanimê*.

Sus cautivos serían rayados cuando llegara la fiesta de *Tlācaxipēhualiztli*.

También en esta veintena, después de muchas ceremonias, mataban muchos cautivos a honra de los dioses del agua. Ataban a cada cautivo en el *temalacatl* a manera de que pudieran andar por toda la circunferencia de la piedra y les daban una espada de palo, sin navajas, y un escudo, además ponían unos pedazos de madera de pino para que los aventaran. Y los mismos que los habían capturado iban a pelear con ellos, con espadas y con escudos. Luego los acuchillaban peleando con ellos, sobre el mismo *temalacatl* y hacían como que los derrotaban a cuchilladas, llevaban a sacarles el corazón a *Yopico*. Luego los llevaban al lugar del sacrificio donde los ponían de espaldas. Este lugar se llamaba *techcatl*, una piedra de altura de tres o cuatro palmos y de ancho de palmo y medio en cuadro.

Ya puestos de espaldas, dos los tomaban de los pies y otros dos de los brazos y otro de la cabeza y otro con un pedernal. Este, de un golpe, sumía el pedernal por el pecho y por esa abertura metía la mano y le arrancaba el corazón. El cual se ofrecía al sol y a otros dioses, señalando con él hacia las cuatro partes del mundo. Después de esto aventaban el cuerpo por las gradas, el cual iba rodando y dando golpes hasta llegar abajo. Llegando abajo, el cautivador, que iba ataviado con plumas y bailando, mostrando su valentía, lo tomaba y hecho pedazos lo repartía para que se lo comieran cocido.

Todo esto pasaba a lo largo de todos los días de esta veintena. Otras ceremonias más se hacían en esta fiesta.

Sahagún exclama lo que sigue:

No creo, que hay corazón tan duro que oyendo una crueldad tan inhumana y más que bestial y endiablada, como la que arriba queda puesta. No se enterezca y mueva a lágrimas y horror y espanto. Y ciertamente es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajeza y oprobio que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos (sin pensar, que en ello hacían ninguna ofensa). Mas antes con pensar que ello hacían gran servicio a sus dioses. La culpa de esta tan cruel ceguera, que en estos desdichados niños se ejecutaba, no se debe tanto imputar a la crueldad de los padres, los cuales derramando muchas lágrimas y con gran dolor de sus corazones, la ejercitaban. Quanto al cruelísimo odio de nuestro antiquísimo enemigo satanás, el cual con malignísima astucia los persuadió a tan infernal hazaña ¡Oh, señor dios,

haced justicia de este cruel enemigo que tanto mal nos hace y nos desea hacer! ¡Quitadle, señor, todo el poder de empecer!

Paleografía

En las siguientes líneas se presentará la paleografía de ambas fuentes, tanto del texto verbal en castellano como del texto verbal en náhuatl. Se respetó plenamente la forma de escritura y los renglones.

Paleografía de los Primeros Memoriales

El texto verbal de los *Primeros Memoriales* tiene dos detalles: por un lado, en el renglón 14 aparece una secuencia <Auh iniqu> semiborrada (que en el presente estudio la incluimos entrecorchetada) pero que consideramos que no es relevante para la traducción. Dicha secuencia fue reconstruida por Garibay, Jiménez Moreno y Sullivan de manera semejante: *Auh in icuac*, *auh inīcuac* y *auh in iqc*, respectivamente, anotando Sullivan sobre su borramiento: “possibly this was intentional, as the meaning of the sentence is clear” (1997:56, nota 4).

Por otro lado, al final del renglón 15 se indica el lugar de la inserción de una apostilla mediante una flecha y comillas dobles de color rojo. La apostilla aparece en el margen izquierdo y consta de 7 renglones que, por su longitud total, se puede suponer que se trataba de un renglón que el copista olvidó escribir. Garibay, Dibble y Sullivan la insertan después de <tetevitl> mientras que Jiménez Moreno, que simplemente apunta que “al margen una apostilla”, la incluye al final de todo el texto. Llama la atención, sin embargo, que la última palabra de la apostilla fue paleografiada por Garibay, Dibble y Jiménez Moreno como <macevalti>; mientras que Sullivan lo hizo como <macevalli>.



Imagen 13. *Cuahuitl ēhua en los Primeros Memoriales*

Jnic. ij. ipan mitoa yn imilhuiuh, in te
teu.

Quavitleoa, ynipani, ilhuiquixtililoya, intla
lloque: ioā nextlavaloya ŷnoviā tepeticpac
mochitlacatl inmaçeoalli: ipan vmpevaya ŷ
cecempoallapualli yncexivtl, auh macuilil
huitl yçanen vntemj. Yn. y. ilhuitl qujçaya
ipan iccemjlvitl hebrero: inipan ilhuitli miquia
inpipiltzintzi motenevaya tlatateteuhme
ŷvmpa tepeticpac: ioā incalpā novian moç
quetzaya inmatlaquauhpitzaoc, itechmopi
piloaya inamatl, holtica, tlacuiloli, motene
vaya amatetevitl. Auh iniquac yeonaquiz
tonatiuh. Auh iniqu teteuh xallaquilo, vncā
mochi quivalcuja, ycalpā mochivaya tetevitl
invncā diablo jtoalco, muchintin q'ualcuia in
macevalti, inpipilti, intetecuhti; ipāpa ŷmo
tenevaya teteuh xalaquilloya: ioā tlayavalo
loya, auh intlalloca vevetq teyacanaya valte
nanamictivia ynictlayavaloloya: quiqueqçh
panotihui ŷ inteteuh.

← vncāone
vaya in
tepeticpac
ic omox
tlavaya
maçeval
ti ,,

Imagen 14. *Paleografía de Cuahuitl ēhua en los Primeros Memoriales*

Paleografía del Códice Florentino

Paleografía del Libro 2º, capítulo 1º: fo. 3r

En el capítulo 1º (fo. 3r) del Libro 2º se describe, en castellano, a manera de resumen, lo que sucedía en la primera veintena. Es importante mencionar que el texto, en todos estos capítulos, está flanqueado a ambos lados por dos columnas. Las más externas son cuentas numéricas progresivas, la de la izquierda es la del calendario nahua, del 1 al 20 (aunque el primer número es un 5, el 5º día de los *nemontemi*); la de la derecha es la del calendario romano, del 1 al número de días que tenga cada mes (el capítulo 1º comienza con el 1 y termina con el 21). Las columnas internas son alfanuméricas, ambas son de la <A> a la <g>, representando los días de la semana. Cada columna lleva pareados un número con una letra. La de la izquierda comienza con <5 d> y la de la derecha con <d 1>.

fo. 3

Libro segundo que trata de las fiestas, ysacrificios: con que estos natuzales, honrrauan asus dioses, enel tiempo de su infidelidad.

¶ Capitulo primero, del conlendario, de las fiestas fixas.
ley primera de las quales es lo que se sigue

EL primero mes, del año se llamaua entre los mexicanos Atlcacalo: y en otras partes quauitlca. Este mes comenzaua enel segundo dia del mes de febrero, quando nosotros celebramos la purificacion, de nuestra señora. Enel primero dia de este mes: celebrauan vna fiesta a honra (segun algunos) de los dioses thalagues, que los texjan por dioses de la pluuja: y segun otros de su bezmatra. la diosa del agua. Chahchihuitl yuc: y segun otros a honra del gran sacerdote, o dios de los vientos quetzacoatl: y podemos decir, que a honra de todos ellos. Este mes, con todos los de mas, que son diez e ocho, tienen cada veynte dias.

Cuenta de los conlendarios **KL** Atlcacalo, o quauitlca. *Cuenta del conlendario romano*

1	e	En este mes matauan muchos niños sacifi-	e	2
2	f	cavan los, en muchas lugares en las cumbres,	f	3
3	g	de los montes: sacandoles los corazones, a honra	g	4
4	A	ra de los dioses del agua, para que les diese	A	5
5	b	agua e lluuja.	b	6
6	c	A los niños, que matauan: componjan los	c	7
7	d	con ricas atavijas para llevarlos a matar,	d	8
8	e	y lleuauan los, en vnas literas, sobre las ho-	e	9
9	f	bras: y las literas, yean adornadas con	f	10
10	g	plumajes, y con flores: yean también,	g	11
11	A	cantando y baylando delante de ellos	A	12
12	b	Quando lleuauan a los niños a matar: sillo	b	13
13	c	tauuan, y echauan muchas lagrimas, algun	c	14
14	d	uanselos, que los lleuauan: porque temian	d	15
15	e	pronostio, de que ayan de tener, muchas a-	e	16
16	f	guas este año.	f	17
17	g	También en este mes: matauan muchos at-	g	18
18	A	uinos, a honra de los mismos dioses del agua: a	A	19
19	b	cuchillauanles primero peleando con ellos, ata-	b	20
20	c	dos sobre vna piedra, como muela de molino,	c	21
		y después los decrotauan acuchillados, lleva-		
		uanlos a hacer el oracion al templo, que se llama		
		ua iopio.		
		Quando matauan a estos captiuos: los dueños de ellos,		
		que los aujan captiuos, yean gloriosamente		
		atauados con plumajes, y baylando delante de		
		ellos, eno traxo su valentia. Este mes pasaua por		
		padre los dias, de este mes. Otras muchas cosas		
		que se hazian en esta fiesta: las quales estan es-		
		criptas en la largat, de esta historia. fo. 13.		

Imagen 15. Libro 2º, Capítulo 1º: fo. 3r

Libro segundo que trata de las fiestas, y sacrificios: con que estos naturales, honrrauan a sus dioses, en el tiempo de su infidelidad.

¶ Capitulo primero, del calendario, de las fiestas fixas, la primera de las quales es lo que se sigue

El primero mes, del año se llamaua entre los mexicanos *Atl caoalo*: y en otras partes *quavitleoa*. Este mes començaua en el segundo día del mes de hebrero, quando nosotros celebramos, la purificacion, de nuestra señora. En el primero dia deste mes: celebrauan vna fiesta a honrra (segun algunos) de los dioses *tlaloques*, que los tenjan por dioses de la lluvia: y segun otros de su hermana, la diosa del agua, *chalchiuhtli ycue*: y segun otros a honrra del gran sacerdote, o dios de los vientos *quetzalcoatl*: y podemos dezir, que a honrra de todos estos. Este mes, con todos los demas, que son deziocho tienen a cada veynte dias.

Cuenta deste calendario. 5 d **KL** *Atlcaoalo, o quavitleoa.* d 1 Cuenta del calèdario romano

1 e	En este mes matauan muchos njños sacrifi	e 2
2 f	cavanlos, en muchos lugares en las cumbres	f 3
3 g	de los montes: sacandoles los coraçones ahõ	g 4
4 A	rra de los dioses del agua, para que les diessẽ	A 5
5 b	agua o lluuja.	b 6
6 c	A los njños, que matauan: componjanlos	c 7
7 d	con ricos ataujos para llevarlos a matar,	d 8
8 e	y lleuauanlos, en vnas literas, sobre los hõ	e 9
9 f	bros: y las literas, yuan adornadas con	f 10
10 g	plumajes, y con flores: yuan tañendo,	g 11
11 A	cantando y baylando delante dellos	A 12
12 b	Quando lleuauan a los njños a matar: si llo	b 13
13 c	rauan, y echauan muchas lagrimas, alegra	c 14
14 d	uanse los, que los lleuauan: porque tomauan	d 15
15 e	pronostico, de que aujan de tener, muchas a	e 16
16 f	guas esse año.	f 17
17 g	Tambien en este mes: matauan muchos cati	g 18
18 A	uos, a honrra de los mjsmos dioses del agua: a	A 19
19 b	cuchillauanlos primero peleando cõ ellos, ata	b 20
20 c	dos sobre vna piedra, como muela de molino,	c 21
	y desque los derrocauan acuchilladas: lleua	
	uanlos a sacar el coraçon al templo, que se llama	
	ua iopico.	
	Quando matauan a estos captiuos: los dueños dellos,	
	que los aujan captiuado, yvan gloriosamente	
	ataujados cõ plumajes, y baylando delante de	
	llos, mostrando su valentia. Esto pasaua por	
	todos los días, deste mes. Otras muchas cerjmo	
	njas, se hazian en esta fiesta: las quales estan es	
	criptas a la larga, en su historja. fo. 15.	

Paleografía del Libro 2º, capítulo 20º: fo. 15r-17v

En el encabezado de este capítulo, en la sección castellana la palabra <veynete> está sobrepuesta a un <segundo> que ha sido casi totalmente borrado. Y en la sección en náhuatl clásico hay un <20> sobrepuesto a un <ome> totalmente borrado.

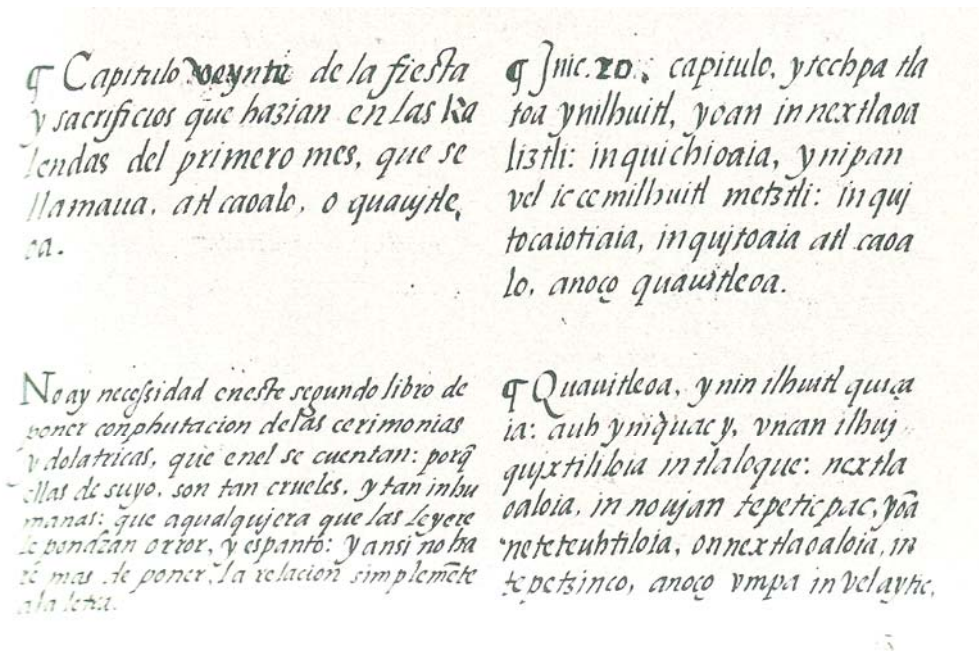


Imagen 17. Libro 2. Capítulo 20: fo. 15r

Capitulo ~~veynete~~ de la fiesta
y sacrificios que hazian en las ka
lendas del primero mes, que se
llamaua atl caoalo, o quaujtle
oa.

No ay necessidad en este segundo libro de
poner conphutacion delas cerimonias
ydolaticas, que en el se cuentan: porq̃
ellas de suyo, son tan crueles, y tan inhu
manas: que aqualquiera que las leyere
le pondran orror, y espanto: y ansi, no ha
re mas de poner, la relación simplemēte
ala letra.

Inic ~~20~~, capitulo, ytechpa tla
toa ynilhuitl, yoan in nextlaoa
litzli: in quichioaia, ynipan
vel ic ce milhuitl metztli: in quj
tocaioaia, in qujtoaia atl caoa
lo, anoço quauitleoa.

Quauitleoa, ynin ilhuitl quiça
ia: auh yniquac y, vncan ilhuj
qujxtililoia in tlaloque: nextla
oaloia, in noujan tepeticpac, yoã
neteteuhtiloia, onnextlaoaloia, in
tepetzinco, anoço vmpa in velaytic,

15r

Imagen 18. Paleografía del Libro 2. Capítulo 20: fo. 15r

libro segundo de las ceremonias.

En las kalendras del primero mes del año: que se llama quauhtleca, y los mexicanos le llamauan, añ coalo: el qual començaua segundo dia, de bebero: hazian gran fiesta, a honra de los dioses del agua, o de la lluvia, llamados tlaloque. Para esta fiesta, buscauan muchos niños de tetla: comprandolos a sus madres, escapian aquellos, que tenjan dos remolinos en la cabeza, y que vjese ser nacido, en buen signo: dezian que estos eran mas agradable sacrificio, a estos dioses, para que dieressen agua en su tiempo. A estos niños lleuauan amatar, a los montes altos, donde ellos tenjan hecho voto de ofrecer: a vnos dellor sacauan los corazones, en aquellos montes: y otros en ciertos lugares de la laguna de Mexico: el vn lugar llamauan tepetzinco, monte conocido, que esta en la laguna; y otros, en otro monte, que se llama tepetaco, en la misma laguna: y otros en el remolino de la laguna que llamauā pantitlan. Gran cantidad de niños, maturan cada año en estos lugares, despues de muertos, los cozian, y comian. En esta misma fiesta, en todas las casas, y palacios, leuantauan vnos palos, como varales: en las puntas de los quales, ponian vnos papeles, llenos de potas de vlli: a los quales papeles, llamauan amateteujit: esto hazian a honra de los dioses del agua. Los lugares donde maturan los niños, son los siguientes. El primero se llama quauh tepetl, es una sierra eminente, que esta cerca del tlaxelulco: a los niños o niñas, q̄ alli maturan, pōnyān el nombre, del mismo monte que es quauh tepetl: a los que alli maturan

ytocaiocan pantitla: vmpa concaoaia inteteujit, y oan vmpa conquetzaia quaujtl, moteneoa cucn mantli, viujtlatztic, can itech iectiuh ynicelica, y nitz molinea, yzcallo. Y oan vmpa quimoncaoaia pipiltzitzinti, in moteneoaia tlacateteubti: ichōā tin in vntecuezcomeque, in qualli intonal: noujan temoloria, patiotiloia: mitoaia, caichoantin vdlacōn ex tlaoahti, vel qujn pacacelia qujnnequi, ic vellamati, ic vellamachtilo, y nje inca qujiaub tlatlanj oā, qujiaub tlatlano. Aub yn no vian calpan, intechachān: y oan intetel puchcalco, in cacal pulco, noujian quj quetsaia, matlaquauh pitza oac, tsonioquaujtl, itech quj hatlaliaia amateteujtl, vltica tlaulchi pinilli, tla vchachapatztl. Aub mjecan in quimoncaoaia, quauh tepetl: aub yn vmpa onmiquja, am ie noie ytoca etiuja, in quauh tepetl: y nj amatlatquj, yiapaltic. Jnje vca miquja, tepac intepetl ioaltecatl: can ie noitoca iectiuh, in tlacate teujtl, ioaltecatl: y nj amatlatquj, hilitic, chichiltic ic oaoanquj. Jnje excan, tepetzinco: yn vmpa onmiquja cioatl, itoca quetzalzoach, y tech canaia, intepetzintli, qujtoca

libro segundo

En las kalendas del primero mes del año, que se llama quaujtleoa, y los mexicanos le llamauan atl caoalo :el qual començaua segundo dia, de hebrero: hazian gran fiesta, a honrra delos dioses del agua, o de la lluja llamados tlalo que. Para esta fiesta, buscauan muchos niños de teta: comprandolos asus madres, escogian aquellos, que tenjan dos remolinos en la cabeça, y que vujessen nacido, en buen signo: dezian que estos eran mas agradable sacrificio, a estos dioses, para que diesen agua en su tiempo. A estos niños lleuan a matar, a los montes altos, donde ellos tenjan hecho voto de ofrecer: a vnos dellos sacauan los coraçones, enaque llos montes: y otros enciertos lugares de la laguna de mexico: el vn lugar llamauan tepetzinco. monte conocido, que esta en la laguna: y a otros, en otro monte, que se llama tetepulco, en la misma laguna: y a otros en el remolino de la laguna que llamauã pantitlan. Gran cantidad de niños, matauan cada año en estos lugares, despues de muertos, los cozian, y comjan. En esta misma fiesta, entodas las casas, y palacios, leuantauan vnos palos, como varales: en las puntoas de los quales, ponjan vnos papeles, llenos de gotas de vlli: a los quales papeles, llamauan amateteujtl: esto hazian ahonrra de los dioses del agua. Los lugares donde matauan los niños, son los si gujentes. El primero se llama quauhtepetl, es vna sierra emjnente. que esta cerca del tlattelulco: a los niños o niñas, q̄ alli matauan, ponjan los el nombre, del mismo monte que es quauhtepetl: a los que alli matauan

de las cerimonjas 15v

ytocaiocan pantitla: vmpa concaoaia inteteujtl yoan vmpa conquetzaia quaujtl, moteneoa cuenmantli, viujtlatztic, çan itech ieetiuuh ynicelica, ynitzmolinca, izcallo. Yoan vmpa qujmoncaoaia pipiltzintzi, inmoteneoaia tlacateteuhti: iehoã tin invntecuezcomeque, inqualli intonal: noujan temoloia, pa tiitiloia: mitoaia, caiehoantin vel laçonextlaoalti, vel qujnpaccacelia qujannequi, ic vellamati, ic vellama chtilo, ynjc inca qujiauhtlatlanjoa, quiiuhtlatlano. Auh yn no vian calpan, intechachan: yoan intetelpuchcalco, incacalpulco, noujian qujquetzaia, matlaquauhpitza oac, tzonioquaujtl, itech qujtlatliaia amateteujtl, vltica tlaulchi pinilli, tlavichachapatztl. Auh mj eccan inqujmoncaoaia, quauhtepec: auh yn vmpa onmiquja, çan ie noie ytoca etiuja, inquauhtepetl: yn amatlatquj, yiapaltic. Inic vccã miquja, icpac in tepetl ioaltecatl: çan ie no itoca ietiuuh, in tlacateteujtl, ioaltecatl: yn amatlatquj, tllitic, chichiltic ic oaoanquj. Inic excan, tepetzinco: yn vmpa onmiquja cioatl, itoca quetzalxoch, y tech canaia, intepetzintli, qujtoca

de la fiesta.

componíanlos, con los papeles tejidos de color encarnado. Al segundo monte, sobre que matauan niños, llamanle iualtecatl, es vna sierra emynente, que esta cabe guadalope: ponjan el mismo nombre del monte, a los niños que alli murian, que es iualtecan: cō ponjan los con vnos papeles, tejidos de negro, con vnas rayas de tinta colorada. El tercer monte, sobre que matauan niños, se llama tepetzino, es aquel montezillo, que esta dentro de la laguna, frontero del tlattelulco: alli matauan vna niña, y llamaua la quetzalxoch, porque así se llama tambien el monte, por otro nombre: cō ponjanla con vnos papeles, tejidos de tinta azul. El quarto monte, sobre q̄ matauan niños, se llamaua, poiauh tla: es vn monte, que esta en los terminos de tlaxcalla, y alli cabe tepetzinca, a la parte del oriente, tenjan edificada, vna casa que llamauan, aiauh calli: en esta casa matauan niños, a honra, de aquel monte: y llamaua los poiauh tla, como al mismo monte, q̄ esta aculla, en los terminos de tlaxcalla: componjan los con vnos papeles rayados con azyte de vlli. El quinto lugar, en que matauan niños, era el remolico, o sumidero, de la laguna de mexico: a qual llamauan pantitla, a los que alli murian, llamauan epwat: El atayp, con que los aderezauan, era vnos atayjos, que llamauan epnepa njuhquj. El sexto lugar, o monte, de que matauan estos niños, se llama coatl: es vn monte que esta cabe Chalcoatenca: a los niños que alli matauan, la

Quauitlco.

fo. 16.

iotiaia quetzalxoch: y nitlatquj catca texotic. Jnic nauhcan, poiauh tla, canitzintla, can ixpan intepetl, tepetzino: itoca ietruja in miquya poiauh tcaad, ynic muchi chiuhtiuja, vlpiaovac, haulteuctli. Jnic macuylean, vmpa in atlitic itocaiocan pantitlan, in vmpa, onmiquja. itoca ietruh, epwat: y nitlatquj, incaqustiuja, epnepanjuhquj. Jnic chiqua ceccan: vmpa quijcaia cocot icpac, no itoca ietruja cocot: yni ne chichioalcatca, chichapanquj, ceclapal chichiltic, ceclapal, y iappalli. Jnic chicoccan, icpac y njiauhqueme: can no itoca ietruh, y iaubqueme, in tlacateuhtit: y nitlatquj ietruh, tlacemaquilli, y njiaappalli. Jz quican yn, in miquya nextla oalti, tlacateuhti: aub muchinti, y nmaxtlatzon ietruh, quetzalxochquj, quetzalmjiaocao: in chalchihcozquj ietruh, yoan momacuextituij, quimomacuextituij chalchiuhtit: tlaxoluyitli, quj mixolhujaia, mxirichioayque, yoan ymolcac, y molcac ietruh, muchintin maizcotuij, tlacencaoalti, tlachichioalti, muchi tlacatlanguj, y njintech ietruh, tlaco.

de la fiesta

Quavilleoa 16r

componjanlos, con los papeles teñidos de color encarnado. Al segundo monte, sobre que matauan niños, llamanle ioaltecatl, es vna sierra emjente, que esta cabe guadalope: ponjan el mjsmo nombre del monte, a los niños que alli murian, que es ioaltecatl: cō ponjanlos con vnos papeles, teñidos de negro, con vnas rayas de tinta colorada. El tercero monte, sobre que matauan niños, se llama tepetzinco, es aquel montezillo, que esta dentro dela laguna, frontero del tlattelulco: alli matauan vna niña, y llamauā la quetzalxoch, porque asi se llama tambien el monte, por otro nombre: cō ponjanla con vnos papeles, teñidos de tinta azul. El quarto monte. sobre q̄ matauan niños. se llamaua, poiauh tla: es vn monte, que esta en los terminos de tlaxcalla, y alli cabe tepetzinco, ala parte del oriente, tenjan edificada, vna casa que llamauan, aiauh calli: enesta casa matauan niños, a honrra, de aquel monte: y llamauā los poiauh tla, como al mjsmo monte, q̄ esta aculla, en los terminos de tlaxcalla: componjanlos con vnos papeles rayados con azeyte de vlli. El quinto lugar, en que matauan niños, era el remolino, o sumjdero, de la laguna de mexico: alqual llamauan pantitlā, a los que alli murian, llamauan epcoatl: el ataujo, conque los adereçauan, erā vnos ataujos, que llamauan epnepa njuhquj. El sexto lugar, o monte, dō de matauan estos niños, se llama cocotl: es vn monte que esta cabe chalco atenco: a los niños que alli matauan, lla

iotiaia quetzalxoch: y nitlatquj catca texotic. Inic nauhcan, poiauh tla, çanitzintla, çan ixpan intepetl, te petzinco: itoca ietiuja in miquja poiauh tecatl, ynic muchichiuhtiuja, vlpiaoac tlaulujtectli. Inic macujcan, vmpa in atl itic itocaiocan pantitlan, in vmpa, onmiquja, itoca ietiuht, epcoatl: ynitlatquj, incaqujtiuja, epnepanjuhquj. Inic chiquaceccan: vmpa qujujaia cocotl icpac, no itoca ietiuja cocotl: yni ne chichioal catca, chictlapanquj, ceclapal chichiltic, ceclapal, yiappalli. Inic chicoccan, icpac y njiauhqueme: çan no itoca ietiuht, yiauhqueme, intlacateteujtl, ynjtlatquj ietiuht, tlacemaqujlli, ynjiappalli. Izqujcan yn, in miqujia nextla oalti, tlateteuhti: auh mu chinti, ynmactlatzon ietiuht, que tzalxixilquj, quetzalmjiaoia: in chalchihcozquj ietiuht, yoan mo macuextitij, qujmomacuextitij chalchijtl: tla ixolujtl, quj mixolhujaia, mjxmichioaujque, yoan y molcac, y molcac ietiuht, muchintin mauizçotij, tlatenca oalti, tlachichioalti, muchi tlaço tlanquj, ynntech ietiuht, tlaço

libro. 2.

de las ceremonias

muaunlos coatl, como al mismo monte, a de uecauanlos, con vnas papeles, la mitad colorados, y la mitad leonados. El septimo lugar, donde matauan los niños, era vn monte, que llaman Yiauhqueme: que es ta arbe atlacuyoala, ponjan los el nombre del mismo monte: atayauan los, con vnos papeles, teyidos de color leonado. Estos tristes niños, antes que los lleuassen a matar, aderezauan los con piedras preciosas, con plumas ricas: y con mástas y mastlas muy curiosas, y labradas, y con gotaras muy labradas, y muy curiosas: y ponjan los vnas alas de papel como ángeles: y tenjanlos las caras, con age yre de vlli, y en medio de las mexillas, los ponjan vna rodaxita de blanco: y ponjan los, en vnas andas muy aderezadas, con plumas ricas, y con otras joyas ricas: y lleuandolos, en las andas, y uanlos tardando, con flautas, y trompetas, que ellos vsauan: y por donde los lleuauan, toda la gente, lloraua quando llegauan con ellos aun oratorio, que estava junto a tepetzimco, de la parte del occidente: al qual llamauan tococan, alli los tenjan toda vna noche, velando, y cantauan los cantares los sacerdotes de los ydolos, porque no dormiesen. Y quando ya lleuauan los niños a los lugares, adonde los aujan de matar, si yuan llorando, y hechauan muchas lagrimas, allegauanse los que los vian llorar: porque dezian que era señal, que llueuaria presto: y si topauan en el camino, algun ydropico, tenjanlo por mal agüero, y dezian que ellos impedian la lluyia. Si alguno, de los ministros del templo, y otros que llamauan quaquauilti, y los viejos se bolujan a sus casas, y no llegauan a donde aujan de matar, los niños:

tlantiuj, quyma matlapaltia, amat, ama amatlapaleque: tlapectica in vicoia, quetzalcallotiuja, yn vncá momantiujia, quyn tlapichilitiuja: cenca tlatao cultiaia, techoctiaia, techozizvitomaia, teicnotlama chtaia, ynca elciciooia. Auh yn oaxitiloque tococan, aiaubcalco, ynca ceioal tocaujo, quyncocavita tlamaizque: yoan in quaquauilti, ieboan in ie veuet que tlamaizque. Auh in tlamaizque, yn oceme ontetlacaujque, motocaitiaia mocauoque: aocmo tecujcananamiqij, aoccan onmo nequij, aoccan onpoalo. Auh in pipiltzintli, in tlachocatiuj, in tla imixao totocatiuh, in tla imixao pipilcattuh, mjtoua, moteneoia, caquianiz: yn imixao quinezcaiohtiaia, in quiaujitl, ic papacoia, ic teioallo motlaliaia: tuh quitoa, caie moquetzaz in quiaujitl, caietiquiaujilozque. Auh in tlacama ca, y tixiubquij, qtoaia, amo techquiaujlotla. Auh yn ie quicaz quiaujitl, yn ie tlamiiz yn ie itzonco: niman ie ic tlatoa in cujtlacochi, y nezca, yn ic uizt, in ie moquetzaz tlapaquiaujitl: niman oalhuj, pipixcarme: noyá

libro. 2.

mauanlos cocotl, como al mismo monte, a dereçauanlos, con vnos papeles, la mjtad colorados, y la mjtad leonados. El septimo lugar, donde matauan los njños, era vn monte, que llaman Yiauhqueme: que es ta cabe atlacujoaia, ponjanlos el nombre del mjsmo monte: ataujauanlos, con vnos papeles, tenjdos de color leonado. Estos tristes njños, antes que los lleuassen a matar, adereçauanlos con piedras pre ciosas, con plumas ricas: y con mñas y mastles muy curiosas, y labradas, y con gotaras muy labradas, y muy curiosas: y ponjanlos vnas alas de papel co mo angeles: y tenjanlos las caras, con aze yte de vlli, y en medio de las mexillas, los ponjan vna rodaxita de blanco: y ponjanlos, en vnas andas muy adereça das, con plumas ricas, y con otras io yas ricas: y lleuandolos, en las andas, yuanlos tañendo, con flautas, y trom petas, que ellos vsauan: y por donde los lleuauan toda la gente, lloraua quando llegauan con ellos aun oratorio, que estaua iunto a tepetzinco, de la par te del occidente: al qual llamauan to çocan, alli los tenjan toda vna noche, velando, y cantauan los cantares los sa cerdotes de los ydolos, porque no dormj esen. Y quando ya lleuauan los njños a los lugares, adonde los aujan de ma tar, si yuan llorando, y hechauan muchas lagrimas, allegauanselos que los vian llorar: porque dezian que era señal, que llueria presto: y si topa uan enel camjno, algun ydropico, te njanlo por mal agüero, y dezian que ellos inpidian la lluja. Si alguno de los mjnistros del templo, y otros q̄ llamauan quaquacujlti, y los vie jos se bolujan asus casas, y no llega uan a donde aujan de matar, los njños:

de las cerimonjas 16v

tlantiuj, qujmamatlapaltia, amatl, ama amatlapaleque: tlapechtica invicoia, quetzalcallotiuja, in vncã momantiujia, qujntlapichilitiuja: cenca tlatlaocultiaia, techoctiaia, techoquizvitomaia, teicnotlama chtiaia, ynca elciciooia. Auh yn oaxitiloque toçocan, aiauhcalco, vn can ce ioal toçaujlo, qujntoça viia tlamacazque: yoan inqua quacujlti, iehoan in ie veuetque tlamacazque. Auh intlamacaz que, ynoceme ontetlalcaujque, motocaiotiaia mocauhque: aoc mo tecujcananamiqj, aoccan onmoneqj, aoccan onpoalo. Auh inpipiltzintiti, in tlachoca tiuj, intla imixaio totocatiuh, in tla imixaio pipilcatiuh, mjtoaia, moteneoaia, caqujiauiz: ynimixa io qujnezcaiotiaia, inqujiauajtli, ic papacoaia, ic teiollo motlalia ia: iuh qujtoa, caiemoquetzaz inqujiauajtli, caietiqujiauizque. Auh in tlacanacã, ytixiuhqj, q' toaia, amo techqujiauizlotla. Auh yniequjçaz qujiauajtli, ynietlamiz ynie itzonco: njman ie ictlatoa in cujtlacochi, ynezca, ynieujtz, in ie moquetzaz tlapaqujiauizlotli: njman oalhuj, pipixcãme: noyoã

de la fiesta

tenjanlos por infames; y indignos, denjen
 su oficio publico: de ay adelante llama
 van los mocauhque, que quiere dezir
 de zados. Tomauan pronostico de lallu
 ya, y de la clada del año, de la venida
 de algunas aues, y de sus cantos. hazí
 an otra crueldad, en esta misma fiesta:
 que todos los captiuos, los lleuauan a
 un templo, que llamauan iopico, del di
 os Totec; en este lugar despues de mu
 chas ceremonias, atauan acada vno
 dellos, sobre vna piedra, como muela
 de molino, y atauanlos: de manera
 que pudiesen andar, por toda la cir
 cunferencia de la piedra, y dauanlos
 vna espada de palo, sin nauajas, y v
 na rodela, y ponjan los pedacos de ma
 dero de pino, para que tiraren: y los
 mismos, que los aujan captiuado, yua
 apelar con ellos, con espadas y rodelas,
 y en derrocandolos, lleuauan los luego
 al lugar del sacrificio, donde echados
 de espaldas, sobre vna piedras de al
 tura de tres o quatro palmos, y de an
 chura de palmo y medio en quadro, q̄
 ellos llamauan techcaht: tomauan los dos
 por los pies, y otros dos por los brazos,
 y otro por la cabeza, y otro con vn naua
 jen de pedernal, con vn golpe se le so
 ma por los pechos: y por aquella abez
 tura, metia la mano, y le arrancaua
 el coraon: el qual luego le ofecia, al
 dios, y a los otros dioses, señalando con
 la mano las quatro partes del mundo. he
 cho esto, echauan el cuerpo por las gra
 das abaxo, y yua rotando, y dando golpes
 hasta llegar abaxo, en llegando abaxo, to
 mabanle el que le auja captiuado, y he
 cho pedacos, le repartia para comer le
 ocido.

Quaviteva. fo. 17

oalhuj necuylcti, tle tleaton, tzatz
 tinemi, ynezca ieuiz incetl, ie
 ceuetziz. Aub ynic mjtuaia qua
 ujtleoa: vncan necia, vncan o
 njxnecia, y nixquintin oaoanoz
 que temalacac: y oan inquex
 quich can miquiz, motenecia
 quyn quaviteoaltiaia ynoaoan
 ti: vmpa ovico y iopico, y miteu
 pan Totec: vmpa quyn tlaieccal
 viaia, inquenjn miquizque, qu
 meltequja: can oc quyn tlaiecul
 tiaia: iotlaxcalli, anoco iopitax
 calli, ynic quymelletequja. Aub
 nappa teixpan neci, teixpan
 quixtilo, teittitilo, teiximacht
 lo, quyn tlamamaca, quyn ma
 maca y njmama nechi chioal:
 ynic ceppa maco, ynic chichi
 oalo, tlahio, tlahiotiuj, ta
 hactic, tlahio y njmama tlat
 quj. Inic vppa istac, y njma
 ma nechi chioal. Inic expa, oc
 ceppa ieboatl y nintlatquj ietiuh,
 tlahio. Inic nappa, istac, ic
 cen qujnchi chioaia, ic cen qujn
 ma caia, ic cen qujtquj, ynic
 ipan intequjub vetziz, ynic
 quyn tlatizque, ynic ihjioatl
 quicaz, ynic oaoanozque: can

de la fiesta

tenjanlos por infames ; y indignos, de njn gun oficio publico: de ay adelante llama uan los mocauhque, que qujere dezir dexados. Tomauan pronostico de la lluja, y de la elada del año, de la venjda de algunas aues, y de sus cantos. hazi an otra crueldad, enesta mjsma fiesta: que todos los captiuos, los lleuauan a vn templo, que llamauan iopico, del dios totec: eneste lugar despues de muchas cerimonjas, atauan acada vno dellos, sobre vna piedra, como muela de molino, y atauanlos: de manera que pudiesen andar, por toda la cirferencia de la piedra, y dauanlos vna espada de palo, sin nauajas, y vna rodela, y ponjan los pedaços demadero de pino, paraque tirasen: y los mismos, que los aujan captiuado, yuã apelear con ellos, con espadas y rodelas, y en derrocandolos, lleuauanlos luego al lugar del sacrificio, donde echados de espaldas, sobre vna piedras de altura de tres o quatro palmos, y de anchura de palmo y medio enquadro, q̄ ellos llamauan techcatl: tomauanlos dos por los pies, y otros dos por los braços, y otro por la cabeça, y otro con vn nauajon de pedernal, con vn golpe se le somja por los pechos: y por aquella abertura, metia la mano, y le arrancaua el coraçon: el qual luego le ofrecia, al sol, y a los otros dioses, señalando cõel hazia las quatro partes del mundo. hecho esto, echauan el cuerpo por las gradas abaxo, yyua rodando, y dando golpes hasta llegar abaxo, en llegando abaxo, to mauale, el que leauja captiuado, y hecho pedaços, le repartia para comerle Cozido.

Quavilleva

17r

oalhuj necujlicti, tletlecton, tzatzi tinemj, ynezca ieuitz in cetl, ie ceuetziz. Auh ynic mjtoaia qua ujtlea: vnca necia, vnca o njxnecia, y nizqujntin oaoanoz que temalacac: yoan inquex qujch çan miquiz, moteneoaia qujnquavitleoaltiaia ynoaoanti: vmpa ovico yiopico, yniteupan totec: vmpa qujntla ieecal viaia, inquenjn miquizque, quj meltequja: çan oc qujntlaiecul tiaia: iotlaxcalli, anoço iopitlax calli, ynic qujmeleltequja. Auh nappa teixpan neci, teixpan qujxtilo, teittitilo, teiximachtilo, qujntlamamaca, qujnmaca ynjmamanechichioal: ynjc ceppa maco, ynjc chichioalo, tlahio, tlahiotiuj, tlatlactic, tlahio, ynjmamatlat quj. Inic vppa iztac, y njmamanechichioal. Inic expa, oc cepa iehoatl ynintlatquj ietiuh, tlahio. Inic nappa, iztac, ic cen qujnchichioaia, ic cen qujnmacaia, ic cen qujtquj, ynjc ipan intequjuh vetziz, ynic qujntlatlatizque, ynjc ihjiotl quiçaz, ynic oaoanozque: ça ic

libro. 2.

Exclamacion, del autor. —

No creo, que ay coracon tan duro, que oy erido, vna crueldad, tan inhumana y mas que bestial y endiablada, como la que arriba queda puesta: no se enternesca, y mueua alagrimas, y orroz y espanto. Y ciertamente, es cosa lamétable, y orrible, ver que nra humana naturaleza, aya venido atanta baxeza, y oproprio: que los padres por sugestion del demonio, maten y comen a sus hijos (sin pensar, que en ello hazian offensa njinguria) mas antes co pensar, que en ello hazian, gran serujicio a sus dioses. La culpa deste tan cruel osquedad: que en estos desdichados niños, se executaua, no se deue táto imputar ala crueldad de los padres, los quales derramando muchas lagrimas, y con gran dolor de sus coracones la exercitauan: quanto al cruelissimo odio, de nuestro antiquissimo enemigo satanas: el qual con malignissima astucia, los persuadio atan infernal hazaña. O señor dios, hazed justicia deste cruel enemigo, que táto mal nos haze, y nos desea hazer: quitalde señor, todo el poder de empecer.

de las ceremonias.

cen quicuj, ynintlatquj, hauhio: aocmo quipatla, aocmo quipapata: yoan vltica quinoaboanchichioa. Auh inthamarj, inthamarj, in male, inthacinj, nomo hauhoca, mopotonja, motzomaia ynima, ynixi istac totoliujtica. Auh nomacoia, hacotlanquj hauhio, amo ic cen macoia, canipá hatoronjaia, can ipan momalitiaia: can ic neci, can ic itto, can ic tetlamaucoltia, can ic ipan ilhujtla, can ic tetlaltitia, ynicoaoano ymal: yoan ychimalictiuh, ymac mantiuh, ic moma mantiuh: yoan ichicaoazietiuuh, chicaoacotiuh, qujtilquetztuuh in chiraoastli, chachalaca, cacalaca. Auh muchinti, iuh muchichioia, ymixqujchtin, maleque, inthamarjme: ynimalhoan oahoanozque, yniquac oacic ilhujtla ca xipeoalitzli.

libro. 2.

Exclamación, del autor.
 No creo, que ay coraçon tan duro, que oy endo, vna crueldad, tan inhumana, y mas que bestial y endiablada, como la que arriba queda puesta: no se enter nezca, y mueua a lagrimas, y orror y espanto. Y ciertamente, es cosa lamé table, y horrible, ver que nfa humana naturaleza, aya venjdo a tanta baxeza, y oproprio: que los padres por sugestion del demonjo, maten y comā a sus hijos (sin pensar, que en ello hazian offensa njnguna) mas antes cō pensar, que en ello hazian, gran ser ujcio a sus dioses. La culpa desta tan gruel ceguedad: que enestos desdichados njños, se esecutaua, no se deue tã to imputar ala crueldad de los padres: Los quales derramando muchas lagrimas, y con gran dolor de sus coraçones la exercitauan: quanto al cruelissimo odio, de nuestro antiquissimo enemjgo satanas: el qual con malignissi,, ma astucia, los persuadio a tan infernal hazaña. O señor dios, hazed ijusticia deste cruel enemigo, que tã to mal nos haze, y nos desea hazer: qujtalde señor, todo el poder de em pecer.

de las cerimonjas 17v

cen qujcuj, ynintlatqj, tlahio:
 aocmo quipatla, aocmo qujpapa
 tla: yoan vltica qujnoahoanchi
 chioa. Auh intlamanj, inte
 manj, in male, inteacinj, nomo
 tlahuhoça, mopotonja, motzomaia
 ynjma, ynicxi iztac totolijtica.
 Auh no macoia, tlaçotlanqj tla
 uiztli, amo ic cen macoia, çan ipã
 tlatotonjaia, çan ipan momalito
 tiaia: çan ic neci, çan ic itto, çan
 ic tetlamauicoltia, çan ic ipan il
 hujtla, çan ic tetlattitia, ynjc
 oaoano ymal: yoan ychimal
 ietiu, ymac mantiuh ic mo
 ma mantiuh: yoan ichicaoaz ie
 tiuh, chicoaçoťiu, qujtilquetz
 tiuh in chicoaotzli, chachalaca,
 cacalaca. Auh muchinti, iuh
 muchichioaia, ynixqujchtin,
 maleque, intlamanjme: ynjn
 malhoan oahoanozque, yniquac
 oacic ilhujtl tlacaxipeoztli.

Imagen 28. Paleografía del Libro 2. Capítulo 20: fo. 17v

Traducción

A continuación presentamos nuestra traducción de los textos en náhuatl y el pictográfico aquí trabajados. Estas traducciones se plasmaron en dos tablas, la primera es teniendo como documento base el de los *Primeros Memoriales* y la segunda, al del *Códice Florentino*. En ambas tablas se encuentran los textos aquí trabajados, organizados en tres columnas y divididos por medio de filas que contienen párrafos pareados. En el caso de los *Primeros Memoriales*, en la primera columna colocamos las unidades textuales del texto pictográfico; en la segunda, editado, el texto verbal escrito en náhuatl clásico y en la tercera, nuestra traducción del texto verbal en náhuatl. En el caso del *Códice Florentino*, en la primera columna presentamos, editado, el texto verbal en náhuatl clásico; en la segunda, nuestra traducción y en la tercera, editado, el texto verbal en castellano.

Para la traducción tomamos los siguientes acuerdos:

1. Todas las palabras que no estén traducidas del náhuatl al español se escriben indicando las vocales largas con acento largo (por ejemplo <ā>), el saltillo con acento grave, si no es final de palabra, y con acento circunflejo, si sí lo es (por ejemplo <â> y <â>), normalizándose todas las vocales y todas las consonantes respetando la fonología del náhuatl clásico. Todas ellas en itálicas y sin acento.
2. Se respeta el número gramatical de las palabras de origen náhuatl, esto es, las palabras en plural llevan las marcas nahuas de plural, excepto los nahuatlismos de uso corriente (como chalchihuites, macehuales, calpulis, telpochcalis, pilis) que se ajustan a las reglas ortográficas del español.
3. Se agregan palabras entre corchetes para una mejor comprensión del texto.

Es importante mencionar que nuestra traducción va acompañada con dos tipos de notas: 1) notas de traducción, que abordan la información lingüística (morfológica, sintáctica y semántica) y 2) notas de discurso, que tratan sobre sus condiciones de producción (como por ejemplo, tratando de explicar la presencia de deícticos o de información faltante). Así mismo, las notas de traducción se colocaron al final de esta tesis para una mejor lectura de las traducciones, cada sección de notas comienza con su propia cuenta, por ejemplo, las notas de los *Primeros Memoriales* comienzan con la nota 1 y el *Códice Florentino* también comienzan con su nota 1.

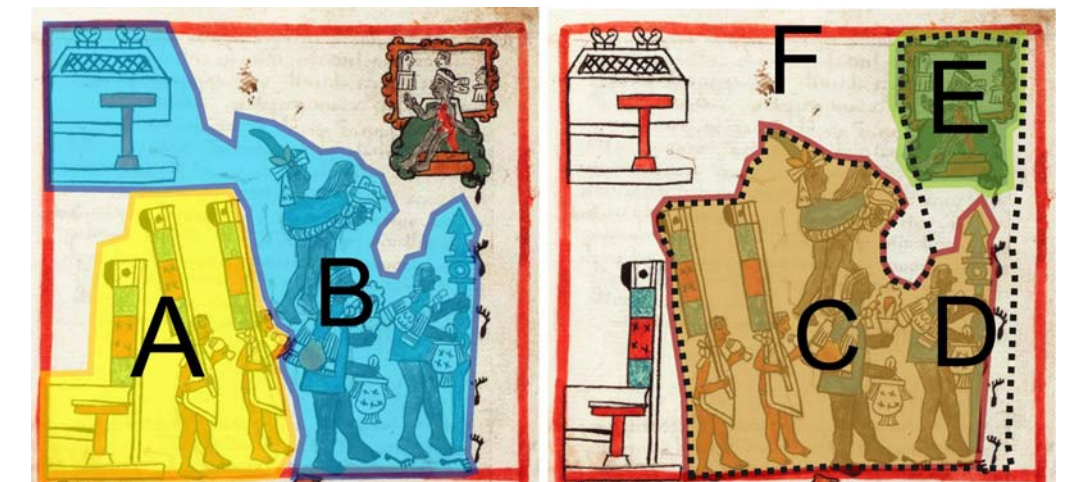
Para facilitar la discusión hemos decidido utilizar las siguientes convenciones para las notas de traducción:

1. El nombre de las obras sahuaguntinas aquí trabajadas se escribirá en cursivas.
2. Entre corchetes angulares las palabras paleografiadas.
3. Con cursivas las palabras nahuas no traducidas; todas ellas con escritura normalizada.
4. Entre corchetes la representación normalizada del náhuatl clásico (señalando vocales largas y saltillos) cuando sean referencias lingüísticas.
5. Entre corchetes la información implícita y que consideramos necesario explicitar para hacer comprensible el texto.

6. Entre comillas dobles una traducción práctica.
7. En las citas se respeta la manera de escribir de cada autor.
8. En el caso particular de los distintos vocabularios, las palabras nahuas van en negritas con la información relevante. Sus traducciones entre comillas simples y en el caso del vocabulario de Molina, la foja en la que se encuentra. Si la palabra se encuentra en la sección castellano-mexicano la foja va antecedita por una “C”, ejemplo (C114v).
9. Entre diagonales, información gramatical.
10. Entre corchetes los rasgos semánticos acompañados de un + o un -.
11. Los nombres de los investigadores sin referencias bibliográficas indican sus traducciones. En el caso de los *Primeros Memoriales*: Garibay es Garibay (1948); León Portilla es León Portilla (1992 [1958]); Jiménez Moreno es Jiménez Moreno (1977); Sullivan es Sullivan (1997) y Dibble es Dibble (1980). Para el *Códice Florentino*: Dibble y Anderson es Dibble y Anderson (1981) y López Austin es López Austin (1967).

Traducción intersemiótica de los Primeros Memoriales

El texto pictográfico de la primera veintena descrito en los *Primeros Memoriales* lo dividimos en seis unidades textuales o párrafos de lectura y estos, a su vez, en enunciados (ver texto pictográfico). Es importante mencionar que cada enunciado puede ser explicado por el conocimiento del código, por las expectativas del mensaje y por la articulación de los demás textos en la lectura intertextual. En este sentido, utilizamos los términos en náhuatl por estar así identificados en los textos verbales de las fuentes aquí consultadas.



Texto pictográfico. Cinco párrafos
Primeros Memoriales, Párrafo II: fo. 250r

Unidad A. Unidad sombreada de amarillo. Podemos identificar tres enunciados:

- 1) **La gente sale de su casa.** Hacemos esta lectura por la representación de las dos personas en movimiento y en dirección contraria a la casa y por las huellas de pies entre la casa y los hombres. Leemos “su casa” porque el *āmatetehuitl* hincado en frente de la casa es idéntico al que llevan cargando en el hombro las dos personas.
- 2) **La gente se dirige hacia donde van en procesión los *Tlāllōcāhuēhuetqué*.** Leemos este enunciado porque las huellas de los pies de la gente, tenuemente delineadas, se unen con las de los *Tlāllōcāhuēhuetqué*.

Unidad B. Unidad sombreada de azul. Podemos identificar dos enunciados:

- 1) **Los *Tlāllōcāhuēhuetqué* salen del *Āyauhcalli Tozzòcān*.** Leemos que “salen”, por la representación de los tres *Tlāllōcāhuēhuetqué* en movimiento y en dirección contraria al *Āyauhcalli Tozzòcān* y por las huellas de pies entre ellos y el *Āyauhcalli Tozzòcān*. Leemos *Āyauhcalli Tozzòcān*, por las vírgulas y el remate del edificio. Leemos *Tlāllōcāhuēhuetqué* porque los tres personajes llevan un conjunto de distintivos asociados a los *Tlāllōqué*, en especial los xicolis azules. En el *Códice Florentino* se dice que los *Tlamacazqué* ancianos salían del *Āyauhcalli Tozzòcān*, lo que nos permite identificar a los *Tlāllōcāhuēhuetqué* con los *Tlamacazqué* ancianos.
- 2) **Los *Tlāllōcāhuēhuetqué* van en procesión *Tlayahualōliztli*, llevando su *nextlāhualli*.** Leemos que “van en procesión” porque un *Tlāllōcāhuēhué* va

tocando música de viento con un caracol y va cargando el *nextlāhualli* o *Tlāllōc*; otro va sonando su *chicahuaztli* (objeto distintivo de *Chalchiuhtli Tcuc*) y otro lleva, entre otras cosas, un pedernal adornado con papel en la mano izquierda y un comal de oro en la espalda (objeto distintivo de *Tlāllōcān Tēuctli*). Además, la representación de su actitud es de ir en movimiento.

Unidad C. Unidad sombreada de café. Es una unidad textual en donde se articulan las unidades A y B. Podemos identificar los siguientes enunciados:

- 1) **La gente se une a la procesión *Tlayahualōliztli* de los *Tlāllōcāhuēhuetqué*.** Leemos “se une”, porque las personas de las dos procesiones están representadas formando un único conjunto y porque las huellas de los pies, tenuemente delineadas, de ambas procesiones se unen, formando una única línea de huellas ahora representadas de color negro. Además, la gente común va cargando sus *āmatetehuitl* y tocando música de viento, esto último representado por los caracoles que llevan en la mano izquierda.
- 2) **Los *Tlāllōcāhuēhuetqué* guían la procesión *Tlayahualōliztli*.** Leemos “guían”, porque los *Tlāllōcāhuēhuetqué* van enfrente de todo el conjunto, siendo el *Tlāllōcāhuēhué* que lleva el *chicahuaztli* el guizador de todos.

Unidad D. Unidad punteada. Podemos identificar el siguiente enunciado:

- 1) **La procesión *Tlayahualōliztli* guiada por los *Tlāllōcāhuēhuetqué* se dirige hacia un cerro.** Leemos “se dirige hacia un cerro”, porque hay una representación de huellas de pies entre el cerro y la procesión en dirección al cerro.

Unidad E. Unidad sombreada de verde. Podemos identificar tres enunciados:

- 1) **En el patio de la cima del cerro se realiza el *Nextlāhualiztli*.** Leemos “en el patio de la cima del cerro” porque se representa, en la parte alta del cerro, un rectángulo rojo con íconos de piedra que dan la idea de un patio amurallado.
- 2) **En el patio moría *Tlāllōc*.** Sabemos que se lee “moría” porque se representa un niño desnudo con una gran mancha de sangre en el pecho, pintado todo el cuerpo de negro y, en la cabeza, una cinta blanca de papel con gotas de hule.
- 3) **En el patio están los *Tlāllōqué*.** Este enunciado se lee porque dentro del patio están colocados unos *tepicotōn*.






Unidad F. La totalidad del texto pictográfico (articulación de las unidades A a la E). En esta unidad podemos identificar un enunciado:

- 1) **La celebración del día de la fiesta a los *Tlālōquē*.** Esto lo leemos por los ritos, actantes, espacios y objetos festivos y rituales que se ven representados en el texto.

La dirección de lectura del texto pictográfico la hicimos siguiendo las huellas de los pies que indican una trayectoria que sigue la gente desde los espacios arquitectónicos hasta llegar a otro espacio arquitectónico: A y B hacia C, luego de C a D y de la D a la E. Cada unidad contiene una lectura muy particular y articula varios acontecimientos. En su conjunto todas las unidades forman la unidad F que es la principal y que describe el día de una fiesta en la primera veintena.

Cabe señalar que, como se mencionó en el capítulo 1, el texto pictográfico, por ser un plano, se puede leer empezando por cualquier unidad, y la lectura se puede hacer de otra manera sin modificar la interpretación.

Traducción de la primera veintena según los Primeros Memoriales (fo. 250r).

Texto pictográfico	Texto verbal en náhuatl	Traducción
	<p>Quavilleoa, yn ipan i, ilhuiquixtililoya, in tlallope: ioā nextlavaloya, ŷ noviā tepeticpac mochi tlacatl in maçeoalli:</p>	<p><i>Cuahuil ēhua</i>.¹ En esta [veintena]² se les celebraba fiesta a los <i>Tlālloquē</i>³ y se celebraba el <i>Nextlāhualiztli</i>⁴ en las cimas de todos los cerros. Toda la gente, el pueblo.⁵</p>
	<p>ipān vmpevaya ŷ cecempoallapualli yn ce xiviti, auh macuillihuitl y ça nen vntemj.</p>	<p>Con ella [con la veintena]⁶ empezaba el <i>cēcempōhuallapōhualli</i>⁷ o la cuenta de veinte en veinte de un <i>xihuitl</i>⁸ o año. En vano se completa [el año]⁹ durante cinco días.</p>
	<p>Yn. y. ilhuitl qujçaya ipan ic cemjviti hebrero:</p>	<p>Esta fiesta se celebraba el primer día de febrero.</p>
	<p>in ipan ilhuitl i miqia in pipiltzintli motenevaya tlacateteuhme ŷ vmpa tepeticpac:</p>	<p>En la fiesta los que morían allá, en las cimas de los cerros, eran unos <i>pīpiltzintli</i>¹⁰ llamados <i>tlacateteuhmé</i>¹¹</p>
	<p>ioā in calpā novian moçquetzaya in matlaquauhpitzaoac, itech mopipiloaya in amatl, holtica, tlaquiloli, motenevaya amateteviti.</p>	<p>Y en las casas,¹² en todas ellas, se paraban unos <i>matlacuahuitl</i> o varas delgadas y de cada uno de ellos se colgaba papel pintado con hule llamado <i>āmatetehuitl</i>.¹³</p>
	<p>Auh in iquac ye onaquiz tonatiuh. Auh iniqu teteuhxallaquilo, vncā mochi quivalcuja, ycalpā mochivaya teteviti</p>	<p>Y cuando estaba a punto de meterse el sol era el momento de celebrarse el <i>Teteuhxālaquiliztli</i>¹⁴ (es decir, de hundir los <i>tetehui</i>¹⁵ en la arena). De allá [de donde se celebraba el <i>Teteuhxālaquiliztli</i>], toda [la gente] traía los <i>tetehui</i> que eran hechos en su casa.¹⁶</p>
	<p>vncā onevaya in tepeticpac ic omoxtlavaya maçevalti in vncā diablo itoalco,</p>	<p>Partían hacia allá, hacia las cimas de los cerros, donde los macehuales celebraban el <i>Nextlāhualiztli</i>, allá en el patio de la divinidad.</p>
	<p>muchintin qualcuia in macevalti, in pipilti, in teteuhti; ipāpa ŷ motenevaya teteuhxallaquiloya:</p>	<p>Todos los macehuales, los pilis, los tecutlis, traían¹⁷ los <i>tetehui</i>. Por esto es que se llamaba <i>Teteuhxālaquilōya</i> o "el momento de hundir los <i>tetehui</i> en la arena".</p>
	<p>ioā tlayavaloloya, auh in tlallocavevetque teyacanaya valtenanamictivia ynic tlayavaloloya: quiqueçchpanotihui ŷ inteteuh.</p>	<p>Y se celebraba la procesión <i>Tlayahualōliztli</i>.¹⁸ Los <i>Tlālloquē</i> ancianos o <i>Tlāllocāhuēhuetquē</i>¹⁹ guiaban a la gente. Venían a encontrar a la gente, venían a ayudarla y favorecerla²⁰ haciendo procesión <i>Tlayahualōliztli</i>. Iban llevando en sus espaldas a sus <i>tetehui</i>.</p>

Traducción de la primera veintena según el Códice Florentino

(Libro 2. Capítulo 20: fo. 15r/ 15v/ 16r/ 16v/ 17r/ 17v).

Texto verbal en náhuatl	Traducción	Texto verbal en castellano
<p>[15r] Inic 20, capitulo, ytechpa tlatoa yn ilhuitl, yoan in nextlaoaliztli: in quichioaia, yn ipan vel ic ce milhuitl metztli: in qujtocaiotiaia, in qujtoaia atl caoalo, anoço quauitleoa.</p>	<p>Vigésimo capítulo. Habla de la fiesta y del <i>Nextlāhualiztli</i>¹ que hacían justo² el primer día del mes que nombraban, que decían que era, <i>Ātl cāhualo</i>³ o <i>Cuahuītl ēhua</i>.⁴</p>	<p>[15r] Capitulo veynte de la fiesta y sacrificios que hazian en las kalendas del primero mes, que se llamaua atl caoalo, o quaujtleoa.</p>
		<p>No ay necesidad en este segundo libro de poner conphutacion delas cerimonias ydolaticas, que en el se cuentan: porq̄ ellas de suyo, son tan crueles, y tan inhumanas: que a qualquiera que las leyere le pondran orror, y espanto: y ansi, no hare mas de poner, la relación simplemēte a la letra.</p>
		<p>[15v] En las kalendas del primero mes del año, que se llama quaujtleoa, y los mexicanos le llamauan atl caoalo:</p>
<p>Quauitleoa ynin ilhuitl quiçaia: auh yn iquac y, vncan ilhujqujxtililoia in tlaloque: nextlaoaloia, in noujan tepeticpac, yoā neteteuhtiloia,</p>	<p><i>Cuahuītl ēhua</i>. Esta fiesta se celebraba y en este tiempo, allá, se les celebraba fiesta a los <i>Tlāllōquē</i> haciéndose el <i>Nextlāhualiztli</i>⁵ en las cumbres de todos los cerros y preparándose los <i>teteuhtli</i> o celebrando el <i>Neteteuhtiliztli</i>.⁶</p>	<p>el qual començaua segundo día, de hebrero: hazian gran fiesta, a honrra delos dioses del agua, o de la lluja llamados tlaloque.</p>
<p>onnextlaoaloia, in tepetzinco, anoço vmpa in velaytic, [15v] ytocaiocan pantitla: vmpa concaoia in teteujtl yoan vmpa conquestzaia quaujtl, moteneoa cuenmantli, viujtlatztic, çan itech ie etiuh yn icelica, yn itzmolinca, izcallo.</p>	<p>El <i>Nextlāhualiztli</i> se iba a realizar en el <i>Tepētzintli</i> o allá, justo dentro del agua,⁷ en donde se llama <i>Pantitlan</i>.⁸ Allá [en <i>Tepētzintli</i> y <i>Pantitlan</i>] iban a dejar los <i>teteuhtli</i> y allá⁹ [en <i>Pantitlan</i>] iban a parar el árbol muy alto¹⁰ llamado <i>Cuēnmantli</i>¹¹ que llevaba¹² su frescura, su verdor, sus brotes¹³ [y] estaba lleno de guías, de retoños.</p>	
<p>Yoan vmpa qujmoncaoia pipiltzintli, in moteneoaia tlacateteuhti:</p>	<p>Y allá¹⁴ iban a dejar a los niños (<i>pīpiltzintli</i>) llamados <i>tlācateteuhti</i>.</p>	

<p>iehoātin in vntecuezcomeque, in qua lli intonal: noujan temoloia, patiiotiloia:</p>	<p>Ellos tenían dos remolinos en la cabeza¹⁵ [y] su <i>tōnalli</i>, su signo, era bueno. Por todas partes se les buscaba; se compraban, dando el precio justo.¹⁶</p>	<p>Para esta fiesta, buscaban muchos njños de teta: comprandolos a sus madres, escogían aquellos, que tenjan dos remolinos en la cabeça, y que vujessen nacido, en buen signo:</p>
<p>mitoiaia, ca iehoantin vellaçonextlaoalti, vel qujnpaccacelia qujnnequi, ic vellamati, ic vellamachtilo, ynjc inca qujiauhlatlanjoa, quiiuhlatlano.</p>	<p>Se decía que ellos eran <i>nextlāhualli</i> o pagos muy buenos y apreciados;¹⁷ que los reciben con mucha alegría, los quieren. Por eso están contentos, por eso se alegran. Con ellos se pide la lluvia; la lluvia se implora.</p>	<p>dezian que estos eran mas agradable sacrificio, a estos dioses, para que diesen agua en su tiempo.</p>
		<p>A estos njños lleuauan a matar, a los montes altos, donde ellos tenjan hecho voto de ofrecer: a vnos dellos sacauan los coraçones, en aquellos montes:y otros enciertos lugares de la laguna de mexico: el vn lugar llamauan tepetzinco. monte conocido, que esta en la laguna: y a otros, en otro monte, que se llama tetepulco, en la misma laguna: y a otros en el remolino de la laguna que llamauā pantitlan. Gran cantidad de njños, matauan cada año en estos lugares, despues de muertos, los cozian, y comjan.</p>
<p>Auh yn novian calpan, intechachan: yoan intetelpuchcalco, incacalpulco, noujian qujquetzaia, matlaquauhpitzaoc, tzonioquaujtl, itech qujtlatlaliaia amateteujtl, vltica tlaulchipinilli, tlavlchachapatztl.</p>	<p>Y en todas las casas, en todos los hogares y en los distintos <i>tēlpōchcalli</i>, en los diferentes <i>calpōlli</i>, por todas partes, ponían de pie las varas delgadas de <i>mātlacuahuil</i>¹⁸ y en la parte alta de ellas¹⁹ colocaban cuidadosamente los <i>āmatetehuitl</i> con hule; goteados de hule, salpicados de grandes gotas de hule.</p>	<p>En esta misma fiesta, entodas las casas, y palacios, leuantauan vnos palos, como varales: en las puntoas de los quales, ponjan vnos papeles, llenos de gotas de vlli: a los quales papeles, llamauan amateteujtl:</p>
		<p>esto hazian a honrra de los dioses del agua.</p>
<p>Auh mjeccan inqujmoncaoia,</p>	<p>Eran muchos lados a donde los iban a dejar [a los <i>tlācatetehmē</i>]:</p>	<p>Los lugares donde matauan los njños, son los si gujentes.</p>
<p>quauhtepec: auh yn vmpa onmiquja, çan ie no ie ytoca etiuja, in quauhtepetl: yn jamatlatquj, yiapaltic.</p>	<p>Al <i>Cuauhtepēt</i>. Allí iba a morir [un <i>tlācatetehuitl</i>]²⁰ que llevaba²¹ el mismo nombre de <i>Cuauhtepēt</i>. Su vestido de papel era negro.²²</p>	<p>El primero se llama quauhtepetl, es vna sierra emjnente. que esta cerca del tlattelulco: a los njños o njñas, ç allí matauan, ponjan los el nombre, delmismo monte que es quauhtepetl: alos que allí matauan [16r] componjanlos, con los papeles teñjdos de color encarnado.</p>

<p>Inic vccā miquja, icpac in tepetl ioaltecatl: çan ie no itoca ietiu, in tlatateteujtl, ioaltecatl: ynj amatlatquj, tllitic, chichiltic ic oaoanquj.</p>	<p>El segundo lugar donde moría era en la cima del cerro <i>Yohualtecatl</i>. El <i>tācatetehuil</i> va llevando el mismo nombre de <i>Yohualtecatl</i>. Su vestido de papel era negro, rojo, muy rayado.</p>	<p>Al segundo monte, sobre que matauan njños, llamanle ioaltecatl, es vna sierra emjente, que esta cabe guadalope: ponjan el mjsmo nombre del monte, a los njños que alli murian, que es ioaltecatl: cōponjanlos con vnos papeles, teñidos de negro, con vnas rayas de tinta colorada.</p>
<p>Inic excan, tepetzinco: yn vmpa onmjquja cioatl, itoca quetzalxoch, ytech canaia, in tepetzintli, qjtoaca [16r]iotiaia quetzalxoch: y nitlatquj catca textotic.</p>	<p>El tercer lugar es en <i>Tepētzintli</i>. Allá iba a morir una niña²³ cuyo nombre era <i>Quetzalxoch</i>. Del <i>Tepētzintli</i> tomaba [el nombre]. La nombraban <i>Quetzalxoch</i>. El que era su vestido era azul.</p>	<p>El tercero monte, sobre que matauan njños, se llama tepetzinco, es aquel montezillo, que esta dentro de la laguna, frontero del tlatelulco: alli matauan vna njña, y llamauāla quetzalxoch, porque asi se llama tambien el monte, por otro nombre: cōponjanla con vnos papeles, teñidos de tinta açul.</p>
<p>Inic nauhcan, poiauhtlā, çan itzintla, çan ixpan intepetl, tepetzinco: itoca ietiuja in miquja poiauhtecatl, ynic muchichiuhtiuja, vlpiaaoac tlaulujtectli.</p>	<p>El cuarto lugar es <i>Poyauhtlan</i>, justo debajo, justo enfrente, del cerro <i>Tepētzintli</i>. El nombre que llevaba el que moría era <i>Poyauhtecatl</i>. De esta manera se ataviaba: [con] unas rayas chorreadas de hule, como azotes.²⁴</p>	<p>El cuarto monte. sobre ç matauan njños. se llamaua, poiauhtla: es vn monte, que esta en los termjnos de tlaxcalla, y alli cabe tepetzinco, a la parte del oriente, tenjan edificada, vna casa que llamauan, aiauhcalli: en esta casa matauan njños, a honrra, de aquel monte: y llamauālos poiauhtla, como al mjsmo monte, ç esta aculla, en los termjnos de tlaxcalla: componjanlos con vnos papeles rayados con azeyte de vlli.</p>
<p>Inic macujlcan, vmpa in atl itic itocaiocan pantitlan, in vmpa, Onmjquja, itoca ietiu, epcoatl: yn itlatquj, in caqujtiuja, epnepanjuhquj.</p>	<p>El quinto lugar es allá dentro del agua, en el lugar llamado <i>Pantitlan</i>. Allá iba a morir el que lleva de nombre <i>Epcoatl</i>. Su vestido, que llevaba puesto, es el <i>Epnepanihqui</i>.²⁵</p>	<p>El quinto lugar, en que matauan njños, era el remolino, o sumjdero, de la laguna de mexico: al qual llamauan pantitlā, a los que alli murian, llamauan epcoatl: el ataujo, con que los adereçauan, erā vnos ataujos, que llamauan epnepanjuhquj.</p>
<p>Inic chiquaceccan: vmpa qujujaia cocotl icpac, no itoca ietiuja cocotl: yni nehichioal catca, chictlapanquj, cecltlapalchichiltic, cecltlapal, yiappalli.</p>	<p>El sexto lugar: lo llevaban allá, a la cima de <i>Cocotl</i>. También llevaba su nombre de <i>Cocotl</i>. Sus atavíos eran una mezcla, de un lado rojo y del otro lado negro.</p>	<p>El sexto lugar, o monte, dōde matauan estos njños, se llama cocotl: es vn monte que esta cabe chalco atenco: a los njños que alli matauan, lla [16v]mauanlos cocotl, como al mismo monte, adereçauanlos, con vnos papeles, la mjtad colorados, y la mjtad leonados.</p>
<p>Inic chicoccan, icpac ynj iauhqueme: çan no itoca ietiu, yiauhqueme, in tlatateteujtl, yn jtlatquj ietiu,</p>	<p>El séptimo lugar es encima de <i>Yauhquemê</i>. También el <i>tācatetehuil</i> va llevando el nombre de <i>Yauhquemê</i>.</p>	<p>El septimo lugar, donde matauan los njños, era vn monte, que llaman Yiauhqueme: que esta cabe atlacujoaia, ponjanlos el nombre del mjsmo</p>

<p>tlacemaqujlli, yn jiappalli.</p>	<p>Lleva su vestido <i>tlacemaquilli</i>²⁶ (o ropa totalmente cerrada) [teñido de] negro.</p>	<p>monte: ataujauanlos, con vnos papeles, tenjdos de color leonado.</p>
<p>Izqujcan yn, in miqujia nextlaoalti, tlateteuhti:</p>	<p>Por todos lados es esto, los que morían son los <i>nextlāhualti</i> (o pagos), los <i>tlācateteuhti</i>.</p>	
<p>auh muchinti, ynmaxtlatzon ietiuh, quetzalxixilquj, quetzalmjiaoiaio: inchalchihcozquj ietiuh, yoan momacuextituij, qujmomacuextituij chalchijtl: tla ixolujlti, qujmioxolhujaia, mjxmichioaujque, yoan ymolcac, ymolcac ietiuh,</p>	<p>Todos llevan sus <i>maxtlatzontli</i> (cabellos de <i>maxtlatl</i>) que van retacados de plumas de quetzal,²⁷ llenos de espigas de quetzal. [Y] Llevan sus cuentas de <i>chalchihuitl</i>.²⁸ Y van colocándose un brazalete <i>macuextli</i>,²⁹ lo van viendo como un <i>macuextli</i> de <i>chalchihuitl</i>. [Tienen] aplicaciones de hule en la cara. Les aplicaban hule en la cara. Se pusieron <i>michihuauhtli</i> en la cara.³⁰ Y sus sandalias de hule; van llevando sus sandalias de hule.³¹</p>	<p>Estos tristes njños, antes que los lleuassen a matar, adereçauanlos con piedras preciosas, con plumas ricas: y con mātās y mastles muy curiosas, y labradas, y con gotaras muy labradas, y muy curiosas: y ponjanlos vnas alas de papel como angeles: y tenjanlos las caras, con azeyte de vlli, y en medio de las mexillas, los ponjan vna rodaxita de blanco:</p>
<p>muchintin mauizçotuij, tlacencoalti, tlachichioalti, muchi tlaçotlanquj, yn jntech ietiuh, tlaço[16v]tlantiuj, qujmamatlapaltia, amatl, amaamatlapaleque: tlapechtica in vicoia, quetzalcallotiuja, in vncā momantiujia, qujntlapichilitiujia:</p>	<p>Todos los arreglados, los ataviados, van recibiendo honra. Todo es muy apreciado, valioso. Van luciendo lo que llevan.³² Les hacen alas de papel [a los <i>pipiltzintli</i>]; tienen alas de papel. En andas es como eran llevados, las cuales iban cercadas y cubiertas con plumas de quetzal.³³ Allí [los <i>pipiltzintli</i>] se iban extendiendo.³⁴ Les iban tocando música de viento.</p>	<p>y ponjanlos, en vnas andas muy adereçadas, con plumas ricas, y con otras ioyas ricas: y lleuandolos, en las andas, yuanlos tañendo, con flautas, y trompetas, que ellos vsauan:</p>
<p>cenca tlatlaocultiaia, techoctiaia, techoquizvitomaia, teicnotlamachtiaia, ynca elciciooia.</p>	<p>Provocaban mucha tristeza, hacían llorar a la gente. Derrumbaban a la gente en llanto, entristecían a la gente. [La gente] suspiraba por ellos.</p>	<p>y por donde los lleuauan toda la gente, lloraua</p>
<p>Auh yn oaxitiloque toçocan, aiauhcalco, vncan ce ioaal toçaujlo, qujntoçaviaia tlamacazque: yoan in quaquacujlti, iehoan in ie veuetque tlamacazque.</p>	<p>Al ser llevados a <i>Tozzòcān</i>,³⁵ al <i>Āyauhcalli</i>,³⁶ allá son velados toda una noche; los velaban los <i>Tlamacazquē</i> y los <i>Cuacuacuilti</i>. Ellos eran los <i>Tlamacazquē</i> ya ancianos.</p>	<p>quando llegauan con ellos aun oratorio, que estaua iunto a tepetzinco, de la parte del occidente: al qual llamauan toçocan, alli los tenjan toda vna noche, velando, y cantauan los cantares los sacerdotes de los ydolos, porque no dormjesen.</p>
		<p>Y quando ya lleuauan los njños alos lugares, adonde los aujan de matar, si yuan llorando, y</p>

		hechauan muchas lagrimas, allegauanse los que los vian llorar: porque dezian que era señal, que llueria presto:
		y si topauan en el camjno, algun ydropico, tenjanlo por mal agüero, y dezian que ellos inpidian la lluja.
Auh in tlamacazque, yn oceme ontetlalcaujque, motocaiotiaia mocauhque: aocmo tecujcananamiqij, aoccan onmoneqij, aoccan onpoalo.	Y los <i>Tlamacazqué</i> : si uno de ellos desamparaba a alguno, se le nombraba <i>mocauhqui</i> o Cesado. ³⁷ [Estos Cesados] ya no acompañaban a nadie con cantos, ya en ningún lugar son necesarios, ya en ningún lugar son tomados en cuenta. ³⁸	Si alguno de los mjnistros del templo, y otros q̄ llamauan quaquacujlti, y los viejos se bolujan a sus casas, y no llegauan a donde aujan de matar, los njños: [17r] tenjanlos por infames ; y indignos, de njngun oficio publico: de ay adelante llamauanlos mocauhque, que qujere dezir dexados.
Auh in pipiltzintiti, intla chocatiuj, intla imixaio totocatiuh, intla imixaio pipilcatiuh, mjtoaia, moteneoaia, caqujiauz: yn imixaio qujnezcaiotiaia, in qujiaujtl, ic papacoaia, ic teiollo motlaliaia: iuh qujtoa, ca ie moquetzaz in qujiaujtl, ca ie tiqujiaujlozque.	Y los <i>p̄ipiltzintiti</i> : si van llorando, si sus lágrimas van escurriendo una tras otra, ³⁹ si sus lágrimas van colgando, se decía, se exclamaba: “va a llover”. ⁴⁰ Sus lágrimas les significaban lluvia. De esta manera se alegraban, de esta manera se consolaban y animaban. Así dicen: “ya se pondrá de pie la lluvia, ya mero nos va a llover”. ⁴¹	
Auh intla cana câ, ytixiuhqij, q'toaia, amo techqujiaujlotla.	Y si en algún lugar está un hidrópico, [entonces] decían: “no nos lloverá, no tendremos lluvia”. ⁴²	
Auh yn ie qujçaz qujiaujtl, yn ie tlamiz yn ie itzonco: njman ie ic tlatoa in cujtlacochi, ynezca, yn ie ujtz, in ie moquetzaz tlapaqujiaujtl: njman oalhuj, pipixcâmê: no yoã [17r] oalhuj necujlicti, tletlecton, tzatzitinemj, ynezca ieuitz in cell, ie ceuetziz.	Y cuando está a punto de terminar la lluvia, cuando está por concluir, cuando está cerca de su fin, ⁴³ entonces el cujtlacoche ⁴⁴ anuncia la aparición de la lluvia menuda y constante, ⁴⁵ que ya viene, que ya se va a poner de pie. ⁴⁶ Entonces vienen los <i>pipixcâmê</i> , también vienen los <i>necujlicti</i> , los <i>tletlectōn</i> . ⁴⁷ Ya andan anunciando la aparición del hielo: “ya viene el hielo, ya caerá el hielo”. ⁴⁸	Tomauan pronostico de la lluja, y de la elada del año, de la venjda de algunas aues, y de sus cantos.
Auh ynic mjtoaia quaujtleoa: vncan necia, vncan onjxnecia, yn izqujntin oaoanozque temalacac: yoan in quexqujch çan miquiz, moteneoaia qujnquavitleoaltiaia yn oaoanti:	Y por esto se decía [la fiesta] <i>Cuahuītl ēhua</i> : ⁴⁹ allá aparecían, allá se iban a presentar todos los [cautivos] que serían rayados en el <i>temalacatl</i> y todo aquel que sólo iba a morir. ⁵⁰ Se llamaba <i>quincuahuitlēhuāliaya</i> o “les hacían el	

	<i>Cuahuil ēhua</i> a los rayados. ⁵¹	
vmpa ovico yiopico, yn iteupan totec: vmpa qujntlaieecalviaia, in quenjn miquizque, qujmeltequja: çan oc qujntlaiecultiaia: iotlaxcalli, anoço iopitlaxcalli, ynic qujmeleltequja.	De allá vinieron a <i>Yopico</i> , ⁵² al <i>teopan</i> de <i>Totēc</i> . Allá ⁵³ [en <i>Yopico</i>] los arremedaban de como morirían: ⁵⁴ les cortaban el pecho mientras les servían <i>Yotlaxcalli</i> o <i>Yopitlaxcalli</i> , ⁵⁵ con las que les cortaban el pecho a cada uno. ⁵⁶	hazian otra crueldad, en esta mjsma fiesta: que todos los captiuos, los lleuauan a vn templo, que llamauan iopico, del dios totec:
Auh nappa teixpan neci, teixpan qujxtilo, teittitilo, teiximachtilo,	Y cuatro veces ante la gente [los cautivos] aparecen, ante la gente son sacados, [a la gente] le son mostrados, le son dados a conocer.	
qujntlamamaca, qujnmmamaca yn jmamanechichioal:	Les reparten, les proveen sus atavíos de papel:	
ynjc ceppa maco, ynjc chichioalo, tlahuio, tlahuiohuic, tlatlactic, tlahuio, yn jmamatlatquj.	La primera vez les dan [sus atavíos de papel] con los que son ataviados: están llenos de almagre; van totalmente de rojo, de bermejo; sus vestidos de papel están llenos de almagre.	
Inic vppa iztac, yn jmamanechichioal.	La segunda vez, de blanco son sus atavíos de papel.	
Inic expa, occepa iehoatl yn intlatquj ietiuh, tlahuio.	La tercera vez, sus vestidos van nuevamente llenos de almagre.	
Inic nappa, iztac,	La cuarta vez es de blanco.	
ic cen qujnchichioaia, ic cen qujnmacaia, ic cen qujtquj, ynjc ipan intequjuh vetziz, ynic qujntlatlatizque, ynjc ihjioth quiçaz, ynic oaoanozque: ça ic [17v] cen qujcuj, yn intlatquj, tlahuio: aocmo quipatla, aocmo qujpapatla: yoan vltica qujnoahoanchichioa.	De una vez y para siempre los ataviaban; ⁵⁷ les daban y con ellos se quedaban; de ahí en adelante los llevan, para que su oficio se realice con ellos, ⁵⁸ para que los maten, para que el aliento salga, termine, ⁵⁹ para que sean rayados. Finalmente y para siempre toman sus vestidos llenos de almagre. Ya no los sustituyen, ya no los cambian. Y con hule los atavían como rayados. ⁶⁰	
Auh in tlamanj, in temanj, in male, in teacinj, no motlauhoça, mopotonja, motzomaia yn jma, yn icxi iztac totolijtica.	El <i>tlamani</i> (o atrapador), el <i>temani</i> (o el que captura gente), el <i>male</i> (o dueño de cautivos), el <i>teacini</i> (o el que aprehende gente) también se untan almagre, se empluman, se cubrían sus manos [y] sus pies con plumas blancas de guajolote. ⁶¹	
Auh no macoia, tlaçotlanquj tlahuiztli, amo	También les daban insignias y armas valiosas,	




<p>ic cen macoia, çan ipā tlatotonjaia, çan ipan momalitotiaia: çan ic neci, çan ic itto, çan ic tetlamauicoltia, çan ic ipan ilhujtla, çan ic tetlattitia, ynjc oaoano ymal: yoan ychimal ietiu, ymac mantiuh ic momamantiuh: yoan ichicaoaz ietiu, chicaoaoçotiu, qujtilquetztuuh in chicaoaoztli, chachalaca, cacalaca.</p>	<p>[aunque] no siempre⁶² se las daban; sólo cuando celebraban el <i>tlatotōniliztli</i>,⁶³ sólo cuando se bailaba como cautivo, sólo cuando aparecen, sólo cuando son vistos, sólo cuando maravillaban a la gente, sólo cuando hacen fiesta, sólo cuando hacen demostraciones,⁶⁴ al ser rayado su cautivo y que va llevando su escudo, en su mano va extendido y va llevando su <i>chicahuaztli</i>; lo va haciendo sonar, va parando al <i>chicahuaztli</i> [haciéndolo sonar]; suena [y] resuena.</p>	
<p>Auh muchinti, iuh muchichioaia, yn ixqujchtin, maleque, in tlamanjme: yn jnmalhoan oahoanozque, yn iquac oacic ilhujtl tlacaxipeoaliztli.</p>	<p>Todos así se ataviaban: todos los <i>malequê</i> (o dueños de cautivos), los <i>tlanimê</i> (o atrapadores). Sus cautivos serán rayados cuando haya llegado la fiesta de <i>Tlācaxipēhualiztli</i>.⁶⁵</p>	
		<p>En este lugar despues de muchas cerimonjas, atauan acada vno dellos, sobre vna piedra, como muela de molino, y atauanlos: de manera que pudiesen andar, por toda la circunferencia de la piedra, y dauanlos vna espada de palo, sin nauajas, y vna rodela, y ponjan los pedaços demadero de pino, paraque tirasen:</p>
		<p>y los mesmos, que los aujan captiuado, yuã apelear con ellos, con espadas y rodelas,</p>
		<p>y en derrocandolos, lleuauanlos luego al lugar del sacrificio, donde echados de espaldas,</p>
		<p>sobre vna piedras de altura de tres o quatro palmos, y de anchura de palmo y medio enquadro, ç ellos llamauan techcatl:</p>
		<p>tomauanlos dos por los pies, y otros dos por los braços, y otro por la cabeça, y otro con vn nauajon de pedernal, con vn golpe se le somja por los pechos:</p>
		<p>y por aquella avertura, metia la mano, y le arrancaua el coraçon: el qual luego le ofrecia, al sol, y a los otros dioses, señalando cō el hazia las quatro partes del mundo.</p>
		<p>hecho esto, echauan el cuerpo por las gradas</p>



		<p>abaxo, y yua rodando, y dando golpes hasta llegar abaxo,</p>
		<p>en llegando abaxo, tomauale, el que leauja captiuado, y hecho pedaços, le repartia para comerle cozido.</p>
		<p>[17v] Exclamación, del autor. No creo, que ay coraçon tan duro, que oyendo, vna crueldad, tan inhumana, y mas que bestial y endiablada, como la que arriba queda puesta: no se enternezca, y mueua a lagrimas, y orror y espanto. Y ciertamente, es cosa lamētable, y orrible, ver que n̄a humana naturaleza, aya venjdo a tanta baxeza, y oproprio: que los padres por sugestion del demonjo, maten y comā a sus hijos (sin pensar, que en ello hazian offensa njnguna) mas antes cō pensar, que en ello hazian, gran serujcio a sus dioses. La culpa desta tan gruel ceguedad: que en estos desdichados njños, se esecutaua, no se deue t̄ato imputar a la crueldad de los padres: Los quales derramando muchas lagrimas, y con gran dolor de sus coraçones la exercitauan: quanto al cruelissimo odio, de nuestro antiquissimo enemjgo satanas: el qual con malignissi,,ma astucia, los persuadio a tan infernal hazaña. O señor dios, hazed ijsticia deste cruel enemigo, que t̄ato mal nos haze, y nos desea hazer: qujtalde señor, todo el poder de empecer.</p>



Textos de *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* según las fuentes de Fray Bernardino de Sahagún

A continuación, en la tabla 1, veremos los cinco textos con sus respectivas traducciones. La tabla está organizada en columnas, que muestran cada uno de los textos aquí consultados, y en filas, las cuales se encuentran pareadas según la información de cada párrafo (cada una de las celadas de la tabla).

TABLA 1

PÁRRAFO	PICTOGRÁFICO PM	NAHUATL CLÁSICO PM	TRADUCCIÓN PM	CASTELLANO CF 1	NAHUATL CLÁSICO CF 2	NUESTRA TRADUCCIÓN CF 2	CASTELLANO CF 2
	Párrafo 2A, fol 250r			Libro 2º, Capítulo 1, foja 3r	Libro 2º, Capítulo 20, foja 15r, 15v, 16r, 16v, 17r 17v		Libro 2º, Capítulo 20, foja 15r, 15v, 16r, 16v, 17r 17v
1				Capítulo primero, del calendario, de las fiestas, la primera de las cuales es lo que se sigue	[15r] Inic 20, capítulo, ytechpa tlatoa yn ihuilit, yoan in nextlaoaliztli: in quichioaia, yn ipan vel ic cemilhuilit metzli: in quiloaia, in quiloaia atl:caalo, anoço quauitleoa.	Vigésimo capítulo. Habla de la fiesta y del <i>Nextlāhuiliztli</i> , que hacían justo el primer día del mes que nombraban que decían que era, <i>Ātl Cāhualo</i> o <i>Cuahuitl ēhua</i> .	Capítulo veinte de la fiesta y sacrificios que hacían en las kalendas del primero mes, que se llamaua <i>atl caoalo</i> , o <i>quauitleoa</i> .
2							No ay necesidad en este segundo libro de poner conputacion delas ceremonias ydolatrías, que en el se cuentan: porq ellas de suyo, son tan crueles, y tan inhumanas: que aqualquiera que las leyere le pondran orror, y espanto: y ansi, no hare mas de poner, la relación simplemente ala letra.
3				El primer mes del año se llamaua entre los mexicanos <i>Atl cāhualo</i> , y en otras partes <i>quauitleoa</i> .			[15v]En las kalendas del primero mes del año, que se llama quauitleoa, y los mexicanos le llamauan atl caoalo.
4			VER PÁRRAFO 8	Este mes començaua enel segundo día de hebrero, quando nosotros celebramos, la purificación, de nuestra señora.			el qual començaua segundo día, de hebrero:
5				En el primero día deste mes:			
6		Quauitleoa, yn ipan ihuilit, in itloque: ioā nextlaoaloya y novā tepeticpac mochi itacati in maçoalli:	<i>Cuahuitl ēhua</i> . En esta [veintena] se les celebraba fiesta a los <i>Tlāloqué</i> y se celebraba el <i>Nextlāhuiliztli</i> en las cimas de todos los cerros. Toda la gente, el pueblo.	Este mes, con todos los demas, que son diezochto tienen a cada veynte días.	Quauitleoa yn ihuilit quicāca: auh yn iquac y vncan ihuilit quicāca in itloque: nextlaoaloya, in noujan tepeticpac, yoā neteteuhitloia.	<i>Cuahuitl ēhua</i> . Esta fiesta se celebraba y en este tiempo, allá, se les celebraba fiesta a los <i>Tlāloqué</i> haciéndose el <i>Nextlāhuiliztli</i> en las cumbres de todos los cerros y preparándose los <i>teteuhuitl</i> o haciendo el <i>Neteteuhitlitzli</i> .	hazian gran fiesta, a honrra delos dioses del agua, o de la lluyja llamados itloque.
7		ipān vmpēvaya y cecempoallapauilli yn ce xivilli, auh macuilihuitl y çā nen vntemj.	Con ella [con la veintena] empezaba el <i>cōcempōhuallapōhualli</i> o la cuenta de veinte en veinte de un <i>xihuitl</i> o año. En vano se completa [el año] durante cinco días.				
8		Yn. y. ihuilit quicāca ipan ic cemjvilli hebrero:	Esta fiesta se celebraba el primer día de febrero.	VER PÁRRAFO 4			VER PÁRRAFO 4
9					onnexlaoaloia, in tepetzinco, anoço vmpa in velaylic, [15v] ytoaciocan pantilla: vmpa concaoaia in teteujtl yoan vmpa conquetzala quaujtl, moteneoa cuenmantli, viuilatztic, çā itech ie elih yn icelica, yn itzmolnca, izcallo.	El <i>Nextlāhuiliztli</i> se iba a realizar en el <i>Tepetzintli</i> o allá, justo dentro del agua, en donde se llama <i>Pantiltan</i> . Allá [en <i>Tepetzintli</i> y <i>Pantiltan</i>] iban a dejar los <i>teteuhuitl</i> y allá [en <i>Pantiltan</i>] iban a parar el árbol muy alto llamado <i>Cuēnmanli</i> que llevaba su frescura, su verdor, sus brotes [y] estaba lleno de guías, de retoños.	
10		in ipan ihuilit i miqulia in pipiltiztintli motenevaya itacateuhme y vmpa tepeticpac:	En la fiesta los que morían allá, en las cimas de los cerros, eran unos <i>pipiltiztintli</i> llamados <i>itacateuhmé</i> .		Yoan vmpa quimconcaoaia pipiltiztintli, in moteneoaia itacateuhitl:	Y allá iban a dejar a los niños (<i>pipiltiztintli</i>) llamados <i>Tlācateuhitl</i> .	
11				iehoštin in vntecuezcomeque, in qualli intonal: noujan temoloia, patliotloia:		Ellos tenían dos remolinos en la cabeza [y] su <i>tonalli</i> , su signo, era bueno. Por todas partes se les buscaba: se compraban, dando el precio justo.	Para esta fiesta, buscauan muchos niños de leta: comprandolos asus madres, escogian aquellos, que tenían dos remolinos en la cabeça, y que vujessen nacido, en buen signo:
12				mitoala, ca lehoantin veillaconextlaoalli, vel quinpaccacelia qujnequi, ic vellamati, ic vellamachtillo, ynjc inca quiauhatlantlanjoa, quiauhatlantlano.		Se decía que ellos eran <i>nextlāhualli</i> o pagos muy buenos y apreciados: que los reciben con mucha alegría, los quieren. Por eso están contentos, por eso se alegran. Con ellos se pide la lluvia: la lluvia se implora.	dezian que estos eran mas agradable sacrificio, a estos dioses, para que diesen agua en su tiempo.
13				En este mes matauan muchos niños sacrificavanlos, en muchos lugares en las cumbres de los montes: sacandoles los coraçones aho-ra de los dioses del agua, para que les diesē agua o lluyja.			A estos niños lleuauan a matar, a los montes altos, donde ellos tenían hecho voto de ofrecer: a vnos dellos sacauan los coraçones, en aquellos montes y otros enciertos lugares de la laguna de mexico: el vn lugar llamauan <i>tepetzinco</i> , monte conocido, que esta en la laguna: y aotros, en otro monte, que se llama <i>tepepulco</i> , en la misma laguna: y aotros enel remolino de la laguna que llamauā <i>pantiltan</i> .
14							Gran cantidad de niños, malauan cada año en estos lugares, despues de muertos, los cozian, y comjan.
15		ioā incalpā novian moquetzaya in matlaquauhplizaoac, itech mopipiloaya in amatl, holtica, tlacuilolli, motenevaya amatetevitl.	Y en las casas, en todas ellas, se paraban unos <i>matlacuahuitl</i> o varas delgadas y de cada uno de ellos se colgaba papel pintado con hule llamado <i>āmateteuhitl</i> .		Auh yn novian calpan, in techachan: yoan in telepuchcalco, in cacalpulco, noujan quiquetzala, matlaquauhplizaoac, tzonioquaujtl, itech quillatlatlalaia amateteujtl, vitlica tlauchipinilli, tlavichachapatzli.	Y en todas las casas, en todos los hogares y en los distintos <i>tēpōchcalli</i> , en los diferentes <i>calpōlli</i> , por todas partes, ponian de pie las varas delgadas de <i>matlacuahuitl</i> y en la parte alla de ellas colocaban cuidadosamente los <i>āmateteuhitl</i> con hule: goteados de hule, salpicados de grandes gotas de hule.	En esta misma fiesta, en todas las casas, y palacios, leuantauan vnos palos, como varales: en las puntas de los quales, ponjan vnos papeles, llenos de gotas de vili: a los quales papeles, llamauan <i>amateteujtl</i> .

16		Auh in iquac ye onaquiz tonalih. [Auh iniqu] teteuhxallaquilo, vncá mochi quivalcuja, ycalpá mochivaya televitl	Y cuando estaba a punto de meterse el sol era el momento de celebrarse el <i>Teteuhxáaquiliztli</i> (es decir, de hundir los <i>teteuhitl</i> en la arena). De allá [de donde se celebraba el <i>Teteuhxáaquiliztli</i>], toda [la gente] traía los <i>teteuhitl</i> que eran hechos en su casa.					
17		[vncá onevaya in tepeticpac ic omoxtlavaya maçevalli c] in vncá diablo iloalco,	Partían hacia allá, hacia las cimas de los cerros, donde los macehuales celebraban el <i>Nextláhuiliztli</i> , allá en el patio de la divinidad.					
18		muchintin qualcuia in macevalli, in pipilli, in teteuhitl: ipápa y motenevaya teteuhxalaquilloya:	Todos los macehuales, los pillis, los tecullis, traían los <i>teteuhitl</i> . Por esto es que se llamaba <i>Teteuhxáaquilibya</i> o "el momento de hundir los <i>teteuhitl</i> en la arena".					
19			VER PÁRRAFO 6	VER PÁRRAFO 6	VER PÁRRAFO 6		esto hazian ahonrra de los dioses del agua.	
20					Auh mjeccan in quimonoaola,		Los lugares donde matauan los njhos, son los siguientes.	
21					quauhtepec: auh yn vmpa onmiquja, çan ie no ie ytoca etluja, in quauhtepel: yn jamatlátqj, yíapallíc.	Al <i>Cuauhtepel</i> . Allá iba a morir [un <i>tlacatehuitl</i>] que llevaba el mismo nombre de <i>Cuauhtepel</i> . Su vestido de papel era negro.	El primero se llama <i>quauhtepel</i> , es vna sierra emjente. que esta cerca del <i>tlatelulco</i> : alos njhos o njhas, q allí matauan, ponjan los el nombre, deísmo monte que es <i>quauhtepel</i> : alos que allí matauan [16r] componjanlos, con los papeles tejidos de color encarnado.	
22					Inic vccá miqja, icpac in tepel iloaltecalt: çan ie no itoca ietuh, in tlacatejujtl, ioaltecalt: yn jamatlátqj, illitíc, chichitlic ic oaoanqj.	El segundo lugar donde moría era en la cima del cerro <i>Yohualtecall</i> . El <i>tlacatehuitl</i> va llevando el mismo nombre de <i>Yohualtecall</i> . Su vestido de papel era negro, rojo, muy rayado.	Al segundo monte, sobre que matauan njhos, llamanle <i>ioaltecalt</i> , es vna sierra emjente, que esta cabe guadalope: ponjan el mismo nombre del monte, a los njhos que allí murian, que es <i>ioaltecalt</i> : çoponjanlos con vnos papeles, tejidos de negro, con vnas rayas de tinta colorada.	
23					Inic excan, tepetzinco: yn vmpa onmiquja cioatl, itoca quetzalcoch, ytech canaia, in tepetzintli, quiloçá[16r]jolaia quetzalcoch: yn itlatqj catca texotíc.	El tercer lugar es en <i>Tepéztintli</i> . Allá iba a morir una niña cuyo nombre era <i>Quetzalcoch</i> . Del <i>Tepéztintli</i> tomaba [el nombre]. La nombraban <i>Quetzalcoch</i> . El que era su vestido era azul.	El tercero monte, sobre que matauan njhos, se llama <i>tepetzinco</i> , es aquel montezillo, que esta dentro dela laguna, frontero del <i>tlatelulco</i> : allí matauan vna njña, y llamauala <i>quetzalcoch</i> porque así se llama tambien el monte, por otro nombre: çoponjanla con vnos papeles, tejidos de tinta açul.	
24					Inic nauhan, poiauhltá, çan itzintla, çan íxpan in tepel, tepetzinco: itoca ietluja in miqja poiauhtecall, ynic muchichiuhtija, vípilaoc tlaulujeçtli.	El cuarto lugar es <i>Poyauhltan</i> , justo debajo, justo enfrente, del cerro <i>Tepéztintli</i> . El nombre que llevaba el que moría era <i>Poyauhtecall</i> . De esta manera se alaviaba: [con] unas rayas chorreadas de hule, como azotes.	El cuarto monte, sobre q matauan njhos, se llamaua, <i>poiauhltá</i> : es vn monte, que esta en los terminos de <i>tlaxcala</i> , y allí cabe <i>tepetzinco</i> , ala parte del oriente, tenjan edificada, vna casa que llamauan, <i>aiuhcall</i> : enesta casa matauan njhos, a honrra, de aquel monte: y llamaualos <i>poiauhltá</i> , como al mismo monte, q esta aculla, en los terminos de <i>tlaxcala</i> : çoponjanlos con vnos papeles rayados con azeite de <i>vili</i> .	
25					Inic macujcan, vmpa in atl itic itocalocan paniltlan, in vmpa, Onmiquja, itoca ietuh, epcoatl: yn itlatqj, in çaqujluja, epnepanjuhquj.	El quinto lugar es allá dentro del agua, en el lugar llamado <i>Pantiltlan</i> . Allá iba a morir el que lleva de nombre <i>Epcoatl</i> . Su vestido, que llevaba puesto, es el <i>Epnepanjuhquj</i> .	El quinto lugar, en que matauan njhos, era el remolino, o sumidero, de la laguna de mexico: alqual llamauan <i>paniltlá</i> , alos que allí murian, llamauan <i>epcoatl</i> : el ataujo, conque los adereçauan, erá vnos ataujos, que llamauan <i>epnepanjuhquj</i> .	
26					Inic chiquacecan: vmpa qujujaia cocotl icpac, no itoca ietluja cocotl: yn inechichioal catca, chictlapanqj, ceçtlapal chichitlic, ceçtlapal, yíappalli.	El sexto lugar: lo llevaban allá, a la cima de <i>Cocotl</i> . También llevaba su nombre de <i>Cocotl</i> . Sus atavios eran una mezcla, de un lado rojo y del otro lado negro.	El sexto lugar, o monte, dóde matauan estos njhos, se llama <i>cocotl</i> : es vn monte que esta cabe chalco atenco: alos njhos que allí matauan, lla[16v]mauanlos <i>cocotl</i> , como al mismo monte, adereçauanlos, con vnos papeles, la mjad colorados, y la mjad leonados.	
27					Inic chicoccan, icpac yn jiauhqueme: çan no itoca ietuh, yiauhqueme, in tlacatejujtl, yn jlatqj ietuh, tlacemaquilli, yn jíappalli.	El séptimo lugar es encima de <i>Yauhqueme</i> . También el <i>tlacatehuitl</i> va llevando el nombre de <i>Yauhqueme</i> . Lleva su vestido <i>tlacemaquilli</i> (o ropa totalmente cerrada) [tejido de] negro.	El septimo lugar, donde matauan los njhos, era vn monte, que llaman <i>Yauhqueme</i> : que esta cabe atlacujoaia, ponjanlos el nombre del mismo monte: ataujauanlos, con vnos papeles, tejidos de color leonado.	
28					itzujcan yn, in miqjia nextlaotli, tlacatehuitl:	Por todos lados es esto, los que morían son los <i>nextláhualli</i> (o pagos), los <i>tlacatehuitl</i> .		
29					auh muchintli, ynmactlatzon ietuh, quetzalxilitqj, quetzalmjaoaia: inchalchiuhcozqj ietuh, yoan momacuexitluj, qujmomacuexitluj chalchitluj: tlaxolujtl, qujmixolhujaia, mjxmichioauque, yoan ymolcac, ymolcac ietuh,	Todos llevan sus <i>maxtlatzontli</i> (cabellos de <i>maxtlatl</i>) que van retacados de plumas de quetzal, llenos de espigas de quetzal. [Y] llevan sus cuentas de <i>chalchihuitl</i> . Y van colocandose un brazalete <i>macuexitl</i> lo van viendo como un <i>macuexitl</i> de <i>chalchihuitl</i> . [Tienen] aplicaciones de hule en la cara. Les aplicaban hule en la cara. Se pusieron <i>michihuahtli</i> en la cara. Y sus sandalias de hule: van llevando sus sandalias de hule.	Estos tristes njhos, antes que los lleuassen a matar, adereçauanlos con piedras preciosas, con plumas ricas: y con mástas y mastles muy curiosas, y labradas, y con golaras muy labradas, y muy curiosas: y ponjanlos vnas alas de papel como angeles: y tenjanlos las caras, con azeite de <i>vili</i> , y en medio de las mexillas, los ponjan vna rodaxita de blanco:	
30					A los njhos que matauan: componjanlos con ricos ataujos para llevarlos a matar, y lleuauanlos, en vnas literas, sobre los hombros: y las letras, yoan adornadas con plumajes, y con flores: yoan tañendo, cantando y baylando delante dellos	muchintin mauizcoluj, tlacencoalli, tlachichioalli, muchi tlacotlanqj, yn jtech ietuh, itaç[16v]tlantluj, qujmamallapallia, amatl, amaamallapalque: tlapeçtlica in vicoia, quetzal:alloluj, in vncá momantluj, qujntlapichitluj:	Todos los arreglados, los ataviados, van recibiendo honra. Todo es muy apreciado, valioso. Van luciendo lo que llevan. Les hacen atas de papel [a los <i>pipiltzintli</i>]: tienen alas de papel. En andas es como eran llevados, las cuales iban cercadas y cubiertas con plumas de quetzal. Allí [los <i>pipiltzintli</i>] se iban extendiendo. Les iban tocando música de viento.	y ponjanlos, en vnas andas muy adereçadas, con plumas ricas, y con otras loyas ricas: y lleuandolos, en las andas, yoanlos tañendo, con flautas, y trompetas, que ellos vsauan:
31					çenca tlattatoculliaia, techocltiaia, techoquizitomaia, teicnotlamachliaia, yncá elcicioaia.	Provocaban mucha tristeza, hacían llorar a la gente. Derrumbaban a la gente en llanto, entristecían a la gente. [La gente] suspiraba por ellos.	y por donde los lleuauan toda la gente, lloraua	

32					Auh yn oaxitloque toçocan, aiauhcalco, vncan ce loal toçaujo, qujnoçavila tlamacazque: yoañ in quaquacujli, iehoan in le veuetque tlamacazque.	Al ser llevados a <i>Tozócán</i> , al <i>Ayahcalli</i> , allá son velados toda una noche: los velaban los <i>Tlamacazqué</i> y los <i>Cuācūcūlli</i> . Ellos eran los <i>Tlamacazqué</i> ya ancianos.	quando llegauan con ellos aun oratorio, que estaua lunto a tepetzinco, de la parte del occidente: al qual llamauan toçocan, allí los tenjan toda vna noche, velando, y cantauan los cantares los sacerdotes de los ydolos, porque no dormjesen.
33		ioá tlavavaloloya, auh in tlalocavevetq teycanaya valtenanamictivia ynic tlavavaloloya: quiqueqchpanotihui y inteleuh.	Y se celebraba la procesión <i>Tlayahualóiztli</i> . Los <i>Tlalloqué</i> ancianos o <i>Tlalloçahuēhuēque</i> guaban a la gente. Venían a encontrar a la gente, venían a ayudarla y favorecerla haciendo procesión <i>Tlayahualóiztli</i> . Iban llevando en sus espaldas a sus <i>teteuhitl</i> .	Quando lleuauan a los niños a matar: si llorauan, y echauan muchas lagrimas, alegrauanselos, que los lleuauan: porque tomauan pronostico, de que aujan de tener, muchas aguas esse año.			Y quando ya lleuauan los niños a los lugares, adonde los aujan de matar, si yuan llorando, y hechauan muchas lagrimas, allegauanselos que los vian llorar: porque dezian que era señal, que llueria presto:
34						VER PÁRRAFO 37	y si topauan enel camjno, algun ydropico, tenjanlo por mal agujero, y dezian que ellos inpidian la lluja.
35					Auh in tlamacazque, ynoceme ontellacaujque, motocalolala mocauhque: aocmo tecujanamiqui, aoccan onmonequi, aoccan onpoalo.	Y los <i>Tlamacazqué</i> : si uno de ellos desamparaba a alguno, se le nombraba <i>mocauhqui</i> o Cesado. [Estos Cesados] ya no acompañaban a nadie con cantos, ya en donde aujan de matar, los niños: [17] tenjanlos por infames: y ningún lugar son necesarios, ya en ningún lugar son tomados en cuenta.	Si alguno de los mñistros del templo, y otros q llamauan quaquacujli, y los viejos se bolujan asus casas, y no llegauan a donde aujan de matar, los niños: [17] tenjanlos por infames: y ninguno lugar son necesarios, ya en ningún oficio publico: de ay adelante llamauan los mocauhque, que qujere dezir dexados.
36					Auh in pipiltzintli, in tla chocalluj, in tla imixaio tofocalluh, in tla imixaio pipicalluh, mjoala, moteneoala, ca qujauiz: yn imixaio qujnezcailoala, in qujauitl, ic papacoala, ic telolio mottaliala: iuh qujtoa, ca ie moquetzaz in qujauitl, ca ie tiquiaujlozque.	Y los <i>pipiltzintli</i> : si van llorando, si sus lágrimas van escurriendo una tras otra, si sus lágrimas van colgando, se decia, se exclamaba: "va a llover". Sus lágrimas les significaban lluvia. De esta manera se alegraban, de esta manera se consolaban y animaban. Así dicen: "yo se pondrá de pie la lluvia, ya mero nos va a llover".	
37					Auh in tla cana cá, y tixuhquj, q'loala, amo techquiaujlota.	Y si en algún lugar está un hidrópico, [entonces] decian: "no nos lloverá, no tendremos lluvia".	
38					Auh yn ie qujcaz qujauitl, yn ie tlamiz yn ie itzonco: njman ie ic tlatoa in cujllacochi, ynezca, yn ie uliz, in ie moquetzaz tlapaqujauitl: njman oalhuj, pipixcáme: no yoa[17] oalhuj necujlic: tllectecton, tzatzilnemj, ynezca ie uliz in celtl, ie ceuetziz.	Y cuando está a punto de terminar la lluvia, cuando está por concluir, cuando está cerca de su fin, entonces el cujllacochi anuncia la aparición de la lluvia menuda y constante, que ya viene, que ya se va a poner de pie. Entonces vienen los <i>pipixcámé</i> , también vienen los <i>necujlictl</i> , los <i>tllectecton</i> . Ya andan anunciando la aparición del hielo: "ya viene el hielo, ya caerá el hielo".	Tomauan pronostico de la lluja, y de la elada del año, de la venjda de algunas aues, y de sus cantos.
39					Auh ynic mjoala quaujtlea: vncan necia, vncan onjxneca, yn izqujntin oaoanozque: temalacac: yoañ in quexqujch çan miquiz, moteneoala qujnquavilleoalliala" yn oaoanti:	Y por esto se decia [la fiesta] <i>Cuahuitl éhua</i> : allá aparecian, allá se iban a presentar todos los [cautivos] que serían rayados en el <i>temalacatl</i> y todo aquel que solo iba a morir. Se llamaba <i>quincuahuitl éhuallia</i> o "les hacian el <i>Cuahuitl éhua</i> a los rayados".	
40					vmpa ovico yopico, yn iteupan Tolec: vmpa qujntlaleecalviala, in quenjn miqizque, qujmettequja: çan oc qujntlaleculliala: ioltaxcalli, anoço iopitaxcalli, ynic qujmettequja."	De allá vinieron a <i>Yopico</i> , al <i>teopan</i> de <i>Tolec</i> . Allá [en hazian otra crueldad, enesta mjsma fiesta: que todos los Yopico] les arremedaban de como morirían: les captivos, los lleuauan a un templo, que llamauan iopico, del dios <i>Yopitaxcalli</i> , con las que les cortaban el pecho a cada uno.	
41					Auh nappa teixpan neci, teixpan qujxillo, teititilo, teiximachtilo,	Y cuatro veces ante la gente [los cautivos] aparecen, ante la gente son sacados, [a la gente] le son mostrados, le son dados a conocer.	
42					qujntlamamaca, qujnmamaca yn jmamanechichioal:	Les reparten, les proveen sus atavíos de papel:	
43					ynjc ceppa maco, ynic chichioalo, tlahuio, tlahuioitl, tlatlactic, tlahuio, yn jmamallatquj	La primera vez les dan [sus atavíos de papel] con los que son ataviados: están llenos de almagre: van totalmente de rojo, de bermejo: sus vestidos de papel están llenos de almagre.	
44					Inic vppa iztac, yn jmamanechichioal	La segunda vez, de blanco son sus atavíos de papel.	
45					Inic expa, ocepca iehoall yn inllatquj ietlüh, tlahuio.	La tercera vez, sus vestidos van nuevamente llenos de almagre.	
46					Inic nappa, iztac,	La cuarta vez es de blanco.	
47					ic cen qujnchichioala ic cen qujnmacala, ic cen qujtuq, ynic ipan ineqjujüh veltiz, ynic qujntlatlitzque, ynic ihjotl qujcaz, ynic oaoanozque: çan [17v] cen qujcuq, yn inllatquj, tlahuio, aocmo quipatia, aocmo qujapapalia: yoañ vltica qujnohoanchichioa.	De una vez y para siempre los ataviaban: les daban y con ellos se quedaban: de ahí en adelante los llevan, para que su oficio se realice con ellos, para que los maten, para que el aliento salga, termine, para que sean rayados. Finalmente y para siempre toman sus vestidos llenos de almagre. Ya no los sustituyen, ya no los cambian. Y con hule los atavian como rayados.	
48					Auh in tlamanj, in temanj, in male, in teacinj, no mottauhoça, mopotonja, molzomaia yn jma, yn icxi iztac totolijlica.	El <i>tlamani</i> (o atrapador), el <i>temani</i> (o el que captura gente), el <i>male</i> (o dueño de cautivos), el <i>teacini</i> (o el que aprehende gente) también se untan almagre, se empluman, se cubrían sus manos [y] sus pies con plumas blancas de quajolote.	
49					Auh no macoia, ttaçollanquj tlauiztli, amo ic cen macoia, çan ipá tlatoñjaja, çan ipan momallotlala: çan ic neci, çan ic tlto, çan ic teitamaucollita, çan ic ipan ilhujita, çan ic: teitallitia, ynic oaoano ymal: yoañ ychimal ietlüh, ymac manliuh ic momamantliuh: yoañ ichicaoz ietlüh, chicaoçolliuh, qujlitquetzliuh in chicaoaztli, chachalaca, cacalaca.	También les daban insignias y armas valiosas, [aunque] no siempre se las daban: solo cuando celebraban el <i>Tlatotliliztli</i> , solo cuando se ballaba como cautivo, sólo cuando aparecen, sólo cuando son vistos, sólo cuando maravillaban a la gente, sólo cuando hacían fiesta, sólo cuando hacen demostraciones, al ser rayado su cautivo y que va llevando su escudo, en su mano va extendido y va llevando su <i>chichahuaztli</i> : lo va haciendo sonar, va parando al <i>chichahuaztli</i> [haciéndolo sonar]: suena [y] resuena.	
50					Auh muchintli, iuh muchichioala, yn ixqujchitl, maleque, in tlamanjme: yn jmalhoan oaoanozque, yn iquac oac: ilhujtl	Todos así se ataviaban: todos los <i>maleque</i> (o dueños de cautivos), los <i>tlamanime</i> (o atrapadores). Sus cautivos serán rayados cuando haya llegado la fiesta de <i>Tlacaxipehualiztli</i> .	

51				Tambien en este mes: matauan muchos calluos, ahonira de los mjsmos dioses del agua: acuchillauantos primero peleando co-ellos, atados sobre vna piedra, como muela de molino, y desque los derrocauan a cuchilladas: lleuauantos a sacar el coraçon al templo, que se llamaua, iopico.			eneste lugar [en el templo Yopico] despues de muchas cerimonjas, atauan acada vno dellos, sobre vna piedra, como muela de molino, y atauantos: de manera que pudiesen andar, por toda la circunferencia de la piedra, y dauantos vna espada de palo, sin nauajas, y vna rodela, y ponjan los pedaços demadero de pino, paraque tirasen:
52							y los mesmos, que los aujan captiuado, yuá apelear con ellos, con espadas y rodelas, y en derrocandolos, lleuauantos luego al lugar del sacrificio, donde echados de espaldas,
53							sobre vna piedras de altura de tres o quatro palmos, y de anchura de palmo y medio enquadro, q ellos llamauan techcall:
54							tomaunos dos por los pies, y otros dos por los braços, y otro por la cabeça, y otro con vn nauajon de pedernal, con vn golpe selesomja por los pechos:
55							y por aquella abertura, metta la mano, y le arrancau el coraçon: el qual luego le ofrecia, al sol, y atos otros dioses, señalando coel hazia las quatro partes del mundo.
56							hecho esto, echauan el cuerpo por las gradas abaxo, yyua rodando, y dando golpes hasta llegar abaxo.
57							en llegando abaxo, tomauale, el que leauja captiuado, y hecho pedaços, le repartia para comerle cozido.
58				Quando matauan a estos captivos: los dueños dellos, que los aujan captiuado, yvan gloriosamente ataujados coplumajes, y baylando delante dellos, mostrando su valentia.			
59				Esto pasaua por todos los dias, deste mes. Otras muchas cerimonjas, se hazian en esta fiesta: las quales estan escriptas a la larga, en su historia.			
60							[17v] Exclamación, del autor. No creo, que ay coraçon tan duro, que oyendo, vna crueldad, tan inhumana, y mas que bestial y endiablada, como la que arriba queda puesta: no se enternezca, y mueua a lagrimas, y orror y espanto. Y ciertamente, es cosa lametable, y orrible, ver que nra humana naturaleza, aya venjido a tanta baxeza, y oproprio: que los padres por sugestion del demonjo, maten y coma a sus hijos (sin pensar, que en ello hazian offensa njnguna) mas antes copensar, que en ello hazian, gran serujio a sus dioses. La culpa desta tan gruel ceguedad: que enestos desdichados njhos, se eseculaua, no se deuelato imputar ala crueldad de los padres: Los quales derramando muchas lagrimas, y con gran dolor de sus coraçones la exercitauan: quanto al cruelissimo odio, de nuestro antiquissimo enemigo satanas: el qual con malignissi, ma astucia, los persuadio a tan infernal hazaña. O señor dios, hazed ijsicia deste cruel enemigo, que lato mal nos haze, y nos desea hazer: quitalde señor, todo el poder de empecer.

Para poder reconstruir el paisaje festivo de esta veintena y proponer un segundo relato, según nuestra lectura intertextual de los textos, necesitamos ubicar a la veintena temporalmente dentro del calendario nahua, saber qué fiestas y ritos se realizaban en esa veintena, quiénes eran sus actantes y, por último, cuáles eran los espacios utilizados en su tiempo específico. Todo esto es lo que abordaremos en los siguientes capítulos.

CAPITULO 3

Ātl cāhualo o Cuahuītl ēhua en el cēcampōhuallapōhualli

En *Códice Florentino* Sahagún (L4, Apendiz y Appologia: fo. 76r-76v) declara las tres maneras de cuentas que usaban

Es la primera cuenta, la division del año por sus meses. Es el caso que ellos repartian el año, en dieziocho partes: y cada parte, le dauan veinte dias; estos se poeden llamar meses: de manera, que su año tenja dieziocho meses: los quales contienen trezientos y setenta dias, y los cinco que sobran, para ser año cumplido, no entran en cuenta sino llamauanlos dias baldios, y aziagos, porque a njngun dios eran dedicados. [...] La segunda cuenta que estos naturales vsauan, se llama cuenta de los años, porque contauan ciertos numero de años, por la forma que se sigue: tenjan quatro caracteres, puestos en quatro partes en respecto de vn circulo redondo. A al vno destos caracteres llamauā, Ce acatl, que qujere dezir, vna caña: este caracter era como vna caña verde pintada, y en respecto del circulo, estaua hazia el oriente. Al segundo caracter llamauan ce tecpatl [76v] que qujere dezir vn perdernal: hecho a manera de hierro de lança tiñjdo la mjtad del con sangre: este estaua puesto hazia la parte del septentrion en respecto del circulo El tercero caracter era vna casa pintada que ellos llamauan ce calli, esta puesta hazia la parte del occidente, en respecto del circulo. El quarto caracter es la semajança de vn conejo que ellos llaman ce tochtli: esta puesto hazia la parte del medio dia, en respecto del circulo: contauan por estos caracteres cincuenta y dos años dando a cada vno de los caracteres treze años [...] La tercera cuenta que estos naturales vsauan, era el arte para adiuñar la fortuna o uentura, que tendrian los que nacia[n] hombres y mugeres. Era desta manera que tenjan veinte caracteres: al primero llamauan cipactli, el segundo hecatl, el tercero calli, el quarto cuetzpali, el qujnto coatl, & hasta veinte como esta pintado en la figura, que esta al fin de este apêdiz. Dezian que cada vno destos caracteres, reinaua treze dias, que todos juntos son dozientos y setenta dias [...] ¹

¹ Las negritas son modificaciones del texto original y están remarcando los tres tipos de cuentas a las que se refiere el Códice Florentino.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con respecto a las tres cuentas creemos que de la primera (la cuenta de los meses) es necesario hacer una división: el *cēcempōhuallapōhualli* y el *xihuītl*.

- 1) **Cēcempōhuallapōhualli**, cuenta de veinte en veinte. Esta cuenta estaba formada por 18 veintenas o *tlapōhualli* o *cempōhuallapohualli*² y cada una tenía al menos un nombre y en ella se celebraban varias fiestas. En el calendario gregoriano equivale a 360 días. A pesar de que en algunas investigaciones se dice que había veintenas que no contaban con 20 días (cf. Bartl, Göbel y Prem 1989), no debe de haber duda de que cada una de las veintenas duraba 20 días.
- 2) **Xihuītl**, año de 365 días. Esta cuenta incluye al *cēcempōhuallapōhualli* (18 veintenas) y a los *nēmontemi* (5 días) (PM: fo. 250r; ver texto 1).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
ipan vmpevaya ŷ cecempoallapualli yn ce xivitl, auh macuililhuitl y ça nen vntemj.	Con ella [con la veintena] empezaba el <i>cēcempōhuallapōhualli</i> o la cuenta de veinte en veinte de un <i>xihuītl</i> o año. En vano se completa [el año] durante cinco días.

Texto 1. Xihuītl.

Primeros Memoriales fo. 250r.

Interpretamos esta diferencia entre el *cēcempōhuallapōhualli* y el *xihuītl* por la frase [*cecempoallapualli yn ce xivitl*] o la cuenta de veinte en veinte de un año, del texto de los *Primeros Memoriales*. Hacemos la diferencia entre ambas cuentas porque todos los días del *cēcempōhuallapōhualli* tenían asignado un signo, un número y estaban dedicados a una divinidad, al contrario de los *nēmontemi* (CF, L2, Cap 35: fo. 105v; ver texto 2).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
oalmotlalia, oalmotema in Nemontemj; macujlihujtl in aoctle itoca tunalli, in aocmo vmpovi, in aocmo vmpouhquj	se asientan, se ponen juntos los <i>nēmontemi</i> . Cinco días que ya no tienen ningún nombre de día o <i>tōnalli</i> . Ya no se hace caso de ellos, ya no son contables.	los cinco días, que llamauan <i>nemontemj</i> ; a los cuales tenjan por aziagos,

Texto 2. Ubicación de los nēmontemi.

Códice Florentino, Libro 2, Cap. 35: fo. 105v.

² En los Primeros Memoriales (fo. 282v) se le nombra a las veintenas como *cempōhuallapohualli* en el apartado donde se describe al hielo <in çeuetzi ypā cempouallapoalli ochpaniztli. Auh chicuaçempovalilhuitl i çevetzi ipā quiça cempovallapovalli tiquitoa tititl> “Cuando hiela es en la veintena de Ochpaniztli. Durante 120 días es que hiela, [y] concluye en la veintena que llamamos Tititl” (nuestra traducción).

El *xihuitl* ha sido estudiado ampliamente por Carrasco (1979), Castillo (1971), Caso (1967a; 1971), Graulich (1999), Kirchhoff (1971) y Tena (1992). Es de notar que estos autores nombran a esta cuenta como *xiuhpōhualli* (cuenta del año), a pesar de que las fuentes sahuaguntinas la mencionan como *xihuitl* o incluso como cuenta de los meses.

En este lugar es oportuno tratar brevemente el bisiesto.³ Sahagún nos dice que sí existió. Para remarcar esta afirmación, en el *Códice Florentino*, Sahagún (L4, Apendiz y Appologia: fo. 77r) confuta lo que dice el tratado de un religioso. Este último sostiene sobre la ausencia del bisiesto.

Por las ruedas, aquí antepuestas, cuentan los indios sus días, semanas, meses, años, olimpiadas lustros indiciones, y hebdomadas [...], solamente faltaron en el bixesto [...]

En respuesta, Sahagún (CF, L4, Apendiz y Appologia: fo. 78r) argumenta que

En lo que dize que faltaron en el bixesto es falso, porque en la cuenta que se llama, calendario verdadero, cuentan trescientos y sesenta y cinco días y cada quatro años, contauan trecientos, y sesenta y seis días en fiesta, que para esto hazian de quatro en quatro años [...]

Existen tres referencias, en el *Códice Florentino*, que ubican al día del bisiesto en el *xihuitl*.

- a) El día que “se anexaba” cada cuatro años pertenecía a la última veintena, *Izcalli*. “Tres años arreo, hazian lo que arriba esta dicho, en este mes y en esta fiesta [refiriéndose a *Izcalli*]; pero al quarto año, hazian muchas otras cosas, que se sigue [...]” (CF, L2, Cap 37: fo. 99v). Después de esto Sahagún comienza a describir los ritos que realizaban en el último día de la veintena, durando este día dos días.
- b) El día del bisiesto pertenecía a los *nēmontemi* (CF, L2, Cap 19: fo. 12r).

Ay conjetura que quando agujerauan las orejas a los niños y niñas que era de quatro en quatro años, echauan seys días de Nenontemj y es lo mjsmo del bisexto que nosotros hazemos de quatro en quatro años.

³ En cuanto al año bisiesto hay investigadores que argumentan que no existió en el cómputo del tiempo mesoamericano, tal es la propuesta de Graulich (1990), sin embargo, Castillo argumenta la presencia del año bisiesto por lo relatado en la obra sahuaguntina y la relación entre las fiestas religiosas con la cuenta del año y el ciclo agrícola (1971).

- c) Si tomamos como referencia el agujeramiento de las orejas a los niños, la fiesta realizada el día del bisiesto pertenecía tanto a las fiestas movibles como fijas (CF, L2, Cap 19: fo. 15r).

Otras dos fiestas tenían que en parte eran fijas y en parte eran movibles. Eran movibles porque se hacían por años interpolados. La una se hacía de cuatro en cuatro años [...]. Eran fijas porque tenían año, mes y día señalados. En la que se hacía de cuatro en cuatro años horadaban las orejas a los niños o niñas, y hacíanlos las ceremonias de “crezca para bien”, y lustrabanlos por el fuego.

Los dos primeros incisos son contradictorios. La pregunta a dicha contradicción es, ¿el día del bisiesto “se anexaba” a *Izcalli* o a los *nēmontemí*? Castillo (1971: 87) propone que se anexaba a *Izcalli*, siendo que el último día de esta veintena duraba 48 horas. Para argumentar esto, se basa en un texto náhuatl del *Códice Florentino* en donde dice que la celebración de la fiesta o la veintena (no es claro en náhuatl) se alargaba o se hacía grande en el cuarto año (CF, L2, Cap 37: fo. 99r; ver texto 3).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Castillo 1971 :84)
Auh in jpan jn Izcalli: injc ce xivitl, yoan icoxivitl, yoan iquexivitl, atle muchioaia: auhqjn ic nauhxivitl in moveichioa, qujniquac mjquia in lxcoçauhque, jn jxiptlaoan Xiuhtecutli [...]	Y en <i>Izcalli</i> ; el primer año, y el segundo y el tercero año, nada se hacía [fuera de lo común]; pero después, en el cuarto año, se hace grande; era cuando morían los [que hacían de] <i>Ixcozauhqui</i> , las imágenes de <i>Xiuhtecuhtli</i> [...]

Texto 3. Bisiesto.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 37: fo. 99r

Castillo (1971: 87), luego de un extenso análisis, concluye que “el último día denominado del cuarto año abarca 48 horas de duración” y con este argumento *Izcalli* seguía teniendo 20 días como todas las demás veintenas.

También, Castillo (1971: 85-87) menciona que dentro de esta fiesta se “incluía [...] el llamado *netecuitotilo* o baile de señores; el *nacazapotlaliztli* u horadamiento de orejas, y el *pillahuanaliztli* o borrachera de niños”.

Con esto vemos que probablemente el *xihuitl* estaba firmemente asociado con el calendario solar, esto quiere decir, que era fijo y por lo tanto todos los equinoccios y solsticios caían en el mismo día todos los años, por consecuencia las veintenas no podían ser movibles.

En esta investigación sólo nos interesa estudiar el *cēcampōhuallapōhualli* y ubicar, temporalmente en el calendario gregoriano (según Sahagún calendario romano) dentro de esta cuenta, a la primera veintena nombrada por las fuentes sahoguntinas *Ātl cāhualo* o *Cuahuītl ēhua*. Al hacerlo se detectaron una serie de problemas y contradicciones dentro de las fuentes, que nos parece pertinente exponer.

1. Las fechas que nos menciona Sahagún fueron inducidas por él mismo, ya que en el *Códice Florentino* el autor (CF, L7, Cap 12: fo. 22r) dice cómo mandó a que la gente se pusiera de acuerdo con una fecha de comienzo de año, el dos de febrero.

Es de notar, que discrepan mucho, en diversos lugares del principio de año: en unas partes me dixerón, que començava a tantos de Enero: en otras, que a primero de hebrero: en otras, que a tantos de Março: En el tlatilulco, junte muchos viejos: los mas diestros, que yo pude a ver, y juntamente, con los mas habiles de los colegiales, se alterco esta materia por muchos dias: y todos ellos concluyeron, que començaua el año, segúdo dia de hebrero.

2. En las fuentes sahoguntinas se citan dos inicios de año diferentes. En el *Códice Florentino*, Capítulo 1º del Libro 2, se dice de *Ātl cāhualo* o *Cuahuītl ēhua* que “este mes comenzaba en el segundo día del mes de febrero”. En el Capítulo 20º del mismo Libro, se describe “la fiesta y sacrificios que hazian en las kalendas del primero mes”, por lo que podemos afirmar que el primer mes o veintena comenzaba, con una fiesta, el dos de febrero. En los *Primeros Memoriales* (fo. 250r) no se afirma cuándo comenzaba la primera veintena, pero sí cuándo se celebraba su fiesta: el 1º de febrero. Sin embargo, en la descripción de *Izcalli*, la última veintena, se menciona “lo que sucedía en el trigésimo primero de enero, con lo que se nombraba *Izcallami* o termina el *Izcalli*”, esto nos da la posibilidad de leer que la primera veintena, con su fiesta, comenzaba el 1º de febrero.

3. En los *Primeros Memoriales* (PM: fo. 250r; ver texto 4) se le dan 25 días a la primera veintena. Esto porque se menciona que la segunda, con su fiesta, llamada *Tlācaxipēhualiztli*, comenzaba el 26 de febrero.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Ynic ontetl tlacaxipevaliztli [...]	La segunda [veintena] era <i>Tlācaxipēhualiztli</i> . [...]
Ynin ilhuitl quiçaya, ypan ic cempoalli vn chiquace hebrero,	Esta fiesta se celebraba en el 26° [día] de febrero

Texto 4. Fechas en *Tlācaxipēhualiztli*.

Primeros Memoriales fo. 250r.

Esto hace que las fechas de las veintenas en los *Primeros Memoriales*, de la última y las dos primeras, sean

31 Enero	Termina <i>Izcalli</i> , última veintena del <i>cēcampōhuallapōhualli</i> .
1º Febrero	Comienza <i>Ātl cāhualo o Cuahuītl ēhua</i>, primera veintena del <i>cēcampōhuallapōhualli</i>.
26 de Febrero	Comienza <i>Tlācaxipēhualiztli</i> , segunda veintena del <i>cēcampōhuallapōhualli</i> .

Por lo tanto la primera veintena cuenta con 25 días, lo que significa que en esta se incluye a los *nēmontemi*.

4. Los *Primeros Memoriales* no son claros en cuanto a la ubicación de los *nēmontemi* y en general en las fuentes sahuaguntinas según Bartl, Göbel y Prem (cf. 1989). Como apenas vimos, en los *Primeros Memoriales* los *nēmontemi* son ubicados a lo largo de la primera veintena, sin que se mencione exactamente en qué parte de ella. Sin embargo, en los *Memoriales en Tres Columnas* (MTC: fo. 121r y 124r, ver texto 5), se menciona que después del término de la veintena de *Izcalli*, la última del *cēcampōhuallapōhualli*, son colocados los *nēmontemi*.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh yn onquiz in cempoalli yzcalli niman ye yc ualmotlalia. Ym macuililhuitl y[n] nemontemi anozo nemontemi.	Al terminar la veintena de <i>Izcalli</i> entonces se vienen a poner los cinco días <i>nēmontemi</i> o <i>nēmontemi</i> .
Ynic ontlami izcalli niman valmotlalia, valmotema, yn nemontemi, nauilvitl.	Cuando acaba <i>Izcalli</i> entonces vienen a asentarse, vienen a ponerse juntos los <i>nēmontemi</i> . Son cuatro días.

Texto 5. Ubicación de los *nēmontemi*.

Memoriales en Tres Columnas fo. 121r y 124r.

En el *Códice Florentino*, Sahagún coloca a los 5 *nēmontemi* después de *Izcalli*, “a los cinco días restantes del año que son los quatro vltimos de Enero y el primero de hebrero llamauan Nemontemi” (CF, L2, Cap 35: fo. 105v, ver texto 6; y CF, L12, Cap 28: fo. 52r; ver texto 7).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Versión Castellana</i>
Auh injc ontzonqujça, injc ontlamj Izcalli: nimâ oalmotlalia, oalmotema in Nemontemj; macujlilhujtl in aocle itoca tunalli, in aocmo vmpovi, in aocmo vmpouhquj	Y cuando termina, cuando concluye <i>Izcalli</i> , entonces se asientan, se ponen juntos los <i>nēmontemi</i> . Cinco días que ya no tienen ningún nombre de día o <i>tōnalli</i> . Ya no se hace caso de ellos, ya no son contables.	Despues desta fiesta, como esta dicho, sigujanle luego los cinco días, que llamauan nemontemj: a los quales tenjan por aziagos,

Texto 6. Ubicación de los *nēmontemi*. x

Códice Florentino, Libro 2, Cap. 35: fo. 105v.

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Versión Castellana</i>
Izcalli tlamj, ic matlacpoalli oce:	<i>Izcalli</i> termina el doscientos veinteavo [día].	Tras este se sigue el mes que llamã yzcalli que comjençaua a ocho de henero:
njcan in muchioa in Nemontemj, macujlilhujtl.	Aquí es que suceden los <i>nēmontemi</i> . Son cinco días.	y luego se sigue cinco días que ellos llamauã Nemontemj que qujere dezir días valdios o aciagos, los cuales no contauan con el año:
Atl cavalo, matlacpoalli omume, anoço quavitleoa.	Ātl cāhualo, doscientos cuarenta. O <i>Cuahuītl ēhua</i> .	y luego comen[52v]çaua otro año en el mes que llamauan Quaujtl Eua que començaua segundo día de hebrero.

Texto 7. Ubicación de los *nēmontemi*. x2

Códice Florentino. Libro 12, Capítulo 28, fo. 52r.

No entraremos en detalle sobre los *nēmontemi*, ya que no corresponden a los objetivos de esta investigación, sólo diremos que Sahagún los menciona como días que no tienen nombre o *tōnalli* (ver Texto 6) y por ser días con los que se completa el año, iban después de la última veintena, en los *Primeros Memoriales* del 1º al 5 de febrero y en el *Códice Florentino* del 28 de enero al 1º de Febrero.

Resolviendo estos problemas y contradicciones, podemos postular dos fechas sahaquintinas de comienzo de año:

Primeros Memoriales: 6 de Febrero con *Cuahuītl ēhua*

Códice Florentino: 2 de Febrero con Ātl cāhualo o Cuahuītl ēhua⁴

Con estos datos se elaboró la Tabla 2, la cual resume las fechas calendáricas marcadas por Sahagún, según nuestro análisis, tanto en los *Primeros Memoriales* como en el *Códice Florentino*. Cabe señalar que no estamos haciendo ninguna corrección del calendario juliano (romano según notas de Sahagún) a gregoriano por cuestiones de análisis de la obra.

En esta tabla comparamos las fechas del calendario gregoriano con las veintenas nahuas, estableciendo como principio de año en los *Primeros Memoriales* el 6 de febrero y en el *Códice Florentino* el 2 de febrero, día de la Candelaria. La pregunta aquí es ¿cuál de las dos fechas tendríamos que tomar en cuenta? La respuesta en este trabajo es ninguna, ya que existen otros factores temporales, dentro de las mismas obras, que confrontan las fechas señaladas por Sahagún y sus informantes. Por esto, las mismas fuentes sahanguntinas nos obligan a analizar la ubicación temporal del inicio del *cēcempōhuallapōhualli* en relación al nuestro, basándonos en otro tipo de datos temporales.

⁴ En *Tepēpōlco*, y en otras partes, a la primera veintena se le nombraba *Cuahuītl ēhua*, en cambio los mexicanos (*Tenochtitlan* y *Tlatelōlco*) le llamaban *Ātl cāhualo*.

Xihuitl (cēcampōhuallapōhualli más los nēmontemi) _ Fray Bernardino de Sahagún

VEINTENAS	PRIMEROS MEMORIALES	CODICE FLORENTINO				
	Náhuatl	Castellano			Náhuatl	
	Párrafo segundo	Calendario romano / meses				
		LIBRO 2	LIBRO 7	LIBRO 12		
	Cap 1 - Cap 19	Cap 20 - Cap 35	Cap 6	Cap 28		
Ātl cāhualo (CF) para los mexicanos; Cuahuitl ēhua (CF y PM) en otras partes	6 de febrero	2 al 21 de febrero (1)	2 de febrero	no se menciona	2 de febrero	Ātl cāhualo : 240 [días] o Cuahuitl ēhua
Tlācaxipēhualiztli	26 de febrero	22 de febrero al 13 de marzo (2)	no se menciona	no se menciona	21 de febrero	Tlācaxipēhualiztli : 260 [días]
Tozzotl ōntli	18 de marzo	14 de marzo al 2 de abril (3)	no se menciona	no se menciona	15 de marzo	Tozzotlōntli : 280 [días]
Huēyi tozzotli	7 de abril	3 de abril al 22 de abril (4)	no se menciona	no se menciona	3 de abril	Huēyi tozzotli : 340 [días]
Toxcatl	27 de abril	23 de abril al 12 de mayo (5)	no se menciona	no se menciona	no se menciona	no se menciona
Etzalcoaltli	17 de mayo	13 de mayo al 1 de junio (6)	no se menciona	no se menciona	no se menciona	no se menciona
Tēcuihuitōntli	6 de junio	2 al 21 de junio (7)	no se menciona	no se menciona	2 de junio	Tēcuihuitōntli : 360 [días]. Allí se vino a cumplir un año de cuando murieron los toltecas en Ācalō co
Huēyi tēcuihuitl	26 de junio	22 de junio al 11 de julio (8)	no se menciona	no se menciona	22 de junio	Huēyi tēcuihuitl , otra vez celebraron fiesta los mexicas. Allí durante 20 [días]
Tlaxōchimaco (CF); Miccāihuitōntli (PM)	16 de julio	12 al 31 de julio	no se menciona	no se menciona	12 de julio	Luego le sigue Tlaxōchimaco ; pasaron otros veinte [días]
Xocotl huetzi (CF) Huēyi miccāihuitl (PM) Xocotl huālhuetzi (PM)	5 de agosto	1 al 20 de agosto (9)	no se menciona	no se menciona	1 de agosto	Luego le sigue Xocotl huetzi , pasaron otros veinte [días]
Ochpāniztli	25 de agosto	21 de agosto al 9 de septiembre (10)	no se menciona		20 de agosto	Ochpāniztli : hicieron los 80 [días]
Teōtl èco (CF) Teteuh èco (PM)	14 de septiembre	10 al 29 de septiembre (11)	no se menciona		10 de septiembre	Teōtl èco : hicieron los cien [días]
Tepēilhuitl	4 de octubre	30 de septiembre al 19 de octubre (12)	no se menciona	TIEMPO DE HELADAS (dura 120 días) desde Ochpāniztli hasta Tititl	30 de septiembre	Tepēilhuitl : hicieron los 120 [días]
Quecholli	24 de octubre	20 de octubre al 8 de noviembre (13)	no se menciona		20 de octubre	Quecholli : hicieron los 140 [días]. Allí se cumpliría un año, si nada hubiera sucedido, si no se hubieran ido.
Panquetzaliztli	13 de noviembre	9 al 28 de noviembre (14)	no se menciona		9 de noviembre	Panquetzaliztli : hicieron los 180 [días]
Ātemoztli	3 de diciembre	29 de noviembre al 18 de diciembre (15)	no se menciona		29 de noviembre	Ātemoztli : hicieron los 180 [días]
Tititl	23 de diciembre	19 de diciembre al 7 de enero (16)	no se menciona		19 de diciembre	Tititl : hicieron los 200 [días]
Izcalli	12 de enero	8 al 27 de enero	no se menciona	no se menciona	8 de enero	Termina Izcalli : 220 [días]
nēmontemi	1 al 5 de febrero- están dentro de la primer veintena	28 de enero al 1º de febrero (el 1º de febrero está mencionado en el cap. 1).	no se menciona	no se menciona	28 de enero al 1 de febrero	Aquí ocurrían los nēmontemi durante cinco días.

*CF significa Códice Florentino y PM, Primeros Memoriales

Sahagún menciona que desde Ochpāniztli hasta Tititl se presentaban las heladas, durante 120 días, no sabemos si es a principios o finales de Ochpāniztli. Por esta razón sombreamos 140 días sin saber qué parte de Ochpāniztli o de Tititl partían para contar los 120 días de heladas.

**Notas referentes a la Columna 3

- (1) En el documento dice "cuenta del calendario romano"
- (2) 22 de Febrero: *Cathedra sancti petri*. 1º de Marzo *Martius habet dies XXXI*. 12 de Marzo: *Leandri archiepi et conf.*
- (3) 1º de Abril: *Apriles haber dies XXX*. 2 de Abril: *Maria egiptiaca*.
- (4) 22 de Abril: *Sanctorum Soteris et baiip.*
- (5) 1º de Mayo. *Maius he [habet] XXXI*. 12 de Mayo: *Nerei Archillei, atque.Pan.*
- (6) 1º de Junio: *Junius he [habet] XXX*.
- (7) 2 de Junio: *Marcellini petri atque. Eras.*
- (8) 22 de Junio: *Sancti paulini epi, et conf.* 1º de Julio: *Julios habet dies XXXI*. 11 de Julio: *Pii papce et mart.*
- (9) 1º de Agosto: *Agustus habet dies XXXI*. 2 de Agosto: *Petri ad vincula*. 20 de Agosto: *Bernardi abbatiss*
- (10) 1º de Septiembre: *September habet dies XXX*.
- (11) 29 de Septiembre: *Dedicato Sancti Michael.*
- (12) 1º de Octubre: *October haber dies XXXI*.
- (13) 1º de Noviembre: *November habet dies XXX*.
- (14) 9 de Noviembre: *Dedicato Basilice Salvat.*
- (15) 29 de Noviembre: *Saturnini Marty*. 1º de Diciembre: *December habet dies XXXI*. 18 de Dicember. *Expectatio beate Marie*.
- (16) 1º de Enero: *Januarius habet XXXI*. 5 de Enero: *Epiphance domini*.

Tabla 2. Calendario nahua y romano en los Primeros Memoriales y Códice Florentino.

Ubicación temporal de Ātl cāhualo o Cuahuītl ēhua

Las fechas calendáricas no son las únicas que nos pueden acercar a saber sobre el tiempo nahua. Hay datos a lo largo de los libros del *Códice Florentino*, en los párrafos de los *Primeros Memoriales* y en los párrafos de los *Memoriales en Tres Columnas*, que marcan una temporalidad relacionándola con las actividades económicas, el clima, la fauna y la flora, que hace que no coincida la fecha del inicio de la primera veintena con las fechas descritas por Sahagún.

Previo a nuestra interpretación de los textos sahuaguntinos, existen dos propuestas que nos interesa exponer. Una que se basa en las fechas registradas en las fuentes de Sahagún (Tichy 1983 *apud* Broda 1983); y otra que las cuestiona y propone una posición original del año, asumiendo una movilidad de las veintenas (Graulich 1990).

La primera propuesta es la de Tichy, apoyado en las investigaciones de Lewis en Tepoztlán, y en las de Girard en los pueblos Chortí. Este último señala que el calendario agrícola consta de 260 días o 13 veintenas, completando el año con 100 días de culto solar y los 5 *nēmontemi* (Girard 1982 *apud* Tichy 1983: 137).

Con esto, Tichy (1983: 139) plantea que había una relación entre el movimiento del sol (solsticios, equinoccios y pasos cenitales) dependiendo de la ubicación y los grados en una latitud geográfica, y las actividades agrícolas.

Las variaciones del curso del sol determinan en suma el curso de los fenómenos naturales, los de la atmósfera y de este modo se adapta el curso de las labores agrícolas de 260 días de duración.

Tichy, señala que, para que existan estos 260 días de actividad agrícola, hacen dos siembras al año, una en mayo y otra en agosto. Contando desde la siembra hasta la cosecha el ciclo duraría de mayo a enero, según los datos recopilados en Tepoztlán por Lewis (Lewis 1960 *apud* Tichy 1983: 135).

A los resultados a los que llegó, en el calendario agrícola de 260 días bajo 19° latitud norte, construcción a base de la distancia de los días del paso por el cenit

(Tichy 1983: 143), fueron seis puntos de localización del sol en el horizonte, estos en días, comenzando el 14 de febrero, serían: 52, 40, 36, 36, 40, 52 (Tichy 1983: 139).

Podemos suponer los mismos ciclos parciales de 52, 40 y 36 días y una semejante simetría. Los pasos del sol por el cenit ocurren respectivamente bajo 19 grados de latitud norte el 16 de mayo y el 28 de julio. Entre el 17 de mayo y el 20 de junio hay 36 días y entre el 21 de julio, el solsticio de verano, y el 27 de julio hay otros tantos, es decir cuatro novenas. Los equinoccios aquí no se pueden reconocer como límites entre ciclos. Un ciclo de 52 días empezaría el 26 de marzo y finalizaría el 16 de mayo. Más agradable sería un ciclo de 40 días empezando el 7 de abril. Este día es interesante porque el sol el 7 de abril desciende en el horizonte con una desviación de 7 grados de Oeste a Norte. La desviación es la que indica el eje de Tenochtitlan con su Templo Mayor y de otros sitios más.

Sin embargo, el mismo Tichy (1983: 139) menciona que faltan 4 días para completar los 260 días de su calendario.

Por eso, dejemos empezar el calendario de 260 días con el ciclo de 52 días el 14 de febrero y también dejemos finalizarlo con 52 días. Sin embargo, hacen falta 4 días para ser el 31 de octubre y para cumplirse los 260 días.

Al finalizar su artículo, Tichy (1983: 139) asegura que

hay bastantes razones para hacer válida la opinión de que haya existido una vez en Mesoamérica muy estrechas relaciones entre el ordenamiento del espacio y el ordenamiento del tiempo en coordinación con la vida económica y el culto.

Con estos datos, calendáricos y la orientación de edificios prehispánicos, Broda, apoyándose en la investigación de Tichy y extrapolando sus resultados, realiza una propuesta de calendario agrícola mexicana, basándose en las fechas dadas por Sahagún, el doce de febrero (haciendo la corrección del calendario juliano a gregoriano) según el *Códice Florentino* (Broda 1983: 146).

A esto, tenemos varios puntos a comentar: 1) ya expusimos que Sahagún alude a varias fechas de inicio de año, 2) Tichy no soluciona el problema, que él mismo enfatiza, de los cuatro días faltantes a su propuesta de calendario agrícola de 260 días, 3) como veremos más adelante, las fiestas no se centralizan en el recinto sagrado de *Tenochtitlan* como para tomar a este como centro de toda la cuenca de México y 4) por el punto anterior no podemos relacionar a *Tenochtitlan* como el eje espacial de los marcadores solares propuestos por Tichy y Broda.

La segunda propuesta es de Graulich (1990: 304), quien hizo un estudio sobre las veintenas y defiende que varios de los nombres de las veintenas aluden a fenómenos naturales; tal es el caso de *Ātl cāhualo*, el cual traduce como “parada de las aguas” y *Ātemoztli*, “caída de las aguas”, a las que relaciona con la lluvia.

En resumen, el autor presenta la veintena de *Ātl cāhualo* de la siguiente manera:

Atlcahualo, “detención de las aguas” (13/2-4/3). Fiesta de los tlaloques; erección de largos palos provistos de “papeles de sacrificio”; 4 días de ayuno; ofrenda de tortas de maíz; danzas; sacrificios de niños a los dioses de la lluvia y presentación pública de las víctimas de la veintena siguiente.

Graulich (1990: 335) ha “intentado reconstruir un año ‘ideal’ en el que las denominaciones de las veintenas puedan relacionarse con los fenómenos climáticos”. Con esto, menciona que *Ātl cāhualo* está situada al final de la estación de lluvias, “de tal forma que la fiesta propiamente dicha, el vigésimo día de la veintena, caiga a finales del mes de septiembre” (Graulich 1990: 335), con esto hace coincidir a *Ātl cāhualo* con su traducción “parada o detención de las aguas”. Líneas después menciona que “la veintena *atlcahualo* también era llamada *Xilomaniztli*, ‘ofrenda a los jilotes (espigas de maíz aun tiernas, pero ya comestibles)’, o dicho de otro modo, ofrenda de las primicias de la cosecha” (Graulich 1990: 336), argumentando que “tal rito se halla en su lugar en septiembre, pero es incongruente en el mes de marzo, con anterioridad incluso a las siembras” (Graulich 1990: 336). Para argumentar y justificar esto, Graulich se basa en demostrar y proponer que las veintenas en 1519 tenían otra posición (original según el autor 1990: 337), siempre respetando el orden de sucesión de las veintenas excepto a los *nēmontemi*, a estos los coloca al final del *Xocotl huetzi* (Graulich 1990: 337).

Por último hace un paralelismo de las veintenas en la supuesta posición original. Separa las veintenas de estación de secas y estación de lluvias. A *Ātl cāhualo* la sitúa en el cierre de la estación de lluvias, según el autor, del 10 al 29 de septiembre (Graulich 1990: 337), siendo la veintena paralela y opuesta de *Ātl cāhualo*, *Xocotl huetzi* (Ibidem).

Sin embargo, vemos varios problemas en la interpretación de Graulich: 1) La traducción de *Ātl cāhualo* como “parada de aguas” creemos que es incorrecta, ya

que, como lo hemos comentado en la nota de traducción 3 del *Códice Florentino*, la raíz del verbo utilizado es <cahua>, siendo su significado en su forma transitiva “dejar” y no como lo propone él, el de su forma reflexiva, “parar”. La traducción literal de ambas palabras sería “el agua es dejada o se deja el agua”. 2) A partir de lo anterior, las veintenas no son movibles, cada una está ajustada a un tiempo específico. 3) La primera veintena no sólo es llamada *Ātl cāhualo*, también se le nombra *Cuahuitl ēhua*, al menos en las fuentes Sahaguntinas.

Nuestra propuesta es diferente de la de Tichy-Broda y de la de Graulich, dado que se basa en confrontar los datos climáticos, las actividades económicas, la flora y la fauna descritos en las obras sahauntinas y que tienen una relación con el calendario solar. Posteriormente, veremos la relación de estos mismos factores con las fiestas desarrolladas a lo largo de la primera veintena, acorde a las fechas propuestas en este capítulo.

El clima

En las descripciones del *Códice Florentino*, existen ciertas incongruencias en cuanto a las fechas registradas con relación a los climas. Analizaremos estas incongruencias según el clima actual de la cuenca de México, ya que este y más puntualmente, la venida de las lluvias, las heladas, los vientos y las nubes, no han cambiado de manera drástica desde el siglo XVI. Según Jáuregui, “el régimen pluviométrico entonces, como ahora, es básicamente el mismo” (2000: 19). A esto, agregamos una descripción del clima en el siglo XVI, la cual dice que “en 1575 el protomédico del rey Felipe II, Francisco Hernández, describe el clima de la cuenca de la siguiente manera: es templado y algo húmedo por las lagunas; en mayo empiezan las lluvias y terminan en septiembre” (Somolinos, 1971 *apud* Jáuregui 2000: 19), tal como era el clima de la ciudad de México en el siglo XX.

Además de las referencias anteriores R. de Zayas en su cuadro No. 6 (1889 [1893]: 215) nos muestra el número de días lluviosos y de granizo entre los años 1885 a 1889 según los meses del año.

Meses	Días con lluvia	Días con granizo
Enero		
1885	5	0
1886	1	0
1887	0	0
1888	7	2
1889	3	0
Febrero		
1885	0	0
1886	5	0
1887	2	0
1888	3	1
1889	2	0
Marzo		
1885	11	1
1886	8	0
1887	3	0
1888	6	1
1889	6	0
Abril		
1885	20	3
1886	9	1
1887	22	0
1888	17	1
1889	14	1
Mayo		
1885	17	2
1886	5	1
1887	12	0
1888	18	1
1889	18	0
Junio		
1885	17	2
1886	19	0
1887	28	0
1888	21	0
1889	17	0
Julio		
1885	26	1
1886	22	0
1887	28	2
1888	23	1
1889	24	0
Agosto		
1885	25	1
1886	18	1
1887	22	0


1888	24	0
1889	28	0
Septiembre		
1885	19	0
1886	25	0
1887	24	0
1888	22	0
1889	19	0
Octubre		
1885	16	0
1886	4	0
1887	15	1
1888	10	0
1889	4	0
Noviembre		
1885	6	0
1886	0	0
1887	8	0
1888	8	0
1889	5	1
Diciembre		
1885	4	0
1886	1	0
1887	2	0
1888	2	0
1889	2	0

Como podemos observar, entre 1885 y 1889 era casi nula la lluvia entre los meses de noviembre a febrero; en marzo y octubre había lluvia escasa; en abril y mayo aumentaban las lluvias; y de junio a septiembre había gran cantidad de lluvia (casi todos los días del mes). En cuanto al granizo era escaso uno o tres días al mes, sólo en los meses de septiembre y diciembre no se registró ningún día con granizo.

Meses	Días con lluvia	Días con granizo
Enero	0-7	0-2
Febrero	0-5	0-1
Marzo	3-11	0-1
Abril	9-22	0-3
Mayo	5-18	0-2
Junio	17-28	0-2
Julio	22-28	0-2
Agosto	18-28	0-1
Septiembre	19-25	0
Octubre	4-16	0-1
Noviembre	0-8	0-1
Diciembre	1-4	0

Cabe mencionar la investigación de Enriqueta García sobre los datos pluviométricos en el Distrito Federal. De 1921 a 1980, obtuvo promedios pluviométricos marcando los meses de mayor lluvia, diciendo que en mayo comienza a llover con más frecuencia (45 mmxm3 hasta 93 mmxm3), de junio a septiembre llueve muy abundante, en las partes bajas llega a llover hasta 106 mmxm3 y en las partes altas 297 mmxm3. En el mes de octubre el régimen pluviométrico desciende hasta 79mmxm3 (García 1988: 102-104). Con estos datos, la autora llega a la conclusión de que la época de lluvias en el Distrito Federal no ha cambiado de forma significativa en el periodo estudiado. Estos datos nos confirman que la época de lluvias en la cuenca de México es de mayo a octubre desde el siglo XVI hasta la actualidad.

Como parte del clima tenemos las descripciones de los informantes de Sahagún sobre la lluvia. Ellos nos dicen que la lluvia la hacían los *Tlāllōquē* (PM: fo. 282v; ver texto 8).

<i>Nahuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Imagen</i>
[282v] quiyahvitl. tiquitoa quichiuā in tloaque	La lluvia. Decimos "la hacen los <i>Tlāllōquē</i> ".	

Texto 8. La lluvia.

Primeros Memoriales fo. 282v- 283r.

Es muy interesante ver la imagen 29 que trata de la lluvia, ya que esta tiene encima del cerro las nubes (ver apartado de nubes en este capítulo), sujetando la cabeza una cinta de papel que es el viento (por el diseño que tiene en las puntas de la cinta que es muy parecido al diseño del *chicoacolli* de la imagen de *Quetzalcōātl*) y tiene una máscara con una bigotera y una mandíbula descarnada. Tiene unas orejeras y en las mejillas *michihuauhtli*. El cuerpo es un cerro el cual tiene la lluvia y el agua (ver imagen 29).



Imagen 29. La lluvia.

En las siguientes líneas veremos que la lluvia está relacionada tanto con los vientos, las nubes, las heladas, tal como lo muestra la imagen 29.


Las heladas

En el *Códice Florentino*, Sahagún (L7, Cap 6: fo. 12v; ver texto 9) describe que las heladas duraban 120 días, desde *Ochpāniztli* hasta *Tititl*, es decir, 120 días entre el 21 de agosto y el 7 de enero según fechas del Códice (sin que sepamos bien a bien su principio y su final) (ver tabla 2).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
[12v] Cetl, mitoa: itztlacoliuhqui, ce xiuhtica, in oallatiuh, in ceuetzi: ipan ochpaniztli, in peoa ceuetzi. Auh chicoacempoalilhuitl, chicoace[m]poaltonal: in mani, in ceuetzi. Auh ipan quiça, ipan poliui, in itoca tititl: icoac tlami, mitoa ca oquiz in cetl	De la helada o del hielo. Se dice que es <i>Itztlacoliuhqui</i> . De año en año es cuando viene, cuando hiela. En [la veintena] <i>Ochpāniztli</i> es cuando empieza a helar. Durante 120 días, durante 120 <i>tōnalli</i> está [el hielo], es cuando hiela. Y en ella termina, en ella acaba, [en la veintena] de nombre <i>Tititl</i> . Cuando termina [de helar] se dice: “acabó el hielo”.	Señalauan cierto tiempo, de la elada, diziendo: que en termjno de ciento, y veynte dias elaua, en cada vn año: y que comenzaua el yelo, desde el mes, que llamauan ochpaniztli, hasta el mes llamado tititl:

Texto 9. Época de heladas.
Códice Florentino. Libro 7, Capítulo 6, fo. 12v.

Los *Primeros Memoriales* (fo. 282v) mencionan que el hielo es *Itztlacoliuhqui* (PM: fo. 282v; ver texto 10). Es de notar que, al igual que el *Códice Florentino*, también dicen que las heladas duran 120 días, comenzando en *Ochpāniztli* hasta la veintena de *Tititl*. Cuando termina de helar es tiempo de sembrar, es tiempo de calor, es buen tiempo.

Nahuatl clásico	Nuestra traducción	Imagen
<p>[282v] Çetl. tiquitoa itztlacoliuhquj çexiuhlica y vallauh in çeuetzi ypā çempouallapoalli ochpaniztli. Auh chicuaçempoalilhuitl i çevetzi ipā quiça çempovallapovalli tiquitoa tititl tiquitoa oquiz in çetl ye toquizpa ye tlatotonia ye qualca.</p>	<p>El hielo. Decimos que es <i>Itztlacoliuhqui</i>. De año en año es cuando viene, cuando hiela, en la <i>cempōhuallapōhualli</i> o veintena <i>Ochpāniztli</i>. Durante 120 días es que hiela, [y] concluye en la <i>cempōhuallapōhualli</i> que llamamos <i>Tititl</i>. Decimos: “acabó el hielo. Ya es tiempo de sembrar, ya es tiempo de calor, ya es buen tiempo”.</p>	

Texto 10. El hielo.
Primeros Memoriales fo. 282v.

La incongruencia con las descripciones es que en la cuenca de México los meses de helada no pueden comenzar en agosto, ya que en este mes sigue lloviendo siendo este uno de los meses más lluviosos. Las heladas comienzan después de la época de lluvias. Actualmente, las heladas caen desde finales de octubre, aproximadamente, hasta mediados de febrero, pudiéndose alargar hasta marzo. Podemos suponer que esta misma temporalidad se daba en el siglo XVI. Estos datos de temporalidad actual coinciden con los 120 días mencionados en la versión en náhuatl del *Códice Florentino* en relación con la época de heladas en la cuenca de México.

Los vientos

Según investigaciones sobre meteorología de la Cuenca de México, los vientos no son determinantes para marcar la temporalidad, ya que su presencia en ese territorio es muy relativa (Jauregui 2000; Espinosa 1996). Sin embargo, la percepción

cultural que aparece registrada en los *Primeros Memoriales* y en los Libros 1 y 7 del *Códice Florentino* nos obliga a no obviar la información.

Por principio veremos cómo era concebido el viento según los informantes de Sahagún.

El viento es *Quetzalcōātl* y se caracterizaba por ser el guía y barredor de los *Tlāllōquē*. (CF, L1, Cap 5, fo. 2r-2v; ver texto 11; y PM: fo. 282v; ver texto 12).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción (SPNC 2007)</i>	<i>Versión Castellana</i>
Quetzalcoatl: yn ehecatl ynteiacancauh yntlachpancauh in tlalo[2v]que yn aoaque, yn qujqujiauhti.	<i>Quetzalcōātl</i> Es el viento, es su guía, es su barredor de los <i>Tlāllōc</i> , de los dueños del agua, de las diversas lluvias.	Este Quetzalcoatl, aunque fue hombre, teníanle por dios y decían que barría el camino a los dioses del agua,

Texto 11. Los vientos.

Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 5, fo. 2r-2v.

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>
auh yn eecatl mitoaya quetzalcoatl tiquitoa quintlachpania in tlaloque.	Al viento se le decía <i>Quetzalcōātl</i> . Decimos que les barre a los <i>Tlāllōquē</i> .

Texto 12. Los vientos.

Primeros Memoriales: fo. 282v

Los informantes nos mencionan que “antes que comienzan las aguas hay grandes vientos y polvos” (CF, L1, Cap 5: fo. 2v). Con esto podemos ver que viento y lluvias están pareados, siendo el viento el guía y barredor de las lluvias. También explican las generalidades de los tipos de vientos según la percepción que tenían de ellos. Según el *Códice Florentino* nos dice que *Quetzalcōātl* (el viento) llegaba de los cuatro rumbos y que por lo tanto había cuatro vientos (CF L7, Cap 4: fo. 9r; ver texto 13).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción (Valiñas sf)</i>	<i>Versión Castellana</i>
Ehecatl Moteneoia: ic quinotzaia quetzalcoatl. Nauhcampa oallauh, nauhcampa oalitztiuh.	El viento. Se decía que de esta manera invocaban, llamaban, a <i>Quetzalcōātl</i> . De los cuatro rumbos viene, de los cuatro rumbos llega.	Esta gente atribuía el viento a vn dios, que llamauan Quetzalcoatl, bien casi como dios de los vientos. Sopla el viento, de quatro partes del mundo por mandamiento deste dios:

Texto 13. Tipos de vientos.

Códice Florentino. Libro 7, Capítulo 4, fo. 9r.

Igualmente en los *Primeros Memoriales* (PM: fo. 282v; ver texto 14) se habla de cuatro vientos que no son los mismos que los mencionados en el *Códice Florentino*.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
Inic ome parrapho ypā mitoa in jntoca yn tlapac eecatīpac muchiva	Segundo párrafo. En el que se habla de su nombre [de los vientos]. Sucede en lo alto, encima del <i>ehēcatl</i> .

Texto 14. Los vientos.
Primeros Memoriales: fo. 282v

Son interesantes ambos datos ya que en los *Primeros Memoriales* (PM: fo. 282v; ver texto 15) cuentan cuatro vientos: el primero viene de *Cihuatlan* (poniente de la Cuenca); el segundo viene de Chalco (sureste de la Cuenca), el cual derrumba árboles y casas; el tercero viene del *Mictlan* (norte de la Cuenca), este viento mata; y el cuarto viene de *Chichimeca* (noroeste de Tepepulco o la Cuenca), este viento también mata.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
Inic ome parrapho ypā mitoa in jntoca yn tlapac eecatīpac muchiva eecatl. Inic çen tlamātlī yeecatl çiuatlāpa itztiviz auh inic ontlamātlī eecatl chalcopa itztivitz iquac motzineva quauitl anoço calli xitini. Inic. 3. eecatl mictlāpa itztivitz çenca ic micova. Inic. 4. eecatl tiquitoa chichimecapa itztivitz çenca ic micova.	Segundo párrafo. En el que se habla de su nombre [de los vientos]. Sucede en lo alto, encima del <i>ehēcatl</i> . <i>Ehēcatl</i> . El primer viento viene de <i>Cihuātlāmpa</i> El segundo <i>ehēcatl</i> viene de Chalco cuando los árboles son arrancados de raíz o las casas se derrumban. El tercer <i>ehēcatl</i> viene del <i>Mictlān</i> es cuando hay mucha mortandad. El cuarto <i>ehēcatl</i> . Decimos que viene de <i>Chīchīmēcāpan</i> ; es cuando hay mucha mortandad.

Texto 15. Los vientos.
Primeros Memoriales: fo. 282v

El *Códice Florentino* por su parte nos dice que había cuatro vientos que llegaban de los cuatro rumbos:

1. El primer viento que describe es el que venía del oriente, del *Tlāllōcān*, y le llamaban *Tlāllōcāyōtl*.⁵ Este viento no espanta ni atemoriza, no corre de prisa y se puede viajar en las canoas (CF, L7, Cap 4: fo. 9v; ver texto 16)

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión Castellana
Inic ceccan oallauh: vmpa ini quiçaiampa tonatiuh, quitoaia tlalocā: inin ehecattl, vmpa oallauh, quitocaiotiaia, tlalocaiotl: amo cēca temauhti, amo cenca totoca, [9v] uel ipan acaltica viloa,	El primer rumbo de donde viene es de allá, del oriente, de la salida de <i>Tōnatiuh</i> , de donde le decían <i>Tlāllōcān</i> . A este viento que de allá viene lo nombraban <i>Tlāllōcāyōtl</i> . No es cosa que espante o atemorice. No corre de prisa. Se puede viajar	segun ellos dezian. de la vna parte viene, de hazia el oriente, do[n]de ellos dizen estar el paraiso terrenal: al qual llaman tlalocan. [9v] A este viento le llamauan, tlalocaiutl: no es viento furioso, quando el sopla

⁵ Los vientos llevan por nombre el lugar de donde procedía cada viento más el sustantivo *ehēcatl* (viento), es de notar que este primer viento solo es nombrado *Tlāllōcāyōtl* sin el sustantivo *ehēcatl*.

vel ipan quixoa, in atlan; vel ipā panoa	en las canoas o <i>ācalli</i> , se puede navegar en el agua; se puede cruzar [el lago].	no impide las canoas, andar por el agua.
--	---	--

Texto 16. Primer tipo de viento.

Códice Florentino. Libro 7, Capítulo 4, fo. 9v.

2. El segundo viento es el que venía del norte, del *Mictlān* y lleva por nombre *Mictlāmpa ehēcatl*. Este viento es muy temido, no se puede andar en canoa, ni comerciar en agua cuando este viento se levanta ya que hunde las canoas y mata gente (CF, L7, Cap 4: fo. 9v-10r; ver texto 17).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión Castellana
Inic occā oallauh, moteneoa mictlampa: auh inin motocaiotia mictlampa ehēcatl. Inhin uel imacaxo, uellamauhtica: cenca totoca in icoac moquetza, amo vel quisnamiqui in acalli: amo vellauliteco, amo uel tlastlapalolo, avel istlapalviloa, auel tlanecuilolo in atlan: çan mauhcaquixoa, mauhcaquiça in tlanpanauque in atlacā in tlātlamāque, in tlamjñque. In oquittaque, ca mictlampa ehēcatl in omoquetz: ic cenca motenmati, motequipachoa, uel motequimati, ompilcatoque, in tlanelo, in tequitlanelo: vel momaquauhtilia, inic vel onquiça on macana atenco, atexipalco, achichiiacpa: iuh quitoa, ca miecpa, teatlanmictia, quipolactia in acalli.	El segundo rumbo de donde viene se llama <i>Mictlān</i> . A este le nombraban Viento del <i>Mictlān</i> o <i>Mictlāmpa ehēcatl</i> . Este es bien temido, asusta mucho, corre mucho y cuando se levanta, las <i>ācalli</i> no se pueden conducir hacia el frente; no se puede ir en línea recta, derecho, no se puede atravesar al otro lado, no se puede ir al otro lado. No se puede comerciar en el agua. Sólo se sale con peligros, sólo salen con riesgos los que cruzan [por el agua] cosas, los hombres [que viven] del agua, los pescadores, los flecheros. Quienes han visto que se ha levantado el <i>Mictlāmpa ehēcatl</i> , esperan lo peor, se afligen, les parece trabajoso. Se apresuran, se dan prisa cuando reman, cuando reman con trabajos, <i>momacauhtilia</i> . De esta manera pueden salir por algún lugar de la orilla del agua, de la ribera del agua, hacia la costa. Así dicen: que muchas veces [el viento] mata a la gente en el agua, que hunde las <i>ācalli</i> .	El segundo viento sopla, de hacia el norte: donde ellos dicen estar el infierno: y así le llaman, mictlampa ehēcatl, que quiere dezir: el viento, de hacia el infierno. Este viento, es furioso: y por eso le temen mucho; quando el sopla, no pueden andar las canoas, por el agua: y todos los que andan por el agua, se salen por temor, quando el sopla, con toda la priesa que pueden: porque muchas veces peligran conel.

Texto 17. Segundo tipo de viento.

Códice Florentino. Libro 7, Capítulo 4, fo. 9v-10r.

3. El tercer viento es el que viene de occidente, del *Cihuātlān* y lleva por nombre *Cihuātlāmpa ehēcatl* o *Cihuātecatyōtl*. También le llamaban *Ceehēcatl* o viento de hielo y *Mazāhuac ipampa* o viento que viene de *Mazāhuacān*. No corre mucho pero es muy frío y puede matar de frío. Se puede navegar en el agua (CF, L7, Cap 4: fo 9v-10r; ver texto 18).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión Castellana
Inic escan oallauh: moteneoa cioatlāpa, motocaiotia,	El tercer rumbo de donde viene se llama <i>Cihuātlān</i> . Se le nombraba <i>Cihuātecatyōtl</i> o	El tercero viento, sopla de hacia el occidente: donde

<p>cioatecaiotl, cioatlampa ehecatl: no quitocaiotia ceehecatl, anoço maça[10r]oac ipampa vmpan oalitztiuh maçaoacan.</p> <p>Auh inhin, amo no cenca totoca: ie cecenca itztic uel tececmjti tepineoalti, tepineuh, tetetziliuiti, tetetzilquisti, tetzitzilquiti, teuiiioquilti, tecuecuechmiquti: texillanquauhtili, teiomotlanquauhtili, tetzonteconeuh.</p> <p>Auh tel, uel ipan quixoa in atlan: amo temauhti, amo temauizquiti.</p>	<p>Viento de <i>Cihuātlān</i> o <i>Cihuātlāmpa ehēcatl</i>. También le nombran <i>Ceehēcatl</i> o Viento de Hielo o <i>Mazāhuac ipampa</i>. Viene de allá de <i>Mazāhuacān</i>.</p> <p>Este tampoco corre mucho, pero es muy frío. Es el que puede matar de frío, el que hace que la gente se muera de frío, el que mata a la gente de frío. Es el que hace que la gente tenga mucho frío, el que enfría a la gente, el que congela a la gente, el que hace que la gente tire o tiemble de frío, el que estremece a la gente, el que hace que la gente se desmaye. Es el que le provoca dolores de vientre a la gente, el que les perjudica los riñones, el que les ocasiona dolores de cabeza.</p> <p>Sin embargo, en [este viento] se puede navegar en el agua. No es cosa que espante o atemorice, no es el que atemoriza a la gente.</p>	<p>ellos dezian, que era la habitacion, de las diosas, que llaman ciuapipilti: llamauanle cioatlampa ehecatl, o cioatecaiotl, que qujere dezir, viento que sopla, de donde abitan las mugeres.</p> <p>Este viento, no es furioso: pero es frio, haze temblar de frio: con este viento bien se nauega.</p>
---	--	---

Texto 18. Tercer tipo de viento.

Códice Florentino. Libro 7, Capítulo 4, fo. 9v-10r.

4. El cuarto viento descrito es el que viene del *Huitztlān* o del sur y era llamado *Huitztlāmpa ehēcatl*. A este viento se le teme mucho ya que sopla muy duro. Cuando se levanta arranca árboles y hace volar las puertas y las cercas de las casas, agita el mar y los lagos y derriba a las canoas (CF, L7, Cap 4: fo. 10r-10v; ver texto 19).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción (Valiñas sf)</i>	<i>Versión Castellana</i>
<p>Auh inic nauhcampa, oallauh ehecatl; vmpa uitztlampa: motocaiotia uitztlampa ehecatl. Auh inin, cenca vel imacaxo mimacaci, netenmacho, aoc tetlatolti: ipāpa cenca totoca, cenca tlamauhtia. Quitoā, in icuac moquetza: vel quitzjneoa, quipoztequi in quauitl: yoan quixitinja in tepantli, in tepançolli, in xacalli: quecatotia in tlatzacuilli, in chinancalli. Auh in vei atl vel cotinja, quiteponaçoā, quipoçonaltia, ca cuecueniotia: iuhquin tetecuicatimani, cocomocatimani: auh in acalli ca aco maiaui, ca acotlaça: vel no iuhqui, quinamiqui in mictlampa ehecatl.</p>	<p>El cuarto rumbo de donde viene el viento es de allá, de <i>Huitztlān</i>. Le nombran el Viento del Sur o <i>Huitztlāmpa ehēcatl</i>. Este es bien temido, se le teme, se le considera de lo peor. Ya no es el que hace hablar a la gente porque sopla muy duro, espanta mucho. Dicen que cuando se levanta, arranca árboles de su raíz, que los quiebra. Que destruye paredes, las paredes o muros viejos, los jacales y que hace volar por los aires las puertas y las cercas de las casas.</p> <p>Y agita el mar y los lagos, los hace crecer, los hace espumear, los hace olear. Así está yendo recio, está bramando, tronando.</p> <p>A las <i>ācalli</i> las derriba aventándolas hacia arriba, las arroja hacia arriba. Es muy semejante al Viento del Norte o <i>Mictlāmpa</i></p>	<p>El cuarto viento sopla de hazia, el medio día: y llamanle vitztlampa ehecatl, que qujere dezir, viento que sopla, que aquella [10r] parte; donde fueron los dioses, que llaman vitznaoa: este viento enestas partes, es furioso, peligroso para nauegar: ta[n]ta es su furia a algunas vezes que arranca los arboles y trastorna las paredes: y leuanta grandes olas, en el agua, las canoas que topa en el agua, echalas a fondo, olas leuanta en alto es tan furioso como el cierço, o norte.</p>

ehēcatl.

Texto 19. Cuarto tipo de viento.

Códice Florentino. Libro 7, Capítulo 4, fo.10r-10v.

Es importante mencionar que en el *Códice Florentino* se mencionan a los vientos relacionándolos con los rumbos tal como se concebían en el siglo XVI en el Mediterráneo.⁶

Al inducir Sahagún a sus informantes para que escribieran sobre los vientos, estos son representados a manera occidental en el *Códice Florentino*; en cambio en los *Primeros Memoriales* se representan como *Quetzalcōātl*, viento que barre a los *Tlāllōqué*, entre ellos la lluvia (ver imagen 30).



Códice Florentino, Libro 7,
Cap 4: fo. 10r



Primeros Memoriales
fo. 282v

Imagen 30. Representación de los vientos

Otro dato a comentar es que los vientos podían tener diferentes nombres a pesar de que se referían al mismo rumbo de procedencia, es el caso de *Cihuātlāmpa*

⁶ Ostro, viento del sur de África. Cálido y húmedo viento portador de las lluvias (viento griego Noto, que trae las tormentas de finales de verano y del otoño).

Levante, viento que sopla débilmente de este a oeste en el Mediterráneo occidental. Es un viento fresco y húmedo, portador de la niebla y la lluvia, El viento puede ocurrir en cualquier época del año, pero comúnmente ocurre entre julio y octubre. En invierno, este viento viene acompañado de fuertes lluvias. También puede ser llamado Euro, viento del este que no estaba asociado con ninguna de las tres estaciones griegas. Puede ser confundido con el Scirocco (viento del medio día, sur-oriental que se hacía presente en marzo y noviembre).

Tramontana, viento frío del norte especialmente en invierno cuando sopla con violencia. En la mitología griega se le nombraba Bóreas, viento del norte que traía el frío aire invernal.

Ponente, viento que sopla desde el poniente entre octubre y abril. En la mitología griega se le llamaba Céforo, viento del oeste que traía las suaves brisas de la primavera y principios del verano. (Wikipedia, página de internet).

ehēcatl también llamado *Cihuātecatl*, *Ceehēcatl* y *Mazāhuac ipampa*. O bien, también el *Mictlāmpla ehēcatl* o *Chichimecapan*.

Si hacemos una relación de los vientos mencionados en las fuentes sahoguntinas podemos ver que ambas mencionan al viento de *Cihuatlan*, al viento del *Mictlan*, a los vientos del *Huitztlāmpa* o el de Chalco. El *Tlāllōcāyōtl* (del este) sólo es mencionado en el *Códice Florentino* y el *Chichimecapa* (del norte) en los *Primeros Memoriales*.

Ahora bien, si tomamos en cuenta las características de cada viento podemos observar que hay cuatro vientos fuertes, el *Mictlāmpla ehēcatl*, el *Chichimecapa*, el *Huitztlāmpa ehēcatl* y el de *Chalcopa*; y tres vientos suaves, el *Cihuātlāmpa ehēcatl*, el de *Mazāhuac* y el *Tlāllōcāyōtl*. En los fuertes no se puede navegar y en los suaves sí. La pregunta que aquí nos interesa hacer es, ¿en qué época se harían presentes estos vientos en la cuenca de México según la percepción cultural interpretada en el *Códice Florentino*?

Para contestarnos la pregunta resumiremos las características de seis tipos de vientos según el orden descrito por los *Primeros Memoriales*.

TIPO DE VIENTO	RUMBO	DESCRIPCIÓN
<i>Cihuātlāmpa ehēcatl (PM y CF), Cihuātecatl, Ceehēcatl (viento de hielo), Mazāhuacipampa</i>	Poniente	Viento que viene de la región poniente o del <i>Cihuātlān</i> o de <i>Mazāhuacān</i> . Es suave, muy frío. Congela y enferma a la gente. Se puede navegar.
<i>Chalcopa (PM)</i>	Sur	Viento que viene de Chalco cuando los árboles son arrancados de raíz o las casas se derrumban
<i>Huitztlāmpa ehēcatl (CF)</i>	Sur	Viento que viene de la región sur o del <i>Huitztlān</i> . Se le considera de lo peor porque sopla muy duro, brama y truena. Arranca los árboles, destruye las paredes y jacaes. Agita el lago, lo hace espumear y olear. Es muy parecido al que viene del <i>Mictlān</i> . No se puede navegar.
<i>Mictlāmpla ehēcatl (PM y CF)</i>	Norte	Viento que viene de la región norte o del <i>Mictlān</i> . Es temido, furioso, corre muy fuerte. No se puede navegar cuando sopla ni se puede comerciar en el agua. Mata a la gente en el agua y hunde las canoas, sólo pueden salir los hombres que viven del agua (comerciantes de agua, los pescadores, los

		flecheros).
Chichimecapan (PM)	Norte	Decimos que viene de Chichimecapan; es cuando hay mucha mortandad.
Tlāllōcāyōtl (CF)	Este	Viento que viene de la región oriente o del <i>Tlāllōcān</i> . No corre de prisa, se puede navegar.

En la Cuenca de México se detectan dos épocas de vientos fuertes, una de enero hasta abril, y la otra de agosto a septiembre.

Según datos etnográficos de dos agricultores de Milpa Alta nos mencionan que,

En febrero son los vientos duros, se forman tolveneras, se oye el aire y se hacen remolinos, una vez de niño tiró una casa (Héctor Gallardo Silva).

Entre el 20 Y 25 enero y parte de febrero los vientos son duros, luego se pueden extender a marzo y abril. Antes, con estos vientos, se alcanzaban a ver los remolinos de Tlahuac (Anastasio Hernández Torres).

Suponemos que, tanto Anastasio como Héctor, se refieren a los vientos del *Mictlāmpa ehēcatl* por las características descritas. Con esto podemos ubicar a los vientos del *Mictlān* de enero a febrero, pudiéndose alargar hasta marzo.

En cuanto al otro viento, el del sur, hay un dato interesante que nos da Molina, nos dice que es un viento abrego, es decir, el que trae las lluvias. Anastasio nos dice al respecto que

Ocasionalmente en época de lluvias si hay vientos fuertes, en septiembre son los vientos fuertes y a fines de septiembre comienzan a disminuir.

Aunado a los datos etnográficos y de la obra sahuaguntina, tenemos datos meteorológicos. R. de Zayas (1989 [1893]: cuadro No. 8) nos muestra en su cuadro llamado “vientos reinantes y estado del cielo en la ciudad de México en el quinquenio de 1885 a 1889” la dirección dominante del viento según los meses del año.

Meses	Dirección dominante del viento
Enero	
1885	SE
1886	NE
1887	SE, NE, NW
1888	N, NW
1889	SE
Febrero	
1885	SW

Ātl cāhualo o Cuahuitl ēhua en el cēcampōhuallapōhualli _CAPÍTULO 3

1886	NW
1887	NW
1888	SE, SS, W, NW
1889	NE, SE
Marzo	
1885	NW
1886	NE
1887	N, NE
1888	SE
1889	SW
Abril	
1885	NW
1886	NE, SE
1887	NE
1888	NE, NW
1889	NE
Mayo	
1885	NW, NE, SE
1886	NE
1887	NE
1888	NE
1889	NE
Junio	
1885	NNE
1886	NW
1887	NW, NE
1888	NE
1889	NE
Julio	
1885	N
1886	NW
1887	NE
1888	NW
1889	NE
Agosto	
1885	NW
1886	NW
1887	NE
1888	N
1889	NW
Septiembre	
1885	NW
1886	NE
1887	NE
1888	N
1889	NW
Octubre	
1885	NW
1886	N
1887	N
1888	NW

1889	NW
Noviembre	
1885	NW
1886	NE
1887	NW
1888	NW
1889	NW
Diciembre	
1885	NW
1886	NE
1887	SE
1888	NW
1889	NW

Y a manera de conclusión nos dice que a lo largo del año los vientos en la ciudad de México se comportaban de la siguiente manera (R. de Zayas 1989 [1893]: 219):

Temporalidad	Procedencia
Estación de invierno	NW y SE
Estación de primavera	NO
Estación de estío	NE
Estación de otoño	NO

Los vientos del sur (S.E y S.O) predominan principalmente en Febrero y Marzo, lo mismo que en la costa del Golfo.

Con los datos tanto de la fuente, como los etnográficos y los meteorológicos podemos concluir que:

El *Mictlāmpa ehēcatl* y el *Chichimecapan*, son vientos que venían del Norte (NE y NW) entre los meses de julio y septiembre. El *Huitztlāmpa ehēcatl* y *Chalcopa*, son vientos que llegaban antes de la temporada de lluvias, esto es entre febrero y marzo, siendo este un viento fuerte, tal como lo describe la obra sahuaguntina. El *Cihuātlāmpa ehēcatl* y el *Mazāhuac* es un viento frío, trae las heladas de invierno según la fuente, que viene del poniente de la cuenca.

Entre enero y febrero son las heladas negras (las que matan todo). Anastasio.

Las heladas son en diciembre y la helada negra es en enero. Hector.

Por lo que ubicamos al viento *Cihuātlāmpa ehēcatl* de octubre a febrero, muy relacionado con la época de las heladas. Por último al *Tlāllōcāyōtl*, al ser suave lo ubicamos entre abril y mayo, ya que en este tiempo el aire tiene poca corriente y es la época de calor.

Tomando en cuenta las fechas antes propuestas, Sahagún nos dice que el *cēcempōhuallapōhualli* comenzaba con la primera veintena el 2 o 6 de febrero, según nuestra investigación sería cuando llegaba el *Huitztlāmpa ehēcatl*. Según la descripción sahaduntina de la fiesta a los *Tlālōqué* de la primera veintena, resulta contradictoria su fecha de comienzo de la cuenta por los siguientes puntos:

1. Se tiene que navegar a *Pantitlan* para poder hacer el rito del *Nextlāhualiztli*. La fuente es muy clara en mencionar que en los vientos del *Huitztlāmpa ehēcatl* navegar resultaba peligroso y hasta mortal.
2. Para realizar la fiesta a los *Tlālōqué* elaboraban los *tetehuitl*. Unos, llamados *āmatetehuitl*, eran papeles con hule colgados de varales, que se hincaban en las casas y se llevaban en procesión a diferentes lugares y otros, llamados *tlācateteuhti*, eran unos niños vestidos con atavíos de papel con hule, también llevados en procesión. Los vientos fuertes del *Huitztlāmpa ehēcatl* harían dificultoso el manejo de los *tetehuitl* para realizar esta fiesta.
3. Para realizar la misma fiesta a los *Tlālōqué* hincaban el *Cuēnmantli*, un árbol grande y ramudo, en *Pantitlan*. Creemos que sería muy difícil y poco efectivo hincar el *Cuēnmantli* por los fuertes vientos que soplaban del *Huitztlāmpa*.

Tampoco pudo haber comenzado la veintena y el *cēcempōhuallapōhualli* cuando venía el *Cihuātlāmpa ehēcatl*, entre octubre y febrero, y realizar un rito de petición de lluvias, ya que, en la cuenca de México, después de la época de heladas no viene la época de lluvias, viene la época de secas.

Antes de exponer nuestra propuesta, en cuanto a la ubicación temporal de los vientos en la cuenca de México, haremos una aclaración: la presencia de cada uno de los vientos cubre un rango temporal amplio, de dos o más meses, siendo muy variables, sin embargo sólo se hacen presentes, cada uno de los vientos, en un periodo establecido que es el que nos interesa ubicar. Con esto en mente proponemos que, según el análisis de los vientos antes presentado, el comienzo de la primera veintena y por ello el inicio del *cēcempōhuallapōhualli* fue cuando se hacía presente el viento *Tlālōcāyōtl*, y proponemos que era de finales de marzo a

principios de mayo. Este viento es cálido, nada furioso y se puede navegar sobre el agua. Además viene del *Tlālōcān*, lugar de los *Tlālōquē*, a quienes se les pide la lluvia.

En la Tabla 3 resumimos los vientos ubicándolos temporalmente en la cuenca de México a lo largo del año. En esta tabla se compara la descripción del *Códice Florentino* con las traducciones que aparecen en el Vocabulario de Molina, con los datos etnográficos y los datos meteorológicos y en la última columna presentamos la propuesta a la que llegamos.


VIENTOS PM	VIENTOS CF	CODICE FLORENTINO (descripción)	VOCABULARIO EN LENGUA CASTELLANA Y MEXICANA Y MEXICANA Y CASTELLANA	DATOS ETNOGRÁFICOS Milpalta		FECHAS EN MESES	CONCORDANCIA DE VIENTOS CON LOS MESES. INTERPRETACIÓN
		Fray Bernardino de Sahagún	Fray Alonso de Molina	Tacho	Hector		
	Tiällōcāyōtl (viento que viene del este o del <i>Tiällōcān</i>)	Bueno para navegar, no es fiero, viene del este.	Viento del oriente. Tlapcopa ehecatl (117v C)			abril a mayo	Bueno para navegar. Viene del este o del <i>Tiällōcān</i> . Viento que viene entre finales de marzo hasta mediados de mayo.
Chalcopa	Huitztlāmpa ehēcatl , (viento que viene del sur o del <i>Huitztlān</i>)	Malo para navegar. Viento que sopla muy fuerte, tanta es su furia que algunas veces arranca árboles, tira muros, levanta grandes olas en el agua, hunde las canoas. Es tan furioso como el cierzo o norte, el <i>mictalmpa ehecatl</i> .	Uitzlampa uitz ehecatl. Viento sur o abrego (157v). Uitz ehecatl. Viento abrego o de medio día (157v). Según la RAE ábrego significa "viento templado y húmedo del sudoeste, que trae las lluvias"	Entre el 20 Y 25 enero y prate de febrero los veintos son duros, luego se pueden extender a marzo y abril. Antes, con estos vientos, se alcanzaban a ver los remolinos de Tlahuac	En febrero son los vientos duros, se forman tolveneras, se oye el aire y se hacen remolinos, una vez de niño tiró una casa	febrero a marzo	Malo para navegar. Viene del sur o de <i>Huitztlān</i> . Trae las lluvias. Viento furioso, viene en febrero y marzo, pudiéndose extender hasta abril.
Cihuātlāmpa	Cihuātlāmpa ehēcatl , <i>Cihuāteçayōtl</i> , <i>Cēhēcatl</i> o <i>Viento de Hielo</i> , o <i>Mazāhuacipampa</i> (viento que viene del poniente o del <i>Cihuātlān</i> o de <i>Mazāhuacān</i>)	Bueno para navegar. También le llamaban viento frío o <i>ceehecatl</i> (viento aquilonar) o Mazahuac porque viene de Mazahuacan. Es un viento que da escalofríos y hace temblar de frío.	Cihuatlampa ehecatl. Viento del poniente (22v). Viento aquilonar. Ce ehecatl (117v C). Según la RAE aquilonal significa "dicho del tiempo: De invierno", referente al norte.	Entre enero y febrero son las heladas negras (las que matan todo).	Las heladas son en diciembre y la helada negra es en enero.	octubre a febrero	Bueno para navegar. Viene del poniente o de <i>Cihuātlān</i> o de <i>Mazāhuacān</i> . Viento frío, de invierno. Viento de noviembre a enero, pudiéndose extender hasta marzo.
Mictlāmpa y Chichimecapan	Mictlāmpa ehēcatl (viento que viene del norte o del <i>Mictlān</i>)	Malo para navegar. Viento que sopla muy fuerte, es temido por los marineros y cazadores de arpón. Sumía las canoas. Viene del norte.	Viento reçio. molhuia ehecatl (117v C) Mictlampa ehecatl. Cierço (56r). Según la RAE,* cierzo significa "viento septentrional más o menos inclinado a levante o a poniente, según la situación geográfica de la región en que sopla". Cierço viento. mictlampa ehecat. ce ehecatl. (35r C). Viento aquilonar. ce ehecatl (117v C). Según la RAE aquilón significa "viento procedente del norte"			julio a septiembre	Malo para navegar. Viene del norte o del <i>Mictlān</i> . Viento frío y furioso. Viento de de julio a septiembre.

* RAE. Real Academia Española.

Tabla 3. Tipos de vientos relacionados con el clima de la cuenca de México y las posibles fechas en los que se hacen presentes.

Las nubes

Tanto los *Primeros Memoriales* como el *Códice Florentino* describen que cuando veían las nubes en las cimas de los cerros decían que estaban a punto de venir los *Tlālōquē* porque ya iba a llover o a nevar (PM: fo. 283r; ver texto 20 y CF, L7, Cap 6: fo. 13r-13v; ver texto 21). A estas nubes las identificaban con las siguientes características, casi al momento de llover o nevar: se espesan, se esparcen, se asientan, se cuelgan y están en las cimas de los cerros.

Nahuatl clásico	Traducción	Imagen
[283r] Mixtli. yn iquac tepeticpac omotlatlalli tiquitoa ca ye quiaviz ye viçe in tlaloque omotlatlalli ŷ mextli.	Las nubes. Cuando se asentaron en las cimas de los cerros decimos “ya va a llover, ya van a venir los <i>Tlālōquē</i> ; se sentaron las nubes”.	


Texto 20. Las nubes.
Primeros Memoriales fo. 283r.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
Mistli. In icoac tepeticpac moloni, momoloca, motlatlalia, mopiloa: mitoaia, ca ie uitze in tlaloque, ie quiiauiz, ie pixauiz[13v]que in aoaque.	Nubes. Cuando en las cimas de los cerros [las nubes] se espesan, se esparcen, se asientan, se cuelgan. Se decía: “están a punto de venir los <i>Tlālōquē</i> , está por llover, están a punto de nevar los dueños del agua”.	Las nuues espesas, quando se veyan, encima de las sierras altas, dezian: que ya venjan, los tlaloques, que eran tenjdos por dioses de las aguas [13v] y de las llujjas.

Texto 21. Las nubes.
Códice Florentino. Libro 7, Capítulo 6, fo. 13r-13v.

Otras de las descripciones que hacen referencia al tipo de nubes es la de los *Primeros Memoriales* y la del *Códice Florentino* (PM: fo. 283r; ver texto 22 y CF, L7, Cap 6: fo. 13v; ver texto 23), las cuales nos dicen, en la sección del granizo, que los *Teciuhtlazquē* (PM) sabían que vendrían las nubes de granizo porque estas eran muy blancas y se asentaban en las cimas de los cerros.

Nahuatl clásico	Traducción	Imagen
-----------------	------------	--------

<p>teçivītl. ic muchiva in iquac motlatlalia mextli tepeticpac çenca iztac mitoa ca ye teçiviz. Auh nimā quitaya in teciuhtlazque quitoaya ca ye teçiviz . auh quitlacoa in tonacayotl.</p>	<p>El granizo. Cuando sucede es cuando se sientan las nubes muy blancas encima de los cerros; se dice: “ ya está a punto de granizar”. Entonces veían [las nubes] los <i>teciuhtlāzquē</i> conjuradores de granizo [graniceros] [y] decían: “ya está a punto de granizar”. Daña al <i>tōnacayōtl</i> o mantenimiento.</p>	
---	---	---

Texto 22. Las nubes de granizo.

Primeros Memoriales fo. 283r.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
<p>Teciuitl Ic muchioa, ic neci: in icoac tepeticpac motlatlalia mistli, cēca iztac: mitoa, ca ie teciuiz, ie teciuiloiz in tonacaiotl.</p>	<p>El granizo. De esta manera sucede, de esta manera aparece: cuando se asientan en las cimas de los cerros las nubes muy blancas, se dice: “está a punto de granizar, está por granizarle al <i>tōnacayōtl</i> o mantenimiento”.</p>	<p>Esta gente, cuando veyá encima, de las sierras, nuues muy blancas, dezian que eran señal de granizos.</p>

Texto 23. Las nubes de granizo.

Códice Florentino. Libro 7, Capítulo 6 fo. 13v.

Con esto vemos que podían leer las nubes según su tipo. Por ejemplo había nubes que traían la lluvia, otras que traían el hielo y otras que traían el granizo. Esta lectura que hacían también dependía del tiempo, ya que no en cualquier época se presentaba cualquier tipo de nubes en la cuenca de México.

Aunado a los datos etnográficos tenemos datos meteorológicos, R. de Zayas (1989 [1893]: cuadro No. 8) nos muestra en su cuadro llamado “vientos reinantes y estado del cielo en la ciudad de México en el quinquenio de 1885 a 1889” los días nublados según los meses del año

Meses	Días nublados
Enero	
1885	7
1886	0
1887	0
1888	10
1889	4
Febrero	
1885	0
1886	7
1887	3
1888	4

Ātl cāhualo o Cuahuitl ēhua en el cēcempōhuallapōhualli _CAPÍTULO 3

1889	3
Marzo	
1885	1
1886	0
1887	1
1888	9
1889	5
Abril	
1885	7
1886	5
1887	5
1888	13
1889	15
Mayo	
1885	15
1886	6
1887	7
1888	7
1889	14
Junio	
1885	10
1886	19
1887	27
1888	25
1889	19
Julio	
1885	19
1886	21
1887	23
1888	16
1889	20
Agosto	
1885	23
1886	16
1887	24
1888	24
1889	26
Septiembre	
1885	20
1886	29
1887	27
1888	28
1889	23
Octubre	
1885	20
1886	7
1887	22
1888	15
1889	7
Noviembre	
1885	11

1886	0
1887	4
1888	6
1889	4
Diciembre	
1885	8
1886	2
1887	2
1888	2
1889	1

Y a manera de conclusión nos dice que a lo largo de cinco años los días nublados en la ciudad de México se comportaban de la siguiente manera (R. de Zayas1989 [1893]: 219):

Meses	Días nublados
Enero	0-10
Febrero	0-7
Marzo	0-9
Abril	5-13
Mayo	6-15
Junio	10-27
Julio	16-23
Agosto	16-26
Septiembre	20-29
Octubre	7-22
Noviembre	0-11
Diciembre	1-8

Con los datos tanto de la fuente como de los meteorológicos podemos concluir que los meses que tenemos menos nubes son de noviembre a marzo. Los meses con la mitad de días nublados son abril y mayo. Y los meses con mayor nubosidad son de junio a octubre.

En la Tabla 4 relacionamos la descripción de las nubes en el *Códice Florentino* con las descripciones de las ciencias geográficas, ubicándolas en los meses correspondientes.

CODICE FLORENTINO		DATOS METEOROLÓGICOS DE LA CUENCA DE MÉXICO	CONCORDANCIA DE LAS NUBES CON LOS MESES SEGÚN EL CÓDICE Y DATOS METEOROLÓGICOS
NUBES	DESCRIPCIÓN		
Nube de granizo	Blancas y se asientan en las cimas de los cerros.	Cumulu nimbus. Trae lluvias, granizos, fuertes vientos y relámpagos.	Agosto a septiembre.
Nube de lluvias	Se espezan, se esparcen, se asientan, se cuelgan, están en las cimas de los cerros.	Cirrustratos. Se pone el cielo gris a negro pero no llueve, llueve hasta finales de julio. Cubre todo el cielo. Color blanco lechoso. Anuncia las llegadas de precipitaciones.	Finales de mayo a principios de Octubre
Nube de heladas		Alto estratos. Es de color gris a blanco, produce el fenómeno de refracción, es decir, reflejan el color del sol. Son delgadas. Pueden dar lugar a lluvia débil. Son causadas por frentes fríos.	Noviembre a febrero
		Alto cumulus. Nubes blancas y grises, parecen aborregadas. Preceden frentes fríos.	Enero a mediados de marzo
		Cirrus. Son nubes aisladas y blancas, traen buen tiempo.	Mediados de marzo a mediados de mayo

Tabla 4. Tipos de nubes en la cuenca de México⁷

Cuando comparamos los datos de las heladas, los vientos y las nubes vemos que todos están relacionados entre sí. Esto lo podemos ver en la Tabla 5 en donde concluimos que, según los datos climáticos, el comienzo del *cēcempōhuallapōhualli* y en consecuencia la primera veintena debió haber sido entre finales de marzo y principios de mayo, sin saber el día exacto.

⁷ La información obtenida del tipo de nubes se encontró en Atlas internacional de nubes 1993, en <http://es.wikipedia.org/wiki/Nube>, y del curso de Meteorología semestre 2008-2, impartido en la Facultad de Filosofía y Letras, licenciatura en geografía de la UNAM.

CLIMA EN LA CUENCA DE MÉXICO EN LAS FUENTES SAHAGUNTINAS Y GEOGRÁFICAS*					
XIHUITL (veintenas y nēmontemi)	HELADAS	VIENTOS	NUBES	LLUVIAS	AÑO EN MESES
Ātl cāhualo (CF) para los mexicanos; Cuahuītl ēhua (CF y PM) en otras partes		Viento que viene del este o <i>Tlāllōcāyōtl</i>			finales de marzo a principios de mayo
Tlācaxipēhualiztli					
Tozzōtōntli					
Huēyi tozzōtli					
Toxcatl					
Etzalcoaliztli					
Tēcuihuitōntli					
Huēyi tēcuihuitl					
Tlaxōchimaco (CF); Miccāilhuitōntli (PM)					
Xocotl huetzi (CF)					
Ochpāniztli	120 días, desde <i>Ochpāniztli</i> hasta <i>Tititl</i>	Viento que viene del norte o <i>Mictlāmpa ehēcatl</i> y <i>Chichimecapan</i>	Nubes de lluvia	<u>Lluvias</u>	julio a septiembre
Teōtl ēco (CF)					
Tepēilhuitl					
Quechollli					
Panquetzaliztli					
Ātemoztli		Viento que viene del poniente o <i>Cihuātlāmpa ehēcatl</i> y <i>Mazāhuac</i>		Nubes de heladas	octubre a febrero
Tititl		Viento que viene del sur o <i>Huitztlāmpa ehēcatl</i> y <i>Chalcopa</i>			
Izcalli					
nēmontemi					
					febrero a marzo

*Los datos de fuentes geográficas están subrayadas para marcar la diferencia con los datos obtenidos de las fuentes sahoguntinas.

Tabla 5. El clima de la cuenca de México con relación a las descripciones en los textos sahoguntinos.⁸


En la Tabla 6 proponemos la ubicación temporal según los datos climáticos con relación a los meses y veintenas en la cuenca de México. En esta tabla se puede ver con mayor claridad la propuesta de principio del cēcempōhuallapōhualli con relación a los meses, es decir, Ātl cāhualo o Cuahuītl ēhua estaría ubicado a finales de marzo y principios de abril.

⁸ Las letras que están escritas en cursivas significan que los datos fueron obtenidos de otra fuente.

Agricultura

Una de las actividades económicas que se ajusta al tiempo y al espacio es la agricultura.⁹

En las descripciones de los textos sahuaguntinos la agricultura se situará temporalmente, ya que no podía desarrollarse en cualquier momento. Tanto los *Primeros Memoriales* como el *Códice Florentino* nos ayudan a ubicar temporalmente la época de siembra (PM: fo. 282v; ver texto 24 y CF, L7: fo. 12v-13r; ver texto 25), el cual describe que cuando venía el mes de *Tititl*, cuando habían terminado las heladas, toda la gente vulgar decía que ya estaba a punto de labrarse la tierra y se acercaba la época de sembrar toda clase de semillas. Este dato es muy importante para marcar el tiempo, ya que, según Sahagún, *Tititl* abarca entre el 19 de diciembre y el 7 de enero (CF) o entre el 23 de diciembre y el 11 de enero (PM).

Nahuatl clásico	Nuestra traducción	Imagen
[282v] Çetl. tiquitoa itztlacoliuhqui çexiuhlica y vallauh in çeuetzi ypā çempouallapoalli ochpaniztli. Auh chicuaçempovalilhuitl i çevetzi ipā quiça çempovallapovalli tiquitoa tititl tiquitoa oquiz in çetl ye toquizpa ye tlatotonia ye qualca.	El hielo. Decimos que es <i>Itztlacoliuhqui</i> . De año en año es cuando viene, cuando hiela, en la <i>cempōhuallapōhualli</i> o veintena <i>Ochpāniztli</i> . Durante 120 días es que hiela, [y] concluye en la <i>cempōhuallapōhualli</i> que llamamos <i>Tititl</i> . Decimos: “acabó el hielo. Ya es tiempo de sembrar, ya es tiempo de calor, ya es buen tiempo”.	

Texto 24. Época de sembrar.
Primeros Memoriales fo. 282v.

Verisón en Nahuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
Auh ipan quiça, ipan poliui, in itoca tititl: icoac tlami, mitoa ca oquiz in cetl, ie tocoz, ie toquizpan, ie tlatlalaquiloiz, ie tlallan ontlatla[13r]liloiz: ie tlatotonja, ie tlacacaoaca, ie tlaiamanja: ie qualcan, ie uncan, ie inman, ietla inman, otlainmantic: ie tlaciui, otlaciuh, ien	En ella se termina, en ella se acaba, [en la veintena] de nombre <i>Tititl</i> . Cuando termina, se dice que acabó el hielo, que se está a punto de sembrar, que ya es tiempo de sembrar, que ya pronto se enterrará en la tierra, que en la tierra están a punto de ser colocadas [las semillas], ya hace calor, ya es tiempo de calor, ya es clima templado, ya es buen tiempo, ya es	porque cuando venja este mes [tititl], o fiesta, toda la gente vulgar, decía: que ya era tiempo de beneficiar, y labrar la tierra: y sembrar mahiz, y cualquier genero de semillas: y así se aparejauan todos, para trabajar.

⁹ Sabemos que los nahuas de la cuenca de México desarrollaron muchas más actividades como el comercio, la caza, la pesca y la recolección, sin embargo, por no ser parte de los objetivos principales de esta investigación, no se abordarán; hacerlo significaría tener que analizar varias de las veintenas del *cēcempōhuallapōhualli*.

<p>camaloz, iencacomanaloz, ie nemociuilo, ie tlamociuiz, aoc onnetlaliloz: ie tlacaitleoaz, ie motocaz in tlaelimictli, in tlapopoxolli, in çacamolli, ie çacamoloz, ie etlaxoz, ie etlaçaloz: ie oauhpixoloz, ie oauhquetzaloz, ie chiempixeloz, ie chiltēcoz, ie chilaquilo: ie on pipilcotoz, ie onnemaiahoaz, ie netlacatiloz.</p>	<p>tiempo, ya es el momento adecuado, ya se cumplió el plazo, <i>ye tlacihui, otlacih, ye neamaloz</i>, está a punto de haber alboroto, está a punto de haber prisas, está a punto de haber inquietud, ya no irán a asentarse, <i>ye tlacaitlehuaz</i>, está a punto de sembrarse la tierra labrada, la tierra arada, la tierra surcada, ya están por surcar la tierra, ya todos sembrarán frijoles, sembrarán frijoles, ya sembrarán huahtli, ya pararán los huahtlis, ya sembrarán chí, ya cortarán chile, ya sembrarán chile, ya irán a coger la fruta tierna, ya irán a arrojarse, ya se engendrarán.</p>
---	---

Texto 25. Época de labrar y sembrar la tierra.

Códice Florentino. Libro 7, fo. 12v-13r.

Sin embargo, al menos en la cuenca de México, en diciembre todavía era época de heladas y no se podría labrar la tierra, ya que esta aún no estaba caliente. La misma fuente tanto en la versión náhuatl como en castellano expone que al llegar *Tititl* quería decir que ya era tiempo templado y de calor, ya estaba a punto de sembrarse la tierra.

Para confirmar esto, en los *Primeros Memoriales* se menciona que después de *Tititl*, a los diez días de la última veintena de la cuenta llamada *Izcalli*, la gente sembraba por primera vez (PM: fo. 253r; ver texto 26).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>
<p>Yzcalli iquac mitoaya vauhquiltamalqualoya ioâ yancuicâ tocoya, ym mochivaya imatlacyoc ŷ izcallj.</p>	<p><i>Izcalli</i>. Era cuando se decía <i>Huauhquiltamalqualoya</i> (o el momento de comer tamales de <i>huauhquilitl</i>) y por primera vez se sembraba, lo que se hacía a los diez días de <i>Izcalli</i>.</p>

Texto 26. La primera siembra en Izcalli.

Primeros Memoriales fo. 253r.

Izcalli, según los *Primeros Memoriales*, se celebraba del 12 al 31 de enero, cuando aún están las heladas. Esto hace que pongamos en duda las fechas que nos da Sahagún para esta veintena, ya que las siembras en la cuenca de México comenzaban, y aún hoy comienzan, desde finales de febrero en las partes de lomerío (faldas de los cerros), ya que estos espacios son más húmedos que las partes bajas de la cuenca. En las zonas bajas de la Cuenca pueden comenzar a sembrar a principios de mayo, muy cercano a la temporada de lluvias. Sin

embargo, en los *Primeros Memoriales* lo que se está mencionando es que a los diez días de *Izcalli* es cuando se sembraba por primera vez.

Para establecer la fecha de inicio del *cēcempōhuallapōhualli* y de la veintena, es necesario saber que hay un rango de siembra en la cuenca de México que va desde finales de febrero a mediados de mayo, no hay una época definida para toda la cuenca de México para sembrar, todo depende de la altitud, del tipo de tierra y del clima. Este dato lo corroboramos, por un lado, con dos encuestas que se hicieron a agricultores de la delegación Milpa Alta, por otro lado, acudimos a las investigaciones hechas por Broda y, por último, estos datos los comparamos con los datos obtenidos de una siembra realizada en la delegación de La Magdalena Contreras.

Tanto Anastasio como Héctor, trabajadores de la UNAM del Instituto de Investigaciones Antropológicas, se dedicaron a la agricultura en Milpa Alta. Ellos mencionaron que:

Las siembras comienzan el 24 o 25 de febrero, cerca del monte, pero en el pueblo, que está mas alejado del monte, se siembra el 15 de abril. Anastasio.

Por los años 70's, que es cuando tenía ocho años. De enero a febrero comienzan unas lloviznas y comienzan a labrar la tierra. Se sembraba a finales de marzo hasta principios de mayo. Cuando sale la flor de mayo, la naturaleza siente que ya llueve; la flor avisa que ya es temporada de siembra, esto es a principios de mayo. En los montes se puede sembrar desde los primeros días de marzo por ser más húmedo. Héctor.

Broda, quien ha estudiado los ciclos agrícolas en la cuenca de México, propone que

en el ciclo de temporal existe una gran variabilidad en la siembra según la altura y calidad de terrenos, aún en los que pertenecen a un mismo pueblo [...] La siembra se hace hoy en día entre marzo y junio (Broda 1983: 150).

Lo más general era que se sembrara entre fines de abril y principios de junio, y la cosecha tenía lugar entre fines de octubre, noviembre y diciembre (Broda 1983: 151).

Para Broda (1983) había dos tipos de ciclos agrícolas de regadío y de temporal. Ella, a partir del trabajo de Tichy (1983), argumenta a favor de las fechas que describe Sahagún. Indica que en febrero se pedía la lluvia para las milpas de

temporal, cuando ya se habían sembrado las sementeras de regadío (Broda 1983: 156; 2004: 44). El problema aquí es que, aunque hubieran existido ambos sistemas agrícolas, el tiempo no es el adecuado para poder labrar y sembrar la tierra en la cuenca de México. Antes de febrero y aún en ese mes sigue el tiempo de helada y grandes vientos, lo cual imposibilita el crecimiento de las semillas.

En cuanto a la propuesta de Broda de haber existido un sistema de riego para la agricultura, las fuentes sahuaguntinas no lo mencionan, además que, según investigaciones arqueológicas, sólo se han registrado tres posibles zonas de regadío en toda la cuenca de México: dos probables y una permanente (cf. Sanders 1979) (ver plano 1).

Según nuestros datos obtenidos de la siembra (ver más adelante) en las partes altas de la delegación la Magdalena Contreras se labra la tierra en febrero, marzo o abril, y se siembra a principios de mayo. Si se sembrara antes o después no crece ni se madura el maíz de temporal, al menos en esa zona.

Estos datos los explicamos en las siguientes líneas. Para tener datos agrícolas de primera mano, nos dimos a la tarea de sembrar maíz en un terreno de 15m² (3mx5m) a 2700 msnm en el pueblo de San Bernabé Ocotepéc de la Delegación La Magdalena Contreras, del Distrito Federal; zona en la que aún se siembra maíz. Esta siembra se realizó en el año 2007, se labró la tierra a principios de febrero y cada día 2 de los meses de febrero a mayo, con ambos sistemas agrícolas, tanto de regadío como de temporal. Los resultados fueron los siguientes:

<i>Fecha de siembra</i>	<i>Tiempo de maduración</i>	<i>Fecha de Cosecha</i>	<i>Tamaño de la mazorca¹⁰</i>	<i>Calidad de la mazorca</i>
2 febrero regadío	10.5 veintenas 210 días 7 meses	Agosto - septiembre	13 cm 56 granos la mayoría no se maduró	mala
2 febrero temporal	-----	No brotó	-----	-----
2 marzo regadío	9 veintenas 180 días 6 meses	Agosto - septiembre	10 cm 80 granos 15 cm 71 granos	mala

¹⁰ La medida de la mazorca fue tomada sin hojas.

2 marzo temporal	-----	No brotó	pocos maduraron	-----
2 abril regadío	7.5 veintenas 150 días 5 meses	Agosto - septiembre	19 cm 125 granos pocos no maduraron	mala
2 abril temporal	-----	Brote de 5 cm después de 15 días se secó por falta de lluvia	-----	-----
2 mayo temporal (no se necesitó de regadío)	De 6 a 8 veintenas de 120 a 150 días 4 -5 meses	Octubre	20 cm 257 granos todos se maduraron	buena

La calidad del maíz se midió con base al tamaño, al número de granos y a tiempo de maduración de la mazorca del maíz (ver imágenes 31 y 32).



Imagen 31. Mazorcas acabadas de cortar el 23 de agosto 2007



Imagen 32. Mazorcas acabadas de cortar el 23 de agosto 2007



Imagen 33. Mazorcas acabadas de cortar el 14 de octubre 2007, del maíz sembrado el 2 de mayo.

En las imágenes 31, 32 y 33 podemos comparar la calidad de maíz sembrado en febrero (siendo este de regadío) con la del maíz de mayo (siendo este de temporal). El de febrero tardó en darse de seis a siete meses (de febrero a finales de agosto y principios de septiembre) y el de temporal tardó máximo cinco meses, (de mayo a octubre) (ver imágenes 34 y 35).



Imagen 34. Maíz sembrado el 2 de febrero del 2007 (Fotografía tomada el 11 de agosto de 2007)



Imagen 35. Maíz sembrado el 2 de mayo del 2007. (Fotografía tomada el 11 de agosto de 2007)

Existe un proceso de crecimiento del maíz que aquí interesa mencionar. Después de haberse labrado la tierra y sembrado el grano de maíz, tiene un lapso de aproximadamente 20 días para que pueda crecer sin que llueva. Pasando esos días la semilla no germina. Es por esta razón que debe de haber un límite de siembra, en este caso en la cuenca de México este límite es entre finales de febrero a mediados de mayo según la latitud, el tipo de tierra y el grado de humedad que haya en el lugar de siembra. En el caso de la siembra que se hizo en San Bernabé Ocoatepec y que dio buenas mazorcas de maíz, fue la del dos de mayo, las otras siembras se secaron por falta de agua pluvial. Comenzó a llover quince días después del 2 de mayo, después de trece días de sembradas, el 15 de mayo, las plantas tenían entre 3 y 5 cms de altura. Ya para el 6 de junio, después de un mes, ya habían crecido hasta 10 cms y de ahí en adelante, como todos los días llovía, el maíz tuvo un crecimiento rápido. La cosecha se dio el 14 de octubre. Con estos datos vemos que el proceso de crecimiento tardó cinco meses y medio (ver imagen 36).

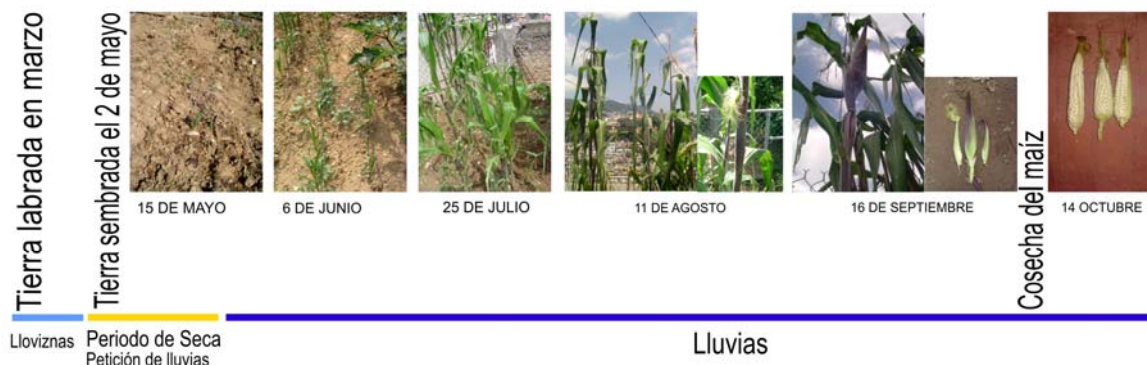


Imagen 36. Proceso de crecimiento del maíz

Investigaciones de Enriqueta García (1988: 102-104) nos dicen que los meses más secos y con una temperatura media de 15 y 17 grados son febrero y marzo, respectivamente. En febrero encontramos una humedad media promedio en la cuenca de México de 3 mm³ en las partes bajas de lomerío y en las partes altas y de lago (Xochimilco) es de 10 mm³. En abril comienza a ascender la temperatura y la humedad 18 grados y 25 mm³, respectivamente.

Entre finales de febrero hasta mayo es un periodo de transición climática entre las primeras lloviznas y las meras lluvias, ya que es una época de seca, oscilando los datos pluviométricos medios en estos meses de 5 a 60 mm³. Esto quiere decir que son periodos de muy poca llovizna. Ya para Junio estos datos ascienden a lo doble.


Sería conveniente hacer un análisis similar en varias partes de la cuenca de México, ya que sólo tenemos registro de Milpalta y de la Magdalena Contreras. Además no sólo el maíz era cultivado, la fuente menciona que en *Tititl* ya mero se sembrarían varios tipos de semillas,

ya todos sembrarán frijoles, sembrarán frijoles, ya sembrarán *huauhtli*, ya pararán los huauhtlis, ya sembrarán chía, ya cortarán chile, ya sembrarán chile, ya irán a coger la fruta tierna, ya irán a arrojarse, ya se engendrarán (ver texto 25).

Con esto se necesitarían recopilar y comparar los diferentes tipos de cultivos en los diferentes lugares de la cuenca de México, aunado a esto hay que considerar los factores externos, para tener un registro que abarque una zona más grande.

Regresando a las fuentes sahuaguntinas, ya vimos en líneas anteriores que los informantes de Sahagún describen que las heladas tenían una duración de 120 días, entre *Ochpāniztli* y *Tititl* o bien, según fechas de Sahagún entre agosto y enero, pero insistimos, en agosto aún sigue lloviendo y en enero son las heladas mas fuertes y si se labrara la tierra en enero y se sembrara de temporal en febrero no crecerían las semillas ya que se quemarían. En febrero y marzo apenas se estaría comenzando a labrar la tierra para poder sembrarla entre finales de febrero hasta mediados mayo, según a la latitud a la que se encuentre el agricultor.

Además un dato importante que nos muestran tanto los *Primeros Memoriales* como el *Códice Florentino*, para poder ubicar el proceso de la agricultura y su temporalidad, es que sabían que era época de pizar porque había comenzado a nevar (PM: fo. 283r; ver texto 27 y CF, L7, Cap. 6: fo. 13r; ver texto 28). Esto es que la cosecha se daba a finales de octubre y noviembre.

<i>Nahuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Imagen</i>
[283r] çepayavitl. çan itlauical yn çetl iuhquin quiyauitl ypã povi in iquac çepayavi tiqitoa pixcoz.	La nieve. Sólo es su carga del hielo así como también le pertenece a la lluvia. Cuando neva decimos “hay que pizar”.	

Texto 27. Época de pizar.
Primeros Memoriales fo. 283r.

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Versión en castellano</i>
Cepaiuitl. Çan iuical, çan itlauical, qitoquilia, quitocatiuh, yoã onotiuuh in çetl: iuhquin quiyauitl ipan poui. Auh mitoa, in icoac cēpaiui: piscoz, tlamochioaz: quínestia, inezca in pisquitzli.	La nieve. Iba a echar la nieve, sólo su carga, sólo su carga, sólo su carga llevada y guía la nieve. Parece que es parte de la lluvia. Se dice que cuando nieva es tiempo de pizar, será tiempo de fertilidad. Manifiesta la aparición de la cosecha.	La njeue, quando cae, casi como agua, o lluja: llaman ceppaiujtl, casi yelo blando, comi njebla: y quando así acontecia, dezian: que era prenostico, de la cosecha buena: y que el año que venja seria muy fertil.

Texto 28. Época de pizar.
Códice Florentino, Libro 7, Cap. 6: fo. 13r.

Sin embargo, a la conclusión a la que llegamos con este análisis es que sería inconveniente y poco efectivo desaprovechar la tierra, pudiendo perder la cosecha y gastar fuerzas laborales y económicas si hubieran sembrado de regadío en febrero en la cuenca de México del siglo XVI (en caso de que se hiciera de manera general e intensiva), pudiendo tener mayor y mejor producción de maíz sembrándolo entre finales de febrero hasta más tardar a mediados de mayo.

Con esto proponemos que la primera veintena pudo haber comenzado, según datos agrícolas, en un rango de a finales de marzo posiblemente hasta mediados de mayo (ver Tabla 7), cuando ya habían sembrado la tierra todos los agricultores, y

tuviera sentido celebrar la fiesta a los *Tlāllōquē*, la cual incluía un ritual de petición de lluvias.

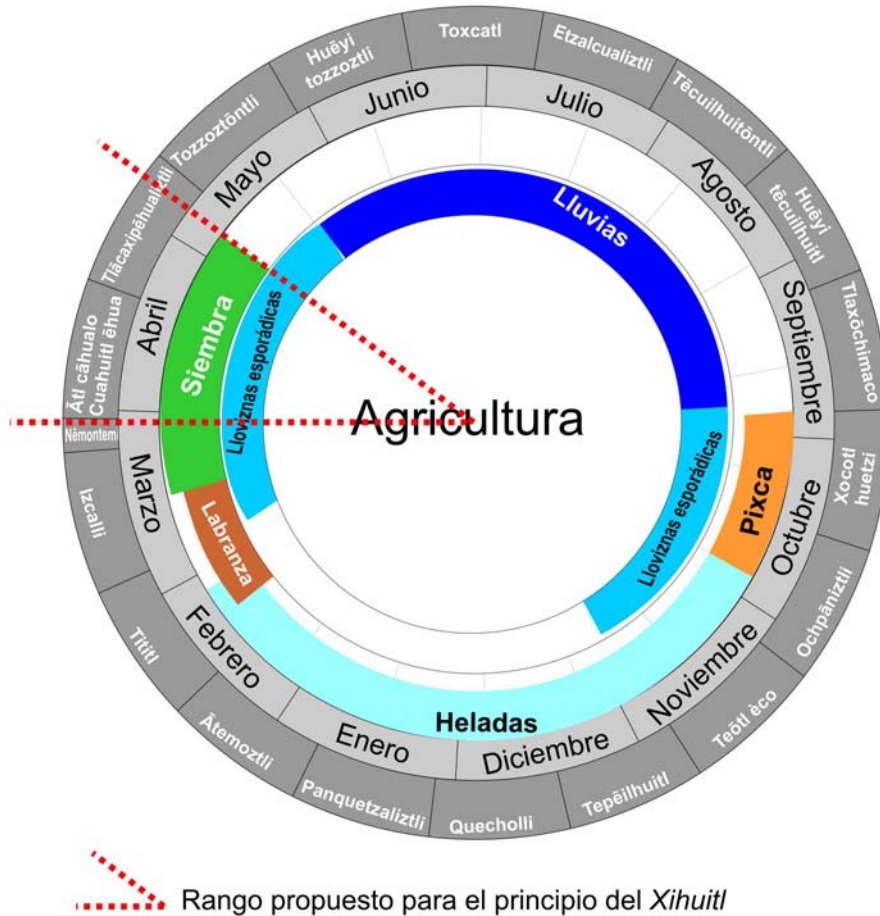


Tabla 7. Comienzo del cēcampōhuallapōhualli según la agricultura

Es importante señalar que esta fiesta servía para la actividad económica de la gente beneficiada por cualquier tipo de agua, en este caso, de la lluvia para la agricultura.

Fauna. Las aves como marcadores temporales

Dentro de lo descrito en el *Códice Florentino*, tanto en náhuatl como en castellano, se menciona otro dato temporal relacionado con los diferentes tipos de aves. Con

la venida y comportamiento de algunas de ellas tomaban pronóstico de la lluvia, de la época de pizar y de la venida del hielo.

Estas aves son: *cuitlacohi*, *pipixcame*, *necuilicti* y *tletlectōn* (CF, L2, Cap 20: fo. 16v-17r; ver texto 29).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
Auh yn ie qujçaz qujiaujtl, yn ie tlamiz yn ie itzonco: njman ie ic tlatoa in cujtlacochi, ynezca, yn ie ujtz, in ie moquetzaz tlapaqujiaujtl:	Y cuando está a punto de terminar la lluvia, cuando está por concluir, cuando está cerca de su fin, entonces el cuitlacoche anuncia la aparición de la lluvia menuda y constante, que ya viene, que ya se va a poner de pie.	Tomauan pronostico de la lluuja, y de la elada del año, de la venjda de algunas aues, y de sus cantos.
njman oalhuj, pipixcāme: no yoā[17r] oalhuj necuilicti; tletlecton, tzatzitinemj, ynezca ie uitz in cetl, ie ceuetziz.	Entonces vienen los <i>pipixcamē</i> , también vienen los <i>necuilicti</i> , los <i>tletlectōn</i> . Ya andan anunciando la aparición del hielo: “ya viene el hielo, ya caerá el hielo”.	

Texto 29. Temporalidad marcada por las aves.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 16v-17r.

Ave Cuitlacochi



Cuitlacochi (*Toxotoma curvirostre*).

El ave cuitlacoche fue clasificada taxonómicamente con el nombre de *Toxotoma curvirostre*.¹¹

El primer párrafo del Texto 29 nos describe datos significativos sobre el cuitlacoche con relación al pronóstico de las lluvias al decir que el cuitlacoche anuncia la aparición de la lluvia menuda y continua. Aunado a esto, en el Libro 11° del *Códice Florentino*, se ratifica que es un ave pronosticadora de lluvias al decir que el cuitlacoche es un pájaro de lluvias, que anuncia la llegada de las lluvias. (CF, L11, Cap 2, P8: fo. 55r; ver texto 30).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
[55r] Cujtlacochin; anoço cujtlacochtvtl,	<i>Cuitlacochi</i> o pájaro <i>cuitlacochi</i> (o <i>cuitlacochtōtōtl</i>).	[55r] Ay vna aue en esta tierra que se llama cujtlacochtōtōtl, o

¹¹ Ver página de internet de Instituto Nacional de Ecología:
<http://www.ine.gob.mx/publicaciones/libros/280/cuitlacoche.html>

[...]	[...]	cujtlacočin: [...]
[55v] Auh in tvalco: amo tlatva, amo tzatzi, amo cujca: in ie vitz, in ie oallaznequj quiavitl, in ie tlatvtvnja: iquac peoa, in tlatva; in campa oallauh ehecatl ompa itztimotlalia, tzatzitica, tlatvtica.	Durante la época de secas no habla, no grita, no canta. Cuando la lluvia está por llegar, cuando ya quiere venir, al hacer calorcito, es cuando comienza a hablar. De donde viene el viento, hacia allá mira y se dirige gritando, hablando.	[55v] En el invierno no cantan: cantan en el verano y ponese siempre, pico a viento, para cantar.

Texto 30. Cuitlacochi. Ave que anuncia la lluvia.
Códice Florentino, Libro 11º, Capítulo 2º, Párrafo 8, fo. 55r.

Es muy interesante hacer notar tres puntos del Texto 30: 1) el ave canta cuando la lluvia está por llegar, al hacer calorcito, 2) no canta en época de secas y, 3) el ave mira y canta dirigiendo su pico de donde viene el viento, y según lo visto en el apartado de los vientos, en este capítulo, el ave miraría y cantarían, generalmente, hacia el *Huitztlān* o hacia el sur, región de donde vienen los vientos que traen la lluvia.

Además, no está demás mencionar que en la actual cuenca de México, según los vendedores de aves del Mercado de Sonora, dicen que el cuitlacoche canta muy bonito cuando va a venir la lluvia y que nunca canta antes de llover.

Con esto llegamos a la conclusión que el ave cuitlacoche es un pronosticador de lluvias, aceptando que al cantar avisara las lluvias y que lo hiciera entre abril y mayo, meses en los cuales comienzan las primeras lloviznas.

Ave Pipixcan

Las investigaciones de Gabriel Espinosa sobre esta especie de ave en la cuenca de México nos dice que en las fuentes

Se citaban dos especies de gaviotas para la Cuenca; ambas conocidas bajo el nombre genérico de apipixcan, pipixcan o tal vez acuicuitzcatl [...] (Espinosa 1996: 210).

Estas aves son migratorias y en la actualidad siguen viniendo a la cuenca de México,

Hernández dice del pipixcan: 'es acuática, lanza gritos, roe los huesos y come cuanto encuentra'. Estas características deben haber sido muy notables en efecto;

curiosamente estas aves siguieron viniendo a la Cuenca y han encontrado una reserva impensada de alimento; el relleno sanitario del Vaso de Texcoco; el observador de los años ochenta y noventa podía ver grandes bandadas de estas aves ‘lanzando gritos, royendo los huesos y comiendo cuanto encontraban’ en el enorme basurero que hoy existe en el vaso de Texcoco [...] (Espinosa 1996: 210).

Espinosa (1996: 210) nos dice que hay tres especies de gaviotas que visitan la cuenca

Larus californicus (gaviota de california): apipitzin. *Larus atricilla* (gaviota risueña): apipitzin. *Larus pipixcan* (apipizca) apipitzin.¹²



Larus californicus



Larus atricilla



Larus pipixcan

La importancia de estas aves en este capítulo es que marcan dos datos temporales que aquí interesa citar. Cuando vienen a la cuenca de México anuncian, por un lado, la venida del hielo (ver texto 29 y 31) y, por otro, el tiempo de pizar (CF, L11, Cap 2: fo. 47v; ver texto 31).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
[47r] Pipixcan: iztac, iuhqujn paloma, mjhichiuh : vei apan chane, ilhujca apan chane. Injc mjtva pipixcan: iquac in ie cevetziz oalqujça, in jquac in ie pixcoz	<i>Pipixcan</i> : es blanco, semejante a la paloma, pintado. Habitante del mar, habitante del océano. Por eso se dice <i>pipixcan</i> : [porque] cuando está por helar viene a salir; cuando se está por cosechar, por pizar.	[47r] Ay vnas aues enesta tierra que se llaman pipixcan son blancas y del grandor de palomas: tienē alto voelo, crianse hazia la mar: y al tiempo de coger el mayz, vienē aca dentro ala tierra. Quando estas aues vienē, entienden que es tiempo de coger el mayz.

Texto 31. Las aves Pipixcame.¹³
Códice Florentino, Libro 11, Capítulo 2, fo. 47v.

La época de pizar y la llegada de las heladas en la cuenca de México ocurren entre octubre y noviembre; y estas aves migratorias anunciaban ambos eventos.

¹² <http://www.ibiologia.unam.mx/zoologia/listado.pdf>

¹³ Este texto se refiere al Capítulo segundo de las aves, Párrafo cuarto de las aves de rapiña del Libro 11 del Códice Florentino.

Aves necuilicti y tletlectōn



Imagen obtenida de <http://www.damisela.com/zoo/ave/otros/falcon/falconidae/falco/columbarius/index.htm>

Según Dibble y Anderson estas aves han sido identificadas con el nombre científico *Falco columbarius* (1981 Book XI: 45).

Estas aves *necuilicti* y *tletlectōn*, al igual que los *pipixcamé*, son migratorias y anuncian la venida del hielo o las heladas (ver texto 29). El *Códice Florentino* también hace referencia de ellas, diciendo que eran aves de rapiña y cuando está por llegar el hielo comienzan a gritar (CF, L11, Cap 2: fo. 49r; ver texto 32).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión castellana
[49r] Necujlictlī: anoço necujloctli, anoço hecachichinuj: yoan qujtvcaiotia, cenotzquj, yoan tlehtleuhtun:	Ave de rapiña <i>necuilictli</i> o <i>necuiloctli</i> o <i>ehcachichinqui</i> . Y lo nombran <i>cenotzqui</i> y <i>tletlectōn</i> .	[49r] Ay enesta tierra aue de repiña, que me parece es, Esmerejō de españa: llamanle necujlictlī, y por otro nombre le llama hecachichinuj: que quiere dezir, el que chupa viento: y por otro nombre le llama cenotzquj: que qujere dezir, el que llama la elada, y tambien le llama tletleton que quiere dezir fuego:
njmā hecachichina, qujlictlaapachoa. Auh in quenjn qujmati ehecatl: in ie vitz çetl, njman peoa in tzatzi.	Entonces chupa el viento, remoja. Como que conoce, siente, al viento. Cuando está por llegar el hielo entonces comienza a gritar.	dizen, que no beue esta aue, despues de comjdo abre la boca al ayre, y el ayre le es en lugar de beujda, tambien en el ayre siente quando viene la elada, yentonces da gritvs: viene por estas partes al invierno, no es de comer.

Texto 32. Las aves *necuilicti* y *tletlectōn*.¹⁴

Códice Florentino, Libro 11, Capítulo 2, fo. 49r.

Estas aves venían a finales de octubre y noviembre, justo en *Ochpāniztli*, veintena en la que comenzaban las heladas.

Estos datos temporales marcados por las aves las resumimos en la Tabla 8, en donde mostramos que el *cuilacocho* canta de *Ātl cāhualo* hasta *Tozzotōntli* (del mes de abril a mayo), los *pipixcamé* vienen de *Xocotl huetzi* hasta *Teōtl èco*

¹⁴ Este texto se refiere al Capítulo segundo de las aves, Párrafo cuarto de las aves de rapiña del Libro 11 del Códice Florentino.

(meses de octubre y noviembre por su relación con la pizca), y los *necuīlectli* o *tletlectōn* vienen de *Ochpāniztli* a *Tititl* (finales del mes de octubre a febrero, es decir en la época de heladas), aproximadamente.

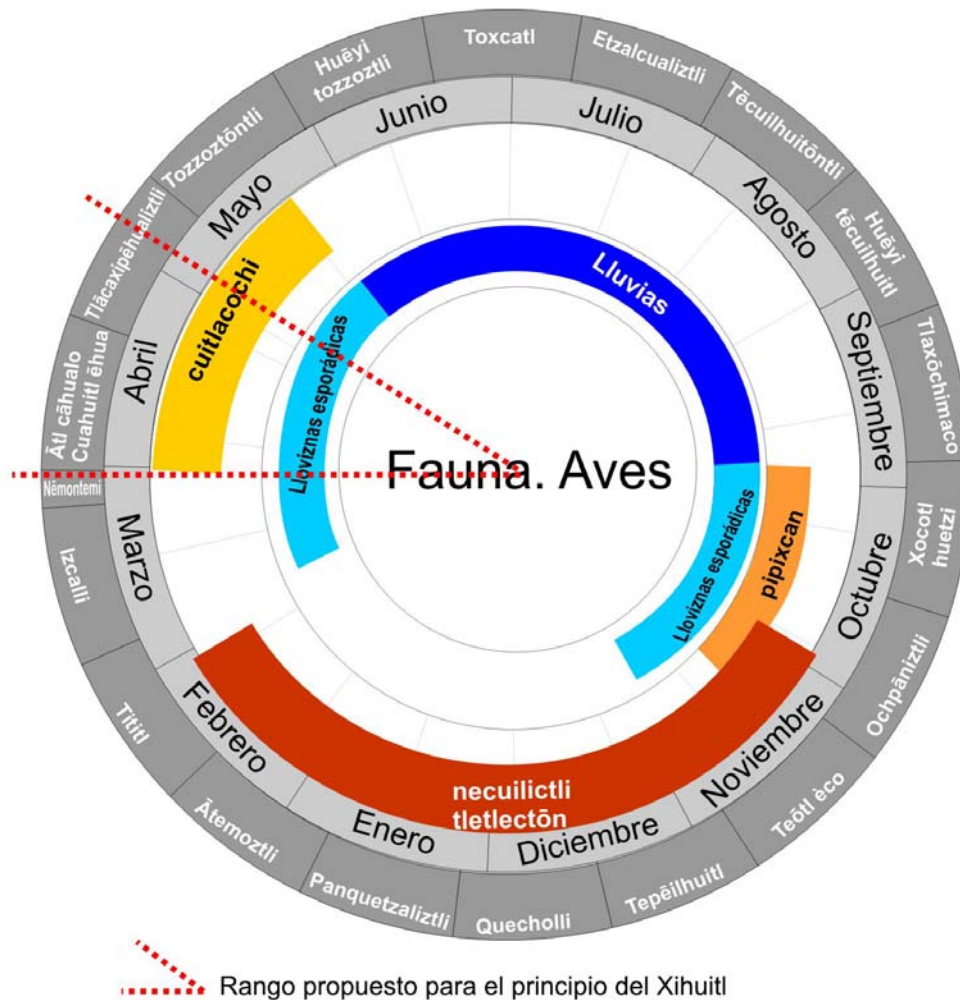


Tabla 8. Las aves migratorias como marcadores temporales.

Apoyándonos en las palabras de Espinosa (1996: 211), existen estos comportamientos de aves como marcadores temporales dentro de las labores agrícolas, nosotros diríamos que también anunciarían otros datos temporales como las lluvias y las heladas.

Precisamente la migración es un acto determinado por los ciclos climáticos: las aves pueden adelantar o retrasar su migración (dentro de ciertos rangos) [...] según su propia percepción de los signos capaces de ayudarles a sincronizar sus viajes con el tiempo adecuado. Y esto, naturalmente, variará año con año, exhibiendo a la vez que un

comportamiento sumamente regular, pequeñas variaciones, pero muy significativas, para los intervalos críticos vinculados a las labores agrícolas.

Al ser estos datos fenómenos naturales, los comportamientos no son regulares, es por eso que marcamos en la tabla 8 el rango en que pudieron haber llegado o cantado las cuatro especies de aves aquí estudiadas.

Flora. Los árboles caducifolios como marcadores temporales.

Dentro de la veintena aquí estudiada se menciona un dato importante que marca la temporalidad dentro del *cēcempōhuallapōhualli* con relación a la flora de la cuenca de México. Llevan a cabo un ritual que consiste en parar un árbol que tiene brotes y está lleno de guías (CF, L2, Cap 20: fo. 15r-15v; ver texto 33).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>
onnexlaoaloia, in tepetzinco, anoço vmpa in velaytic, [15v]ytocaiocan pantitla: vmpa concaoia in teteujtl yoan vmpa conquestzaia quaujtl, moteneoa Cuēnmantli, viujtlatztic, çan itech ie etiuuh yn icelica, yn itzmolinca, izcallo.	El <i>Nextlāhualiztli</i> se iba a realizar en el <i>Tepētziintli</i> o allá, justo dentro del agua, en donde se llama <i>Pantitlan</i> . Allá [en <i>Tepētziintli</i> y <i>Pantitlan</i>] iban a dejar los <i>tetehuitl</i> y allá [en <i>Pantitlan</i>] iban a parar el árbol muy alto llamado <i>Cuēnmantli</i> que llevaba su frescura, su verdor, sus brotes [y] estaba lleno de guías, de retoños.

Texto 33. Árboles con retoños.
Códice Florentino Libro 2 Capítulo 20 fo. 15r y 15v.

Esto quiere decir que el árbol debe de ser caducifolio (queda total o parcialmente sin follaje en una época del año) y debe de ser alto, ya que lo describen como largo y ramudo. Esto nos lleva a ver que el árbol nos marca una ubicación temporal dentro de esta veintena.

Existen al menos tres especies con estas características en la cuenca de México, el Fresno (*Fraxinus uhdei*), el Aliso o Aile (*Alnus acuminata*) y el Encino blanco (*Quercus candicans*).

Crece en laderas de cerro, barrancas y cañadas, esporádicamente a orillas de corrientes de agua; le favorecen los climas templados. Pertenece al bosque mixto de Pino-Encino y bosque mesófilo de montaña.

Forma. Árbol perennifolio o caducifolio, de 15 a 20 m (hasta 30 m) de altura. Follaje. Perennifolio / Caducifolio. Pierde el follaje por un periodo corto durante la temporada seca. Floración. Florece de marzo a mayo, durante la temporada seca.¹⁵



Fresno (edad media)
Fraxinus uhdei

Características del Fresno

Especie originaria de México y Centroamérica. El género *Alnus* se puede encontrar en laderas montañosas muy inclinadas con condiciones secas. Prospera en las riberas de los ríos y en pendientes húmedas.

Forma. Árbol o arbusto perennifolio / caducifolio, de 10 a 25 m (hasta 30 m) de altura. Los árboles llegan a tirar sus hojas en forma total o parcial durante la época seca.

Floración. Florece de febrero a abril. Fructificación. Fructifica de junio a diciembre.¹⁶



Aliso (maduro)
Alnus acuminata

Características del Aliso

Es un árbol que destaca en el monte por su corpulencia, pues llega a alcanzar los 35 metros de altura.

Es un árbol hermoso y robusto que suele vivir varios cientos de años.

Forma parte importante del Bosque Mesófilo de Montaña. Se localiza fundamentalmente en cañadas y laderas de cerro, en altitudes de 1250 a 2600 msnm. Tira su follaje durante los meses de febrero a marzo, por un corto periodo.¹⁷



Encino (maduro)
Quercus candicans

Características del Encino blanco

Las tres especies se quedan sin hojas (total o parcialmente) en época de secas, más específicamente el encino que durante los meses de febrero y marzo pierde su follaje. Lo que nos llevaría a pensar que justamente, a cualquiera de estas tres especies de árboles las iban a cortar, llevando brotes y guías, para hacer el ritual de petición de lluvias, a finales de marzo o en abril.

¹⁵ http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/53-oleac1m.pdf

¹⁶ http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/9-betul1m.pdf

¹⁷ http://www.mexicoforestal.gob.mx/nuestros_arboles.php?id=8

Conclusión

El objetivo principal de este capítulo es ubicar temporalmente el paisaje de la primera veintena, *Ātl cāhualo* o *Cuahuītl ēhua*. Esto se logró gracias a la reconstrucción hecha a partir de las descripciones de las fuentes sahuaguntinas.

Según los datos expuestos anteriormente, resumidos en la Tabla 9, descartamos la posibilidad de que *Ātl cāhualo* o *Cuahuītl ēhua* correspondiera a febrero (ya que Sahagún establece su principio el dos o el seis de febrero).¹⁸

De ser *Ātl cāhualo* o *Cuahuītl ēhua* en febrero tendrían los siguientes inconvenientes:

- 1) En febrero aún hay heladas.
- 2) En febrero y en marzo hay vientos fuertes. Esto imposibilitaría hacer algunos ritos como el hincamiento del *Cuēnmantli* en *Pantitlan*, en donde no se podría navegar, y el *Nextlāhualiztli* tanto en las cimas de los cerros como en *Pantitlan*, en donde se utilizaban unos objetos rituales de papel que se podrían dañar.
- 3) Labrar en diciembre sería poco productivo por las heladas, según Sahagún esta era la fecha en que se labraba la tierra, en *Tititl*.
- 4) Sembrar en enero sería poco productivo y en este mes Sahagún ubica a *Izcalli*, veintena en la que por primera vez se sembraba.
- 5) Sería demasiado anticipado hacer la petición de lluvias en febrero, ya que aún hay heladas y le sigue un tiempo de calor y secas. Las lluvias llegan y llegaban a la Cuenca de México a mediados de mayo.
- 6) El *Cuēnmantli* que hincaban llevaba brotes y guías, en la época marcada por el relato de la fuente no hay árboles silvestres con retoños en la Cuenca de México.

Nuestra propuesta es que según lo analizado a lo largo de este capítulo, la primera veintena y por consiguiente el *cēcempōhuallapōhualli* comenzarían entre finales de marzo y principios de mayo.

¹⁸ También descartamos la posibilidad de que las veintenas fueran movibles y que *Ochpāniztli* fuera, en algún tiempo, la primera veintena del año como lo ha argumentado Graulich (1999).

A continuación destacamos los argumentos que refuerzan esta propuesta:

- 1) A finales de marzo ya no hay heladas, lo que permite el crecimiento de las semillas sembradas.
- 2) En esta época no hay fuertes vientos lo cual posibilita el hincamiento del *Cuēnmantli* y el transporte de los *āmateteuhti* hacia los cerros. Según nuestro análisis esta es la época en que está presente el viento *Tlāllōcāyōtl*. Justo cuando se pide que vengan los *Tlāllōquē* celebrándoles fiesta.
- 3) Para esta época la tierra en la cuenca de México ya estaría labrada y sembrada.
- 4) La tierra se labraría en febrero y marzo.
- 5) Para estas fechas las lluvias están a punto de comenzar, lo que hace factible su petición. Esta petición se hace cuando la tierra ya está sembrada.
- 6) Las hojas de los árboles caducifolios, que se dan de manera silvestre en las barrancas de la cuenca de México, están brotando y se puede cortar el *Cuēnmantli* con las características que pide el rito: tener brotes.

Podríamos, incluso, suponer que el equinoccio de primavera jugaba un rol primario, pudiendo ser este el marcador del principio de la veintena y por consiguiente del *cēcempōhuallapōhualli*.¹⁹

No hay que olvidar que para esta propuesta hay una variable rígida, la climática, y más puntualmente, las heladas. Estas duran 120 días, según la fuente, de *Ochpāniztli* a *Tititl*, según nosotros entre finales de octubre y finales de febrero. En cuanto a todos los demás factores climáticos los marcamos según los rangos en que se pueden hacer presentes en la Cuenca de México. Por lo que respecta a la agricultura se le hace coincidir los ciclos agrícolas, rangos para labrar y sembrar en la cuenca de México conjuntamente con el clima. A la vez las aves migratorias

¹⁹ Es interesante ver que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* menciona al respecto que “Contaban el año del equinoccio por marzo, cuando el sol hacía derecha la sombra; y luego, como se sentía que el sol subía, contaban el primer día, y de 20 en 20 días, que hacían sus meses, contaban el año, y dejaban 5 días. Así que en un año no tenían sino 360 días; y del día que era el equinoccio contaban los días para sus fiestas; y así, la fiesta Pan[quetzaliztli], que era cuando nació Huitzilopochtli de la pluma, era cuando el sol estaba en su declinación, y así las otras fiestas.” (Tena 2002: 81).

tienen un tiempo establecido para venir, en la época de heladas²⁰; además de esto, con ellas se pueden predecir las heladas o el tiempo de pizar. También coincide nuestra propuesta con el brote de nuevas hojas de las especies arbóreas caducifolias que crecen de manera silvestre en la cuenca de México. Toda esta propuesta se esquematiza en la Tabla 9, en donde exponemos la relación entre todos los factores aquí analizados con el calendario nahua y el calendario gregoriano.

²⁰ Consultar Gabriel Espinosa (1996: 141-196) y el "Listado de nombres comunes de aves las de México" (Escalante 1998).

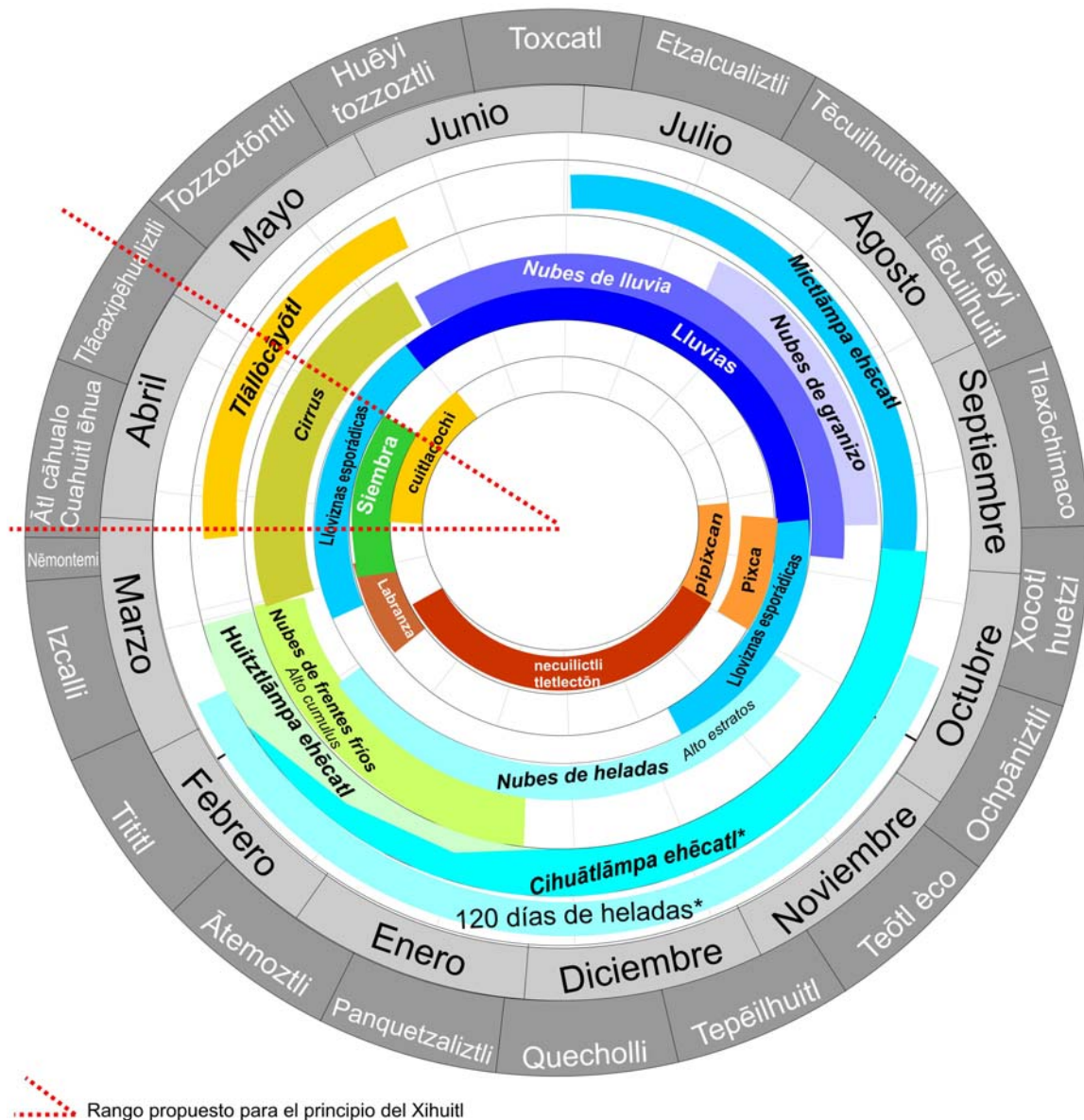


Tabla 9. Propuesta de inicio del Xihuilitl, del Cēcampōhuallapōhualli y de la primera veintena según las descripciones y análisis de las fuentes sahuaguntinas.

Todos estos factores, tanto sociales como climáticos, coinciden con que el paisaje de la primera veintena fuera generado a finales de marzo o principios de mayo, justo cuando se pedía para que vinieran los *Tlāllōquē*.

Insistimos en remarcar que esta es una primera propuesta, ya que para poder dar una fecha más exacta de inicio de año, faltaría analizar las dieciocho veintenas y los demás libros del *Código Florentino* y los *Primeros Memoriales*. Esto serviría para

poder completar la tabla y ubicar las veintenas temporalmente en nuestro calendario acorde con el paisaje de la cuenca de México y con las descripciones de las fuentes sahuaguntinas.

CAPITULO 4

Los ritos en Ātl cāhualo o Cuahuitl ēhua

Por la definición de fiesta propuesta en el Capítulo 1 y el análisis de los textos sahoguntinos aquí presentados, en la primera veintena se celebraban al menos dos fiestas: la fiesta a los *Tlālōquē* y la fiesta *Cuahuitl ēhua*, sin ser ninguna de estas la principal. Creemos que se celebraba una tercera fiesta en la que morían los *tlātlaāltīti* y *Chicunāuhēcatl*, aunque no tenemos toda la información sobre ella. También se celebraban ritos realizados por *Ōme Tōchtli* sin que se diga algo más sobre ellos.

En las siguientes líneas veremos que hay varios ritos que no son exclusivos de las fiestas de la primera veintena, lo cual nos lleva a describirlos y a obtener las constantes que caracterizan a cada uno para poderlos entender después en su contexto festivo.

Las constantes que obtendremos de cada rito son: 1) la temporalidad en que se realizaba el rito, 2) los actantes de los ritos (quién y a quiénes), 3) el espacio o los espacios en dónde se realizaban, 4) en qué consistía el rito y 5) la función y el significado. Cabe mencionar que algunos de los puntos antes expuestos no podrán obtenerse en todos los ritos, ya que cada rito requeriría de un trabajo mucho más extenso. Además, los ejemplos de cada rito se escogieron según los fuimos encontrado en las fuentes sahoguntinas contextualizándolos en su fiesta o rito respectivo.

Después de obtener las constantes, contextualizaremos cada rito en la fiesta de la veintena aquí estudiada. De esta manera, el objetivo principal de este capítulo es mostrar lo que estamos entendiendo, según las constantes en cada uno de los ritos nombrados en la primera veintena, y después analizar los ritos en su contexto



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

festivo. Primero, describiremos los ritos en la fiesta a los *Tlāllōquē*, luego los ritos en la fiesta *Cuahuītl ēhua*, después los ritos de la fiesta en la que morían los *tlātlaāltītl* y *Chichunāuhēcātl* y, por último, veremos otros ritos realizados por *Ōme Tōchtli*.

Los ritos en la fiesta a los *Tlāllōquē*

En la fiesta a los *Tlāllōquē* se llevaban a cabo un evento de compra, siete ritos previos y en el día de la celebración de la fiesta se realizaban cuatro ritos nucleares.

Para poder explicar cada uno de los ritos dividimos la fiesta a los *Tlāllōquē* en dos escenarios festivos (ver tabla 10): el primero relata todo el proceso festivo en donde están involucrados los *tetehuītl* y el segundo relata el hincamiento del *Cuēnmantli*. Suponemos que este último se realizaba en el día de la fiesta a los *Tlāllōquē*, paralelamente al *Nextlāhualiztli*, sin embargo no sabemos cuál era la relación de ambos ritos nucleares de la fiesta.¹

Fiesta a los <i>Tlāllōquē</i>		
	1º escenario festivo	2º escenario festivo
	Evento de compra	Selección del árbol <i>Cuēnmantli</i> *
RITOS PREVIOS	Rito de compra Rito <i>Neteteuhtiliztli</i> Primera procesión Rito <i>Teteuhxālaquiliztli</i> Rito hincamiento del <i>āmatetehuitl</i> Segunda procesión Rito <i>Tozzoliztli</i>	Ritos para cortar el árbol que sería el <i>Cuēnmantli</i> * Rito de paso para hacer al árbol el <i>Cuēnmantli</i> *
RITOS NUCLEARES	Rito de procesión <i>Tlayahualōliztli</i> Rito de acomodamiento de los <i>tepicotōn</i> Rito <i>Nextlāhualiztli</i> Banquete	Rito hincamiento del <i>Cuenmantli</i>

Tabla 10. Escenarios de la fiesta a los *Tlāllōquē*.

* Estos ritos no están mencionados en los textos por lo que sólo los estamos proponiendo pero no serán abordados en las siguientes líneas.

¹ Ya en el capítulo uno mencionamos que los ritos nucleares se celebraban el día de la fiesta y por eso los definimos como tales.

Cabe mencionar que no analizaremos los ritos cronológicamente ya que nos interesa exponer lo que estamos entendiendo por cada rito y no su secuencia dentro de la primera veintena. Este último punto se abordará en el capítulo 6.

Primer escenario festivo de la fiesta a los Tlāllōqué

Rito de compra de los niños

Este rito sólo es mencionado en el *Códice Florentino* y dentro de él, en la primera veintena. Por esta razón sólo podemos basarnos en lo ahí relatado. En el rito de compra de los niños o *pīpiltzitzinti* se dice que buscaban y compraban unos niños que tuvieran dos remolinos en la cabeza y que su *tōnalli* al momento de nacer hubiera sido bueno (CF, L2, Cap 20: fo. 15r-15v; ver texto 34).

<i>Versión en náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Versión castellana</i>
iehoātin in vntecuezcomeque, in qualli intonal: noujan temoloia, patiiotiloia:	Ellos tenían dos remolinos en la cabeza [y] su <i>tōnalli</i> , su signo, era bueno. Por todas partes se les buscaba; se compraban, dando el precio justo.	Para esta fiesta, buscaban muchos niños de teta: comprándolos a sus madres, escogían aquellos, que tenían dos remolinos en la cabeza, y que vujessen nacido, en buen signo:

Texto 34. Rito de compra.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 20, foja 15v.

En este rito es importante destacar que se emplea, en lugar del verbo [cōua] “comprar”, [patiyōtia] “dar el precio, estar en tratos, encarecer, pagar” relacionado con “cambiar” [patla], del que deriva [patiyō] “tener precio, costoso”, (C112v y C98r). El matiz de diferencia parece estar en lo caro y en el proceso mismo de intercambio por alcanzar el precio justo: **Patiotia.nitla**. ‘pagar, o dar el precio de lo que se compra’ y **Patiotilia.nic** ‘comprar de otro alguna cosa, dándole el precio de lo que vale.’ (80r). En contraste con **Coua.nitla**. ‘comprar algo’ (24v). Creemos que en esta acción predomina la valoración que hacen los especialistas de ritos.

Este dato es muy interesante ya que el acto de ir a comprar a los *pīpiltzitzinti* o niños es un rito que implica más que un acto de compra y venta y más que

intercambiarlos por un precio justo. El especialista de ritos considera que el niño haya nacido en un buen signo o con buen *tōnalli*, que tenga dos remolinos en la cabeza y por ello, que tenga la posibilidad de ser *tlācatetehuitl*. De esta manera, los especialistas de ritos adquirirían a los *pīpiltzizinti*, en las casas de los familiares de los niños, para convertirlos en *tlācateteuhti*.

Suponemos que hacer el rito de compra implicaba identificarlos desde el día de su nacimiento, seleccionar a los niños días previos al día de la adquisición y hacer tratos entre los especialistas de ritos y los familiares; esto lo suponemos por motivos de tiempo y organización, sin embargo la fuente no menciona nada pero creimos pertinente mencionarlo.

Con esto vemos que el rito de compra cumplía la función de introducir al contexto religioso a aquel que sería el *tetehuitl*.

Rito de paso Neteteuhliztli

Al igual que el rito anterior el *Neteteuhliztli* sólo se encuentra mencionado, como tal, en el *Códice Florentino*. Sólo se dice que en esta fiesta se hacía el *Neteteuhliztli*, esto es, se tetehuiteaban o se preparaban los *tetehuitl* (CF, L2, Cap 20: fo. 15r; ver texto 35).

Versión en náhuatl clásico	Traducción
Quauitleoa ynin ilhuitl quiçaia: auh yn iquac y, vncan ilhujqujxtliloia in tloaque: nextlaaloia, in noujan tepeticpac, yoā neteteuhtiloia,	<i>Cuahuītl ēhua</i> . Esta fiesta se celebraba y en este tiempo, allá, se les celebraba fiesta a los <i>Tlālōquē</i> haciéndose el <i>Nextlāhualiztli</i> en las cumbres de todos los cerros y preparándose los <i>tetehuitl</i> o celebrando el <i>Neteteuhliztli</i> .

Texto 35. Rito neteteuhliztli.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 20, foja 15r

En el texto 35 vemos que se nombra “confección de los *tetehuitl*” (Valiñas 2007) como <neteteuhtiloia>, por el contexto podemos suponer que se trata de un rito que podemos llamar *Neteteuhliztli*. En este caso destaca, además, la forma indefinida reflexiva /ne-/ que nos obliga a hacer una lectura de “se preparaban los *tetehuitl* para sí mismos o bien se tetehuiteaban a sí mismos”. Asumimos que

cada actante² se preparaba su propio *tetehuītl*: la gente su *āmatetehuitl* y los especialistas de ritos (*Tlamacazquē* y *Cuacuacuilti*) su *tlācatetehuitl*.

El *Neteteuhtiliztli* era un rito de paso que implicaba quitarles algo de humanidad a los niños y algo de “cosa” al *āmatl*, transformándolos en objetos rituales, es decir, el niño, que es *tlācatl*, se vuelve *tlācatetehuitl* (literalmente *tetehuītl* humano) y el *āmatl* se vuelve *āmatetehuitl* (literalmente el *tetehuītl* de papel). Para elaborar el *tetehuītl* también se necesitaba el hule, la pintura y en el caso del *āmatetehuitl*, el varal, y en el caso del *tlācatetehuitl* se necesitaba plumas de quetzal, sandalias de hule, *macuextli* de chalchihuites, entre otras cosas.

A pesar de que la fuente no lo dice, suponemos que los *tlācateteuhti* se preparaban en las casas en donde eran comprados los niños. En cambio, sí se menciona que los *āmatetehuitl* se elaboraban en la casa de la gente (PM: fol. 250r; ver texto 36).

Versión en náhuatl clásico	Traducción
vncā mochi quivalcuja, ycalpā mochivaya tetevitl	De allá [de donde se celebraba el <i>Teteuhxālaquilitli</i>], toda [la gente] traía los <i>tetehuītl</i> que eran hechos en su casa.

Texto 36. Neteteuhtiliztli del āmatetehuitl.

Primeros Memoriales, fol 250r.

Con esto vemos que el *Neteteuhtiliztli* tiene las siguientes características:

1. En el caso del *tlācatetehuitl* es muy probable que los responsables de su confección fueran los especialistas de ritos y en el caso del *āmatetehuitl* no nos queda claro.
2. Se elaboraban en las casas.
3. Si se hacía en el mismo día que los demás ritos previos a la fiesta a los *Tlālōquē*, debió realizarse en la mañana.
4. La función de este rito era elaborar objetos rituales y quitarles lo humano al niño y lo “cosa” al *āmatl*.

Existe otra cita sobre la elaboración de los *tetehuītl* en la veintena *Tlācaxipehualiztli*, la cual dice que serían elaborados los *tetehuītl* tal como se dijo

² Ver siguiente capítulo que trata de los actantes en las fiestas de la primera veintena.

en alguna parte anterior del *Códice Florentino* sin precisar en qué parte (CF, L2, Cap 21: fo. 22v; ver texto 37) y en el único lugar previo del Florentino que habla sobre la elaboración del *tetehuītl* es lo que hemos mencionado sobre el *Neteteuhtiliztli* en el texto 35.

Versión en náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
yoan mĵtoaia teteuhtiloꝝ, y no iuh mito cecnj çan ie no iuh muchioaia.	Y [a esto] se le decía <i>Teteuhtiloꝝ</i> , o serán elaborados los <i>Tetehuītl</i> , como ya se dijo en otra parte; de la misma manera se hacía.

Texto 37. Teteuhtiloꝝ.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 21, foja 22v.

A pesar de la falta evidente de información creemos pertinente citar este acto nombrado por la fuente *Teteuhtiloꝝ*, y sería interesante, en una investigación posterior, estudiar la segunda veintena desde la perspectiva aquí propuesta para poder saber a lo que se refiere lo mencionado en el texto 34.

Rito *Teteuhxālaquiliztli*

Creemos que el rito *Teteuhxālaquiliztli* está muy asociado con un rito más general nombrado *Tlaxālaquiliztli* o también *Xālaquiliztli* (ver tabla 10). La traducción literal que tenemos para *Tlaxālaquiliztli* se relaciona, gramaticalmente, con el verbo “meter” [aquia]: [tla-xāl-aquī-liztli], literalmente “el acto de hundir algo en la arena”. Y para *Xālaquiliztli* [xāl-aquī-liztli], literalmente “el acto de entrar a la arena”. En el caso del rito aquí estudiado, el *Teteuhxālaquiliztli*, su traducción literal sería: [teteuh-xāl-aquī-lō], “se hunden los *tetehuītl* en la arena”.

Nosotros optamos por nombrar a todos los ritos de este tipo como *Xālaquiliztli*.

Este rito, con sus particularidades, está mencionado a lo largo de las descripciones de las veintenas tanto de los *Primeros Memoriales* como del *Códice Florentino*. En la tabla 11 vemos lo que cada una de las fuentes menciona de este rito.

Nombre de la veintena	Fecha	Descripción del rito	Ritos posteriores
Códice Florentino			

Huēyi Tēcuihuil (CF, L 2, Cap. 27, fo: 55r; ver texto 38)	9º día en la tarde	Se hace el <i>xālaqui</i> o <i>aquia</i> (meter en la arena o en el agua), duraba un día: de ese modo informan que iba a morir <i>Xilonen</i> al día siguiente. Hacen procesión dando vueltas con los cuatro <i>xiuhtōnalli</i> . Esta procesión la hacían a <i>Tetamazolco</i> (<i>Acatl</i>), luego a <i>Necoc ixecan</i> (<i>Tecpatl</i>), luego a <i>Atenchicalcan</i> (<i>calli</i>) y por último a <i>Xoloco</i> (<i>Tōchtli</i>) (Dibble 1980: 198-202).	La llevan al <i>Cihuapan</i>	Velan toda la noche en el <i>Cihuapan</i>	moría al siguiente día (10º día)
Quecholli (CF, L2, Cap. 33, fo: 81r; ver texto 39)	19º día en la tarde, a la puesta del sol	Los que iban a morir hacen procesión rodeando al <i>Techcatl</i> , ordenadamente. De este modo informaban que iban a morir.	Los llevan a cada <i>Calpōlli</i>	Velan toda la noche en cada <i>Calpulli</i>	Mueren en el <i>Techcatl</i> (20º día)
Panquetzaliztli (CF, L2, Cap. 34, fo: 85r/85v ;ver texto 40)		Los pochtecas llevaban a los tlaaltili al <i>Teocalli Tlacatecolotl</i> , subían y rodeaban el <i>Techcatl</i> haciendo procesión y por el otro lado del <i>Teocalli</i> bajaban.	Bajaban corriendo y otros caminando hacia los <i>Calpōlli</i>		Morían luego de muchas ceremonias
Izcalli (CF, L2, Cap. 37, fo: 99v; ver texto 41)		La gente sube ordenadamente y ataviada con vestidos de papel al <i>Tzommolco</i> . Rodean en procesión el <i>Techcatl</i> y luego descienden.	Los llevan a los <i>Calpōlli</i> y luego los dispersan y reúnen en la casa	Velaban en la casa	
Primeros Memoriales					
Cuahuil ēhua (veintena aquí estudiada)	En la tarde, a punto de meterse el sol	Era el momento de hacer el <i>Teteuhxālaquiliztli</i> : de allá [] toda la gente venía [al <i>Ātēmpan</i>] por los tetehuil que eran hechos en casa. [...] Todos los macehuales los pillis, los tecutlis, venían [al <i>Ātēmpan</i>] por los tetehuil, por esto se decía <i>Teteuhxālaquiloya</i> .	Llevar a los <i>Tetehuil</i> al <i>Āyauhcalli</i>	Velan en el <i>Tozzocan Āyauhcalli</i>	<i>Nextlāhualiztli</i> en cada cerro

Tabla 11. El rito del Xālaquiliztli en las veintenas

<i>Versión en náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Versión castellana</i>
[55v] Auh yn aiama aci in iquac ie uel ilhujtl, yn moteneoa Vei tecujlhujtl, yn iquac tlamatlecti, iquac miquja, in xilonen cioatl,	Y cuando todavía no llega el momento de la mera fiesta que se llama <i>Huēyi tēcuihuil</i> , cuando han pasado diez días [de esta veintena], es cuando moría la mujer <i>Xilonen</i> .	Andados diez días deste mes celebraban la fiesta que se llamaban, vey tecujlhujtl: en la qual a honrra de la diosa, que se llamaua xilonen, matauan vna muger:
[...]	[...]	[...]
nauhcampa yn aquja, anoço xalaquja: ynic mjtōa xalaquj, ic qujmachiltia yn jmjqiz, in miqiz	Hacia los cuatro rumbos es que se metía al agua o se metía en la arena. Es por eso que se decía <i>Xālaqui</i> “se	[55v] cercauanla muchas mugeres; lleuauanla en medio, a ofrecer encienso a quatro partes: esta

muztla:	mete a la arena”, porque así, de ese modo, informaba de su muerte; que moriría al día siguiente.	ofrenda, hazia a la tarde, antes que muriese. A esta ofrenda llamauan xalaquja, porque el día siguiente, auja de morir.
in cemilhujtl conpeoaltia yn aquj, tetamaçolco, ynic vccan vncan intaciticatcan, tacito: yoan itocaiocan necoqujxecan: ynjc excan vncan yn aquja, yn atenchicalcan, ynic moteneoa atenchicalcan, ca vncan, oalcholoaia yn atl, yoan no vncan oalpopoliujaia yn ecatl: [56r] ynic nauhcan aquja, vmpa xoloco, vmpa ontzonqujçaia	Duraba un día. Comienza metiéndose al agua en <i>Tetamazolco</i> . Luego, el segundo lugar era allá en <i>taciticatcan</i> , <i>tacito</i> , cuyo nombre de lugar era <i>Necoqujxecan</i> . El tercer lugar por donde se metía al agua era allá en <i>Atenchicalcan</i> , por eso era nombrado <i>Atenchicalcan</i> , porque de allá venía a chorrear el agua y también de allá venía a extinguirse el viento. El cuarto lugar por donde se metía al agua era allá en <i>Xoloco</i> y allá terminaba.	el vno destos lugares se llama tetamaçolco, el otro se llama necocyxecan, el otro se llama atenchicalcan, el quarto se llama xoloco.
çã qujtoctiaia, çan qujujcaltiaia, yn nauhtetl xiuh-tōnalli: yn acatl, in tecpatl, in calli, in Tōchtli, ynic tlaiaoaalotiu, ynic momalacachotiu, in xiuh-tōnalli.	Sólo iban siguiendo [a <i>Xilōnen</i>], sólo iban haciendo que ella llevara los cuatro <i>xiuh-tōnalli</i> o días del año: <i>Ācatl</i> , <i>Tecpatl</i> , <i>Calli</i> , <i>Tōchtli</i> , con los que va haciendo la procesión <i>tlayahualōliztli</i> . De esta manera, los <i>xiuh-tōnalli</i> van dando vueltas.	Estos quatro lugares, donde ofrecian era en reuerencia, de los quatro caracteres, de la cuenta de los años: el primero se llaman acatl, que qujere dezir caña, el segundo se llama, tecpatl, que qujere dezir pedernal, como hierro de lança, el tercero se llama calli, que qujere dezir casa, el quarto se llama Tōchtli, que qujere dezir conejo. Con estos quatro caracteres, andando alrededor, hasta que cada vno dellos tujesse treze años, hasta cincuenta y dos.
In ie iuh ioatzinco miquiz in Xilonen: ce ioaal in cioapan cujcoia, toçooaia, muchi tlacatl ixtoçooaia, amo cochia, mocoçiçololoaia in cioa, queoia queviliaia yn icujc.	Para la madrugada, <i>Xilōnen</i> estaba a punto de morir. Durante la noche, en <i>Cihuapan</i> se cantaba y se velaba. Toda la gente hacía vigilia. Las mujeres no dormían, se desvelaban. Cantaban sus cantos; a <i>Xilōnen</i> , se los cantaban.	Acabadas de andar esta estaciones, toda aquella noche, antes q[56r] la matassen, cantauan y dançauan las mugeres, velando toda la noche, delante del cu, de la diosa xilonen:

Texto 38. Xālaquiliztli en Hueyi tecuilhuil
Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 27º, foja 55r

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Auh in oacic, in vel iquac ilhujtl, Quecholli injc tlamj cempoalli: vncã xalacoa, vncã xallaquj, in mjqujzque: vmmotzcalo, in tonatiuh: mec qujn vica, in vmpa mjqujzque; qujmōiaoaalochtia in techcatl, motecpantivi:	Habiendo llegado el mero día de la fiesta <i>Quecholli</i> , de esta manera terminaba la veintena. Allí se meten a la arena, los que iban a morir se meten a la arena. Al ir declinando el sol, entonces llevan allá a los que van a morir. Los hacen hacer la procesión <i>Tlayahualōliztli</i> al <i>Techcatl</i> . Se van ordenando.	llegada la fiesta, que era el vltimo día deste mes, dauan vna buelta, a todos los que aujan de morir: trayendolos en procesion, por alrededor del cu: passada, el medio día, lleuauanos al cu, donde los aujan de matar, y trayanos en procesion, alrededor del taxon, donde los aujan de matar,
auh in ocōiaaaloto, njmã ie ic oaltemo: aocomo vmpa vico in vmpa opieloia, çã vmpa	Luego de haber hecho la procesión rodeándolo, entonces bajan. Ya no son llevados, allá eran cuidados,	y tornauãlos a descendir abaxo, y lleuauanos a la casa del calpulco, allí los hazian velar,

qujnvica in incacalpulco, ceioal in qujntoçavia, qujnpia, qujnpipia.	sólo los llevan allá a su respectivo <i>calpōlli</i> . Durante una noche, los hacían velar, los cuidan, los guardan.	toda la noche.
--	--	----------------

Texto 39. Xālaquiliztli en Quecholli

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 33º, foja 81r.

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
auh inin çan mjxcaviaia in pochteca, in tealtianj, in teoanç.	Esto lo hacían exclusivamente los pochteca, los <i>tēāltiāni</i> o bañadores, los <i>tēcoani</i> o mercaderes.	[85v] Estas fiestas, hazian solos los mercaderes, que comprauan los esclauos:
Auh in õtecencoaloc, in oncenvetz, in ontetlauhtiloc: njman ie ic qujnvica in tlaaltilti; xala [85v] qujzque:	Y habiendo preparado a la gente, habiendo caído juntos [?], habiendo hecho mercedes a la gente, entonces se llevan a los <i>tlaāltilti</i> para que entraran a la arena (realizando el <i>xālaquiliztli</i>).	aujendo dado las mantas, y lo demas, a los combidados,
in onacique tlacateculotl iteupan, mec tleco in teucalticpac, in vmpan vetzito: mec qujoaliaoaloc in techcatl, can jc oaltemotimani, centlapal.	Y luego de llegar al templo del <i>Tlācatecolōtl</i> , entonces subían a la parte alta del <i>tēōcalli</i> . Habiendo alcanzado la parte alta, entonces rodeaban el <i>techcatl</i> haciendo procesión [y] por el otro lado bajaban.	luego lleuauan los esclauos al cu: y despues que aujan dado buelta al cu en procesion, luego los subian sobre el cu, llegando arriba, andauan en procesion alrededor del taxon, y tornauan a descender abaxo:
Auh in otemoco tlalchi, in otlaltitech acico, mec oalmotlatlaloa in incacalpulco: auh in cequjntin, çan jvian in iativi:	Y luego de bajar y llegar al suelo, a la orilla, entonces corrían a los distintos <i>calpōltin</i> . Aunque algunos sólo se iban, se iban yendo.	y desque llegauan abaxo, yuan corriendo al calpulco, otros no corrían, sino yuan de espacio

Texto 40. Xālaquiliztli en Panquetzaliztli.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 34º, foja 85r-85v.

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Auh in ie iuh muztla, in ie oallatvi Izcalli: in tlaaltilti, onxalauç, qujmonxalauç in vmpa tzommolco: in cioa muchi qujtquç, in jxqujch in cioatlatquç: yoan un oqujchtin, muchi qujtquç in jxqujch in tlatlatquç (in juh omjto cecnj):	Y el día previo, ya viene amanecer <i>Izcalli</i> , los <i>tlaāltilti</i> van a meterse a la arena, los metían a la arena allá en <i>Tzommolco</i> . Las mujeres llevaban todo, todas las prendas femeninas y los muchachos llevaban todo lo que llevan (como de esta manera se dijo en otra parte)	Este quarto año el vltimo dia, deste mes, en amanesciendo lleuauan a los que aujan de morir al cu, donde los aujan de matar:
auh in imamatlatquç, muchi qujmjtquç: quauhtzontapaioltica ie ietih.	Sus vestidos de papel, todo se lo llevaban. Van yendo con el <i>Quauhtzontapayōlli</i>	las mugeres que aujan de morir, lleuauan todos sus hatillos, y todas sus alhajas acuestas:
Auh in oqujmonaxitiq, njman ie ic qujnchichioa, techichioalo, qujmonaaquç in jxqujch imamatlatquç.	Habiéndolos hecho llegar [a <i>Tzommolco</i>], entonces los atavían, se viste a la gente. Les ponen todos sus vestidos de papel.	y los hombres lo mjsmo, los papeles con que aujan de morir, no los lleuauan vestidos, mas lleuauaselos vno; delante puestos en vna tripodaa, que era vn globo, que tenja tres pies, sobre que estaua, seria

		media estado de alta esta tripoda sobre el globo, yuan compuestos estos papeles, y colgados; y vno lleuaua esta tripoda, delante del mismo esclauo, a qujen se los aujan de vestir:
Auh in ontencencaoaloc: auh injc muchichioa, iuin muchichioa lxcoçauhquj: auh in cioa, çan ie no iuin muchichioa: njmâ ie ic tleco in tzommelco, tecpantivi:	Habiendo sido arreglada la gente. De esta manera se atavian, de manera muy semejante a como se atavia <i>lxcoçauhqui</i> . Y las mujeres, también ellas se atavian de modo semejante. Entonces suben a <i>Tzommelco</i> . Van ordenados.	y llegando al cu, donde aujan de morir, componjanlos con sus papeles, en la forma del dios <i>lxcoçauhquj</i> , ansi a los hombres, como a las mugeres: y por su orden subianlos al cu. Llegados arriba dauan buelta, por delante del taxon, donde los aujan de matar,
auh in vmpan vetzito: njmâ ie ic qujoalioalooa in techcatl: njmâ ic noceppa, oaltemo, no motecpâtivitze.	Allá fueron a caer. Entonces rodean en procesión el <i>techcatl</i> y luego otra vez descienden. También vienen ordenados.	
Auh in otemoco njmâ ie ic qujnvisa in calpvico, mec qujnxixitinja, vncan mocencaltilia, [...]	Al bajar acá, entonces los llevan al <i>calpōlli</i> . Entonces los dispersan y allá los reunen en una casa. [...]	y tornauanlos a descendir, por su orden: y lleuauanlos al calpulco, y descomonjanlos, de los papeles, y metianlos en [100r] vna casa y guardauanlos con grâ diligencia:
[100r] auh in juh ceioal, aoc ac ma ontlacacochi in tlapixque. Auh in otlavizcalli moquetz, in ie tlatlalchipaoa: njmâ ie ic motlatlatlilia in juh omjto in ommotlatlatlilique: njmâ ie ic no ceppa calaquj in inieian auh in aca amo qujmotlatlilia in jaxca, çan qujtetlauhtia, çan qujtemamaca. Auh in otlatvic, njmâ ic no ceppa techichioalo: njmâ ie ic vi in vmpa mjqujzque, motecpana: in onacique vmpa mjqujzque njmâ ie ic mitotia [...]	Y así, durante una noche ya nadie de los vigilantes <i>ontlâcâcochi</i> . Y al haberse levantado el alba, al amanecer, entonces se queman [sus bienes], como así se dijo cuando se quemaron. Entonces, otra vez entran a su lugar. Alguien no quema sus bienes sólo los dona, sólo los reparte. Habiendo amanecido, entonces otra vez se atavia a la gente, entonces van alla los que van a morir, se ordenan, [y] al llegar alla los que van a morir entonces bailan [...]	y a los hombres atauâ vnas sogas, por medio del cuerpo, y quando salian a orinar, los que los guardauan, tenjanlos por la sogas, porque no se huyesen. y llegada la media noche cortauâlos los cabellos de la coronjilla de la cabeza, delante del fuego para guardar por reliquias: aujendolos cortado los cauellos, echauan los vna bilma, en toda la cabeça, con resina, y plumas de gallina blanca; así a los hombres, como a las mugeres. En aquella noche nadie dormja: luego quemauan sus hatillos, y alhajas, alli en el calpulco: y evjendo los quemado, tomavan otras vez, a encerrar: algunos dellos, no quemauan sus hatos, sino los dauan de gracia sus parientes. y luego en amanesciendo, componjan, a los que aujan de morir, con sus papeles: y lluego los lleuauan, en procesión , al lugar, donde aujan de morir: [...]

Texto 41. Xālaquiliztli en Izcalli.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 37º, foja 99v-100r.

Como podemos observar existen ciertas constantes que llaman la atención. Pero antes de entrar a nuestro análisis veremos que Dibble (1980: 200-201) analiza el rito que él llama *xālaquia* y concluye que es posible reconstruirlo en cuatro puntos:

1. Una forma de la ceremonia se celebraba en *Cuahuitl ēhua* [*Primeros Memoriales*], *Huēyi tēcuihuitl*, *Quecholli*, *Panquetzaliztli* e *Izcalli* [*Códice Florentino*].
2. La ceremonia se asociaba con rituales de veneración a la diosa *Xilonen*, y a los dioses *Tlāllōc*, *Xiuhtecutli* y *Huitzilopochtli*.
3. Incluía *bathed slaves* (*tlātlaāltīti*), *sacred banners* (*tetehuitl*) y mercaderes.
4. Se relaciona con la *obsidian-knife-blade-wash-water* o *itzpactli* (ver texto 41), el ofrecimiento de incienso, los cuatro portadores de años, las cuatro direcciones, entrar a cuatro lugares en la isla y tal vez rodear la piedra sacrificial (aunque algunos de ellos sólo se mencionan en el caso de *Xilonen*).

Del análisis de Dibble, de la traducción literal y de las traducciones hechas de las fuentes Sahaguntinas resumidas y ordenadas según nuestra lógica en la tabla 11, diremos que el rito *Xālaquiliztli* tiene cinco elementos que lo estructuran:

1. Era diurno, predominantemente al atardecer y se efectuaba un día antes del sacrificio u ofrecimiento.
2. Los que morirían y la gente involucrada en la fiesta realizaban una procesión *Tlayahualōliztli* alrededor de un templo o de una parte significativa de él. Luego los dividían y los llevaban a lugares específicos.
3. Se hacía una velación después del rito.
4. Era un rito previo a la muerte por lo que anunciaba que el objeto ritual iba a morir.
5. Por los cuatro puntos anteriores creemos que el *Xālaquiliztli* no significaba lo que literalmente se traduce como “entrar a la arena”.

Por todo lo anterior, en el caso de *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*, suponemos que el *Teteuhxālaquilixtli* anunciaba que se iban a pagar los *Tlāllōquē* y la gente en el rito *Nextlāhualiztli*; que la procesión *Tlayahualōliztli* se hacía muy posiblemente alrededor de un templo llamado *Ātēmpān* (ver más adelante) de cada pueblo, uno de ellos se localizaba en el Recinto Sagrado de Tenochtitlan, y que se hacía

cuando estaba a punto de meterse el sol, un día antes del *Nextlāhualiztli* (PM: fol. 250r; ver texto 42).

Versión en náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
Auh in iquac ye onaquiz tonatiuh. [Auh iniqu] teteuhxallaquilo, vncā mochi quivalcuja, ycalpā mochivaya tetevitl	Y cuando estaba a punto de meterse el sol era el momento de celebrarse el <i>Teteuhxālaquiliztli</i> (es decir, de hundir los <i>tetehuiŋl</i> en la arena). De allá [de donde se celebraba el <i>Teteuhxālaquiliztli</i>], toda [la gente] traía los <i>tetehuiŋl</i> que eran hechos en su casa.
[vncā onevaya in tepeticpac ic omoxtlavaya maçevalti c] in vncā diablo itoalco, muchintin qualcuia in macevaltī, in pipilti, in teteçuhti; ipāpa ŷ motenevaya teteuhxalaquilloya:	Partían hacia allá, hacia las cimas de los cerros, donde los macehuales celebraban el <i>Nextlāhualiztli</i> , allá en el patio de la divinidad. Todos los macehuales, los pilis, los tecutlis, traían los <i>tetehuiŋl</i> . Por esto es que se llamaba <i>Teteuhxālaquilōya</i> o “el momento de hundir los <i>tetehuiŋl</i> en la arena”.

Texto 42. Teteuhxālaquiliztli.

Primeros Memoriales Párrafo 2º, fol 250r.

En el texto 42 no se menciona que el *Ātēmpan* fuera el espacio en donde se realizaba el *Teteuhxālaquilixtli*, pero tenemos varios argumentos que nos hacen pensar que lo era. Ambos párrafos del mismo texto mencionan el verbo <quivalcuja> o <qualcuia> el cual traducimos como “traían” (ver nota de traducción 11 en el Capítulo 2). Este verbo, dentro del texto, nos hace suponer que la gente llevaba sus *tetehuiŋl* de un lugar a otro. El lugar de donde salían sabemos que era cada casa donde la gente había hecho sus *tetehuiŋl*, porque la fuente lo dice, esto nos hace suponer que sólo se refiere a los *āmatetehuiŋl* porque sólo se menciona que llevaban los *tetehuiŋl* los *macehualti*, los *pipilti*, los *teteçuhti*. Lo que no menciona es a dónde los llevaban y si también eran llevados los *tlācateteuhti*.

Para responder ambos cuestionamientos tenemos otro texto del *Códice Florentino*, el cual describe que en un templo del recinto de Tenochtitlan, llamado *Ātēmpan*,³ se juntaban a los *tlācateteuhti* y los traían en andas haciendo procesión *Tlayahualōiztli* (CF, L2, Apendiz: fo. 119r; ver texto 43).

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[119r] Atenpan. In atempan, vncan qujn̄tecpichoaia in t̄lacateteuhti: auh jn̄ jqua in oqujn̄tecpichoque: njman ye ic quintlaiaolochtia, quintlapechoia. [...]	<i>Ātēmpan</i> . En el edificio <i>Ātēmpan</i> , ahí juntaban a los <i>tlācateteuhti</i> . Después de reunirlos, los hacen andar en procesión <i>Tlayahualōiztli</i> , cargándolos en andas. [...]	El septuagessimo quarto edificio, se llamaua Atempan: era vna casa donde juntauan los nj̄ños, que aujan de matar: y tambien los leprosos, que llamauan xixioti, que tambien los matauan. [...]

Texto 43. Ātēmpan lugar del Teteuhxālaquiliztli.

Códice Florentino, Libro 2, Apendiz. Relación de los edificios del gran templo de Mexico. fo. 119r.

³ Nosotros suponemos que en cada recinto sagrado de cada provincia y ciudad tenía su propio *Ātēmpan*.

Con esto, proponemos que el lugar en donde se realizaba el *Teteuhxālaquīliztli* era el *Ātēmpan*, y suponemos que ahí eran llevados tanto los *āmatetehuitl* como los *tlācateteuhti* para realizar el rito.

El texto que hace referencia al *Ātēmpan*, junto con el análisis que hicimos del *Xālaquīliztli*, nos permitieron reconstruir el rito del *Teteuhxālaquīliztli*. Con esto sabemos que sí es un rito previo a la muerte ya que anunciaba que los *Tetehuitl*, más específico los *tlācateteuhti* iban a morir. Sabemos por el siguiente rito, la velación, que al día siguiente de hacer el *Teteuhxālaquīliztli* iban a morir los *tlācateteuhti*. Los objetos rituales eran llevados en procesión *Tlayahualōliztli* al *Ātēmpan*, ahí juntaban tanto a los *āmatetehuitl* como a los *tlācateteuhti*.

Con todo lo antes mencionado vemos que el *Teteuhxālaquīliztli* cumplía con los cinco puntos antes expuestos sobre el rito *Xālaquīliztli* o rito de anunciación de sacrificio.

Rito de paso *Tozzoliztli*

Como tal, este rito aparece mencionado en el *Códice Florentino* y en los *Primeros Memoriales*, en donde se dice que en el hogar de la divinidad, de noche, los especialistas de ritos velaban, vigilaban y andaban velando para que no se quedaran dormidos hasta que amaneciera. Velaban para que no faltara el fuego en los patios, para incensar y ofrecerles a las divinidades del templo (PM: fo 255v y CF, L2, Apendiz: fo. 123v-124r; ver texto 44).

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[123v] toçovaliztli. i. ixtoçoliztli.	<i>Tozzoalitzli</i> o el acto de velar, <i>ixtozzoalitzli</i> o vigilia o velada.	
Inic muchioaia toçoliztli, iquac in iooaltica: iehoantin in vncan nenca ichan diablo, in qujpiaia ioalli, cenca ixtoçotinenca, injc amo tlaçochcaozque, ynjc qujpiaia ioalli, in ixqujchica tlathuiz: ynjc qujpiaia, iehica, in tlein muchioaz yn iquac iooalnepantla, anoço tlaquauhioac, [124r] anoço ie tlajuinaoac: ipampa in,	De esta manera se hacía el <i>Tozzoliztli</i> o la vigilia, cuando por la noche, ellos allá andaban en el hogar de la divinidad, vigilaban la noche, andaban velando mucho para que no se quedaran dormidos, de esta manera guardaban la noche, hasta que amanezca; de esta manera la cuidaban, por lo que sucediera a media noche, o muy de noche, o ya	Tenjan gran vigilancia de noche los satrapas, y ministros de los cues de velar, para que no faltasse, de arder fuego, en los fugones del patio, y para despertar, a los que aujan de tañer a las horas, que avjan de incensar, y ofrecer delante, de los ydolos, y a esto llamavan,

vel qujpaia in ioalli, yoā qujpaia in tletl.	cerca del alba. Esto porque vigilaban bien la noche, y vigilaban el fuego.	toçoalitzli.
--	--	--------------

Texto 44. Rito Tozzoliztli o de velación.
 Codice Florentino Libro 2º, Apéndice: fo.123v-124r.
 Primeros Memoriales, fo. 255v (sólo la versión en náhuatl).

Hay dos datos que caracterizan al *Tozzoliztli* del texto 44:

1. Vigilar la noche y el fuego.
2. En la media noche o cerca del alba posiblemente se realizaba alguna actividad, en castellano se menciona que los especialistas de ritos velaban toda la noche para que no dejara de arder el fuego en los patios de los templos y también para despertar a los que tenían que tocar, incensar y ofrecer algo a las divinidades.

Además de las dos características antes mencionadas, en el *Códice Florentino* se relatan varias velaciones que se efectuaban en algunas veintenas. En la tabla 12 resumimos lo mencionado al respecto.

Nombre de la veintena	Hora	Ritos previos	Descripción del rito	Ritos posteriores
Códice Florentino				
Cuahuītl ēhua (veintena aquí estudiada)	En la tarde, a punto de meterse el sol	Era el momento de hacer el <i>Teteuhxālaquiliztli</i> : de allá toda la gente venía [al <i>Ātēmpān</i>] por los <i>teteuhitl</i> que eran hechos en casa. [...]	Llevar a los <i>Teteuhitl</i> al <i>Āyauhcalli</i> . Velaban los <i>Tlamacazquē</i> y <i>Cuacuacultin</i> en el <i>Tozzocan Āyauhcalli</i>	Hacían procesión y realizaban el <i>Nextlāhualiztli</i> en cada cerro, se pagaba la gente y los <i>Tlālōquē</i> (morían).
Tlācaxipēhualiztli (CF, L2, Cap. 21, fo: 18r/19r/22v; ver texto 45)			En la madrugada, cuando está a punto de llegar el alba, velaban al cautivo, durante toda la noche. A los cautivos, a los <i>huahuantli</i> , a quienes rayarán, otra vez les quitan el pelo a la media noche.	Al día siguiente rayaban, desollaban y se comían al cautivo, en la casa del <i>tlamani</i> .
Huēyi Tēcuihuītl (CF, L 2, Cap. 27, fo: 55r; ver texto 38)	9º día en la tarde	Se hace el <i>xālaqui</i> o <i>aquía</i> (meter en la arena o en el agua), duraba un día: de ese modo informan que iba a morir <i>Xilonen</i> al día siguiente.	La llevan al <i>Cihuapan</i> y ahí velaban toda la noche.	moría al siguiente día (10º día)
Xocotl huetzi			En el <i>calpōlli</i> los	Al día siguiente morían

(CF, L2, Cap. 29, fo: 63r; ver texto 46)			dueños de los cautivos los velaban y a media noche les cortan el cabello y el mechón lo cuelgan en el <i>cualcuahuil</i> . Después los dueños de los cautivos dormían.	los cautivos quemados en el <i>apetlac</i> , en honor a Paynal.
Quecholli (CF, L2, Cap. 33, fo: 81r; ver texto 39)	19º día en la tarde, a la puesta del sol	Los que iban a morir hacen procesión rodeando al <i>Techcatl</i> , ordenadamente. De este modo informaban que iban a morir.	Los llevan a cada <i>Calpōlli</i> . Velan toda la noche en cada <i>Calpulli</i>	Mueren en el <i>Techcatl</i> (20º día)
Izcalli (CF, L2, Cap. 37, fo: 99v; ver texto 41)		La gente sube ordenadamente y ataviada con vestidos de papel al <i>Tzommolco</i> . Rodean en procesión el <i>Techcatl</i> y luego descienden.	Los llevan a los <i>Calpōlli</i> y luego los dispersan y reúnen en la casa, y ahí velaban	Mueren en <i>Tzommolco</i> en el <i>techcatl</i>

Tabla 12. El rito del Tozzoliztli en las veintenas

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[18r] auh ceiooal qujto[z]çauja yn jmal, in vncan icalpulco; yoan vncan qujtzoncu, iquaiolloco, tlecuilixquac qujtlalia, iquac in ioalli xeliuj, neçozalizpan.	Durante la noche vela a su cautivo, allá en su <i>calpōlli</i> y allá lo agarra del cabello de la coronilla y lo sienta frente al fogón cuando la noche se divide, a la hora del autosangramiento o del <i>Nezoaliztli</i> .	y velauan por toda la noche, los que auian de morir, en la casa que llamauan <i>calpulco</i> : aquí los arrancauan los cabellos del medio de la corona de la cabeza: junto al fuego hazian esta cerimonia, esto hazian, a la media noche, quando solian sacar sangre de las orejas, para ofrecer a los dioses: lo qual siempre hazian, a la media noche.
Auh in oallatuyc, vncan coneoaltia, inic mjqujtjuh: in miqaja vel ipan in jlhujtli:	Habiendo amanecido, allá hace partir, para que vaya a morir, al que moría en la fiesta.	Al alua dela mañana, lleuauanos, a donde aujan de morir, que era al templo de <i>vitzilobuchtl</i> : allí los matauan, los <i>mjnistros</i> del templo, dela manera que arriba queda dicho,
auh vel iuh cemjlhujtli muchinti qujnxipecoia, xipeoaloia: ic mjtoaia tlacaxipeoaliztli.	Así en un día a todos los desollaban; eran desollados. Por eso se decía <i>Tlacaxipēhualiztli</i> .	y a todos los desollauan: y por esto llamauan la fiesta <i>tlacaxipeoaliztli</i> , que qujere dezir, desollamiento de hombres:
[...]	[...]	[...]
[19r] Auh yn imuztlaioc, tlaooano: yn jioatzinioc, in ie oallatuiz qujntoçauja, iuh ceioal. iuh tلامي ioalli, iuh contlaça in ceiooal, iuh ipan tlatuj,	Al día siguiente se raya. En la madrugada, cuando está a punto de llegar el alba, los velan, así durante toda la noche. Así termina la noche, así pasan toda la noche, así en la	Otro día en amaneciendo, despues de auer velado, toda vna noche, acuchillauā sobre la muela, otros captiuos, como se dixo, en el capitulo pasado: los quales llamauan, oaoanti.

in mamalti, in oaoanti: in qujnoaoanazque, oc no cepa qujntzoncu; ioalnepantla:	madrugada. A los cautivos, a los <i>huahuānti</i> , a quienes rayarán, otra vez les quitan el pelo a la media noche.	
[...]	[...]	[...]
[22v] auh yn jmal vncan qujoalujqujlia in calpulco, yn vncan oqujtoçaujque ceiooal: vncan qujxipeoa, çatepan concaujliaia yn ichan vmpa qujtetequj, ynic qualoz, ynic tetonaltilo; yoan mjtoaia teteuhtilo; yn oiuh mito cecnj, çan ie no iuh muchioaia.	Y su cautivo, de allá se lo trae [el tlamani] al <i>calpōlli</i> , allá a donde lo velaron durante la noche. Allí lo desollan y entonces se lo iban a dejar [al tlamani] a su casa y allá lo descuartizan para que sea comido, para que sea le sea celebrado el <i>Tōnaltia</i> a la gente. Y [a esto] se decía <i>Teteuhtilōz</i> , o serán elaborados los <i>tetehuil</i> , como ya se dijo en otra parte, de la misma manera se hacía.	y el cuerpo de su captivo, lleuauale a la casa que llamauan calpulco, donde auja tenido, la vigilia la noche antes: allí les desollauā, de allí lleuaua al cuerpo desollado, a su casa, allí le diujdia, y hazia presentes, de la carne, a sus superiores, amigos y parientes:

Texto 45. Tozzoliztli en Tlācaxipehualiztli

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 21º, foja 18r, 19r, 22v.

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
		[63r] Luego venjan aquellos, que tenjan captiuos presos, que los avjan de quemar biuos, y trayanlos allí, a donde se auja de hazer, este sacrificio:
[63r] Auh in oncalac tonatiuh: njmā ie ic mocacaoa, qujncalaquja in mamalti: auh in tlamanjme vivi: çan no vncan ommotlalia in maleque, qujnpiā in inmalhoan. Auh in peoa in qujntoçavia, ie tlaquauhiova in qujza: iehoantin in calpolvetque, in calpoleque, in vncan povi: auh in mocacaoa in tetoçavia, ioalnepantla, iovalli itic, ioalli xelivi: in ie iuhquj, njman ie ic tetzoncu; in tlamanjme: qujntzoncu; in mamalti, in quanepantla, aqujton intzō in mamalti, qujntequjlia [63v] in inquanepantla, chichilicpatica qujcu;jtlatpia, aztatl	Y cuando se metió <i>Tōnatiuh</i> , entonces se quedan los <i>māmalti</i> , los meten. Los <i>tlamanimē</i> van, también allá los <i>malequē</i> van a sentarse; guardan a sus <i>malli</i> . Cuando empieza, es cuando los velan, ya muy noche es cuando salen. Ellos, los <i>huehuetquē</i> o ancianos del <i>calpōlli</i> , [y] los <i>calpōlequē</i> , vecinos del <i>calpōlli</i> . Cuando se quedan a velar es a media noche, dentro de la noche, al dividirse la noche. Entonces así es como los <i>tlamanimē</i> agarran del cabello, a los <i>māmalti</i> los agarran del cabello de la coronilla, un poquito del cabello de los <i>māmalti</i> . les cortan la coronilla. Con un cordón rojo amarran, ciñen dos plumas de garza <i>itechca</i> divididas.	En este [63v] areyto perseuerauan hasta la noche: puesto el sol, cesauan, y ponjan los captiuos, en vnas casas, que estauan en los barrios, que se llaman calpulli: allí los estauā guardando los mismos dueños: y velauan todos, y hazian velar a los captiuos: ya cerca de la media noche, húyanse todos los viejos, vezinos de aquel barrio a sus casas: llegada, la media noche, los señores de los esclavos, cada vno al suyo, cortauanlos, los cabellos, de la corona de la cabeça, a rayz del casco, delante del fuego, y a honrra del fuego: [...] Despues de auer cortado los cabellos de la coronilla a los cautiuos, sus dueños dormjan vn poco: y los captiuos estauan a mucho recado, porque no huyessen: en amaneciendo luego ordenauan todos los captiuos de[64r]lante del lugar, que se llamaua tzompantli, que era donde espertauan las cabezas, de los que sacrificauan. Esstano assi ordenados, luego començauan, vno de los satrapas a quitar los vnas vanderillas de papel, que llamauan en las manos: las quales eran señal, de que yuan sentenciados a muerte: [...] todos yuan por esta orden, desnudandolos, y echando en el fuego, sus

<p>itechca, vme, maxaltic: auh in jtztli injc qujtequja intzon: qujtocaioitiaia, itztlotli: in ie juhquj in oconcujuque, njmâ ic côtema petlacaltonco, itoca: tzonpetlacalli: inin tzonpetlacalli, qujvica in jchan tlamanj, aco qujpiloa, ic monextia in ca tlamanj, ic moqujchittoa, muchipa pilcac calquac, itech in calquavitl, aic oaltemo: ixqujch cavitl in mjqujz:</p>	<p>Con una navaja de obsidiana es con la que les cortan los cabellos; la nombraban <i>itztlotli</i>. Así es como lo agarraron [el mechón de cabellos]: entonces van a ponerlo a <i>Petlacaltonco</i>, [y] su nombre es <i>Tzonpetlacalli</i>. Este <i>Tzonpetlacalli</i> lo llevan a su casa del <i>tlamani</i>, arriba lo cuelgan, de esta manera este se hace presente porque de esta manera el <i>tlamani</i> se proclama de ser un <i>oquichitli</i> o varón fuerte y muy esforzado. Siempre está colgado en el <i>calcuaitl</i> o techo de la casa, junto al <i>calcuahuitl</i> o viga de la casa. Nunca lo bajan; todo el tiempo hasta que muera.</p>	<p>ataujos: [...] como quien luego auja demorar: estando assi, todos desnudos, esperando la muerte: venja vn satrapa, adereçado con sus ornamentos, y traua enlos braços al estatua, del adios que llamauan <i>paynal</i>: tambien a dornada, con sus ataujos: llegado aquel satrapa, con su estatua, que tenja en los braços: subia luego al cu, donde avjan de morir los captiuos: y llegaua al lugar, donde los auja de matar, que se llama <i>tlacacouhcâ</i>: [64v] y quâdo la segunda vez, el <i>paynal</i> subia al cu: cada vno dellos tomaua por los cabellos a su captiuo, y lleuaualo a vn lugar, que se llama <i>apetlac</i>: [...] y llegados arriba, luego dauan conellos en el fuego: al tiempo que los arrojauan, alçauase un gran poluo de ceniza:</p>
--	---	---

Texto 46. Tozzoliztli en Xocotl Huetzi
Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 29º, foja 63r.

Como podemos observar existen ciertas constantes que llaman la atención, estas son:

1. Se velaba la noche previa al día del sacrificio. Al parecer la velación era el último de los ritos previos al día de sacrificio.
2. En cada una de las veintenas se realizaban determinadas actividades durante la velación: a) en *Ātl cāhualo*, los *Tlamacazqué* y *Cuacuacuiltin* velaban a los *tlācateteuhti*; b) en *Tlācaxipēhualiztli*, a media noche, los *Tlamanimê* sentaban a sus cautivos frente al fogón. También, a media noche se realizaba el *nezoaliztli* o autosangramiento; c) en *Huēyi tēcuilhuitl*, durante la noche las mujeres le cantaban a Xilonen y velaban. Toda la gente hacía vigilia; d) en *Xocotl huetzi*, los *tlamani* les cortaban los cabellos a manera de corona a sus cautivos, delante del fuego y en su honor; e) en *Quecholli*, toda una noche velaban a los esclavos; f) en *Izcalli*, tanto a los hombres como a las mujeres les cortaban los cabellos a manera de coronilla delante del fuego (suponemos que esto lo hacían los especialistas de ritos y los *Tlamanime*), luego les echaban una resina en la cabeza con plumas blancas. Después quemaban sus pertenencias como joyas y después los volvían a encerrar hasta amanecer.

Centrándonos en la velación que se efectuaba en la fiesta a los *Tlāllōquē*, en la fuente se dice explícitamente que los especialistas de ritos velaban a los *tlācateteuhti* (CF, L2, Cap 20: fo. 16v; ver texto 47).

Versión en náhuatl clásico	Nuestra traducción	Versión castellana
Auh yn oaxitiloque toçocan, aiauhcalco, vncan ce ioal toçaujlo, qujntoçaviia tlamacazque: yoan in quaquacujlti, iehoan in ie veuetque tlamacazque.	Al ser llevados a <i>Tozzòcān</i> , al <i>Āyauhcalli</i> , allá son velados toda una noche; los velaban los <i>Tlamacazquē</i> y los <i>Cuacuacuilti</i> . Ellos eran los <i>Tlamacazquē</i> ya ancianos.	quando llegauan con ellos aun oratorio, que estaua iunto a tepetzinco, de la parte del occidente: al qual llamauan toçocan, alli los tenjan toda vna noche, velando, y cantauan los cantares los sacerdotes de los ydolos, porque no dormjesen.

Texto 47. Rito Tozzoliztli o de velación en la fiesta a los Tlāllōquē.

Codice Florentino Libro 2º, Capítulo 20: fo. 16v.

Esta velación cumple con las características antes mencionadas ya que:

- La velación es el último rito previo a la fiesta de los *Tlāllōquē*.
- Se velaba la noche previa al día que moría el *tlācatetehuitl*.
- Suponemos que, posiblemente según lo mencionado en la descripción del *Tozzoalitzli*, vigilaban el fuego en el patio del *Āyauhcalli Tozzòcān* durante la noche.
- Las actividades que se realizaban en el *Āyauhcalli Tozzòcān* no son mencionadas directamente, sin embargo, por el contexto del texto podemos decir que se realizaban varios ritos *Tlachichihualiztli* o de ataviamiento (ya que ataviaban a cada *tlācatetehuitl* según el cerro que le correspondía, para que así fueran vestidos en la procesión). En cuanto a los especialistas de ritos portaban objetos distintivos de los diversos *Tlāllōc*; y podemos suponer que la fuente nos permite ver a *Tlāllōcān Tēcutli* y *Chalchiuhtli īcue* (ver imagen 37).

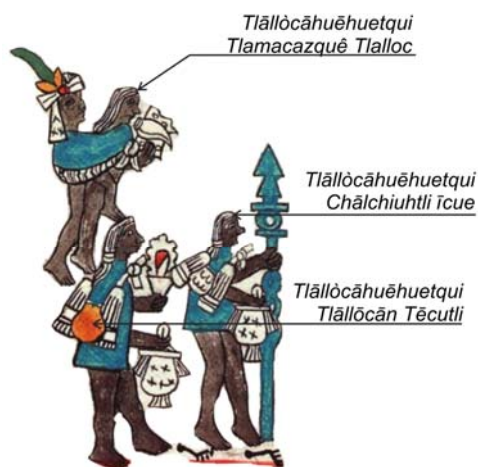


Imagen 37. Los Tiällōcāhuēhuetquē o Tiällōquē


- La velación funcionaba como rito de paso, ya que todo lo que podía tener el *tlācatetehuitl* de humano dejaba de tenerlo con la velación y pasaba a ser una divinidad, o bien, hacía que el objeto ritual llamado *tlācatetehuitl* pasara a ser un *Tiällōc* o cerro específico, ya que llevaba los atavíos de ese cerro y su nombre, sin olvidar que también era considerado, en ese momento, uno de los *nextlāhualli* de la fiesta a los *Tiällōquē*. La fuente describe siete atavíos, los de seis cerros y el de *Pantitlan*. También consideramos que era un rito de paso para los especialistas de ritos (tanto de los *Tlamacazquē* como de los *Cuacuacuilti*), ya que después de la velación no son considerados como tales sino como *Tiällōcāhuēhuetquē* o *Tiällōquē*. Tal importancia tenía este rito de paso para los especialistas que si un *Tlamacazqui* no cumplía con todo lo que le tenía que hacer a su *tlācatetehuitl* se le expulsaba de cualquier oficio público y de ahí en adelante se le llamaba *Mocauhqui* (ver a este actante en el Capítulo 5).
- Este rito de velación se hacía en los *Āyauhcalli Tozzōcān* (ver imagen 38) que, por lo que se dice en los materiales sahuaguntinos, había varios de ellos. En el Capítulo 6 hablaremos más sobre este espacio y edificio ritual.



Imagen 38. El Āyauhcalli Tozzōcān.
Primeros Memoriales, fo. 250r

Rito de hincamiento del āmatetehuitl

El hincamiento del *āmatetehuitl* se menciona en la primera veintena relatada tanto en los *Primeros Memoriales* como en el *Código Florentino*; en ambos documentos se dice que en las casas de toda la gente se hincaban los *āmatetehuitl*, unas varas llamadas *mātlacuahuītl* que en su parte alta llevaban papel pintado con hule (PM: fo. 250r; ver texto 48 y CF, L2, Cap. 20: fo. 15v; ver texto 49).

Versión pictográfica	Versión en náhuatl clásico	Traducción
	ioā in calpā novian moq̄uetzaya in matlaquauhpitzaoc, itech mopipiloaya in amatl, holtica, tlacuilo, motenevaya amatetevitl.	Y en las casas, en todas ellas, se paraban unos <i>matlacuahuītl</i> o varas delgadas y de cada uno de ellos se colgaba papel pintado con hule llamado <i>āmatetehuitl</i> .

Texto 48. Hincamiento del āmatetehuitl.
Primeros Memoriales, 250r.

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Auh yn novian calpan, in techachan: yoan in tetelpuchcalco, in cacalpulco, noujian qujquetzaia, matlaquauhpitzaoc, tzonioquaujtl, itech qjtlatlaliaia amateteujtl	Y en todas las casas, en todos los hogares y en los distintos <i>tēlpōchcalli</i> , en los diferentes <i>calpōlli</i> , por todas partes, ponían de pie las varas delgadas de <i>mātlacuahuītl</i> y en la parte alta de ellas colocaban cuidadosamente los <i>āmatetehuitl</i>	En esta misma fiesta, entodas las casas, y palacios, leuantauan vnos palos, como varales: enlas puntas de los cuales, ponjan vnos papeles, llenos de gotas de vlli: alos cuales papeles, llamauan amateteujtl:

Texto 49. Hincamiento del āmatetehuitl.
Codice Florentino Libro 2º, Capitulo 20: fo. 15v.

También, aunque no esté señalada la temporalidad de cuándo se hacía el hincamiento, le apostamos a que los *āmatetehuitl* se hincaban en la noche poco

después de haber hecho el *Teteuhxālaquīliztli*. El hincamiento de los *āmatetehuitl* tendría la función equivalente a la velación que se hacía a los *tlācateteuhti* en esa misma noche, es decir, era el rito de paso en donde cada *āmatetehuitl* se hacía cada persona y con él, cada persona iba a realizar el *Nextlāhualiztli*.

Rito de acomodamiento de los tepictotōn

Este rito sólo está representado en el texto pictográfico de los *Primeros Memoriales*. Lo que nos muestra esta representación es que hay un rito que implica acomodar, en cada lado del patio, a los *tepictotōn* (los *ixiptla* de los *Tlāllōquē* o las representaciones de los *Tlāllōquē*). Suponemos que esto se hacía como uno de los ritos previos al *Nextlāhualiztli*.



Imagen 39. Los tepictotōn.
Primeros Memoriales, fo. 250r

Por falta de información no sabemos más de este rito.

Rito Nextlāhualiztli

En los *Primeros Memoriales* se menciona al *Nextlāhualiztli* en la parte que trata sobre el <Inic ii. ipan mitoa yn imilhuiuh, inteteuh> “[Párrafo] segundo. En el que

se dice de las fiestas de sus dioses”. En este segundo párrafo aparece la palabra *Nextlāhualiztli* en tres veintenas, *Cuahuītl ēhua*, *Tepēilhuitl* y *Ātemoztli*.⁴

En la tabla 13 mostramos las traducciones hechas de la palabra *Nextlāhualoya* tanto por Sullivan como por Jimenez Moreno,

Versión en náhuatl	Traducciones	
Cuahuītl ēhua	Sullivan	- the debt was paid [to them], - propitiatory sacrifice was conceived of as payment of a “debt” to the gods (1997: 55).
	Jimenez Moreno	- pagaba sus deudas - los maceuales pagaban sus deudas para con los dioses, sacándose sangre (1974: 21). - literalmente se traduce por “se redimían sus deudas” o “pagaban sus deudas”; pero, puesto que Nextlaualli –según Rémi Siméon- significa “sacrifice de sang qu’on offrait aux idoles, en s’incisant ou se perçant quelque partie du corps”; pagaban sus deudas para con los dioses, sacándose sangre en las cumbres de los cerros (1974: 19). - pagaban sus deudas, es decir, expiaban sus pecados a los dioses ...” (1974: 22).
Tepēilhuitl	Sullivan	- Payment [to the gods] (1997: 64)
	Jimenez Moreno	- se expiaba (sacándose sangre) (1974: 51).
Ātemoztli	Sullivan	- debt-paying (1997: 65).
	Jimenez Moreno	- se expiaba (sacándose sangre) (1974: 58-59).

Tabla 13. El *Nextlāhualiztli* mencionado en tres veintenas de los *Primeros Memoriales*.

Ambos autores ven al *Nextlāhualiztli* como el pago de una deuda a los dioses. Jimenez Moreno fue más allá del significado dado por Simeón (que en realidad traduce a Molina) y lo tradujo como “se expiaban sus pecados sacándose sangre”. Además de esto, el autor sólo considera que este pago lo hacían los macehuales, cosa con la que no estamos de acuerdo ya que para nosotros se pagaban tanto los humanos como las divinidades (ver más adelante).

Por otro lado tenemos mencionada la palabra *Nextlāhualiztli* en el libro dos del *Códice Florentino* en los encabezados de 11 veintenas: *Ātl cāhualo* o *Cuahuītl ēhua*, *Tlācaxipehualiztli* (en dos capítulos), *Toxcatl*, *Huēyi tēcuihuitl*, *Xocotl huetzi*,

⁴ Por el momento no daremos nuestra versión sobre la traducción del término *Nextlāhualiztli*, esto lo veremos al finalizar este apartado. Sólo veremos la versión de Sullivan y Jimenez Moreno.

Teōtl ēco, Tepēilhuitl, Quecholli, Panquetzaliztli y Tititl (CF, L2, Cap. 20-36: fo.15r-93r; ver texto 50).

Versión náhuatl	Traducción	Versión en castellano
[15r] Inic 20, capítulo, ytechpa tlatoa yn ilhuītl, yoan in nextlaoaliztli: in quichioaia, yn ipan vel ic cemilhuītl metztli: in qujtocaiotiaia, in qujtoaia atl caoalo, anoç quaujtleoa.	Vigésimo capítulo. Habla de la fiesta y del <i>Nextlāhualiztli</i> que hacían justo el primer día del mes que nombraban, que decían que era, <i>Ātl Cāhualo</i> o <i>Cuahuītl ēhua</i> .	Capítulo veynete de la fiesta y sacrificios que hacían en las kalendas del primero mes, que se llamaua atl caoalo, o quaujtleoa.
[17v] Inic ey cempoali o[n]ce capítulo, ytechpa tlatoa in tlamauiztiliztli, yoan in nextlaoaliztli, in qujchioaia, yn ipan vel ic vntetl metztli, in mjtōaia, tlacaxipeoaliztli.	Vigésimo primer capítulo. Se habla de la dignificación y honra y del <i>Nextlāhualiztli</i> que hacían en el segundo mes al que se le decía <i>Tlācaxīpēhualiztli</i> .	Capítulo tercero 21, de las cerimonjas, y sacrificios, que hacían en el segundo mes: que se llamaua tlacaxipeoaliztli.
[24r] Inic vmei cempoaliomume capítulo: vncā moteneoa yn ilhuītl, yoan in nextlaoaliztli in quichioaia in ipan ic vme metztli: in mitoaia, in moteneoaia, tlacaxipeoaliztli.	Vigésimo segundo capítulo. Allá se nombra la fiesta y el <i>Nextlāhualiztli</i> que hacían en el segundo mes: que se dice, que se llamaba, <i>Tlācaxīpēhualiztli</i> .	Capítulo cuarto 22, de la fiesta y sacrificios: que se hacían en el postrero día, del segundo mes, que se decía tlacaxipeoaliztli
vey toçoztli.		
[30r] Inic chiquacen capítulo, ytechpa tlatoa, yn ilhujtl; yoā in nextlaoalli, in muchioaia, yn ipan ic cemjilhujtl, ic macujlli metztli: in mitoaia, toxcatl	Sexto capítulo. Habla acerca de la fiesta y del <i>Nextlāhualli</i> que hacían en el primer día del quinto mes, que se llamaba <i>Toxcatl</i> .	Capítulo sesto 24, de la fiesta, que se hacían en las kalendas, del qujnto mes, que se llamaua Toxcatl.
etzalqualiztli.		
Tecuilhutontli		
[49v] Inic cempoalli onchicumej capítulo, ytechpa tlatoa in ilhuītl yoan in nextlaoaliztli, in quichioaia, yn ipan ic cemilhujtl ynic chīcūey metztli: in mitoaia Veitecujlhujtl	Vigesimo septimo capítulo. Habla de la fiesta y del <i>Nextlāhualiztli</i> , que hacían en el primer día del octavo mes, que se llamaba <i>Huēyi tēcuilhuitl</i> .	Capítulo noñe 27 de la fiesta y sacrificios, que se hacían en las kalendas, del octauo mes, que se dezia. Veitecujlhujtl.
Tlasuchimaco		
[61r] Inic, matlactli , cempoalli onchicunauj, capítulo, vncan moteneoa in ilhujtl, yoan in nextlaoaliztli: in qujchioaia, in ipan ic cemilhujtl, ic matlactetl metztli: in mitoaia Xocotl vetzi	Vigesimo noveno capítulo. Allá se habla de la fiesta y del <i>Nextlāhualiztli</i> , que hacían en el primer día del décimo mes, que se llamaba <i>Xocotl Huetzi</i> .	Capítulo. 29. de la fiesta, y sacrificios, que se hacían, en las kalendas, del dezimo mes: que se llamaua Xocotl vetzi.
Ochpaniztli		
[73r] Inic cempoalli onmatlactli once capítulo: itechpa tlatoa in ilhujtl, yoan in nextlaoaliztli; in muchioaia, in jpā vel in cemjilhujtl, injc matlactetl omume metztli; in motocaiotiaia, Teutleco.	Trigésimo primer capítulo. Habla de la fiesta y del <i>Nextlāhualiztli</i> , que se hacía oportunamente el primer día del doceavo mes que se llamaba <i>Teōtl ēco</i> .	Capítulo treze. 31, de la fiesta, y sacrificios: que se hacían, en las kalēdas, dozeno mes: que se llamaua teutleco.
[75] Inic cempoalli on matlactli omome. capítulo: vncan moteneoa in jlhujtl, yoan in nextlaoalli, in muchioaia in jpā ic cemjilhujtl, ic matlactetl omei metztli in moteneoaia, in mjtōaia Tepeilhujtl.	Trigésimo segundo capítulo. Allá se dice de la fiesta y del <i>Nextlāhualli</i> , que se hacía el primer día del treceavo mes que se llamaba <i>Tepēilhuitl</i> .	Capítulo. 32. de la fiesta, y sacrificios, que se hacían en las kalendas, del trezeno mes: que se dezia Tepeilhujtl.
[77v] Inic, caxtōlli cempoalli ô matlactli omei capítulo: vncan moteneoa in ilhujtl, yoā in nextlaoalli injc tlacotia: in qujchioaia, in jpā ic cemjilhujtl, ic matlactetl on navi metztli; in moteneoaia. Quecholli.	Trigésimo tercer capítulo. Allá se dice de la fiesta y del <i>Nextlāhualli</i> , con el que se hacen <i>tlacōti</i> , que hacían en el primer día del catorceavo mes que se llamaba <i>Quecholli</i> .	Capítulo 34 33. de la fiesta, y sacrificios, que se hacían en las kalendas del catorzeno mes: que se llamaua Quecholli
[82v] Inic caxtōlli oçe 34 capítulo: itechpa	Trigésimo cuarto capítulo. Habla acerca	Capítulo. 34. de la fiesta y

tlatoa in ilhujtl, yoan in nextlaoaliztli, in muchioaia in jpan ic cemjilhujtl, ic caxtolteht metztli; in mjtoaia: Panquetzaliztli.	de la fiesta y del <i>Nextlāhualiztli</i> , que se hacía en el primer día del quinceavo mes que se llamaba <i>Panquetzaliztli</i> .	sacrificios, que se hazian en las kalendas, del qujnzeno mes, que se dezia panquetzaliztli.
Atemuztli		
[93r] Inic cempoalli on caxtolli once capitulo vncan moteneoa in ilhujtl, yoâ in nextlaoalli in muchioaia in jpan velic cemjilhujtl ic caxtolteht omume metztli in mjtoaia tititl.	Trigésimo sexto capítulo. Allá se dice de la fiesta y del <i>Nextlāhualli</i> , que se hacía oportunamente el primer día del diecisieteavo mes que se llamaba <i>Tititl</i> .	Capitulo. 37 36. de la fiesta, y sacrificios, que se hazian en las kalendas del decimo septimo mes que se llamaua Tititl.
Izcalli.		

Texto 50. Rito Nextlāhualiztli a lo largo de las veintenas.

Codice Florentino Libro 2º, Capítulo 20-36: fo.15r-93r.

Dibble y Anderson traducen al *Nextlāhualiztli* como “*the debt-payment*” o el pago de la deuda. En cambio Sahagún, en la versión en castellano equipara *Nextlāhualiztli* y *Nextlāhualli* con sacrificio, al igual que la traducción que nos da Olmos: **ninoxtlahua** y **ninextlaua**, sacrificar al demonio (GDN, Olmos 1544: fo 251r).

Por su parte, varios autores han traducido la palabra *Nextlāhualiztli* y *Nextlāhualli* de la siguiente manera:⁵

Autor	Traducción
Simeón	Nextlāhualli sacrificio de sangre que se ofrecía a los ídolos, cortándose o pinchándose algunas partes del cuerpo (1988 [1885]: 345)
Seler	<i>Nextlāhualli</i> . La deuda pagada, ofrenda-sacrificio (127)
Walter Leman	<i>Nextlāhualoya</i> . Así pagó su deuda al dios de la lluvia con los niños chiquitos.
Leonard Schultze	<i>Nextlāhualli</i> . Liquidar una deuda especialmente la extracción de sangre del propio cuerpo de alguien, ofrendar.
Frances Karttunen	<i>Ixtlāhua</i> . For payment to talk place. Para que el pago tome lugar. Y, to pay for something, para pagar por algo. (129)
Cecilia Klein	Pago de una deuda (apoyada en la traducción de Dibble y Anderson).
Michel Smith	Una idea fundamental de la religión azteca era que los dioses se sacrificaban a sí mismos para el beneficio del género humano. La deuda por parte del género humano a los dioses y sólo era descontada a traves de ofrendas de sangre humana “pagada sus deudas a los dioses”. Esto lo ejemplifica con el pago de tributos y pagos por deudas. (130)
Miguel León Portilla	Los dioses hacían esto porque ellos necesitaban que alguien los adorara, alguien que pudiera proveerlos a ellos, los dioses, para que ellos pudieran continuar la vida sobre la tierra. Ellos no pudieron, sin embargo, hacer esto sin la cooperación humana. Debía haber una obligación recíproca entre los dioses y la humanidad (131).

⁵ Todas las referencias fueron obtenidas del artículo de Köler 2001, pág. 126-131, exceptuando la de Broda y López Austin.

Broda Johanna	Los sacrificios de niños se concebían como un contrato entre los dioses de la lluvia y los hombres: por medio de él los mexicas obtenían la lluvia necesaria para el crecimiento del maíz. Por eso se llamaba nextlahualli, 'la deuda pagada' (Broda, 2001: 298).
Lopez Austin y García Quintana	<i>Nextlahualiztli</i> , ceremonia en la que los enfermos quemaban las imágenes de los dioses pintadas con <i>ulli</i> en papel, en agradecimiento por haber sanado (2002, Tomo III : 1407)
Maynez Pilar	el pago (2002: 179)

Como vemos en las traducciones propuestas, todos dicen que el *Nextlāhualli* es una deuda pagada y casi todos, con un sacrificio u ofrenda. Por su parte, Köler (2001), en su investigación, cita a Molina en su traducción del verbo **ixtlaua. nitla** pagar lo que se debe (2001: 126) y critica las diferentes traducciones de la palabra aquí estudiada y hace una propuesta que nos interesa ver. Él argumenta que la expresión en español “lo que se debe” tiene una relación etimológica lejana con “deuda”, y que más bien se relaciona a una “obligación moral”, es decir, “lo que es apropiado”, “lo que es correcto”.

Its general meaning relates to a moral obligation, like “what behoves”, “what is proper”, “what is correct”, “what is adequate”. It does not imply the idea that a person who acts in accordance with such rules is in debt of someone. (Köler 2001: 126)

También menciona que la frase se refiere a una relación recíproca, en el caso de que alguien tenga una deuda ya que es propio devolverla. Por lo que el autor aporta dos conceptos a la frase “lo que se debe”, por un lado tiene un valor moral y, por otro lado, la reciprocidad (entre el humano y las divinidades) (Köler 2001: 126-127).

Sin embargo, nosotros, para poder explicar lo que estamos entendiendo por esta palabra, vemos que morfológicamente *Nextlāhualiztli* está formada por el verbo **ixtlāhua**, por el reflexivo indefinido **ne-**, y por el nominalizador deverbal de acción **-liztli**. Ya vimos que Molina traduce el verbo *ixtlāhua* como:

Ixtlaua. nitla. pagar lo que se deue. preterito. onitlaxtlauh. (Molina 2004 [1571]: 48v).

Es importante hacer notar que este verbo “pagar” es transitivo y expresa que se paga algo, este algo es lo que se debe. Además de esto, Molina también da una serie de definiciones, tanto en la sección castellano–mexicano como mexicano-

castellano, que hacen referencia al verbo *ixtlāhua*, y todas se refieren a “pagar lo que se debe” y “pagar deuda”. También traduce la forma intransitiva *ixtlahui*:

Pagar deuda. ni,tlaxtlaua. nite,tlaxtlauilia. nino,xtlaua. nictē,cuepilia ynteaxca. (2004 [1571]: 91v).

Pagada deuda. tlaxtlaualli. (2004 [1571]: 91v).

Paga, lo que doy para pagar lo que deuo. notlaxtlauaya. (2004 [1571]: 91v).

Pagar cō otra cosa lo que deuo. ycnitlapopoua. yc nitlaxtlaua. (2004 [1571]: 91v).

Paga dedeuda. tlaxtlauiliztli. tetlaxtlauiliztli. tetlaxtlauiliztli. (2004 [1571]: 91v).

Pagar pena. nitla,tzaqua. nitla,xtlaua. (2004 [1571]: 91v).

Satisfazer por la deuda. nitla,popoua. nitla,xtlaua. (2004 [1571]: 107v).

Satisfaciō dladeuda. tlapopoualiztli. tlaxtlaualiztli. (2004 [1571]: 107v).

Tlaxtlauiliztica. pagando o restituyendo (146v)

Tlaxtlauiliztli. el acto de pagar o restituir algo.

Tlaxtlauia. nino. pagarse o satisfazer a si mismo.

Tlaxtlauia. nite. pagar, galardonar o restituir lo q deuo a otro.

Tlaxtlauilcuini. el que cobra los censos.

Tlaxtlauile. el que ha recibido la paga, premio o galardón de su trabajo.

Tlaxtlauileque. los que han recibido la paga de su trabajo, y han sido galardonados y premiados.

Tlaxtlauilia. nictē. pagar la cosa que compre, a su dueño.

Tlaxtlauilyeyecoani. tassador de paga, o el que yguala el precio y concierta lo que se ha de dar por la cosa que se compra.

Tlaxtlauilli. paga, jornal, soldada, restitucion o galardón.

Tlaxtlauilo. ni. ganar sueldo o jornal.

Tlaxtlauiltia. nite. multar o echar pena de dinero.

Tlaxtlauiltontli. jornal o paga pequeña.

Tetlaxtlauaitiliztli. pena puesta de dinero, o el acto de hazer pagar la pena puesta de dinero (110r)

Tetlaxtlauilli. paga o galardón.

Ixtlalui. restituirse o satisfazerse algo (48v)

Como vemos, la gran mayoría de las palabras tienen el indefinido **tla-**, algunas, el indefinido **te-** (llevando el sufijo de benefactivo) y sólo una el reflexivo **no-**. Sin embargo, Molina traduce la palabra *Nextlāhualli* (con el indefinido reflexivo **ne-**) como:

Sacrificio o ofrenda. ventli. tlamanaliztli. uemmanaliztli. nextlaualli. (2004 [1571]: 106v).

Nextlaualli. sacrificio de sangre, que ofrecían a los ydolos, fajandofe o horadando alguna parte del cuerpo (2004 [1571]: 71v).

Es importante notar que en la traducción de la palabra *Nextlāhualli*, Molina no hace ninguna referencia a la deuda, más bien lo define como sacrificio u ofrenda. Además de esto, es importante hacer notar que los tres autores del siglo XVI, Molina, Sahagún y Olmos, coinciden en señalar que el *Nextlāhualli* es sacrificio u ofrenda.

Con esto podemos concluir que cada vez que aparece “pagar lo que se debe” o “pagar la deuda” se utiliza el indefinido **tla-**, lo cual implica que se paga algo y ese algo es no humano. En cambio si se utiliza el reflexivo, sea indefinido o no, significa pagarse con un valor semántico de sacrificarse u ofrecerse. Por lo que *Nextlāhualiztli* no puede significar el acto de pagar lo que se debe, sino más bien es el acto de darse a sí mismo en pago o pagarse en ofrenda o sacrificio, coincidiendo con la propuesta de Köler quien ve al rito como un acto con valor moral y de reciprocidad.

Pero no basta con traducir literalmente esta palabra para saber lo que significa, faltaría contextualizar al rito según las descripciones que nos da Sahagún.

En el capítulo 5 de los *Primeros Memoriales*, que trata sobre “otros servicios que se hazían a los demonios en el templo y fuera”, se describe el *Nextlāhualiztli*. En el *Códice Florentino* (apéndice del Libro 2) se hace la misma descripción anexando la versión en castellano en la segunda fuente; en ambas fuentes se describe al *Nextlāhualiztli* dando un ejemplo: si alguien sanaba de alguna enfermedad se daba en pago con copal y papel, este último con diseños de hule de la divinidad que le ayudó a sanar, ambas cosas las quemaban y las enteraban en la casa del

que enfermó. Esto lo hacía un especialista de ritos en un día con buen *tōnalli* (PM: fo. 255v y CF, L2, Apendiz: fo. 123r; ver texto 51).

<i>Versión en náhuatl clásico</i>	<i>Traducción (Valiñas sf)</i>	<i>Versión castellana</i>
[123r] Nextlaualiztli In nextlaualiztli injc muchivaia in jqoac aço aca in tlein ipa[n] muchivaia, aço cocoliztli in jqoac, opatic, njman aço copalli yoã amatl injc moxtlavaia, injc amo omjc iuhqjinma ic tlatlava, iehica ca omiquizquja.	<i>Nextlāhualiztli.</i> El <i>Nextlāhualiztli</i> se hacía de esta manera: cuando, por ejemplo, a alguien le sucedía algo, por ejemplo una enfermedad [y sanaba], después de haber sanado y dado que no murió, ya fuera con copal y papel era con lo que se daba en pago. Como si de esta manera pagara. Ya que iba a morir.	Los que se escapaban de alguna enfermedad por consejo de algún astrólogo escogían algún día bien afortunado, y en este día, dentro de su casa, quemava en el hogar de su casa muchos papeles en que el astrólogo había pintado con <i>ulli</i> las imágenes de aquellos dioses que se conjeturava que le habían ayudado para salir de la enfermedad. El astrólogo los dava al que ofrecía, debiéndole el dios que allí iva pintado, y el otro echava el papel en el fuego. Y después de quemados todos los papeles, tomavan la ceniza y enterrávanla en el patio de la casa; a esto llamavan <i>nextlaoaliztli</i> .

Texto 51. Nextlāhualiztli en Códice Florentino.

Códice Florentino, Libro 2º, Apéndiz, foja 123r.

Primeros Memoriales fo. 255v

(las diferencias de esta versión con la del CF es mínima y no influye en la lectura del texto).

En los *Primeros Memoriales* se muestra una imagen en donde un especialista de ritos, con el cuerpo tizado, realiza el *Nextlāhualiztli*, esto es se daba en pago con papel, probablemente conteniendo copal, ya que la fuente lo dice explícitamente en la versión en náhuatl (ver imagen 40).



Imagen 40. Papel en el rito Nextlāhualiztli

PM foja 255v

Es de notar que en la imagen no se ve que se hiciera el *Nextlāhualiztli* sangrándose. El ejemplo de papel con sangre lo tenemos en el mismo capítulo 5 de los *Primeros Memoriales*, en el rito *Tlatlātlacualiliztli*, el cual menciona que se ponía el papel en una jícara con sangre (ver imagen 41).

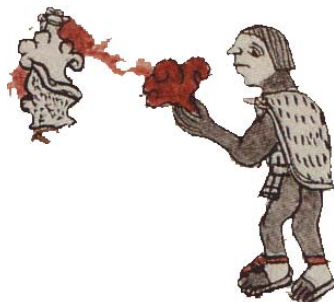


Imagen 41. Papel con sangre en el rito Tlatlatlacualiztli.
PM foja 255v

En la versión náhuatl, el *Nextlāhualiztli* se refiere al pago (ofrecimiento) que hace alguna persona que sanó de una enfermedad grave, que se puede interpretar como agradecimiento por no haber muerto. En la versión en castellano se describe con mayor detalle qué era realizar el *Nextlāhualiztli*, según lo relatado nos interesa remarcar los siguientes puntos:

1. El especialista de ritos aconsejaba escoger un buen día para realizar el rito (no se especifica en qué momento del día).
2. Se realizaba en el hogar y en el patio de la casa del que sanó.
3. Quien lo realizaba era el especialista de ritos junto con el enfermo.
4. El especialista de ritos pintaba unos papeles con hule. Las pinturas eran de la divinidad que había ayudado al enfermo a sanar. El sanado echaba a quemar los papeles en el hogar de su casa. Después de haber quemado los papeles tomaban la ceniza y la enterraban en el patio de la casa.
5. Se efectuaba en honor de las divinidades que habían sanado al enfermo.
6. La función era pagarse en ofrenda a la divinidad por haber sanado de la enfermedad, por lo que suponemos que el pago era por agradecimiento.

La idea de que el rito cumple un acto de agradecimiento la hacemos basándonos también en el siguiente comentario hecho en relación a la frase final del texto 50.

Esta oración [*luhquima ic tlaxtlava iehica ca omiquizquia* Como si de esta manera pagara; ya que iba a morir] comienza con la forma comparativa [*yuhquimmâ*] 'assi como, o poco mas o menos' (Molina, 43v), que sirve para hacer símiles ("és à manera de" según Carochi 1759:191 o

“es como si x fuera y” según Launey 1992:129), luego del verbo lleva un [yē̃tca] explicativo ‘porque... dando la causa’ (35r) y termina con el verbo “morir” conjugado en irrealis, que en esencia indica que algo no sucedió: “lo que hubiera sucedido, si aquella condicion se hubiera puesto, ò verificado” (Carochi 1759:54) o “debido a un impedimento cualquiera tal hecho no llegó a realizarse” (Launey 1992:204). Todo esto nos permite proponer la traducción escogida: “como si de esta manera pagara; ya que iba a morir”, sin embargo, no puede tener el sentido de (parafraseando a Launey): “debido al pago, la muerte no llegó a realizarse” ya que el pago se hace *después* de sanar. Por lo tanto, la lectura debe de ser “iba a morir, pero la muerte no llegó a realizarse, por ello (en este caso) usa el copal y el papel como si con ellos pagara”. Es por esto, entre otras cosas, que vemos el *nextlāualiztli* no como un pago por deuda sino como un acto de agradecimiento (Valiñas sf).

Además de esto, existen otros textos en el *Códice Florentino* y en los *Primeros Memoriales* que se refieren al *Nextlāhualiztli* y que a continuación veremos.

En el Libro nueve, capítulo seis del *Códice Florentino* se describe el pago de un mercader que regresaba de comerciar. Llegaba a su casa, de noche, en el signo *ce calli* o *chicōme calli*, porque eran días buenos para preservar las cosas que traían. Dice que el *Nextlāhualli* estaba elaborado con tiras de papel cortadas dedicadas al fuego y a *Yacatēcutli* (divinidad mercader), y a las divinidades que le habían ayudado para que fuese un viaje próspero. El pago se hacía a media noche (CF, L9, Cap. 6: fo. 231r; ver texto 52).

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
In icoac in oalacic in jcalitic: çan iooaltica in oalcalaquia, amo cemilhuītl, çan ic tlapoiahoa in oalaci; no ipan in qualli tōnalli, i çe calli, anoço chicome calli, inic motonalpouiliaia, ipampa in contocaia in ce calli: [...]	Cuando llegó al interior de su casa, era de noche. No entraba de día, sólo al anochecer es que llegaba. También en un buen <i>tōnalli</i> , <i>ce calli</i> (uno casa), o <i>chicome calli</i> (siete casa), de esta manera se le contaban los <i>tōnalli</i> , porque seguían a <i>ce calli</i> (uno casa). [...]	Quando los mercaderes veniã de otras provincias de mercadear a su casa: no entravã de día en el pueblo, nj en su casa, sino ya de noche: y aun esperauan el signo prospero, como es el signo de <i>ce calli</i> , o de <i>chicome calli</i> : tenjan por prospero signo este <i>ce calli</i> o una casa, porque dezian que las cosas que traiã, entravã en casa, de tal manera, que alli avian de perseverar por ser cosas de dios. [...]
Auh in icoac ontetlalhuito: montenotzato, niman ic hiciuhca amaxotla, quichioa in inestlaol: in itechpoui in tletl, ioan iacatecutli niman ie ic mostlaoa in ioalnepantla: in omostlauh, niman ie ic ipan tlatoa in isquich monequi; in tlaqualli,	Y luego de que fue a invitar a la gente, de que fue a llamar a la gente, entonces se apura a cortar tiras de papel, preparando su <i>nextlāhualli</i> . Luego de dedicársela al fuego y a <i>Yacatēcutli</i> , entonces, a la media noche, se da en pago. Habiéndose dado en pago, entonces gestiona todo lo que se necesita de la comida.	aujendo este mercader hablado a su principal, y a los otros mercaderes, y aujendo los combidado: la noche precedente al combite a la media noche cortaua papeles, para offrecer en agradecimjento, que le aujan ayudado los dioses, para que fuesse su viaje prospero: cortaua los papeles que erã menester para el yacatecutli, dios de los mercaderes: aujendo cortado los papeles offrecialos a la media noche a estos dioses en hazimjento de gracias. Aujendo hecho esto lue[23r]go daua orden en la comjida, que era menester,

Texto 52. Se escogía el buen tōnalli para realizar el Nextlāhualiztli.

Códice Florentino, Libro 9º, Cap 6, foja 23r

Son varios los datos que aquí nos interesan remarcar:

1. El *Nextlāhualiztli* se realizaba a media noche, en la noche de *ce calli* o *chicome calli* (considerados buenos signos), que era cuando entraban a la casa y al pueblo. Al día siguiente se organizaba un banquete.
2. Se realizaba en la casa del mercader, en donde también estaban sus familiares.
3. El mismo mercader realizaba el rito.
4. Consistía en ofrecer tiras de papel.
5. Se dedicaba al Fuego y a *Yacatēcutli* (divinidad mercader).
6. La función era pagarse en ofrenda por agradecimiento ya que había tenido un viaje próspero.

Según los dos relatos antes comentados podemos decir que todo *Nextlāhualiztli* tenía las siguientes constantes: se realizaba en un día con buen *tōnalli*, dependiendo de cada contexto; se realizaba en las casas de quienes se iban a pagar; implicaba pagarse con papel y fuego; estaba dedicado a alguna divinidad; y su función era ser un acto de pagarse en ofrenda por agradecimiento.

Hasta este momento podríamos decir que el *Nextlāhualiztli* es pagarse en ofrenda para agradecer algo que las divinidades hicieron, siendo el *nextlāhualli* el pago de sí mismo por ese agradecimiento. Creemos que por eso las traducciones de Molina, Sahagún y Olmos les dan el sentido de ofrenda. Sin embargo, también le dan el sentido de sacrificio, aunque la sangre no es un elemento determinante del rito en los dos relatos y en la imagen presentados.

Aún nos falta ver una característica más del *Nextlāhualiztli*, que sea un rito de petición (CF, L2, Cap. 20: fo 15v; ver texto 53).

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
mitoia, ca iehoantin vellaçonextlaoalti, vel qujnpaccacelia qujnequi, ic vellamati, ic vellamachtilo, ynjc inca qujiauhtlatlanjoa, quiiuhtlatlano.	Se decía que ellos eran <i>nextlāhualli</i> o pagos muy buenos y apreciados; que los reciben con mucha alegría, los quieren. Por eso están contentos, por eso se alegran. Con ellos se pide la lluvia; la lluvia se implora.	dezian que estos eran mas agradable sacrificio, a estos dioses, para que diesen agua en su tiempo.

Texto 53. El Nextlāhualiztli como petición

Códice Florentino, Libro 2º, Cap 20: foja 15v.

Esto, más la información previa nos permite interpretar al *Nextlāhualiztli* como un rito de agradecimiento-petición, cuya forma de hacerse es mediante el intercambio de dones y contradones, que más adelante veremos. Este *Nextlāhualiztli* aparece descrito en la primera veintena, en la fiesta a los *Tlāllōquē* (CF, L2, Cap. 20: fo. 15r; ver texto 54).

Versión en náhuatl clásico	Traducción
[15r] Inic 20, capitulo, ytechpa tlatoa yn ilhuitl, yoan in nextlaoaliztli: in quichioaia, yn ipan vel ic cemilhuitl metztli: in qujtocaiotiaia, in qujtoaia atlcaoalo, anoço quauitleoa.	Vigésimo capítulo. Habla de la fiesta y del <i>Nextlāhualiztli</i> que hacían justo el primer día del mes que nombraban, que decían que era, <i>Ātl cāhualo</i> o <i>Cuahuītl ēhua</i> .
Quauitleoa ynin ilhuitl quiçaia: auh yn iquac y, vncan ilhujqujxtliloia in tloaque: nextlaoaloia, in noujan tepeticpac, yoā neteteuhtiloia,	<i>Cuahuītl ēhua</i> . Esta fiesta se celebraba y en este tiempo, allá, se les celebraba fiesta a los <i>Tlāllōquē</i> haciéndose el <i>Nextlāhualiztli</i> en las cumbres de todos los cerros y preparándose los <i>teteuhitl</i> o celebrando el <i>Neteteuhtiliztli</i> .

Texto 54. Nextlāhualiztli en la fiesta a los Tlāllōquē.

Códice Florentino, Libro 2º, Cap 20: fo. 15r.

Antes de ver lo que suponemos significaba hacer el *Nextlāhualiztli* en la fiesta a los *Tlāllōquē* veremos lo que Broda (1971: 276) comenta al respecto. Ella menciona que el pago era una obligación que sentían los hombres,

[...] los hombres se sentían obligados a <<pagar su deuda>> para con el dios con los sacrificios.

También menciona que tenía como finalidad conjurar la llegada de las lluvias,

Los sacrificios de niños formaban un ciclo ritual dedicado a Tlaloc que tenía la finalidad de conjurar la llegada de las lluvias durante los meses más secos del año, entre febrero y abril. Los niños representaban vivos a los Tlaloque, los innumerables servidores del dios Tlaloc que eran concebidos como seres pequeños que vivían en los cerros (Broda 1971: 47).

Y hace una generalización en su análisis del *nextlāhualli* al decir que todos los sacrificios, al parecer, se consideraban como una deuda pagada

[...] parece que todos los sacrificios en general se consideraban como una <<deuda pagada>> (Broda 1971: 276).

Al tratar Broda (1971: 272-273) al *nextlāhualli* como la deuda pagada nos dice que es la ofrenda preferida de los *Tlāllōquē* y eran representaciones de esos dioses

La ofrenda preferida de los Tlaloques eran aquellos niños [...]. Los sacrificios de niños, seguían pues el mismo plan que los demás sacrificios humanos: las víctimas eran la personificación de los dioses; en este caso, se tomaban niños para representar a los <<dioses pequeños>>, los Tlaloques, a base de una asociación de magia por analogía.

En esta investigación ya hemos dicho que al *Nextlāhualiztli* lo consideramos como un rito de pagarse en reciprocidad por agradecimiento-petición. Por lo tanto los niños son, después de los ritos previos, transformados en objetos rituales llamados *tlācateteuhti*, y posteriormente, después de otros ritos, transformados en *Tlāllōqué* que van a pagarse en ofrenda por petición-agradecimiento y por ello son *nextlāhualti*. No son la ofrenda preferida, ni una deuda, ni mucho menos un contrato; ellos son los *Tlāllōqué* que se iban a pagar. La imagen 42 nos deja ver claramente la sangre en el pecho del *Tlāllōc*.



Imagen 42. Nextlāhualli, Tlāllōc pagándose.
Primeros Memoriales, fo. 251r.

Este rito hecho por los *Tlāllōqué* era un rito comunitario y de petición, ya que todos necesitaban de las aguas, lluvias y por lo tanto de los cerros.⁶

⁶ Un dato etnográfico que interesa comentar es que existen muchas comunidades nahuas en la actualidad que todavía hacen fiestas de petición de lluvias. Aquí tenemos dos registros etnográficos. El primero es en una comunidad nahua de la huasteca el cual consiste en lo siguiente. “Hacían una fiesta para pedir lluvia que es que llevan a niños y niñas a un manantial, como por mayo, en ese manantial se ofrenda a los niños que llevan agua. Los niños van vestidos de manta blanca con bordados en los puños de las manos y con sombreros, ellos llevan un huaje lleno de agua y lo dejan en el manantial; y las niñas llevan un vestido floreado con bordados en el cuello, en los hombros y en las muñecas del vestido, también llevan un sombrero del cual le cuelgan unos listones, también de las mangas del vestido les cuelgan listones y las niñas llevan un cántaro lleno de agua.

La gente sube al río con los niños y las niñas cantando, echando cuetes, con ofrendas, esto se hacía para pedirles a los dioses de la lluvia que lloviera. Después, cuando ya llueve, entonces van a recoger los cantaros y los huajes llenos de agua y las llevan a la iglesia”. (Información obtenida de una agricultora nahua de la huasteca, el 2 de Mayo de 2007, es

Por otro lado, la gente también realizaba el *Nextlāhualiztli*. En este caso eran ritos individuales o tal vez de núcleo familiar, dentro de la fiesta comunitaria, que se hacían con los *āmatetehuītl*. Y en este caso podía ser por petición y por agradecimiento. Esto significa que el *Nextlāhualiztli* lo realizaba toda la gente tal como se dice en el texto 55 (PM: fo. 250r). No sabemos cómo se hacía el pago de los *āmatetehuītl* ya que la fuente no lo menciona. Aunque en los otros ritos del *Nextlāhualiztli* se dice que los papeles se quemaban en el patio de la casa del que pagó.

Versión en náhuatl clásico	Traducción
Quavitleoa, yn ipan ī, ilhuiquixtililoya, in tlloque: ioā nextlavaloya ŷ noviā tepeticpac mochi tlatl in maçeoalli:	Cuahuītl ēhua. En esta [veintena] se les celebraba fiesta a los <i>Tlālōquē</i> y se celebraba el <i>Nextlāhualiztli</i> en las cimas de todos los cerros. Toda la gente, el pueblo.

Texto 55. Toda la gente realizaba el *Nextlāhualiztli* celebrado en la fiesta a los *Tlālōquē*.

Primeros Memoriales: fo. 250r.

Todo esto significa que tanto divinidades como humanos se daban en pago en reciprocidad por agradecimiento-petición.

Por ser este *Nextlāhualiztli* tanto agradecimiento como petición, la gente se alegraba por el pago tanto individual como comunitario. Tal es la importancia de los *Tlālōquē*, ellos mismos deben de pagarse para que vuelvan a venir (la lluvia, el viento que trae el agua y el agua), al igual que los humanos que se pagaban por haber sanado o por actividades económicas realizadas. Aquí es donde se puede mostrar la concepción cíclica de intercambio entre humanos y divinidades. Tal como lo menciona Acosta (2006: 42)

importante mencionar que la señora dice que ya no hacen de la misma manera esta fiesta porque entubaron el manantial y el río, por lo que ya no tienen a donde ir a pedir agua).

El segundo es en el cerro Cruzco en el Estado de Guerrero. Aquí el 2 de mayo la gente sube al cerro para pedir lluvia y para pedir y agradecer favores. El modo en que se pide lluvia es que tanto los niños como los hombres se visten de tigre y comienzan a pelear de dos en dos, hasta que sangran. Según un habitante de ahí decía que entre más sangre sacaban quería decir que más iba a llover. (2 de mayo de 2005).

Es muy interesante ver que existe una estrecha relación entre los niños y los cerros aún en la actualidad, sería importante en futuras investigaciones obtener los datos etnográficos en la lengua nahua de ambas comunidades para ver si aún existe el verbo *ixtlāhua* con la intención que nos presentan las fuentes sahuaguntinas. Sin embargo, por no ser los objetivos de este trabajo, sólo se trata a manera de comentario.

Existe una amplia bibliografía al respecto.

[...] con el pago se inicia el circuito del cambio-don y con el agradecimiento se cierra, tal vez para dar lugar a otro ciclo de intercambio.

El cambio-don nos remite al concepto de reciprocidad por el agradecimiento-petición que se encuentra en la palabra *Nextlāhualiztli*. Acosta (Mauss 1979: 167, 173 en Acosta 2006: 26, 27),⁷ en su estudio, trata un tema que está muy relacionado con lo que encontramos en el rito aquí estudiado, el cambio-don

[...] la regla del cambio-don, no sólo es la obligación de dar, sino también instituye el compromiso entre dos partes en una relación de reciprocidad, que si no se cumple se corre el riesgo de mala fortuna, enfermedad o muerte. Riesgo mayor cuando se inicia un “cambio-don” con las divinidades; ...con ellos es con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo esos cambios.

Y continúa exponiendo que el cambio-don,

[...] sigue un principio común que va del pago al agradecimiento [...] que da cuenta de un circuito de entrada y salida, tanto de inicio como de culminación de un ciclo. En el ritual se consuma una relación de reciprocidad a partir del agradecimiento del don recibido que hace posible el intercambio y la reproducción social (Acosta 2006: 9-10).

En el caso del *Nextlāhualiztli* creemos que tiene este mismo sentido del cambio-don ya que es un acto de darse en pago en reciprocidad por agradecimiento-petición. Para Acosta “el agradecimiento del don recibido representa la consumación de un lazo de reciprocidad que se concreta en el ritual” (2006: 27), en este caso se concretaba haciendo el *Nextlāhualiztli*.

Por lo tanto consideramos que el *Nextlāhualiztli* obedecía al principio de reciprocidad que mantenían entre sí los individuos y las divinidades, materializándose como un perpetuo intercambio de dones y contradones en el que se relacionaban, por un lado, actos de agradecimiento y, por el otro, de petición (Mauss 1979: 173-176). En este caso, tanto los *Tlāllōquē* como los humanos cumplen el intercambio de dones y contradones.

Aquí es preciso comentar qué estamos entendiendo por las frases “pagarse los *Tlāllōquē* en reciprocidad por agradecimiento-petición” y “pagarse la gente en reciprocidad por agradecimiento-petición”.

⁷ Acosta trata los conceptos de reciprocidad y dones-contradones, basados en su estudio sobre la fiesta “de la flor” entre los nahuas actuales de Pahuatlan, Puebla.

En el caso de los *Tlālōquē*, se pagaban en agradecimiento por las fiestas y el trabajo realizados durante el año por la gente, y la petición era por las labores y fiestas que la gente iba a hacer en el año venidero. En el caso de la gente tenemos dos lecturas: 1) se pagaban en agradecimiento por la lluvia enviada en el año que pasó por los *Tlālōquē* y la petición es por la lluvia que iba a venir, la cual tenía que ser la necesaria, ya que podía ser nociva si caía en demasía o si caía poca, y 2) se pagaban en agradecimiento por haberse curado de alguna enfermedad causada por los *Tlālōquē*.

Como vemos en el *Nextlāhualiztli* se podía priorizar el agradecimiento, como en el caso de las enfermedades, o la petición, como en el caso de la lluvia y el de los *Tlālōquē*, todo dependía del rito y de la fiesta en que fuera realizado el *Nextlāhualiztli*.

Broda (1983: 154), por su parte, nos dice su interpretación con respecto a lo que provocaba el rito y lo que debía atraer

[...] la principal función de los ritos era la de provocar un buen desenlace de los fenómenos deseados. Así, los sacrificios de los niños debían atraer las lluvias y garantizar el crecimiento de las sementeras de regadío [...].

El problema de esta interpretación es que los niños, por principio, ya no eran niños, ya eran *Tlālōquē* y no atraían nada: ellos eran el agua, el viento, la lluvia y los cerros que se pagaban. A diferencia de esto Broda (2001 [1]: 299) menciona que

Los niños, en cierta manera, eran el maíz. Los niños muertos jugaban un papel activo en el proceso de maduración de las mazorcas y, desde los cerros (es decir, el Tlalocan), regresaban a la tierra en el momento de la cosecha, al término de la estación de lluvias, cuando el maíz ya estaba maduro (¡los niños eran las mazorcas!).

Tampoco se menciona que este rito fuera exclusivamente para garantizar el crecimiento de las sementeras. Nosotros proponemos que era un pago comunitario en petición-agradecimiento de los *Tlālōquē* y de la gente relacionado con diversas actividades económicas que dependían del agua, e incluso relacionadas con la curación de ciertas enfermedades.

También proponemos que se escogía un signo favorable para celebrarla, esto lo hacemos por comparación con los textos anteriores sobre este rito. Lo cual nos lleva a ver que al menos en esta fiesta, no importaba si se festejaba al principio o al finalizar la veintena, como varios autores lo aseguran, lo que importaba es que se celebrara en un día con signo propicio.

Con todos estos datos podemos decir que el *Nextlāhualiztli* tenía las siguientes constantes:

1. Se realizaba en un buen signo.
2. No tenía un único lugar para ser realizado (podía ser en las casas o en las cimas de los cerros).
3. No había un único agente responsable del rito (podía ser toda la gente, algún enfermo, algún mercader o las divinidades).
4. En todos los casos consistía en pagarse ofrendando papel (y al parecer el fuego era un objeto importante).
5. El *Nextlāhualiztli* de la gente se le dedicaba a las divinidades y el *Nextlāhualiztli* de las divinidades se le dedicaba a la gente.
6. La función era pagarse por agradecimiento o petición como un acto de reciprocidad.

Había varios tipos de *Nextlāhualiztli*, sin embargo nos limitamos por ahora sólo al *Nextlāhualiztli* hecho con papel.

Creemos que para poder definir al *Nextlāhualiztli* de una manera más precisa tendríamos que ver el contexto en el que está referido en todos los materiales sahuaguntinos. Por ejemplo, vimos que se define como el pagarse en agradecimiento por haber sanado gracias a alguna divinidad; el pagarse por agradecimiento por haber tenido un viaje próspero; y pagarse en reciprocidad por agradecimiento-petición, por parte de la gente y los *Tlālōquē*. Lo que nos faltaría sería analizar el *Nextlāhualiztli* en cada contexto del relato descrito en las fuentes sahuaguntinas, para poder llegar a proponer una definición más integral y más abarcadora.

Procesiones

En cuanto a las procesiones, sean familiares o comunitarias, sabemos que consisten en hacer desplazamientos ordenados de un lugar a otro, que, en la mayoría de los casos, cumplen un fin festivo y religioso. Para esta tesis es importante ver que hay tres momentos, como mínimo, que repercuten en los espacios utilizados, y los espacios dependen de cada procesión: 1) el momento de inicio de procesión, que no implica un único punto de partida, pudiendo salir de un espacio ritual o no; 2) momento de transición, en el que los espacios podían ser los caminos (que podían adornarse o no), los cruces de caminos, las casas, etc, en dónde los actantes (grupo guía o responsable) llevan lo ritual y transportan los arreglos, los objetos rituales o la paga y van tocando música o cantando; y 3) momento de llegada al espacio ritual (que puede ser el del inicio).

En la procesión hay varias acciones a realizar: salir de un lugar para llegar a otro lugar, desplazarse, caminar en espacios que son transitorios hasta llegar al destino. En el transcurso se pueden ir realizando diversas acciones como rezar, cantar, ir con estados de ánimo diversos (alegre, tristes, solemnes), cargar a divinidades, tocar música, incensar, ver pasar la procesión, mostrar lo llevado y convocar.

Las funciones de la procesión son transportar el o los objetos rituales a un espacio ritual para cumplir con el pago, mostrarlos y convocar a la gente para efectuar y participar de la fiesta. Además de esto, la procesión podía pertenecer a un tipo de rito o ser un rito independiente dentro de la estructura festiva.

Según las fuentes sahuaguntinas existían varios tipos de procesiones, en el caso específico de esta fiesta se hacían de dos tipos: 1) la *Tlayahualōliztli*, que se hacía rodeando templos, imágenes, puntos de encuentro, altares, etc. y 2) las que no tienen nombre, las cuales suponemos no rodeaban nada y sólo se hacían para llevar el objeto ritual que se ofrecería.

Procesión *Tlayahualōliztli*. En los *Primeros Memoriales* aparece nombrada esta procesión en seis veintenas: *Ātl cāhualo* o *Cuahuītl ēhua*, *Etzalcualiztli*, *Huēyi Tēcuihuītl*, *Huēyi Miccailhuītl*, *Tititl*, *Izcalli*. Sullivan la traduce, en todos los casos como “*procession*” y Jimenez Moreno como “*circunprocesión*”. Este último argumenta que

Tlayahualoloya: Copretérito del verbo pasivo tlayualolo, de yualoa, nitla: “dar vueltas alrededor” o “ir en procesión”. Puede traducirse por “hacer *circunprocesión*”, puesto que los sacerdotes, llevando a cuestas a sus dioses, daban varias vueltas alrededor del teocalli (Jimenez Moreno 1974: 20).

Coincidimos con Jiménez Moreno en ver a la *Tlayahualōliztli* como una procesión que rodeaba algo (quizás no necesariamente un *Teōcalli*) y nosotros preferimos nombrarla “*procesión Tlayahualōliztli*”.

Además de esto, Molina traduce *Tlayahualōliztli* como **procession, o el acto de andar ala redonda** (Molina 2004 [1571]: 120v).

Este rito es descrito en ambas fuentes como un tipo de procesión. Es de notar que el *Códice Florentino* describe la misma versión en náhuatl que la de los *Primeros Memoriales*. Sólo difiere en el último verbo *tlaxinia*, en *Primeros Memoriales* y *tlaxitiniāia* en el *Códice Florentino*.⁸ Por su parte, la versión castellana menciona que en esta procesión se llevaba en andas a las imágenes de los ídolos.

Los puntos que aquí nos interesan remarcar son (PM: fo. 256r y CF, L2, Apendiz: fo. 124v; ver texto 56):

1. La procesión *Tlayahualōliztli* podía hacerse de madrugada o en la tarde.
2. Se realizaba, algunas veces alrededor de los templos y otras veces “por lugares mas lexos” por ejemplo hacia y alrededor de los templos que estaban en las cimas de los cerros.
3. La gente hacía esta procesión.
4. Se hacía en las fiestas y se llevaba en andas a los objetos rituales o a las divinidades.

⁸ La traducción de Valiñas nos deja ver que *tlaxinia* tiene como sujeto a la procesión, ella es la que se deshace, y *tlaxitiniāia* tiene como sujeto a un indefinido plural, en cambio la traducción de León Portilla nos dice que el sujeto de *tlaxinia* es la gente.

5. Las funciones eran transportar el o los objetos rituales a un espacio ritual para cumplir con el pago y convocar a la gente para efectuarla y participar de la fiesta.

<i>Versión en náhuatl clásico*</i>	<i>Traducción (Valiñas sf)</i>	<i>Versión castellana</i>
Tlaiaualoliztli. In tlaiaualoliztli, [in]ic muchivaia [iquac] in tlein ilhujtl motlalitiuia iquac muchivaia, muchi tlatcatl tlaivalovaia, azo ihoatzinco, anoço ie teutlac, ic tlixatinjaia.	<i>Tlayahualōliztli</i> o la procesión o acto de andar a la redonda Se hacía la <i>Tlayahualōliztli</i> de esta manera: cuando alguna fiesta, la que fuera, se iba desarrollando, era cuando se hacía. Toda la gente hacía procesión yendo en círculos, ya fuera en la madrugada o ya fuera por la tarde. Luego se deshace [la procesión], se desbarataba.	Vsauan tambien hazer procesion en muchas de sus fiestas, y trayan en andas, las ymagenes, de los ydolos: algunas vezes al rededor de los cues, y otras vezes, por lugares mas lexos, y acudia todo el pueblo, a estas procesiones

Texto 56. *Tlayahualōliztli* en Códice Florentino.

Códice Florentino, Libro 2º, Apéndiz: fo. 124v.

Lo que está marcado en corchetes son las diferencias del Códice Florentino con los Primeros Memoriales: fo. 256r.

Además de la descripción de la *Tlayahualōliztli* como rito, en los *Primeros Memoriales* se relatan también las procesiones *Tlayahualōliztli* que se efectuaban en algunas veintenas. En la tabla 14 resumimos lo mencionado al respecto.⁹

Nombre de la veintena	Hora	Lugar	Agentes	Descripción del rito	Rito posterior
Cuahuītl ēhua (Veintena aquí estudiada)	En la tarde, a punto de meterse el sol	Alrededor del <i>Ātēmpān</i>	Toda la gente y los <i>Tlamacazqué</i>	Se realizaba en el rito <i>Teteuhxālaquiliztli</i> .	Una velación.
(veintena aquí estudiada)	En la madrugada?	Del <i>Āyauhcalli</i> y de las casas de la gente a la cima de los cerros	Toda la gente y los <i>Tlāllocahuehuet qué</i>	Los <i>Tlālloqué</i> ancianos o <i>Tlāllocahuehuet qué</i> guiaban a la gente. Venían a encontrar a la gente, venían a ayudarla y favorecerla haciendo procesión, rodeando.	<i>Nextlāhua-liztli</i>
Toxcatl (Jimenez Moreno 1974: 32)	En la tarde	En el <i>Teōcalli</i> de <i>Tezcatlipoca</i>	Las mujeres	Ya por la tarde, las mujeres hundían el tetéhuitl, y cada una de ellas, llevaba cargando su papel pintado con hule. Lo iban haciendo bailar, y lo iban llevando dando vueltas. Hacían una sola vez en la procesión <i>Tlayahualōliztli</i> en el teocalli de Tezcatlipoca.	?
Etzalcualiztli	Ya tarde, un	?	La gente?	Se decía <i>Tenanamico</i> ("han	Le

⁹ Hay muchos huecos en la información porque los Primeros Memoriales no son muy explícitos.

(Jimenez Moreno 1974: 35)	día antes de que muriera <i>Tlālōc</i>			venido a ayudar, a favorecer a la gente”) y se hacía procesión <i>Tlayahualōliztli</i> y se hacían el <i>Totopatlanaltiliztli</i> .	danzaban a <i>Tlālōc</i> en la noche
Huēyi Tēcuilhuil (Jimenez Moreno 1974: 37)	Al amanecer	<i>Huitznahuac?</i> <i>Cihuapan?</i>	Las mujeres	Al amanecer se hacía procesión <i>Tlayahualōliztli</i> antes de que muriera la mujer.	Velaban una noche en <i>Cihuapan</i>
Huēyi Miccailhuil (Jimenez Moreno 1974: 42,43)	Ya tarde, al morir <i>Tlacatecuhtli</i>	Alrededor del <i>Xōcotl</i>	?	Después de haber sacrificado gente, hacían la <i>Tlayahualōliztli</i> y por eso se llamaba <i>Cuauhtitlan Tlanahualoya</i> , se bailaba culebreando y ya tarde se hacía procesión <i>Tlayahualōliztli</i> alrededor del <i>Xōcotl</i> .	Iban a dejar el <i>Xōcotl</i> a la casa del que lo había alcanzado
Tititl (Jimenez Moreno 1974: 61)	2º día	<i>Teōcalli</i> de la <i>Cihauteteo</i>	?	Hacían procesión <i>Tlayahualōliztli</i> .	Llevaban a sus dioses al <i>Teocalli</i> .
Izcalli (Jimenez Moreno 1974: 64)	Cuando se decía <i>Izcallami</i> , de noche.	En el Templo de <i>Izcallami</i>	?	Hacían procesión <i>Tlayahualōliztli</i> .	?

Tabla 14. Descripciones de la procesión *Tlayahualōliztli* en los Primeros Memoriales.
 Datos también obtenidos de las traducciones hechas por Valiñas 2007.

Como podemos observar existen ciertas constantes que llaman la atención y que a continuación enlistaremos:

1. Se hacía en la tarde, a punto de meterse el sol, en la madrugada y al alba.
2. En la mayoría de los casos se realizaba alrededor de los templos de las divinidades.
3. No nos queda muy claro quién realizaba el rito, sin embargo, por lo visto en líneas anteriores, sabemos que “toda la gente” lo realizaba y sólo en dos de los casos, lo realizaban las mujeres.
4. Sus funciones eran transportar el objeto ritual al espacio ritual para cumplir el pago y convocar a la gente para efectuarla y participar de la fiesta.

Creemos que para poder definir a la *Tlayahualōliztli* de una manera más integral y abarcadora tendríamos que verla en todos los materiales sahuaguntinos, porque,

como ya se vió en la tabla 14, había muchas variantes y tipos y muchas veces no están explícitamente descritas.

***Tlacualiztli*¹⁰ o Banquete**

Según nuestro esquema, el último rito es el *Tlacualiztli* “acto de comer” o banquete. Como tal no está mencionado pero sabemos que existía el *Tlacualiztli* en varias veintenas ya que después de ofrendar brindaban un banquete (por ejemplo los comerciantes). En el caso puntual de la primera veintena sólo se menciona este rito en el texto castellano del *Códice Florentino*. Según esta versión se dice que los padres se comían a sus hijos después de haber realizado el *Nextlāhualiztli*, pero es lo único que se dice (CF, L2, Cap. 20: fo. 15v, 17v; ver texto 57).

<i>Versión castellana</i>

Gran cantidad de niños, matauan cada año en estos lugares, despues de muertos, los cozian, y comjan. (fo. 15v)

Y ciertamente, es cosa lametable, y horrible, ver que ntra humana naturaleza, aya venjdo a tanta baxeza, y oproprio: que los padres por sugestion del demonjo, maten y coma a sus hijos (sin pensar, que en ello hazian offensa njnguna) mas antes copensar, que en ello hazian, gran serujcio a sus dioses. La culpa desta tan gruel ceguedad: que enestos desdichados niños, se esecutaua, no se deue tâto imputar a la crueldad de los padres: Los quales derramando muchas lagrimas, y con gran dolor de sus coraçones la exercitauan: (fo. 17v).

Texto 57. El banquete en la fiesta a los Tlällōqué.

Códice Florentino, Libro 2º, Cap 20: foja 15v, 17v.

No sabemos realmente qué es lo que sucedía ya que es muy poca la información y tampoco se menciona en dónde era realizado este rito.

Evento de compra de los objetos para elaborar el āmatetehuitl

Además de los ritos previos y nucleares que ya se han señalado, la fuente nos deja ver, sin ser explícita, un evento de compra para elaborar los *tetehuitl*. La gente (toda la gente) seguramente iba al tianguiz a comprar las cosas para

¹⁰ En la fuente no se menciona *Tlacualiztli* o banquete como tal pero sí dice que hay una comida, por lo que nosotros optamos por definir a este rito como *Tlacualiztli* al cual Molina traduce como “acto de comer” (2004 [1571]: fo. 133r).

elaborar sus *tetehuītl*: papel, hule y varas. Lo relevante de este evento de compra es que suponemos que la gente tenía que desplazarse al tianguiz, aunque no se descarta la posibilidad de que existiera un “comercio informal” esto es que existieran vendedores ambulantes que fueran de casa en casa ofreciendo los objetos, esto sin olvidar que la cantidad de las mercancías que circulaban alrededor de esta fecha debió haber sido importante; lo que pudo implicar complejas actividades económicas de producción, distribución y comercialización.

Segundo escenario festivo de la fiesta a los *Tlāllōquē*

Ya vimos en la tabla 15 (ya enumerada como tabla 10) que posiblemente se realizaban eventos y ritos previos al hincamiento del *Cuēnmantli*.

Fiesta a los <i>Tlāllōquē</i>		
	1º escenario festivo	2º escenario festivo
	Evento de compra	Selección del árbol <i>Cuēnmantli</i> *
RITOS PREVIOS	Rito de compra Rito <i>Neteteuhtiliztli</i> Primera procesión Rito <i>Teteuhxālaquiliztli</i> Rito hincamiento del <i>āmatetehuitl</i> Segunda procesión Rito <i>Tozzoliztli</i>	Ritos para cortar el árbol que sería el <i>Cuēnmantli</i> * Rito de paso para hacer al árbol el <i>Cuēnmantli</i> *
RITOS NUCLEARES	Rito de procesión <i>Tlayahualōliztli</i> Rito de acomodamiento de los <i>tepictotōn</i> Rito <i>Nextlāhualiztli</i> Banquete	Rito hincamiento del <i>Cuenmantli</i>

Tabla 15 (ya enumerada como tabla 10). Escenarios de la fiesta a los *Tlāllōquē*.

* Estos ritos no están mencionados en los textos por lo que sólo los estamos proponiendo pero no serán abordados en las siguientes líneas.

Estos serían:

Evento. Selección del árbol que debía de ser caducifolio, de gran tamaño, ramudo y que tuviera brotes. Posiblemente, como ya se vió en el capítulo 3, fresno, aliso o encino.

Ritos previos. Ritos para cortar el árbol y ritos de paso para que el árbol fuera nombrado *Cuēnmantli*.

En cuanto al transporte del árbol no sabemos si fue eventual o ritual. Tampoco sabemos cómo se hacían estos eventos y ritos, sin embargo creímos pertinente mencionarlos antes de adentrarnos a describir el hincamiento del *Cuēnmantli*.

Rito de hincamiento del Cuēnmantli

La única referencia que tenemos de este rito, se describe en la primera veintena la cual nos dice que además de dejar los *tetehuitl* en *Pantitlan*, iban a parar un árbol muy muy largo llamado *Cuēnmantli*, el cual llevaba sus brotes y estaba lleno de guías (CF, L2, Cap. 20: fo. 15v, 16v; ver texto 58).

Versión en Náhuatl clásico	Nuestra traducción
onnexlaoaloia, in tepetzinco, anoço vmpa in velaytic, [15v] ytocaiocan pantitla: vmpa concaoia in tetējuītl yoan vmpa conquetzaia quaujtl, moteneoa Cuēnmantli, viuītlatztic, çan itech ie etih yn icelica, yn itzmolinca, izcallo.	El <i>Nextlāhualiztli</i> se iba a realizar en el <i>Tepētzintli</i> o allá, justo dentro del agua, en donde se llama <i>Pantitlan</i> . Allá [en <i>Tepētzintli</i> y <i>Pantitlan</i>] iban a dejar los <i>tetehuitl</i> y allá [en <i>Pantitlan</i>] iban a parar el árbol muy alto llamado <i>Cuēnmantli</i> que llevaba su frescura, su verdor, sus brotes [y] estaba lleno de guías, de retoños.

Texto 58. Rito de hincamiento del Cuēnmantli.

Códice Florentino, Libro 2º, Cap 20: foja 16v.

Antes de analizar el rito nos interesa discutir la traducción de dos palabras, *Cuēnmantli* y *Cuahuītl*, de la siguiente frase

Náhuatl	yoan vmpa conquetzaia quaujtl, moteneoa Cuenmantli,
Wimmer	<i>ils dressaient des perches que l'on appelle cuemmantli, elles étaient très longues</i> (ponían de pie unos palos que se llamaban cuemmantli; eran muy largos).
Dibble	and there they would set up poles called <i>Cuenmantli</i> ,
Propuesta	y allá iban iban a parar el árbol muy muy largo llamado <i>Cuēnmantli</i> .

Por principio veremos qué es el *Cuēnmantli*. Su etimología no es sencilla porque, además de no estar registrado ni en Molina ni en el Glosario de López Austin y García Quintana de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, parece estar relacionado con [cuēmitl] “camellón de tierra” (Molina 2004 [1571]: fo. 23v) o, como lo identifica Molina en la sección de Castellano-mexicano: “lomo entre sulco y sulco” (Molina 2004 [1571]: fo. 78v). Wimmer más que traducirlo lo identifica como unos “palos que jugaban un rol ritual en el desarrollo del mes *Quauitlēua*” (*Perches qui jouaient un rôle rituel au cours du mois cuahuītl ēhua*) (ver nota de traducción 23 en el Capítulo 2). Sahagún por su parte, a pesar de que en la versión en castellano no menciona al *Cuēnmantli*, lo traduce en otras referencias como maderos o varales (CF, L2, Cap. 25: fo. 40v, 44v, 45r, (3 veces); Capítulo 35: fo. 92v). Nosotros optamos por utilizar la palabra en náhuatl, tal como Wimmer y Dibble, sin descartar la relación que tiene con los surcos.

En el caso del *cuahuītl* consideramos, basándonos en dos hechos, que tiene como referente a un árbol y no, como lo expresan las traducciones de Wimmer y Dibble, un palo o un poste. El primero, que se descubre en el texto 58, porque es en las ramas en donde “su frescura, su verdor, sus brotes” se hacen más que perceptibles (y no en el tronco) y el segundo, que se descubre en el texto 59 (CF, L2, Cap. 25: fo. 45v), porque según uno de sus usos rituales era el poder llevar colgados y atados tanto *tetehuītl* como chalchihuites, cosa que era mucho más sencilla teniendo ramas y no careciendo de ellas.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión castellana
[45v] njman ie ic mopipiloa, moolpia in teteujtl, in quauhtitech yn itech Cuēnmantli: yoan in chalchuijtl quijlpia, [...]	Entonces los <i>tetehuītl</i> se cuelgan, se atan en el árbol, en el <i>Cuēnmantli</i> . Y amarran chalchihuites [...]	y los papeles de ofrenda: a los cuales llamauan teteujtl, atauanlos en lo alto, de los maderos, que allí estauan hincados: tambien colgauan, algunos de los chlachiujtes, y piedras preciosas, en los mismos papeles.

Texto 59. El Cuēnmantli en Etzalcualiztli.
Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 25º, foja 45v.

Por estas razones pensamos que el hincamiento se hace con un árbol que ritualmente era nombrado *Cuēnmantli*, el cual llevaba brotes y retoños. Ya vimos en el Capítulo 3 que podían haber sido tres especies arbóreas caducifolias: el

fresno, el aliso y el encino, tres especies que crecían y aún crecen naturalmente en las barrancas de la Cuenca de México.

Según la interpretación de Broda, basada en la traducción de Dibble y Anderson, menciona que

En todas las casas privadas, en los *telpochcallis* y los templos de los barrios, se plantaban para esta fiesta unos palos largos, de los cuales se colgaban unas banderas de papel blanco, decoradas con gotas de ulli derretido. También las dejaban en el lugar sagrado de la laguna, *Pantitlan*. Estos palos tenían una fuerza mágica inherente: ‘...por medio de estas tiras sagradas (*teteuitl*) y varas largas (*Cuēnmantli*)... se produciría el verdor, el retoño y el crecimiento’ (Broda *apud* CF, II p. 421971: 269).

Pantitlan [...] era un lugar cercado de altos troncos hincados alrededor del sumidero, los *Cuēnmantli*. Estos troncos estaban adornados con unas banderas rituales llamadas *Amateteuitl* (“las tiras de papel”), que eran la ofrenda característica de los dioses de la lluvia (Broda 1997: 135).

Llama la atención ver que Broda relaciona al *Cuēnmantli* con las varas que hincan en las casas y en *Pantitlan*, siendo que las varas son nombradas *mātlacuahuitl* (ver traducción 30 en el Capítulo 2) y aún es más curioso ver que cita a Dibble y Anderson diciendo que con los *āmatetehuitl* y los *Cuēnmantli* se produciría el verdor, el retoño y el crecimiento. La traducción de Dibble y Anderson (1981: 42, énfasis mío) al texto 58 dice al respecto que

There they would leave the rubber-spotted paper streamers and there they would set up poles called *Cuēnmantli*, which were very long. *Only on them [still] went their greenness, their sprouts, their shoots.*

Como podemos ver la traducción nunca menciona que se producirá el verdor, dice que “sólo en ellos [en los postes] iba su verdor, sus brotes, sus nacimientos”, no es utilizado el verbo producir como lo hace Broda al citarlos.

Otro punto a criticar de la interpretación de Broda es que mezcla el ritual del hincamiento de los *āmatetehuitl* con el ritual del hincamiento del *Cuēnmantli* siendo que, a pesar de que se realizan en la misma fiesta, tienen intenciones rituales diferentes.

Según nuestro análisis vemos que el *Cuēnmantli* aparece mencionado en tres veintenas del *Códice Florentino: Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*, *Etzalcualiztli* y *Ātemoztli*. Según lo descrito en esas veintenas podemos concluir que:

1. Eran unos árboles muy largos, en el rito de hincamiento, efectuado en la primera veintena, se menciona uno, el cual llevaba brotes, guías y retoños (CF, L2, Cap. 20: fo. 16v; ver texto 60).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
vmpa concaoaia in teteujtl yoan vmpa conquetzaia quaujtl, moteneoa Cuēnmantli, viujtlatztic, çan itech ie etih yn icelica, yn itzmolinca, izcallo.	Allá [en <i>Tepētztintli</i> y <i>Pantitlan</i>] iban a dejar los <i>tetehuiŧl</i> y allá [en <i>Pantitlan</i>] iban a parar el árbol muy alto llamado <i>Cuēnmantli</i> que llevaba su frescura, su verdor, sus brotes [y] estaba lleno de guías, de retoños.

Texto 60. El Cuēnmantli en la primera veintena.

Códice Florentino, Libro 2º, Cap 20: foja 16v.

2. Se hincaban en el agua, ya sea en *Pantitlan* o en medio de los *Āyauhcalli*¹¹ (ver textos 60, 61 y 62).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión castellana
[40r] Auh yn oacito atenco, yn jnealtiaia tlamacazque: nauhcampa in manca yn aiauhcalli, [...] yn vncan maltiaia yn, tlanepantla manca in Cuēnmantli; naujhuŧtl yn juh mochioaia yn.	Y habiendo llegado a la orilla del agua (<i>ātenco</i>), al lugar del baño de los <i>tlamacazquē</i> , [allí en donde] estaba, hacia los cuatro rumbos, el <i>Āyauhcalli</i> . [...] Allí se bañaban estos, en medio estaba el <i>Cuēnmantli</i> . Durante cuatro días así hacían esto.	[40v] llegados los satrapas, al agua donde se aujan de bañar: estauan quatro casas, cerca de aquel agua, a las quales llamauā aiauhcali [...] donde estos se bañauan, estauan vnos varales hincados, quatro dias arreo hazian desta manera:

Texto 61. Los Cuēnmantli hincados en el agua.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 25º, foja 40r/40v (*Etzalcualiztli*).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Auh in jquac concaoa tetevitl, in nextlaoalli cōmamana, conjilpia cuenmantitech.	Entonces iban a dejar el <i>tetehuiŧl</i> , el <i>nextlāhualli</i> , lo iban a poner con mucho orden, lo iban a atar en el <i>Cuēnmantli</i> .	Acabando el combite, cogian los pepeles, de los varales, que estauan puestos en los paptios, que llamauan teteujtl: y lleuauanlos, a ciertos lugares del agua, que estauan señalados con vnos maderos, hincados: o a las alturas de los montes.

Texto 62. Los Cuēnmantli hincados en el agua.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 35º, foja 92v (*Ātemoztli*).

3. Servían como punto de referencia para entrar al lugar preciso dentro del agua (CF, L2, Cap. 25: fo. 44v y 45r; ver texto 63 y 62).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas 2007)	Versión castellana
[45r] Auh yn oacito anepantla, itocaiocan pantitlan, njman ic concalaquja yn acalli:	Y habiendo llegado al centro del agua, a donde se llama <i>Pantitlan</i> , entonces metían las canoas.	[44v] llegados al lugar donde se auja de hazer la ofrenda, al qual se llamaua pantitlan, metian la canoa, entre muchos maderos, que alli estaua hincados, en cerco de vn sumjidero, que alli auja,

¹¹ No sabemos si sólo se realizaba en *Pantitlan*, pero según lo que hemos investigado parece apuntar que sí.

		que llamauā aoztoc:
		entrando entre los maderos, luego los satrapas començauan, a tocar sus cometas, y caracoles, pues [45r] tos de pie en la proa de la canoa, luego dauan al principal dellos la olla con los coraçones, luego los echaua en medio de aquel espacio, que estaua, entre los maderos, que era el espacio, que tomaua aquella cueua, donde el agua se sumja.

Texto 63. El Cuēnmantli como punto de referencia.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 25º, fo. 44v/45r.

4. Tal vez también servían para detener a las canoas de los remolinos que se hacían en la laguna, ya que al parecer ponían muchos *Cuēnmantli* al rededor del *aoztoc* (agua profunda o sumidero; Molina 2004 [1571]: 1v) y las canoas pasaban entre ellos, a todo este lugar le llamaban *Pantitlan* (ver segundo párrafo del texto 63).
5. Se les colgaban los *tetehuitl* y los objetos rituales que iban a ofrendar (CF, L2, Cap. 25: fo. 45v; ver texto 59).

Suponemos que este rito era más sencillo y menos peligroso hacerlo en la primera veintena ya que esta se daba en la época de secas, por eso creemos que sólo se realizaba el hincamiento del *Cuēnmatli* en la primera veintena. Por falta de información no sabemos más de este ritual, sin embargo es relevante ver que se trata de un ritual diferente del *Nextlāhualiztli*, celebrados ambos, como ritos nucleares, en la fiesta a los *Tlālloquē*.

Resumen de la fiesta a los Tlālloquē

En la imagen 43 mostramos, según nuestro esquema de fiesta propuesto en el capítulo 1, ambos escenarios festivos junto con los ritos y eventos de la fiesta a los *Tlālloquē*. Es interesante notar que el texto pictográfico de los *Primeros Memoriales* de la primera veintena está representando los ritos nucleares del día de la fiesta.

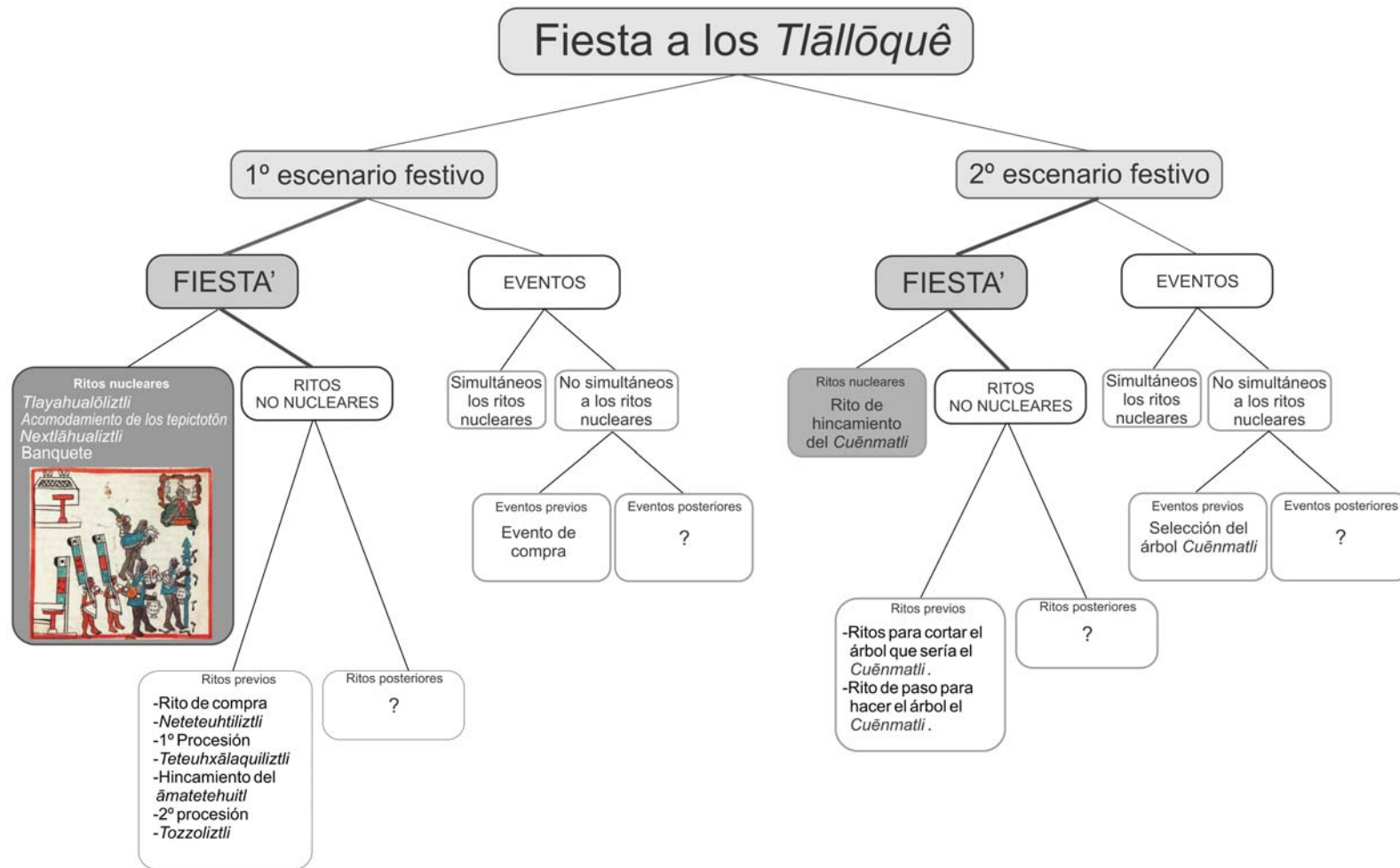


Imagen 43. La fiesta a los Tlālloqué

Los ritos en la fiesta Cuahuītl ēhua

La segunda fiesta descrita por Sahagún es nombrada *Cuahuītl ēhua*. Esta fiesta sólo es mencionada en el *Códice Florentino*, lo cual nos parece algo relevante a comentar, ya que en los *Primeros Memoriales* a la veintena se le nombra *Cuahuītl ēhua*, a pesar de que no menciona nada sobre ésta como fiesta (CF, L2, Cap. 20: fo. 15r; ver texto 64).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Quauitleoa ynin ilhuītl quiçaia: auh yn iquac y, vncan ilhujquixtililoia in tlaloque: nextlaoaloia, in noujan tepeticpac, yoā neteteuhtiloia,	<i>Cuahuītl ēhua</i> . Esta fiesta se celebraba y en este tiempo, allá, se les celebraba fiesta a los <i>Tlālōquē</i> haciéndose el <i>Nextlāhualiztli</i> en las cumbres de todos los cerros y preparándose los <i>tetehuītl</i> o celebrando el <i>Neteteuhtiliztli</i> .

Texto 64 La fiesta Cuahuītl ehua.
Códice Florentino, Libro 2º, Cap 20: foja 15r.

Nuestra interpretación del texto 65 es que se celebraba una fiesta llamada *Cuahuītl ēhua* y, en ese tiempo, se celebraba otra, la fiesta a los *Tlālōquē*.

De manera general lo que se celebraba en esta segunda fiesta era la presentación de los *huahuāntin* que serían rayados en la fiesta celebrada en la segunda veintena llamada *Tlācaxipēhualiztli*.

Por estar ligada esta presentación a la siguiente fiesta se piensa que pertenecía a una tríada. González González sostiene en su tesis que

las veintenas de *atl cāhualo*, *tlacaxipehualiztli* y *tozoztontli* conformaban una tríada litúrgica encaminada, principalmente, a la propiciación de una cosecha exitosa y a una exaltación de la actividad militar como instrumento para fecundar la Tierra con el sacrificio y la sangre de guerreros valerosos (González González 2006: 152).

Carrasco menciona que hay ceremonias que podían iniciarse en veintenas anteriores y continuar en posteriores

puede haber ceremonias destinadas a deidades diferentes y sin conexión necesaria entre ellas, algunas de las cuales pueden iniciarse en meses anteriores y continuarse en meses siguientes (Carrasco 1979: 53).

En esta investigación no discutiremos si pertenecía o no a la tríada propuesta por González González, ya que creemos que sería necesario analizar las tres

veintenas en su conjunto para poder tener una propuesta más sólida. Sólo podemos decir que es una fiesta nombrada *Cuahuītl ēhua* con su propio propósito, el de presentar a los *huahuāntin*; y estaba relacionada con una fiesta que le seguía, celebrada en la siguiente veintena.

Por otro lado, González González, basándose en la versión castellana de la descripción del *Códice Florentino*, menciona que en esta fiesta, *Cuahuītl ēhua*, se sacrificaban a los cautivos (CF, L2, Cap. 1: fo. 3r y Cap. 20: fo. 17v; ver texto 65).

Versión castellana fo 3r	Versión castellana fo. 17v
<p>Tambien en este mes: matauan muchos catiuos, ahonrra de los mjsmos dioses del agua: acuchillauanlos primero peleando co[n] ellos, atados sobre vna piedra, como muela de molino, y desde los derrocauan a cuchilladas: lleuauanlos a sacar el coraçon al templo, que se llamaua, <i>iopico</i>.</p>	<p>eneste lugar [en el templo Yopico] despues de muchas cerimonjas, atauan acada vno dellos, sobre vna piedra, como muela de molino, y atauanlos: de manera que pudiesen andar, por toda la circunferencia de la piedra, y dauanlos vna espada de palo, sin nauajas, y vna rodela, y ponjan los pedaços demadero de pino, para que tirasen: y los mismos, que los aujan captiuado, yuã apelear con ellos, con espadas y rodelas, y en derrocandolos, lleuauanlos luego al lugar del sacrificio, donde echados de espaldas, sobre vna piedras de altura de tres o quatro palmos, y de anchura de palmo y medio enquadro, q ellos llamauan techcatl: tomauanlos dos por los pies, y otros dos por los braços, y otro por la cabeça, y otro con vn nauajon de pedernal, con vn golpe selesomja por los pechos: y por aquella abertura, metia la mano, y le arrancaua el coraçon: el qual luego le ofrecia, al sol, y a los otros dioses, señalando cōel hazia las quatro partes del mundo. hecho esto, echauan el cuerpo por las gradas abaxo, yyua rodando, y dando golpes hasta llegar abaxo,</p>
<p>Quando matauan a estos captivos: los dueños dellos, que los aujan captiuado, yvan gloriosamente ataujados coplumajes, y baylando delante dellos, mostrando su valentía.</p>	

Texto 65. Rayamiento y sacrificio de cautivos en Cuahuītl ēhua.

Códice Florentino, Libro 2º, Cap 1: fo 3r y Cap 20: fo. 17v.

González González marca diferencias significativas entre la descripción del rayamiento y sacrificios descritos en la primera y segunda veintenas:

1. En *atlcāhualo*, los cautivos eran sacrificados sobre el temalācatl “a honra de los mismos dioses del agua”. En *tlacaxipehualiztli*, en cambio, morían en honor de *Xipe Tótec*.
2. En *atlcāhualo*, como ya se mencionó, tales sacrificios se hacían durante todos los días de la veintena. Por su parte, en *tlacaxipehualiztli* el llamado sacrificio gladiatorio tenía lugar en el transcurso de un día.
3. En *atlcāhualo*, quienes combatían contra los cautivos sobre el temalācatl eran los mismos guerreros que los habían capturado. Quienes lo hacían en *tlacaxipehualiztli*, mientras tanto, eran cuatro sacrificadores ataviados como águilas y jaguares; los guerreros

cautivadores se limitaban a presenciar la ceremonia, danzando cerca del *temalācatl*.

4. En *atlcahualo*, la extracción del corazón con la que culminaban los sacrificios se hacía sobre el *téchcatl* ubicado en lo alto del templo *Yopico*. En el caso de *tlacaxipehualiztli*, en cambio, dicha operación se efectuaba sobre el borde mismo del *temalācatl*.
5. En *atlcahualo*, los cuerpos de las víctimas eran despeñados del templo *Yopico* y recogidos por sus cautivadores en la parte baja del inmueble, con el fin de ser desmembrados para su ingestión ritual, sin desollamiento previo. En *tlacaxipehualiztli*, los cuerpos de los cautivos sometidos al *tlahuahuanaliztli* eran desollados antes de ser desmembrados para el efecto (González González 2006: 165-166).

Son muy claras e interesantes las diferencias que muestra González González, sin embargo, él se basa únicamente en las versiones castellanas que describen la veintena *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*. Nosotros en cambio, al basarnos en toda la información sahoguntina disponible, consideramos que esos sacrificios pertenecían a la siguiente veintena nombrada *Tlācaxipēhualiztli*. Esto es explícitamente dicho en la versión en náhuatl. Esta dice que los cautivos serían rayados en la fiesta *Tlācaxipēhualiztli*, es decir en la siguiente veintena ¹² (CF, L2, Cap. 20: fo. 17v; ver texto 66).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
yn jmalhoan oahoanozque, yn iquac oacic ilhujtl tlacaxipeoaliztli.	Sus cautivos serán rayados cuando haya llegado la fiesta de <i>Tlācaxipēhualiztli</i> .

Texto 66. Sacrificios de cautivos.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20. fo. 17v.

Coincidiendo con lo que López Austin menciona al respecto

Pese a que Sahagún dice que este juego se practicaba en la primera veintena del año, y a que no falta quien lo extienda a todos los meses, los informantes indígenas sitúan su celebración en la segunda veintena –Tlacaxipehualiztli- y dicen que su preparación se iniciaba en la primera (1967: 15).

Dentro de la descripción sahoguntina también se mencionan dos ritos más que se realizaban: por un lado, un quinto *Nechichīhualiztli* o ataviamiento de los *huahuāntin* y por otro, el *Nechichīhualiztli* de los dueños de los cautivos, los *tlamanime*.

¹² Ya se dijo en el capítulo 1 que cuando existan situaciones contradictorias optaremos por la versión que se apegue al análisis actancial, al análisis contextual y a la lógica interna del texto.

En el caso del quinto *Nechichihualiztli* la fuente nos dice que finalmente toman sus vestidos llenos de almagre y con hule se atavían como rayados. Ya no los sustituirán (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r/17v; ver texto 67).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Ça ic [17v] cen qujcuj, yn intlatqj, tlahio, aocmo quipatla, aocmo qujpatla: yoan vltica qujnoahoanchichioa.	Finalmente y para siempre toman sus vestidos llenos de almagre. Ya no los sustituyen, ya no los cambian. Y con hule los atavían como rayados.

Texto 67. El rito del 5° Nechichihualiztli de los cautivos y esclavos

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 17r y 17v.

En este rito ya no hacen la presentación ya que la fuente es muy explícita al decir que sólo son mostrados ante la gente cuatro veces (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r/17v; ver texto 68).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh nappa teixpan neci, teixpan qujxtilo, teittitilo, teiximachtilo, qujntlamamaca,	Y cuatro veces ante la gente [los cautivos] aparecen, ante la gente son sacados, [a la gente] le son mostrados, le son dados a conocer.

Texto 68. Rito Nechichihualiztli.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20. fo. 17r.

En cuanto al *Nechichihualiztli* de los *tlamanimé* o el rito de ataviamiento de los dueños de los cautivos, la fuente nos dice que ellos también se untaban almagre, se emplumaban sus manos y sus pies con plumas blancas de guajolote (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r/17v; ver texto 69).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh in tlananj, in temanj, in male, in teacinj, no mottlauhoça, mopotonja, motzomaia yn jma, yn icxi iztac totolijtica.	El <i>tlamani</i> (o atrapador), el <i>temani</i> (o el que captura gente), el <i>male</i> (o dueño de cautivos), el <i>teacini</i> (o el que aprehende gente) también se untan almagre, se empluman, se cubrían sus manos [y] sus pies con plumas blancas de guajolote.

Texto 69. El Nechichihualiztli de los dueños de los cautivos

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 17r y 17v.

Nosotros proponemos que este rito se daba en la siguiente veintena, ya que aparece mencionado en *Tlācaxipēhualiztli* haciendo referencia a la veintena de *Cuahuitl ēhua* (CF, L2, Cap. 21: fo. 19v; ver texto 70).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
Auh in tlananj vmpa muchichioa in tecanma, tenochtitla jztac totolihujtl, ynic mopotonja, in juh omoteneuh ipan quauitleoa.	El <i>tlamani</i> se pone sus atavíos allá en <i>Tecanman</i> Tenochtitlan. Son plumas blancas de guajolote con las que se empluma, así como se dijo en <i>Cuahuitl ēhua</i> .

Texto 70. Rito Cuahuītl ēhua.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 21. fo. 19v.

Además de esto, en la descripción de la fiesta *Cuahuītl ēhua* se menciona que a los dueños de los cautivos les daban insignias y armas valiosas sólo en el momento de bailar, cuando se presentaban, cuando se maravillaban ellos y la gente, cuando celebraban el *tlatotōniliztli* y cuando eran rayados sus cautivos (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r/17v; ver texto 71). Este último dato nos permite suponer que este rito pertenecía a la segunda veintena, ya que los cautivos se rayaban en *Tlācaxipēhualiztli*.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh no macoia, tlaçotlanquj tlauiztli, amo ic cen macoia, çan ipā tlatotonjaia, çan ipan momalitotiaia: çan ic neci, çan ic itto, çan ic tetlamauicoitia, çan ic ipan ilhujtla, çan ic tetlattia, ync oaoano ymal: yoan ychimal ietih, ymac mantih ic momamantih: yoan ichicaoaz ietih, chicaoçotih, qujtilquetziuh in chicaoaztli, chachalaca, cacalaca.	[aunque] no siempre se las daban; sólo cuando celebraban el <i>tlatotōniliztli</i> , sólo cuando se bailaba como cautivo, sólo cuando aparecen, sólo cuando son vistos, sólo cuando maravillaban a la gente, sólo cuando hacen fiesta, sólo cuando hacen demostraciones, al ser rayado su cautivo y que va llevando su escudo, en su mano va extendido y va llevando su <i>chicahuaztli</i> ; lo va haciendo sonar, va parando al <i>chicahuaztli</i> [haciéndolo sonar]; suena [y] resuena.

Texto 71. El nechichihualiztli de los dueños de los cautivos

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 17r/ 17v.

Por todo lo antes mencionado, sólo tomaremos en consideración, para esta fiesta, un evento y tres ritos (ver tabla 16): 1) evento previo: el arribo al Templo de *Totēc, Yopico Teōcalli*, 2) el rito *Nechichihualiztli* o de ataviamiento, 3) el rito *Tlacuahuitlēhualiztli* o de presentación y 4) el rito de escenificación.

Fiesta <i>Cuahuītl ēhua</i>			
Evento previo	Arribo a <i>Yopico</i>		
Ritos nucleares	Rito <i>Nechichihualiztli</i> <table border="1" style="margin-left: 20px;"> <tr> <td>Entrega de atavíos</td> </tr> <tr> <td>Ataviamiento</td> </tr> </table>	Entrega de atavíos	Ataviamiento
	Entrega de atavíos		
	Ataviamiento		
Rito <i>Tlacuahuitlēhualiztli</i> o de presentación			
	Rito de escenificación		

Tabla 16. Ritos de la fiesta Cuahuītl ēhua.

Además de esto es importante mencionar que, para que los cautivos fueran *huhuāntin*, se repetían los ritos cuatro veces, exceptuando el arribo a *Yopico*, el

cual suponemos se hacía sólo la primera vez, cuando los cautivos eran llevados al lugar de la festividad, a *Yopìco*. En la tabla 17 mostramos el proceso festivo de la fiesta *Cuahuītl ēhua*, esto es el arribo al *Yopìco Teōcalli*, Templo de *Totēc* (evento previo a la fiesta) y el *Nechichihualiztli* (N), el *Tlacuahuītlēhuātiliztli* (C) y el de escenificación (E) (los tres, ritos nucleares). Cada uno de estos ritos nucleares se repetían cuatro veces (cada letra está marcada por el número de repetición) a manera de secuencia: la primera vez se efectuaba el rito *Nechichihualiztli*, siguiendo el *Tlacuahuītlēhuātiliztli* y por último el de escenificación, así sucedía una segunda, tercera y cuarta vez. Se agrega en la última columna el color de los atavíos que usaban los *huahuāntin* (H).

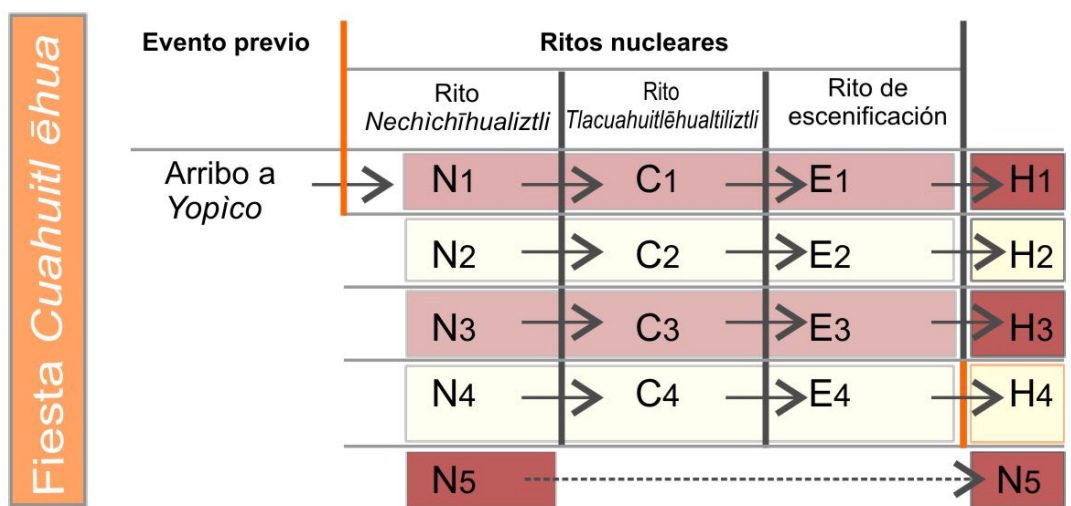


Tabla 17. Ritos nucleares de la fiesta *Cuahuītl ēhua*.

Con esto vemos que la fiesta *Cuahuītl ēhua* se realizaba de forma repetitiva y cíclica, y sus ritos no los encontramos en otra veintena ni en otras descripciones. Cabe remarcar que no los analizaremos cronológicamente ya que nos interesa exponer lo que estamos entendiendo por cada rito y no su secuencialidad dentro de la primera veintena. En el capítulo 6 veremos la propuesta del paisaje ritual de esta fiesta y hablaremos sobre los espacios rituales y el tiempo de la misma.

Arribo a *Yopico*

Es muy escasa la información sobre el arribo a *Yopico* por lo que podemos decir los siguientes puntos:

1. Podemos inferir que había un desplazamiento por la frase **<vmpa ovico yiopico>**. “de allá vinieron, a *Yopico*” (Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20. fo. 17r) la cual nos señala que se desplazaban de un lugar que el escribano tiene claro, pues usa *ōmpa*, pero que a nosotros nos es indefinido hacia al Templo. No sabemos cuál era ese lugar pero creemos pertinente mencionar ese desplazamiento, aunque no tenemos información sobre la manera de cómo se hacía, el tiempo y quiénes lo hacían (en el caso de que fuera una procesión).
2. El objetivo era hacer llegar el objeto ritual (los cautivos) al espacio ritual (*Yopico*).

Rito de paso *Nechichihualiztli*

El término *Nechichihualiztli* se refiere al acto de ataviarse, componerse o aderezarse (Molina 2004 [1571]: fo. 20r). Suponemos que este rito era de paso, pasando de humano o “cosa” a objeto ritual o divinidad o de un estado a otro.

En la fiesta *Cuahuītl ēhua* cinco veces les repartían a los cautivos los atavíos de papel para que se vistieran y se convirtieran en *huahuāntin* (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 72).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>
Auh nappa teixpan neci, teixpan qujxtilo, teittitilo, teiximachtilo, qujntlamamaca, qujnmamaca yn jmamanechichioal:	Y cuatro veces ante la gente [los cautivos] aparecen, ante la gente son sacados, [a la gente] le son mostrados, le son dados a conocer. Les reparten, les proveen sus atavíos de papel:
Ça ic [17v] cen qujcuj, yn intlatqij, tlahio, aocmo quipatla, aocmo qujpatla: yoan vltica qujnoahoanchichioa.	Finalmente y para siempre toman sus vestidos llenos de almagre. Ya no los sustituyen, ya no los cambian. Y con hule los atavían como rayados.

Texto 72. Rito *Nechichihualiztli*.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20. fo. 17r.

Les daban y se vestían los cautivos con los siguientes atavíos de papel: la primera vez de rojo, la segunda de blanco, la tercera de rojo, la cuarta de blanco y la quinta vez de rojo (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 73).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
ynjc ceppa maco, ynjc chichioalo, tlahio, tlahiotiuj, tlatlactic, tlahio, yn jmamatlatqj	La primera vez les dan [sus atavíos de papel] con los que son ataviados: están llenos de almagre; van totalmente de rojo, de bermejo; sus vestidos de papel están llenos de almagre.
Inic vppa iztac, yn jmamanechichioal	La segunda vez, de blanco son sus atavíos de papel.
Inic expa, occepa iehoatl yn intlatqj ietiuh, tlahio.	La tercera vez, sus vestidos van nuevamente llenos de almagre.
Inic nappa, iztac,	La cuarta vez es de blanco.
Ça ic [17v] cen qujcuj, yn intlatqj, tlahio, aocmo quipatla, aocmo qujpatla: yoan vltica qujnoahoanchichioa.	Finalmente y para siempre toman sus vestidos llenos de almagre. Ya no los sustituyen, ya no los cambian. Y con hule los atavían como rayados.

Texto 73. Atavíos de los cautivos.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20. fo. 17r.

Suponemos que este rito se realizaba en el *Yopico Calmecac* las cinco veces y funcionaba como rito de paso dentro de un proceso ritual repetitivo y cíclico, teniendo que completar el ciclo de cinco veces para ser considerados *huahuāntin*.

Rito Tlacuahuitlēhuātiliztli

El rito *Tlacuahuitlēhuātiliztli* sólo se menciona en la veintena de *Cuahuitl ēhua* con la siguiente frase <*quincuauiltēhuātiaya yn oaoanti*> o les hacían el *Cuahuitl ēhua* [*Tlacuahuitlēhuātiliztli*] a los *huahuāntin*. Lo que en realidad era presentarlos ante la gente (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 74).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh ynic mjtōaia quaujtleoa: vncan necia, vncan onjxnecia, yn izqujntin oaoanozque temalacac: yoan in quexqujch çan miquiz, moteneoaia qujnquavitleoaltiaia yn oaoanti:	Y por esto se decía [la fiesta] <i>Cuahuitl ēhua</i> : allá aparecían, allá se iban a presentar todos los [cautivos] que serían rayados en el <i>temalacatl</i> y todo aquel que sólo iba a morir. Se llamaba <i>quincuauiltēhuātiaya</i> o “les hacían el <i>Cuahuitl ēhua</i> a los rayados”.

Texto 74. Rito Cuauītl ēhua.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20. fo. 17r.

Este rito se realizaba cuatro veces, después de los cuatro primeros ataviamientos (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 75).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh nappa teixpan neci, teixpan qujxtilo, teittitilo, teiximachtilo, qujntlamamaca,	Y cuatro veces ante la gente [los cautivos] aparecen, ante la gente son sacados, [a la gente] le son mostrados, le son dados a conocer.

Texto 75. Cuatro presentaciones.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20. fo. 17r.

Cada presentación se distinguía según el atavío con el que se vestían los cautivos: la primera vez los presentaban con atavíos de papel bermejo, la segunda con atavíos de papel blanco, la tercera con atavíos de papel bermejo y la cuarta vez con atavíos de papel blanco y ya no se presentaban más. Suponemos que todas las presentaciones también eran realizadas en el templo *Yopico*.

El texto 76 nos dice que sólo eran cuatro presentaciones y describe la cuarta presentación (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Inic nappa, iztac	La cuarta vez es de blanco.

Texto 76. Cuarta presentación.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20. fo. 17r.

No sabemos si cada una de las presentaciones simbolizaba algo, si se realizaban el mismo día o qué temporalidad tenían, lo único que tenemos como dato es que en la primera presentación los cautivos eran presentados con los atavíos de papel llenos de rojo, en la segunda vez de blanco, en la tercera vez de rojo y en la cuarta vez de blanco. Y así se quedaban sin ser presentados una vez más a la gente.

Rito de escenificación

Después de llegar al *Teōpan* de *Totēc*, a *Yopico*, de ser ataviados y de hacer cada presentación, se realizaba, en cada uno de los ritos, el rito de escenificación, suponemos que también cuatro veces (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 77).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
vmpa ovico yopico, yn iteupan Totec: vmpa qujntlaieecalviaia, in quenjn miquizque, qujmeltequja: çan oc qujntlaiecultiaia: iotlaxcalli, anoço iopitlaxcalli, ynic qujmeleltequja.	De allá vinieron a <i>Yopico</i> , al <i>teōpan</i> de <i>Totec</i> . Allá [en <i>Yopico</i>] los arremedaban de como morirían: les cortaban el pecho mientras les servían <i>Yotlaxcalli</i> o <i>Yopitlaxcalli</i> , con las que les cortaban el pecho a cada uno.

Texto 77. Rito de escenificación.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20. fo. 17r.

Hay varios puntos a comentar del texto 77,

1. El rito de escenificación era una representación de la forma en que iban a morir los *huahuāntin*.
2. Describe un simulacro de la muerte diciendo que les cortaban el pecho y simultáneamente les servían *Yotlaxcalli* o *Yopitlaxcalli*, con las que les cortaban el pecho a cada uno. Son dos actos en una misma escena, les cortaban el pecho con las tortillas *Yotlaxcalli* o *Yopitlaxcalli* y luego se las servían.

Sahagún no describe al *Yotlaxcalli* en el *Códice Florentino*, sólo lo llama pan ácimo y decía que no se cocía con cal (al describir en el libro 1, capítulo 14, al dios *Macuilxochitl*) (CF, L1, Cap. 14: fo. 12r/12v; ver texto 78).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[12r] Auh yn aca çan qujxcaviaia, iotlaxcalli qujquaia, atle chilli: no nepantla tonatiuh qujmattiuh : yc tlamacujlti yn jlhuqixitilloya iquac ce tlatatl qujmixiptlatiaia, conmaquajaia yn jtlatqui, ipan mjtotaia quitlatzotzonjliaia, qujcujcatiaia:	Y algunos sólo comían todo el <i>yotlaxcalli</i> , lo comían sin chile. También a medio día <i>quimattiuh</i> , al quinto día era cuando se le celebraba la fiesta a un hombre que lo sustentaba. Le ponían su vestido con el que bailaba, le tocaban instrumentos, le cantaban	[12v] Otros ayunaban comiendo panes azimos, esto es: que el maíz, de que se hacia el pan, que comjan: no se cozia con cal, ante de molerlo: que esto es como hornamentar: sino molian

Texto 78. Yotlaxcalli.

Códice Florentino, Libro 1. Cap. 14. Foja 12r/12v.

González González lo menciona como tortilla hecha sin cal.

Es posible, entonces, que las tortillas empleadas en la ceremonia llamada *cuahuitlehua* para fingir el sacrificio de los *huahuāntin* constituyan un ejemplo [...] en que la figura del dios se confunde con el maíz, su nombre mismo, *yopitlaxcalli*, autoriza la suposición.

Y en la nota a pie de pagina que acompaña al párrafo anterior añade que

Puesto que el dios mismo era desollado en la persona de las víctimas que le eran ofrecidas en la siguiente veintena, *tlacaxipehualiztli*, otro argumento a favor de la propuesta es que las *yopitlaxcalli* se elaboraban con maíz “sin desollar” (González González 2006: 163-164).

Con esto González González propone una comparación entre el maíz sin desollar (esto es, sin ser cocidas con la cal, con la cual le quitan la piel al maíz) y la

escenificación del rayamiento en *Cuahuitl ēhua* en donde los cautivos tampoco son desollados.

No sabemos cuál era la función y el significado de este rito.

Resumen de la fiesta *Cuahuitl ēhua*

En la imagen 44 mostramos, según nuestro esquema de fiesta propuesto en el capítulo 1, los ritos y el evento de la fiesta *Cuahuitl ēhua*. Esta fiesta se repite cuatro veces durante la veintena.

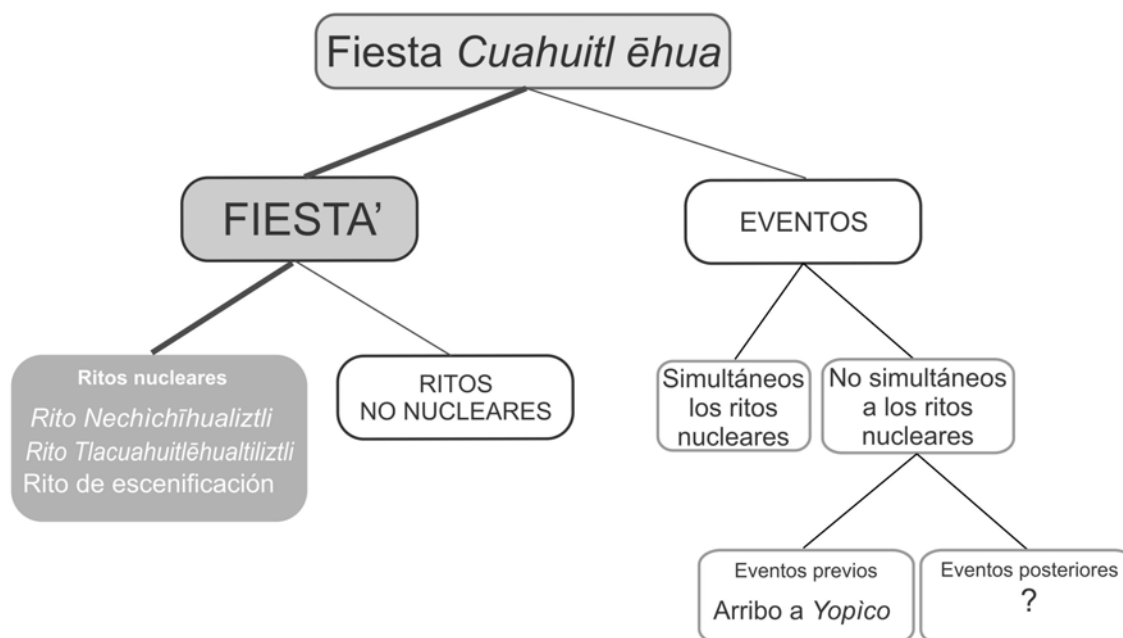


Imagen 44. La fiesta *Cuahuitl ēhua*

Los ritos en la fiesta en la que moría *Chicunāuhècatl* y los *tlàtlaāltīlti*.

Dentro de la descripción del recinto sagrado de Tenochtitlan en el *Códice Florentino* hay dos edificios, *Nètōtlōyān* y *Chililico*, en donde se menciona una tercera posible fiesta realizada en la primera veintena (ver texto 82, más adelante).

Esto lo suponemos porque, a pesar de que son dos espacios diferentes, vemos que hay una clara relación entre los ritos realizados en ambos edificios, ya que algunos de los actantes son los mismos, se realizan en la misma fecha y al parecer tienen una clara secuencia entre uno y otro rito.

No tenemos mucha información sobre esta posible fiesta, sin embargo hemos podido reconstruir cuatro de sus ritos y sus posibles nombres (ver tabla 18): el rito *Tlaāltīliztli* o del baño, el rito *Tlachichihualiztli* o de ataviamiento de *Chicunāuhēcatl*, el rito *Nètōtīliztli* o de baile y el rito *Tlamictīliztli* o de sacrificio.

Fiesta en la que morían *Chicunāuhēcatl* y los *tlātlāāltītlī*

Rito *Tlaāltīliztli* o del baño

Rito *Tlachichihualiztli* o
de ataviamiento de *Chicunāuhēcatl*

Rito *Nètōtīliztli* o de baile

Rito *Tlamictīliztli* o de sacrificio

Tabla 18. Ritos de la fiesta en la que morían *Chicunāuhēcatl* y los *tlātlāāltītlī*.

De estos cuatro ritos sólo tenemos en claro que el rito nuclear es el *Tlamictīliztli* o de sacrificio, ya que suponemos ese es uno de los ritos nodales de la fiesta por ser un sacrificio. Los otros tres no sabemos si eran ritos nucleares de la fiesta o ritos previos.

El orden de los ritos responde de acuerdo a la lectura intertextual que hacemos de la fiesta.

Rito de paso *Tlaāltīliztli* o de baño

Los bañados aparecen mencionados una gran cantidad de veces a lo largo del *Códice Florentino*. Sin embargo como rito de baño creemos pertinente mostrar dos descripciones del mismo Códice.

La primera referencia se menciona en el Libro uno, en la descripción de *Huitzilopochtli*, en la cual dice que los Pochtecas bañaban a los cautivos en la fiesta de esa divinidad (CF, L1, Cap. 1: fo. 1r; ver texto 79).

Versión en náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
Auh yn jquac, ilhujquxtiloia, malmjcoaia, tlaaltimjcoaia: tealtiaia, yn pochteca.	Cuando se celebraba alguna fiesta, morían cautivos, morían los <i>tlātlāāltīlti</i> o bañados. Los pochtecas los bañaban.

Texto 79. El rito *Tlaātiliztli* o de baño realizado por los pochtecas

Códice Florentino, Libro 1º, Capítulo 1º, foja 1r.

La segunda referencia aparece en la veintena aquí estudiada, en donde nos dice que quines bañaban a los cautivos eran los *Tlātôquê* (CF, L2, Apendiz: fo. 115v; ver texto 80).

Versión en náhuatl clásico	Traducción
[115v] Chililico In chililico: vncan mjquja in tlatlaltiti in chicunauhecatl, iooalnepantla: auh cexiuhlica in vncan mjquja tlatlaltiti: auh çan tlatoque in vncan tealtiaia, çanno ipan in atl caoalo.	<i>Chililico.</i> En <i>Chililico</i> allá morían los <i>tlātlāāltīlti</i> o bañados, que son el <i>Chicunāuhècatl</i> , a media noche. Después de un año allá morían los <i>tlātlāāltīlti</i> o bañados. Sólo los <i>Tlātôquê</i> o señores principales allá los bañaban. También en <i>Ātl cāhualo</i> .

Texto 80. Los *Tlātôquê* bañaban a los *tlātlāāltīlti*.

Códice Florentino, Libro 2, Apendiz. Relacion de los edificios del gran templo de mexico. fo. 115v.

Por los dos textos anteriores creemos que este rito tiene las siguientes características:

1. Lo realizaba la élite, ya que quienes bañaban a los cautivos eran los *Tlātôquê* o los Pochtecas.
2. No sabemos el día en que realizaban ambos ritos.
3. Se bañaban a los cautivos en honor a *Huitzilopochtli* y a *Chicunāuhècatl*, según la fiesta.
4. En cuanto a lugar del baño sabemos que era en *Chililico* en el caso de *Chicunāuhècatl*.
5. Este rito es de paso, ya que a quienes bañaban eran a los cautivos y después de haberlos bañado eran considerados *tlātlāāltīlti* u objetos rituales.

Rito de paso *Tlachichīhualiztli* o ataviamiento del *Chicunāuhècatl*

Consideramos que el *Tlachichīhualiztli* es diferente del *Nechichīhualiztli*, que se describió líneas arriba, porque el primero nos dice que el objeto ritual será ataviado por alguien más, en cambio en el segundo, el objeto ritual se atavía él mismo.

Este rito no es mencionado en la descripción sahumantina, sin embargo lo consideramos como existente porque asumimos que todo objeto ritual que iba a ser transformado en divinidad, para morir o ser sacrificado, tenía que pasar por un rito de ataviamiento (sin saber si el objeto ritual era una imagen o bien un cautivo). Los ataviamientos son mencionados una gran cantidad de veces a lo largo del *Códice Florentino* y de los *Primeros Memoriales*, sin embargo, lo que aquí importa decir es que los estamos considerando como un rito de paso, ya que al momento de ataviar a alguien se transformaba en el objeto ritual de la fiesta o también en la divinidad misma.

En el caso concreto de la fiesta aquí vista, suponemos que se ataviaba a un cautivo como *Chicunāuhècatl*,¹³ aunque todos los cautivos ya bañados eran considerados como *Chicunāuhècatl* (CF, L2, Apendiz: fo. 115r/115v; ver texto 81)¹⁴.

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[115r] Netotiloian in netotiloian: vncan mjtotiaia in tlatlaaltiti, in chicunauhecatl, in jquac, ie mjqujz: auh iquac in mjquja ioalnepantla, amo ce[115v]mjlhujtl: jpan xilomanjztl, anoço atl caoalo:	<i>Nètōtīlōyān</i> . En <i>Nètōtīlōyān</i> , allá bailaban los <i>tlatlaaltiti</i> o bañados, que son el <i>Chicunāuhècatl</i> , cuando este iba a morir. Y cuando moría, a media noche, no cualquier día, era en <i>Xilomaniztli</i> o <i>Ātl cāhualo</i> , después de un año.	Netotiloian. [115r] El cuadragessimosexto edificio, se llamaua netotiloian, era vn lugar, o parte del patio, donde baylauan los captiuos y esclavos, vn poco antes que los matassen, y con ellos tambien baylaua la ymagen [115v] del signo chicunauhecatl: y matauanlos a la media noche, en la fiesta de xilomaniztli, o en la fiesta de atl caoalo:

¹³ Es de notar que el *tōnalli* de *ehècatl* junto con el día 9 no caía en *Ātl cāhualo* o *Cuahuītl ēhua*, cada año. Por lo que suponemos que esta fiesta no necesariamente se realizaba en *Chicunāuhècatl* o 9 viento.

¹⁴ La traducción de Alfredo López Austin sobre ambos templos es

Traducción (López Austin 1965: 91)
<i>Netotiloian</i> : ahí bailaban los bañados (ritualmente) y <i>Chicunauhehècatl</i> (Nueve viento), cuando ya iban a morir. Y morían a media noche, no de día, en (la fiesta de) <i>Xilomanaliztli</i> (ofrecimiento del jilote), o en (la veintena de) <i>Ātl Cahualo</i> , también cada año.
<i>Chililico</i> : ahí morían los bañados y <i>Chicunauhecatl</i> ; a media noche y cada año ahí morían los bañados. Y sólo los señores ahí bañaban, en (la veintena de) <i>Ātl Cahualo</i> .

no cexiuhtica.		esto se hacia cada año.
[115v] Chililico In chililico: vncan mīquja in tlatlatilti in chicunauhēcatl, iooalnepantla: auh cexiuhtica in vncan mīquja tlatlatilti: auh çan tlatoque in vncan tealtiaia, çanno ipan in atl caoalo.	<i>Chililico.</i> En <i>Chililico</i> allá morían los <i>tlatlaāilti</i> o bañados, que son el <i>Chicunāuhēcatl</i> , a media noche. Después de un año allá morían los <i>tlatlaāilti</i> o bañados. Sólo los <i>Tlátôquē</i> o señores principales allá los bañaban. También en <i>Ātl cāhualo</i> .	Chililico. El cuadragessimo septimo edificio, se llamava <i>chililico</i> : era un cu, donde matavan los esclavos, en el signo de chicunauhēcatl: matavanlos a la media noche, solo los señores, dauan los esclauos, que aquí murían. Esto se hazia, en la fiesta, de <i>atl caoalo</i> .

Texto 81. Nètōtīlōyān y Chililico.

Códice Florentino, Libro 2, Apendiz. Relacion de los edificios del gran templo de mexico: fo. 115r-115v.

No sabemos en qué lugar era ataviado *Chicunāuhēcatl*.

Rito Nètōtīliztli o de baile

Según lo visto en el primer párrafo de texto 81 había un rito de baile o *Nètōtīliztli* que se hacía en el edificio *Nètōtīlōyān*, lugar donde bailan (Molina 2004 [1571]: fo. 71r). También vemos mencionado este rito en varias veintenas del libro dos del *Códice Florentino*, estas eran: *Atl Cāhualo o Cuahuītl ēhua* (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 82), *Tlācaxipēhualiztli* (CF, L2, Cap. 21: fo. 23v/24r, ver texto 83), *Toxcatl* (CF, L2, Cap. 24: fo. 36r, ver texto 84), *Tlaxochimaco* (CF, L2, Cap. 28: fo. 59v-60v, ver texto 85) y en una fiesta dentro de la veintena de *Izcalli*, llamada *Huauhquiltamalqualiztli* (CF, L2, Cap. 35: fo. 105r, ver texto 86).¹⁵

En la tabla 19 resumimos lo que se menciona del rito *Nètōtīliztli*

Constantes	<i>Ātl cāhualo o Cuahuītl ēhua</i>	<i>Tlācaxipēhualiztli</i>	<i>Toxcatl</i>	<i>Tlaxochimaco</i>	<i>Huauhquiltamalqualiztli</i>
Quiénes bailaban	1° BAILE. Los <i>Tlātlaāilti</i> y <i>Chicunāuhēcatl</i> . 2° BAILE. ¹⁶ Los dueños de los cautivos.	1° BAILE. Los tenochcas, los <i>tlatlelolcas</i> , <i>Moctezuma</i> con gente, los <i>Tlatoanis</i> : <i>Nezahualpilli</i> de	Las mujeres, los <i>Tlamacazquē</i> y los <i>tiachahuan</i> .	Todos se arreglan: los muchachos, los <i>Teachahuan</i> , los <i>Telpochyaque</i> , los	? Sólo dice que cantan los ancianos, dueños de los <i>Calpōlli</i> .

¹⁵ Es importante aclarar que la selección de estas veintenas fue al azar, con el único objetivo de obtener algunas de las características de este rito.

¹⁶ En este mismo capítulo, en el apartado de la fiesta *Cuahuītl ēhua*, discutimos que este baile sucedía en *Tlācaxipēhualiztli*, sin embargo, por la misma descripción del texto y por motivos de análisis decidimos respetar la narración.

		Texcoco y <i>Totoquihuaztli</i> deTepanecapan. 2° BAILE. Los <i>Telpochtequihua</i> , los <i>teachcahuan</i> , los cautivos, los tlatoanis, soldados viejos, los bisoños, los tirones de la guerra, las mujeres matronas y las <i>Ahuianimê</i> .		<i>Tequihuaque</i> , los <i>Cuacuachicti</i> , los Otomies. También bailaban las mujeres las <i>Mahauiltiani</i> , las <i>Ahuianimê</i>	
Cómo bailaban	1° BAILE. ? 2° BAILE. Como cautivos	1° BAILE. En dos filas, de dos en dos, el baile se extendía como culebra. 2° BAILE. Trabados de las manos iban danzando como culebreando.	Los <i>Tiachcauh</i> hacen bailar a las mujeres. Estas corren o saltan, bailan como mujeres. Los especialistas de ritos también bailan. Enfrente del fogón estaban dos escuderos llamados <i>tiachcahuan</i> guiando el baile.	Las mujeres iban sujetándose, de las manos. Bailan tomándose de la espalda. Hacen una sola fila. Van dando vueltas y rodeos. En ninguna parte se rompe la fila ni se sueltan de las manos. Iban ordenadas. Por todos lados poco a poco, muy despacito, es como iban bailando.	
En dónde bailaban	1° BAILE. En <i>Nètōtilōyān</i> , edificio del Recinto Sagrado de Tenochtitlan. 2° BAILE. ?	1° BAILE. Afuera del <i>Tecpan</i> . 2° BAILE. Donde habían muerto los cautivos.	En el fogón	Allá se baila en el patio grande, el patio divino, en el <i>Teoithualli</i> , en el patio de <i>Huitzilopochtli</i> .	En el patio del calpulli y en Tezcacoac
Cuándo bailaban	?	1° BAILE. En la tarde 2° BAILE. En la noche.	?	Al medio día.	En la tarde, al colgarse el sol.

Tabla 19. El Nètōtiliztli en las veintenas.

Como podemos observar existen ciertas constantes que llaman la atención y que a continuación enlistaremos:

1. Generalmente los bailes se hacían en la tarde y posiblemente al anochecer.

2. Los espacios en donde se bailaba podían haber sido: el *Nètōtīlōyān* (edificio del Recinto Sagrado), en el patio de los calpulli o de alguna divinidad y enfrente del fogón. Estamos suponiendo que todos los espacios antes mencionados eran patios, incluyendo el *Nètōtīlōyān*.
3. Quien realizaba estos ritos era la gente de algún sector social. En nuestros ejemplos eran las mujeres (matronas y públicas), los cautivos, las divinidades y la gente de alta jerarquía social o militar.
4. Posiblemente su función era ser parte de o el rito que articulaba diversos ritos. En nuestro caso era un rito articulador de los ritos de baño-ataviamiento con el rito de sacrificio o *Tlamictīliztli*.

Versión en náhuatl clásico	Traducción
Auh no macoia, tlaçotlanquj tlauiztli, amo ic cen macoia, çan ipā tlatotonjaia, çan ipan momalitotiaia: çan ic neci, çan ic itto, çan ic tetlamauičoltia, çan ic ipan ilhujtla, çan ic tetlattitia, ync oaoano ymal: yoan ychimal ietiu, ymac mantiuh ic moma mantiuh: yoan ichicaoaz ietiu, chicaoaçotiu, qujtilquetztu in chicaoaztli, chachalaca, cacalaca.	También les daban insignias y armas valiosas, [aunque] no siempre se las daban; sólo cuando celebraban el <i>tlatotōniliztli</i> , sólo cuando se bailaba como cautivo, sólo cuando aparecen, sólo cuando son vistos, sólo cuando maravillaban a la gente, sólo cuando hacen fiesta, sólo cuando hacen demostraciones, al ser rayado su cautivo y que va llevando su escudo, en su mano va extendido y va llevando su <i>chicahuaztli</i> ; lo va haciendo sonar, va parando al <i>chicahuaztli</i> [haciéndolo sonar]; suena [y] resuena.

Texto 82. Nètōtīliztli en Ātl cāhualo o Cuahuītl ēhua.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo.20 fo. 17r.

Versión en náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión castellana
[23v] Yn omotzcalo tonatuih, moceuja in tlamacazque, njman ie ic monepanuja, montlamanuja, in tenuchca in tlatilulca, vmpanti in tenuchca, no vmpanti in tlatilulca, mixnamjctiuj, cenca çan yujian, yn netotilo, cenca vel coamantuih in netotiliztli:	Al declinar <i>Tōnatiuh</i> los <i>tlamacazquē</i> descansan. Entonces los tenochas y los tlatelolcas se juntan haciendo filas por pares; se extienden, se distribuyen. Dos filas de tenochcas, también dos filas de tlatelolcas. Van encontrándose, van cara a cara, mirándose los unos a los otros. Con mucho cuidado, despacito, es que se baila. El baile se va extendiendo como culebra.	[23v] Y passando el medio dia, cesauan los ministros del templo; del areyto: y venjan todos los principales, señores, y nobles: y ponjense en orden, delante las casas reales, todos de tres en tres.
njman oalqujxoa in tecpa qujiaoac oalnemanalo, oalteujca in motecuçoma, oalmjtotituih,	Luego salen hacia acá, hacia afuera del <i>Tecpan</i> . Vienen a extenderse, a distribuirse. Moctezuma viene trayendo gente, viene con gente, en compañía de otros, viene bailando.	Salía tambien motecuçuma, en la delantera:
qujtzatzacutiitze,	Vienen al último, vienen cerrando [el	y lleuaua la mano derecha, al señor de

qujoalitzcatituij, vmentin veueintin tlatoque [24r] Neçaoalpilli tetzcuco. totoqujoaztli, tepanecapan tlatoj: vel mauiztli oonoc in nehtotiloia.	baile, la procesión], <i>quihualitzatitui</i> los dos grandes tlatoj: <i>Nezahualpilli</i> , de <i>Tetzco</i> y <i>Totoquihuaztli</i> , el <i>tlatōani</i> de Tepanecapan. Existe un gran honor y maravilla al bailar.	tetzcuco: y a la izquierda, al señor de tlacuba: <i>hazia</i> [24r]se, vn areyto solemnissimo,
auh iñ ¹⁷ ie tlapoiaoa, ie tlaixcucuetziuj in necaaoalo: niman ic peoa, in cujoanolo, mjtotiaia in telpuchtequjoaque, teachcaoa, in nauj cacitinemj, yn anoce oc quezquinti ymalhoan: yoā in ce, vme, cacitinemj. auh no motocaiotiaia hy, telpuchiaque: no yoan in tlatoque mitotia.	Ya será de noche, ya habrá oscurecido cuando cese, se deshaga, cuando se aparten. Entonces se empieza a cantar y bailar. Bailaban los <i>telpochtequihua</i> , los <i>teachcauan</i> . Andan agarrando a cuatro o a otros tantos de sus cautivos. Y a uno, a dos, andan apresando. También a quienes nombraban <i>telpochyacque</i> y también los tlatoj bailan.	duraua el areyto, hasta la tarde, a la puesta del sol. Acabando el areyto [realizado por los nobles en las casas reales], començauan otra manera, de danças: en que todos yuan traudados de las manos; yuan dançando, como culebreando; en estas danças, entraua los soldados viejos, y los bisoños, y los tirones de la guerra.
auh no tehoan in cioa mjtotia: mītoa tena[n]joan, can illotlāma, amo tequjuhtiloia:	Y también las mujeres bailan con la gente. A las que se les dice madres, donde <i>illotlāma</i> . No eran molestadas, importunadas.	Tambien en estas danças, entrauan las mugeres matronas, que querian,
auh çan no iehoātin yn aujianjme, in maujltia.	También ellas, la <i>ahuianimē</i> , las <i>māāhuiltiani</i> .	y las mugeres publicas:
auh iquac necaaoaloia, in ieh iciuhtih, ioalnepantla, tlatlapitzalizpa: cempoailihujtl, yn iuh tlanca, yn juh tlanca: vmpa onaci yn ipan toçoztontli.	Y cuando cesaban, cuando ya se va apresurando, era a media noche, durante el <i>tlatlapitzaliztli</i> . En veinte días así se había ofrendado, así se ofrecía. Allá llegan a <i>Tozoztontli</i> .	duraua esta manera de danças en este lugar, donde aujan muerto, los captiuos, hasta cerca de la media noche: dilatauan estas fiestas, por espacio de veinte días, hasta llegar en las kalendas, del otro mes, que se llamaua toçoztontli.

Texto 83. Nētōtiliztli en Tlācaxipēhualiztli.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo.21 fo. 23v/24r.

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
auh in cioa ichpopucti, moxaoaia, mopotonjaia tlapaliujtica: yoan intēteuh, acatica qujuappachoa, tliiltica tlaçujloli, motocaiotia acaxilquj:	Y las mujeres, las muchachas, se pintaban la cara, se emplumaban con plumas rojas y sujetaban fuertemente sus <i>tetehuitl</i> con unas cañas. Tenían unos diseños hechos con tinta negra. A esto se le llamaba <i>acaxilqui</i> .	En esta fiesta todas las donzellas, se afeytauan las caras: y componja con pluma colorada, los braços y las piernas: y lleuauan todas vnos papeles, puestos en vnas cañas hendidas, que llamauan tetehuitl: el papel era pintado, con tinta:
auh in motlacamati, canaoac ynjc qujuappachoa: çan no acaxilquj ynjc tlaçujloli.	Y las [mujeres] ricas [llevaban mantas delgadas llamadas] <i>canāhuac</i> con las que los apretaban fuertemente. También los <i>acaxilqui</i> con diseños.	otras que eran hijas, de señores, o de personas ricas, no lleuauā papel, sino vnas mantas delgadas, q llamauan canaoac: tambien las mātā, yuan pintadas de negro, a manera de virgulas, de alto abaxo: lleuando en las manos estas cañas, con sus papeles, o mantas altas: andauan en procesion, con la otra gente, ahonrra deste dios.

¹⁷ Tachado en el texto.

<p>Auh vmentin intiachcaoā mixtlilpopotzque, haco manj, tlexictli ixpan, qujiacatitimanj ococalli in qujmama,</p> <p>amapapaiocatotonti, çan quelpanmama, qujnpeoaltilia</p> <p>yn cioa in netotiliztli, ynjc mjtotia chocholoa, çan mocioaitotia:</p>	<p>Y los dos <i>Tiachcauh</i>, que se humearon el rostro con tizne, están extendidos en lo alto, enfrente del gran fogón <i>Tlexictli</i>. Están hasta adelante. Lo que llevan en la espalda es el <i>ococalli</i>.</p> <p>Los <i>amapapanyocatotonti</i> (o banderitas de papel), lo cargan en el pecho.</p> <p>Hacen que las mujeres comiencen el baile, el <i>netotiliztli</i>. De esta manera bailan: corren o saltan, bailan como mujeres.</p>	<p>y tambien baylauan estas donzellas, con sus cañas y papeles, assidas com ambas manos enderredor del fogon, sobre el qual, estauan dos escuderos, teñidas las caras con tinta, y trayan a cuestras vnas como jaulas, hechas de tea, en las orillas de las quales, yuan hincadas vnas banderitas de papel: y lleuauan a cuestras, no assidas de la frente, como las cargas, de los hombres, sino atadas de los pechos, como suelen lleuar las cargas las mugeres: estos alrededor del fogon, enlo alto gujauan la dança de las mugeres baylando, al modo que ellas baylan.</p>
<p>auh in cioa çan tlattic in manj, yn jnteteuh coomemaaja, qujtotitimanj, chocholotimanj:</p>	<p>Son las mujeres las que están adentro. Llevan en ambas manos sus <i>tetehuilitl</i>. Los hacen bailar. [Las mujeres] están saltando.</p>	
<p>auh in tlamacazque no mjhtotia, mitoa toxca, chocholoa:</p>	<p>Los <i>tlamacazqué</i> también bailan. Se dice <i>Toxca Chocholoa</i> (o Saltan)</p>	<p>Tambien los satrapas del templo, dançauan tambien conlas mugeres, ellos y ellas baylâdo, saltauan: y llamauan a este bayle, toxcachochoa, que quiere dezir, saltar, o baylar de la fiesta de toxcatl:</p>

Texto 84. Nêtôfilitli en Toxcatl.
Códice Florentino, Libro 2, Capitulo. 24 fo. 36r.

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
<p>[59v] Auh y no acic [60r] nepantlatonatiuh mec cujcoianolo, vel exquich qujcencaoa, in telpuchtlí, in teachcaoan, in telpuchiaque, in tequjoaque, in quaquachictin, in otomj: vnca in netotilo in teuitoalco, yn itoalco vitzilopuchtlí.</p>	<p>Y también al llegar el medio día entonces se canta y baila. Todos se arreglan: los muchachos, los <i>Teachcahuan</i>, los <i>Telpochyaque</i>, los <i>Tequihuaque</i>, los <i>Cuacuachicti</i>, los Otomíes. Allá se baila en el patio grande, el patio divino, en el <i>Teoithualli</i>, en el patio de Huitzilopochtli.</p>	<p>[59v] Acabado de haser lo dicho: luego començauan a comer y beuer, en todas las casas de chicos, grandes, y medianos. llegando a la hora, del medio dia, luego començauan vn areyto, muy pomposo, en el patio del mjsmo uitzilopuchtlí:</p>
<p>Auh in teiacana, iehoantin in quaquachicti, in veueitiacaoā yn iuhquj cecentecuti momatia, yn amo mitzacujlia iaoc, in tecuepanj, in temalacachoanj.</p>	<p>Los guías o <i>Teyacana</i> son ellos, los <i>Cuacuachicti</i>, los <i>Tiyacahuan</i> grandes. Así cada uno de los <i>tecutli</i> opinan. No se castiga en la guerra a los <i>Tecuepani</i>, a los <i>Temalacachoani</i>.</p>	<p>en el qual los mas valientes hombres de la guerra, que se llamauan vnos otomijn, otros quaquachicti, gujauan la dança, y luego tras ellos, yuan otros [60r] que se llaman tequjoaque, y tras ellos, otros que se llaman telpuchiaque, y tras ellos otros que se llaman tiachcaoan: y luego los mancebos, que se llaman telpupuchtlí.</p>
<p>No iehoantin in cioa mjtotiaia: amo iehoan in teichpuchoan, iehoantin in mahaujltianj, yn avianjme, intzatzalan mantiu, inmatitech maantiu, mocujtlanaoa, çan cenpanti, çan cenpantituij, mococolotuij, acan cotonj, acan momacaoa vipantiu.</p>	<p>También ellas las mujeres bailaban. No lo hacían ellas, las hijas. Ellas las <i>māahuiltiani</i>, las <i>ahuianime</i>, entre ellas van sujetándose, de las manos se van sujetando. Bailan tomándose de la espalda. Hacen una sola fila, van haciendo una sola fila. Van dando vueltas y rodeos. En ninguna parte se separa, se rompe la</p>	<p>Tambien en esta dança, entrauan mugeres, moças publicas: y yuan asidos de las manos, vna muger entre dos hombres, y vn hombre entre dos mugeres, a manera de las dan.,ças que haze en castilla la vieja, la gente popular: y dançauan culebreando y cātando.</p>

	fila. En ninguna parte se sueltan de las manos. Van ordenadas.	
Auh in cujcanjme, in qujnucjcatia, in qujntlatzotzonjlia, qujnueuetzotzonjlia, çan nonqua, çan chico, caltech in manj, emomoztitech:	Y los <i>cuicanimē</i> o cantores, los que les cantan, los que les tocan las percusiones, les tocan los <i>huehuetl</i> . Están separados, a un lado; junto a la casa es que están. Junto al <i>momoztli</i> , <i>emomoztli</i> .	Y los que hazian el son para la danza, y regian el cāto, estauan juntos arrimados, avn altar redondo, que llamauan <i>mumuztli</i> .
auh in momoztli, çan iaoaltic, teujlacachtic, malacachtic, yn j[60v]tech, yn itlan manj.	El <i>momoztli</i> es redondo, circular, redondo. Junto a él, próximos a él están.	
Auh ynic mjtotia, amo chocholoa amo no ontlayiaoa, amo ontlayiauhtij, amo motlatlaztiju, amo momaitotitij, amo mopapachoa, amo momamalacachotij, amo aujc onviuj, amo tzizniqujça: çan yujian çan matca, çan tlamach yn iatiuj, yn mjtotitij: cēca çan coamantiu, coanotiu in netotiliztli, aiac tlaolinja, aiac tlaamana, aiac tlapeonja, aiac tlaixeloa.	De esta manera se baila. No brincan, tampoco van a rodear, no van rodeando nada, no van arrojándose, no bailan moviendo los brazos, no se van juntando, no van girando, no van a una parte y a otra, no se hacen para atrás. Por todos lados poco a poco, muy despacito, muy paso a pasito es como van, es como van bailando. El <i>nètōtiliztli</i> va muy <i>coamantiu</i> , <i>coanotiu</i> , nadie movía nada, nadie molestaba a nadie, nadie <i>tlapeyonia</i> , nadie interrumpía.	En esta danza, no hazian ademanes njngunos con os pies, nj con las manos, ni con las cabeças; nj hazian bueltas njngunas, mas de yr con pasos llanos, al compas del son, y del canto, muy aspacio: nadie osaua hazer ningun bollicio, ni atraesar, por el espacio, donde dançauan todos los dançantes, yuan cō [60v] gran tiento, que no hiziessen alguna disonancia:
Auh in cioa in q'nnaoa, çan iehoantin in veuey tiacaoan:	Y las mujeres son a quienes abrazan sólo ellos, los <i>tiachahuan</i> grandes.	los que yuan en la delantera, que era la gente mas exercitada en la guerra, lleuauan echado el braço por la cintura de la muger, como abraçandola:
auh in çan tiachcaoan, amo no iehoâtin, amo qujnnaoia.	Los <i>tiachahuan</i> , tampoco ellos las abrazaban.	los otros que no eran tales, no tenjan licencia de hazer esto.
Auh in necaalo in netotilo, ça achi tonatihu, ie oncalaquiz tonatihu, cecenmanoa viuilloa.	Cuando cesan de bailar es cuando hay todavía algo de sol. Cuando está a punto de meterse el sol se dispersan, se van.	A la puesta del sol, cesaua este areyto.

Texto 85. Nètōtiliztli en Tlaxochimaco.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo. fo. 59v-60v.

Versión en náhuatl clásico	Traducción
Auh in otlatvic; njmā ie ic tlatlacivi, tlatlaqualo, aatltoa: njmā ie ic motlalia in vevetque calpoleque, cujcanjme, imjtoalco in qujnucjcatiaia, vncā qujnmamatinemj in pipiltotonti:	Al amanecer, entonces hay agitación, se come, se bebe agua. Entonces los ancianos se sientan, los dueños del <i>calpōlli</i> , los cantores. En su patio es donde les cantaban. Allá andan cargando en la espalda a los niños.
auh in ie achi qualton imatitech cantinemj in jtla, yoan iavi, vncan qujtotia, tlaiauhntinemj:	Lo más bonito es que andan agarrando algo de su mano y se van. Allá lo hacen bailar. Andan* haciendo movimientos de danza.
auh in ie achitlaca in vmmopilo tonatihu, vncan oalcenqujxoa in tezcacoac; vncā mocenmana in netotiliztli, in cujqujztli, cepā caoantimomana, xaxamacatimanj in cujcatl:	Y cuando todavía es de día, cuando ya se colgó el sol, se vienen a reunir de allá, de Tezcacoac (en la Serpiente de Espejo). Allí se unen el <i>netotiliztli</i> y el <i>cuiquiztli</i> , el baile y el canto. Juntos <i>cahuantimomana</i> . El canto está sonando como olas quebrando en las rocas

Texto 86. Nètōtiliztli en Huauhquiltamalculiztli .

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo. 35 fo. 105r.

El significado de cada *Netōtīliztli* dependía del contexto ritual.

Rito *Tlamictiliztli*

Ambas fuentes nos dicen sobre este rito cómo moría el *Teōmicqui* (o el cautivo o el esclavo que iba a morir): al cautivo o al esclavo lo llevaban a donde estaba la divinidad, luego el *Tehueltteca* (especialista de ritos que acomoda correctamente) lo acostaba en el *techcatl* y cuatro especialistas de ritos lo agarraban, uno de cada extremidad. Después de esto, el *Tlenamacac Tlamacazqui* le cortaba el pecho al *Tlaāltilli* (al cautivo o esclavo ya bañados) con el *tecpatl* (pedernal) para luego ofrecerle el corazón a *Tōnatiuh* (PM: fo. 255r; ver texto 87).

Versión en náhuatl	Traducción (Valiñas sf)	Versión castellana
<i>Tlamictiliztli.</i> Inic muchivaia tlamictiliztli: ynic miquia yn malli yoan tlacotli, yn mitoaia teomicqui.	El <i>Tlamictiliztli</i> o acto de sacrificar. De esta manera se hacía el <i>Tlamictiliztli</i> : de este modo moría el cautivo y el esclavo a quien se le decía <i>teōmicqui</i> (o cautivo sacrificado y muerto ante los dioses o el muerto divino).	
Ynic contlecaviaia ixpan diablo, za conantivi [ca antivi] ymatitech auh yn tevelteca motocayotiaya, ievatl contecaia yn ipan techcatl.	De esta manera lo subían ante el dios: sólo lo van tomando de las manos. Se le nombraba <i>tehueltteca</i> (“el que acuesta y acomoda correctamente”) al que lo iba a acostar en el <i>techcatl</i> o piedra de sacrificios.	
Auh in icoac [o]ipan ocontecac, navi tlatcatl yn quititiliniaia yn ima yn icxi.	Habiéndolo acostado sobre [el <i>techcatl</i>], cuatro hombres eran los que le extendían y estiraban sus manos y sus pies.	
Auh ie imac onoc, in tlenamacac tlamacazqui in tecpatl in ic quelte[te]quiz tlaaltilli.	Ya en la mano del <i>tlenamacac tlamacazqui</i> está extendido el <i>tecpatl</i> (o pedernal) con el que le cortará el pecho al <i>Tlaāltilli</i> (“el bañado”).	
Auh niman ic coneltequi, conanilia achto in iyollo, auh za ioltoc yn queltequia.	Entonces le corta el pecho, arrancándole primero el corazón. Está vivo a quien le corta el pecho.	
Auh in icoac oconanilique yyollo, coniviliaya in Tonatiuh.	Al tomarle el corazón, se lo ofrecía a <i>Tōnatiuh</i> , el Sol.	[Derramauan sangre en los cues, de día y de noche, matando hombres, y mugeres en los cues, delante de las estatuas, de los demonjos, como arriba queda dicho en muchos lugares]





CF

Texto 87. Tlamictiliztli.

Primeros Memoriales: fo. 255r.

Códice Florentino Libro 2, Apendiz: fo. 121v

**En corchetes se registran las diferencias de la versión que tiene el Códice Florentino con los Primeros Memoriales.*

Es interesante ver que en la versión castellana no se utiliza la palabra sacrificar sólo se dice que se derramaba sangre en los cues, matando mujeres y hombres frente a los dioses en muchos lugares.

Es de notar que a los cautivos o esclavos ya nombrados *Tlaāltilli*, después de ser sacrificados o realizar el rito *Tlamictiliztli* se les nombraba *Teōmicquē* (ver texto 88 y CF, L4, Cap. 9: fo. 54r y Cap. 27: fo. 24r; ver texto 88 y 89 respectivamente).

<i>Versión en náhuatl</i>	<i>Traducción</i>
uel ompa onqujztinemj in tlalticpac, anoço cana teumjqujz, tlaaltilmjqujz altiloz;	Anda saliendo de allá del <i>tlalticpac</i> o de donde morirá como dios, morirá como bañado o <i>tlaāltilli</i> ; será bañado.

Texto 88. Teōmicqui.

Códice Florentino Libro 4, Cap 27: fo. 54r

<i>Versión en náhuatl</i>	<i>Traducción</i>
aço cana altiloz, tlaaltilmjqujz: ioan mjtioaia teumjqujz	quizá donde será bañado, [donde] muera como bañado o <i>tlaāltilli</i> y se decía "morirá como dios"

Texto 89. Teōmicqui.

Códice Florentino Libro 2, Cap. 9: fo. 24r

En estos dos últimos textos Sahagún relaciona "morir como bañados" con "morir como dioses" o "el que muere como dios (*Teōmicqui*)" con el rito del *Tlamictiliztli*. (CF, L6, Cap. x: fo. 146r).

Los *Teōmicquē* según Molina (2004 [1571]: fo. 100r) son cautivos sacrificados y muertos ante los ídolos. Todo esto nos permite saber dos cosas: la primera es que a quienes matan en este rito son sólo cautivos (posiblemente también esclavos,

ver más adelante) llamados *tlātlaāltīlti* y segundo es un rito que involucra el sacrificio.

Para corroborar ambos puntos vemos que en el *Códice Florentino* se dice de los *Teōmicquē* que eran cautivos (L2, Apendiz: fo. 122v/123r; ver texto 90).

<i>Versión en náhuatl</i>	<i>Traducción</i>
Inic muchivaia tlatlatlaqualiliztli, in jcoac oconeltecque in tlacutli anoço malli, njman qujcuja in iezço castica yoan aço amatl contlaçaia in caxic qujchichinaltiaia in ezltli, njman ic qujtquja castica in izqujntin Diablome in tenco qujntlatliliaia in ezltli [123r] muchintin in jezço teumjcquj.	De esta manera se hacía el <i>tlatlatlacualiliztli</i> o el acto de comer. Después de haberle cortado el pecho al esclavo o al cautivo, entonces tomaban su sangre con un <i>caxitl</i> o cajete y quizá un papel que arrojaban al cajete haciéndolo chupar la sangre. Entonces la llevaban con el cajete a todas las divinidades. En la boca les ponían la sangre a todos. Su sangre del <i>teōmicqui</i> .

Texto 90. El Teōmicqui.

Códice Florentino Libro 2, Apendiz: fo. 122v/123r.

Es de notar que Molina (2004 [1571]: fo. 126v) traduce *Tlamictīliztli* como la impotencia del varón, que no puede tener parte con la mujer. Y en el *Códice Florentino* se utiliza la palabra *Tlamictīa* con el sentido de matar por negligencia, por ejemplo ciertos cargos que no se realizaban correctamente como los de los *Tlācateccatl Tlacochealcatl* (personas con alto rango militar), los *Tlamatini* (o sabios) y los *Ticitl* (o médicos) (CF, L10, Cap. 6: fo. 14v, 15r; Cap. 8: fo. 19r, 19v; Cap 14: fo. 38r, 38v, respectivamente).


Ambas citas no contradicen nuestra propuesta, ya que en esta investigación nos interesa el *Tlamictīliztli* en cuanto a rito de matar o sacrificar, como lo dice la descripción del rito, y no como acción que involucra desde matar (*tlamictia*), matar por negligencia hasta sacrificar.

Con esto podemos decir que las constantes que caracterizan al *Tlamictīliztli* como rito, según los ejemplos antes vistos, son:

1. Quienes morirían como dioses eran los *tlātlaāltīlti* o bañados (esclavos o cautivos que habían sido bañados).
2. Morirían en el *techcatl* de algún templo.
3. El modo de morir era que el *Tehueltca* (especialista de ritos que acomoda correctamente) acostaba al *tlāāltīlli* en el *techcatl*, cuatro especialistas de ritos lo agarraban (uno de cada extremidad) y el *Tlenamacac Tlamacazqui*

le cortaba el pecho (al cautivo ya bañado) con el *tecpatl* (pedernal) para luego ofrecerle el corazón a *Tonatiuh*.

Su función era ser un rito de paso. El *tlāātlīlli* considerado como divinidad era matado como el dios y con esto pasaba a ser un *Teōmicqui*. Cabe destacar que en este rito de paso no morían personas; morían objetos rituales. Esto por el *tlā-*, marca de objeto indefinido, el de no humano, que lleva la palabra *Tlāmicitlīztlī*, que es lo que le da el sentido de sacrificar matando, según Molina. Esto implica que los que morían eran las divinidades mismas, es el caso de *Huixtocihuatl* y de *Chicunāuhēcatl* (CF, L2, Cap. 26: fo. 48r-49r; ver texto 91 y, CF, L2, Apendiz: fo. 115r/115v; ver texto 92, ya enumerado como texto 81).

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[48r] Auh in ie iuhqij mec qujtlecauja in vixtocioatl, yn icpac tloc: yoan qujtlecauja in mamalti, in iuhqijma ypepechoan; in q'nmopechitiaz, in qujnmoujcaltiz, yn imiquizteujcalhoan, yn iacatiazque miquizque. Auh yn oq'ntlecaujque tlocan, mec temicitlo in mamalti: auh yn onmjque mamalti, ça ontlatocujlia in vixtocioatl, ça ontlatzacuja, ça ontlatzacutiu, ça ontetzacutiu, ça tlatzinpachotiu.	Y así entonces subían a <i>Huixtocihuatl</i> a lo alto de <i>Tlāllōc</i> y subían a los <i>māmalti</i> así como si ellos fueran su cama; que ella irá viendo como su cama. Hará que la acompañen sus <i>miquiztēhuicalli</i> o compañeros de muerte que <i>yacatiazquē</i> a morir. Al subirlos al <i>Tlāllōcān</i> , entonces matan a los <i>māmalti</i> . Al morir los <i>māmalti</i> , le sigue la <i>Huixtocihuatl</i> , siendo la última, va yendo como la última, va al último de ellos, va cerrando al final.	[48r] luego subían a la muger, que aujan de matar, que dezian ser imagen de la diosa vixtocioatl, a lo alto del cu de tloc; y tras ella, subían a los captiuos, que también aujan de morir, antes della. Estando todos arriba, comēçauan a matar a los captiuos: los quales muertos, matauan también a la muger, a la postre: a la qual echada de espaldas, sobre el taxon: cinco mancebos la tomauan, por los pies, y por las manos, y por la cabeça: y tenjāla muy tirada: ponjanla sobre la carganta, vn palo rollizo, al qual tenjan dos, apretandole: para que no pudiesse dar voces, al tiempo que la abriessen, los pechos
[...]		
[48v] Auh in tlamjcti, ça yc icac, omach ic moquetz: njman ie ic queltetequj: auh yn ompet yielchiqujuh, yn eztli oalmopiazquetza, veca in onmopiaçoa, iuhquin momoloca, iuhquin pipica, iuhquin popoçoca. Auh in ie iuhqij, mec conanjlia yn iillo, contlalia xoxouic xicalco: qujtocaiotiaia chalchiuhxicalli.	El <i>tlāmicitlī</i> o el que mata está de pie, dizque se paró, entonces de esta manera le corta el pecho. Al horadarle el pecho [a <i>Huixtocihuatl</i>], la sangre viene saliendo de la boca a borbotones, lejos es que se va escurriendo, así como si burbujeara, así como si goteara, así como si hirviera. Y así, entonces, le quitan el corazón, lo ponen en el <i>xicalli</i> verde nombrado <i>chalchiuhxicalli</i> .	

Texto 91. Sacrificio en la veintena de Tecuilhuitontli.

Códice Florentino, Libro 2, Cap. 26: fo. 48r-49r.

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
----------------------------	------------	--------------------

<p>[115r] Netotiloian in netotiloian: vncan mjtotiaia in tlatlaaltiti, in chicunauhecatl, injquac, ie mjqujz: auh iquac in mjquja iooalnepantla, amo ce[115v]mjlhujtl: jpan xilomanjztli, anoço atl caoalo: no cexiuhlica.</p>	<p><i>Nètōtīlōyān.</i> En <i>Nètōtīlōyān</i>, allá bailaban los <i>tlātlaāltiti</i> o bañados, que son el <i>Chicunāuhècatl</i>, cuando este iba a morir. Y cuando moría, a media noche, no cualquier día, era en <i>Xilomaniztli</i> o <i>Ātl cāhualo</i>, después de un año.</p>	<p>Netotiloyan. [115r] El cuadragessimosexto edificio, se llamava netotiloian, era vn lugar, o parte del patio, donde baylauan los captiuos y esclavos, vn poco antes que los matassen, y con ellos tambien baylauan la ymagen [115v] del signo chicunauecat: y matauanlos a la media noche, en la fiesta de xilomaniztli, o en la fiesta de atl caoalo: esto se hacia cada año.</p>
<p>[115v] Chililico In chililico: vncan mjquja in tlatlatiti in chicunauhecatl, iooalnepantla: auh cexiuhlica in vncan mjquja tlatlatiti: auh çan tlatoque in vncan tealtiaia, çanno ipan in atl caoalo.</p>	<p><i>Chililico.</i> En <i>Chililico</i> allá morían los <i>tlātlaāltiti</i> o bañados, que son el <i>Chicunāuhècatl</i>, a media noche. Después de un año allá morían los <i>tlātlaāltiti</i> o bañados. Sólo los <i>Tlātôquē</i> o señores principales allá los bañaban. También en <i>Ātl cāhualo</i>.</p>	<p>Chililico. El cuadragessimo septimo edificio, se llamava <i>chililico</i>: era un cu, donde matavan los esclavos, en el signo de chicunauecat: matavanlos a la media noche, solo los señores, dauan los esclavos, que aquj murian. Esto se hazia, en la fiesta, de <i>atl caoalo</i>.</p>

Texto 92 (ya enumerado como texto 81). Nètōtīlōyān y Chililico.

Códice Florentino, Libro 2, Apendiz. Relacion de los edificios del gran templo de mexico. fo. 115r-115v.

Según la fiesta aquí estudiada hay *tlātlaāltiti* o bañados que serán sacrificados en Chililico, es por esto que proponemos que se realizaba el *Tlamictiliztli* o sacrificio, esto es por la asociación de *tlātlaāltiti* – *Teōmicquē* – *Tlamictiliztli*. Es por esto que consideramos a este último rito, el rito *Tlamictiliztli* como uno de los nucleares de la fiesta, ya que en ella es donde moría *Chicunāuhècatl* y los bañados según la fuente (ver segundo párrafo del texto 92).

Con esto podemos decir que las constantes de este rito en la fiesta en la que moría *Chicunāuhècatl* eran:

1. Quienes morirían como dioses eran los *tlātlaāltiti* o bañados considerados como *Chicunāuhècatl*.
2. Quienes estaban involucrados en este rito eran los *Tlātôquē*, los cautivos y especialistas de ritos.
3. La fuente dice que no se hacía en cualquier día, se hacía en *Xilomaniztli* o *Ātl cāhualo*, sin saber qué día pudo ser dentro de la primera veintena.
4. Suponemos que en *Chililico* había un *techcatl* en el cual moría el o los bañados.
5. Suponemos que el modo de morir era a manera del rito *Tlamictiliztli*, antes mencionado.

6. Esto se hacía en honor a *Chicunāuhècatl*.
7. Su función era ser un rito de paso en donde cada *Tlaāltīlli* pasaba a ser un *Teōmicqui*.

No sabemos cuál era el significado de la fiesta, ya que tampoco sabemos porqué tenía que morir *Chicunāuhècatl*, sólo tenemos en claro que es una fiesta realizada por la gente de alta jerarquía social.

A pesar de todo lo antes mencionado tenemos varias preguntas sobre este rito que por los objetivos de esta tesis no contestaremos pero consideramos pertinente hacerlas: ¿Todo sacrificio humano se consideraba un *Tlamictiliztli*?, ¿todos los dioses sacrificados eran *Teōmicquē*?, ¿el *Tlamictiliztli* podría hacerse como parte de algún otro rito, como el *Nextlāhualiztli*? En cuanto a la última pregunta pensamos que había varios tipos de ritos sacrificiales, esto es que implica matar sacando sangre. En el caso del *Nextlāhualiztli* si hay una extracción del corazón al niño, pero como dijimos en las constantes, en el *Tlamictiliztli* sólo sacrifican esclavos o cautivos. Además, en el caso del rito *Nextlāhualiztli* la fuente, al describirlo, no nos dice cómo se hace sólo nos da ejemplos. En cambio en el rito *Tlamictiliztli* no nos da un ejemplo, nos dice cómo se realizaba ese rito. Además el *Nextlāhualiztli* implica un pago, ofrenda y sacrificio según las definiciones de los frailes del siglo XVI, en el caso del *Tlamictiliztli* implicaba morir como algún dios en el *techcatl* de una forma muy específica.

A pesar de estos argumentos pensamos que se debería de hacer una investigación más amplia para poder tener mayores fundamentos para contestar esas preguntas.

Otros ritos en la primera veintena

Existen otros ritos dentro de la primera veintena que involucraban a *Ōme Tōchtli*. Los consideramos como ritos porque son parte de las obligaciones, normadas por

la institución, que debe cumplir el especialista de ritos. Estos ritos y actos aparecen mencionados en otros apartados tanto del *Códice Florentino* como de los *Primeros Memoriales*.

De forma general se describen tres tareas de *Ōme Tōchtli* (CF, L2, Apendiz: fo. 131r/131v; ver texto 93 y PM: fo. 259v; ver texto 94):

1. Procuraba lo necesario para cuando sacrificaran u ofrecieran algo en *Ātl cāhualo*, estos objetos podrían ser la comida, el tabaco, las flores, los papeles y el copal.
2. Se aseguraban de que estuviera bien preparado el pulque que se llamaba *Tizaoctli* en *Ātl cāhualo* y al parecer también se lo iba a dar a Moctezuma.
3. Y, posiblemente, si era suficiente el pulque se lo daría a beber a los *pīpiltzintin*, a los muchachos o a las mujeres.

Versión en náhuatl	Traducción	Versión en castellano
Vme Tōchtli papaztac. In vmeTōchtli papaztac, çan no iehoatl qujchivaia in vctli in mjtovaia tiça vctli: iehoatl conmacaia in motecoçoma, auh iquac tlanavaia ie ixq'ch [fo. 131v] pipiltzintin, in anoço oqujchtli, anoço cihoatl ipan tocoztli	<i>Ōme Tōchtli Papaztac.</i> Este <i>Ōme Tōchtli Papaztac</i> , él mismo, preparaba el pulque llamado <i>Tizaoctli</i> ; él se lo iba a dar a Motecuzoma. En <i>Tozzoztli</i> , cuando era suficiente, lo bebían los niños (<i>pīpiltzintin</i>) o los muchachos o las mujeres.	Este VmeTōchtli papaztac, tenja cargo de aprestar, el vino, que se llamaua tiçavctli: que se auja de gastar, en la casa del señor: y en la fiesta de toçoztli, dóde beujan vino: hombres y mugeres, y njños, y njñas.
Vmetochtlj idem. Çan no iuhquj catca in itequjuh, in iteqhjuh catca, vme Tōchtli papaztac, auh in muchivaia ipan in atl cavalo	<i>Ōme Tōchtli idem.</i> Sus tareas eran las mismas que las del <i>teohuâ Ōme Tōchtli Papaztac</i> [esto es, preparar el pulque]. Lo que se hacía en <i>Ātl Cāhualo</i> .	[131v] Este VmeTōchtli, tenja cargo, de hazer lo mismo, que arriba se dixo, en la fiesta de atl caoalo.

Texto 93. Ōme Tōchtli.

Códice Florentino, Apéndiz del libro 2, foja 131r, 131v.

Versión en náhuatl	Traducción
Ome tochtli papaztac. In omeTōchtli papaztac. çan no iehoatl quichioaia in octli in mitoaia tiça uctli iehoatl cōmacaia in motecoçoma. auh icoac tlanavaia in ie isquich pipiltzintin in aço oquichtli anoço cihoatl ipa toçoztli.	<i>Ōme Tōchtli Papaztac.</i> Este <i>Ōme Tōchtli Papaztac</i> , él mismo, preparaba el pulque llamado <i>Tizaoctli</i> ; él se lo iba a dar a Motecuzoma. En <i>Tozzoztli</i> , cuando era suficiente, lo bebían* los niños (<i>pīpiltzintin</i>) o los muchachos o las mujeres.
OmeTōchtli idem. In omeTōchtli ipā tlatoaia in tlaqualli in ietl in xochitl, yoā in amatl in copalli yn ie isquich omito auh itech moneqz in omeTōchtli in icoac	<i>Ōme Tōchtli idem.</i> El <i>Ōme Tōchtli</i> proveía la comida, el tabaco, las flores y los papeles, el copal y todo lo que ya se ha dicho. Y lo que necesitara <i>Ōme Tōchtli</i> cuando se sacrificaba u

motonaltiaia ipan atl caoallo	ofrecía algo a los muertos en Ātl cāhualo
-------------------------------	---

Texto 94. Ōme Tōchtli.

Primeros Memoriales: fo. 259v

A estos ritos realizados por *Ōme Tōchtli* los consideramos como ritos cotidianos y domésticos porque pensamos que estaban relacionados con sacrificios u ofrendas a los muertos, ya sea de una casa o de un *calpōlli*.

Es relevante mencionar que, a pesar de que obtuvimos algunas constantes de los ritos antes expuestos, es necesario hacer, en trabajos posteriores, una mayor búsqueda e investigación de los ritos en las fuentes sahuaguntinas para podernos contestar la mayoría de las preguntas que quedaron inconclusas en los párrafos pasados. Para esto, se tendrían que estudiar todas las veintenas, ya que en muchos casos se realizaban los mismos ritos en diferentes contextos.

La importancia de este capítulo para esta investigación es que cada rito al estar contextualizado en una determinada fiesta nos permite leer, interpretar y reconstruir gran parte del paisaje festivo. Por ello es importante analizar las constantes de los ritos en su contexto festivo. Pero para tener una visión más clara del paisaje ritual nos falta saber quiénes son los que actúan y cuáles son sus roles en cada rito, y así podremos definir con mayor claridad el paisaje ritual de esta veintena.

CAPÍTULO 5

Los actantes en Ātl cāhualo o Cuahuitl ēhua

En este capítulo nos interesa explicar la relación entre las funciones de los actantes relatados en la primera veintena, *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*, partiendo de la imagen 45 (ya enumerada como imagen 7 en el Capítulo 1), que muestra el esquema actancial; para después poder describirlos en su contexto específico.

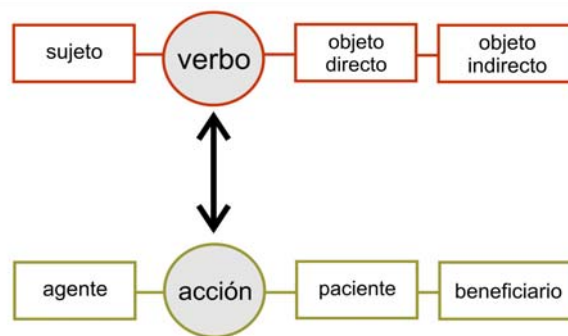


Imagen 45. Tres tipos de actantes.

Por principio, el eje del relato dentro de la veintena, que ya lo hemos visto en el capítulo anterior, es saber qué fiestas eran realizadas, quiénes las celebraban, a quiénes, y cómo se les festejaba, así como dónde y cuándo festejaban.

Con esto veremos que las fuentes sahuaguntinas describen las fiestas que se realizaban en las 18 veintenas. Los *Primeros Memoriales* mencionan que se realizaba una fiesta en la primera veintena, la fiesta a los *Tlāllōquē* (PM: fo. 250r; ver texto 95).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>
Quavitleoa, yn ipan i, ilhuiquixtililoya, in tlallope: ioā nextlavaloya ŷ noviā tepeticpac mochi tlatatl in maçoalli:	<i>Cuahuitl ēhua</i> . En esta [veintena] se les celebraba fiesta a los <i>Tlāllōquē</i> y se celebraba el <i>Nextlāhualiztli</i> en las cimas de todos los cerros. Toda la gente, el pueblo.

Texto 95. La fiesta en la priemra veintena en los Primeros Memoriales.
Primermos Memoriales, fo. 250r.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

En cambio, el *Códice Florentino* menciona, de manera explícita, que se celebraban dos fiestas en la primera veintena, la fiesta *Cuahuitl ēhua* y la fiesta a los *Tlālōquē* (CF, L2, Cap. 20: fo. 15r; ver texto 96).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Quauitleoa ynin ilhuitl quiçaia: auh yn iquac y, vncan ilhujqixtiloia in tloque: nextlaoaloia, in noujan tepeticpac, yoã neteteuhtiloia,	<i>Cuahuitl ēhua</i> . Esta fiesta se celebraba y en este tiempo, allá, se les celebraba fiesta a los <i>Tlālōquē</i> haciéndose el <i>Nextlāhualiztli</i> en las cumbres de todos los cerros y preparándose los <i>teteuhtli</i> o haciendo el <i>Neteteuhtiliztli</i> .	hazian gran fiesta, a honrra delos dioses del agua, o de la lluja llamados tloque.

Texto 96. Las dos fiestas en la priemra veintena según el *Códice Florentino*.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 15r.

Lo que distinguía a las dos fiestas es que por un lado, en la primera fiesta se les festejaba a los *Tlālōquē* y los objetos rituales eran los *teteuhtli*¹ (ver último renglón de la traducción del texto 97). En cambio, en la fiesta *Cuahuitl ēhua* se le festejaba a *Xipe Totēc* y los objetos rituales eran los cautivos y los esclavos (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 97).²

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh ynic mjtōaia quaujtēoa: vncan necia, vncan onjxnecia, yn izqujntin oaoanozque temalacac: yoan in quexqujch çan miqiz,	Y por esto se decía [la fiesta] <i>Cuahuitl ēhua</i> : allá aparecían, allá se iban a presentar todos los [cautivos] que serían rayados en el <i>temalacatl</i> y todo aquel que sólo iba a morir. Se llamaba <i>quincuahuitlēhualtiaya</i> o “les hacían el <i>Cuahuitl ēhua</i> a los rayados”.

Texto 97. Los objetos rituales de la fiesta *Cuahuitl ēhua*: los cautivos y los esclavos.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 17r.

También hemos visto que existe una posible tercera fiesta, la cual era celebrada a *Chicunauhēcatl*. La fuente no es explícita en mencionarla como fiesta, sin embargo nosotros la consideramos fiesta por la definición que hemos dado de ella. A continuación veremos la estructura actancial de las tres fiestas, de manera separada. Al mismo tiempo de definir a los actantes de cada fiesta iremos describiéndolos según los ritos que conforman la fiesta y en los que participan.

¹ De estos objetos rituales se hablará más adelante en el análisis actancial de la fiesta a los *Tlālōquē*.

² Describiremos más adelante a *Xipe Totec* y los objetos rituales de la fiesta *Cuahuitl ēhua*.

La estructura actancial y su descripción en la celebración de la fiesta a los *Tlālōquē*

Según la imagen 46 podríamos analizar la estructura de los actantes en la primera fiesta basándonos en el primer enunciado, <ilhujqujxtililoia in tloaque>:

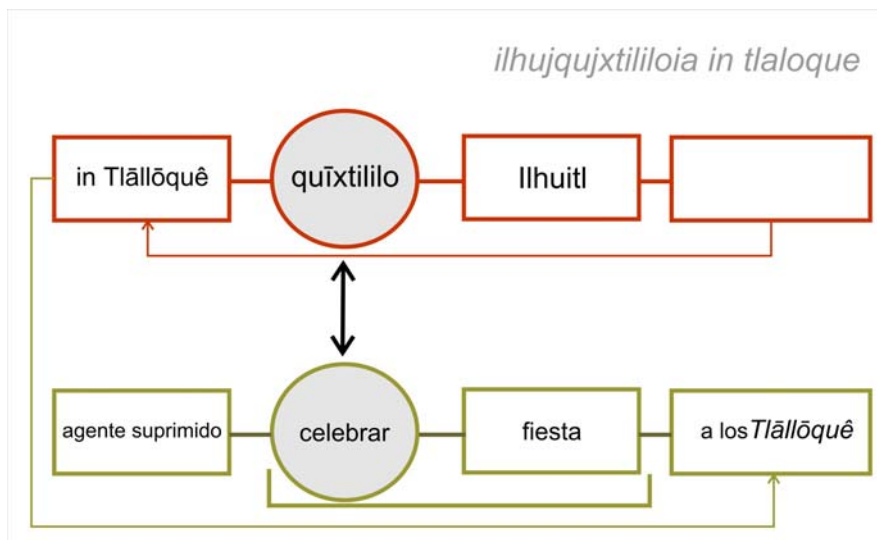


Imagen 46. La estructura actancial en la primera fiesta.

Como se puede ver en la imagen 46 la acción es celebrar. Alrededor de este verbo podemos saber quién celebra (el agente), qué es celebrado (el paciente) y a quién se le celebra (el beneficiario).

Comenzaremos por la unidad actancial “celebrar fiesta”. La fiesta es el actante paciente que, por sí sola, no puede hacer nada, ya que es la celebrada, por lo que necesita de la participación del agente para cumplir su función de paciente.

Ya en el capítulo 1 vimos que la fiesta en sí se caracterizaba, entre otras cosas, por celebrarse en un solo día mediante la realización de un conjunto de ritos nucleares y no nucleares, en los cuales intervienen los especialistas de ritos, más una participación lúdica o solemne de los celebrantes. Como parte de los preparativos y condiciones de la fiesta, se realizaban antes, durante y, en algunas ocasiones, después, un conjunto de ritos que tenían varias características y

temporalidades a la vez que sucedían diversos actos y eventos no rituales (ver capítulo 1).³

Con esto vemos que en la celebración de la fiesta participan otros actantes: quienes la celebraban y para quien la celebraban. En nuestro caso tenemos como beneficiarios a los *Tlāllōquē*, porque el texto lo dice. Como primer acercamiento a estos actantes diremos que, por lo que dice el texto y por las propuestas ya realizadas por investigadores, son divinidades.

Nos falta conocer al agente o saber quiénes les celebraban la fiesta a los *Tlāllōquē*. En este caso tenemos que el agente está suprimido, ya que el enunciado está en pasiva (por el {-lo}). Por el contexto del texto y por nuestro conocimiento del mundo, sabemos que, por ser divinidades los beneficiarios, es necesaria la presencia de especialistas de ritos y además por la definición misma de fiesta se implica la presencia de personas, cosa que se ve corroborada en varias partes del texto. En una de ellas se dice explícitamente <mochi tlacatl in macehualli>, toda la gente, el pueblo.

Con esto obtenemos los primeros tres tipos de actantes en la celebración de la fiesta a los *Tlāllōquē*:

- 1) El paciente. La fiesta.
- 2) Los beneficiarios. Los *Tlāllōquē*, quienes son divinidades.
- 3) Los agentes. Toda la gente: el pueblo y los especialistas de ritos.

A continuación describiremos a cada uno de los actantes del enunciado “se le celebraba fiesta a los *Tlāllōquē*” (el actante paciente está dado por la definición de fiesta que aquí tenemos por lo que no necesita ser descrito).

Beneficiarios: los Tlāllōquē

Los *Tlāllōquē* son las divinidades lluvia, agua, viento y tierra. Estas divinidades eran: *Tlāllōc*, *Chālchiuhtli īcue*, *Quetzalcōātl*, y todos los cerros (muy probablemente cada comunidad le era devota a uno, (ver el

³ Más adelante, desglosaremos la estructura actancial de los ritos tanto nucleares como no nucleares que conforman la celebración de esta fiesta.

último párrafo de la parte castellana del Texto 99). Estas divinidades son tanto benéficas como nocivas; por ejemplo, eran la lluvia, hacían los remolinos de viento, hacían crecer las plantas, daban los mantenimientos; sin embargo, también causaban ciertas enfermedades, así como también desastres relacionados con el agua, como la hidropesía, el hundimiento de canoas, pérdidas de cosechas, mal tiempo para cazar (CF, L1, Cap. 21: fo. 20v; ver texto 98 y PM: fo. 270v; ver texto 99).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Versión castellana</i>
[20v] Auh yn aqujn coaciuja, oaoapaoaia, quaquauhtia, cocototzauja: anoço yn aqujn atlan miqiznequj, ehecatl ipan moquetza atla: vncan monetoltiaia ynjc tepiquiz, in qujnpiquiz: quetzalcoatl in chalchivilt ycue, in tlaloc: popocatepetl, iztac tepetl, poiauhtecatl: yoan in çaço quezqijtetl tepetl in qujnteneoaz in qujpiquiz.	Quien se enfermaba de gota, se acalabraba, se engarrotaba, se tullía o quien se siente morir en el agua, [o cuando] el aire se para sobre el agua, le prometía, allá, al dios que crearía a <i>Quetzalcōātl</i> , <i>Chālchiutli īcue</i> , <i>Tlālōc</i> , <i>Popocatepetl</i> , <i>Iztac Tepetl</i> , <i>Poyauhtecatl</i> y a cualquier cantidad de cerros que nombrara, que creara.	Las enfermedades, por que hazian estos votos: era la gota de las manos, o de los pies, o de qualquiera parte del cuerpo. Y tambien, el tullimjento dealgun miembro o de todo el cuerpo: y tambien, el embaramjento, del pescuezo, o de otra parte del cuerpo: o encogimjento, de algún mjembro, o el pararse yerto: aquellos aqujen estas enfermedades, acontecian: hazian voto, de hazer las ymagenes, destos dioses, que se siguen: del dios del ayre, la diosa del agua, y el dios de la lluuja. Tambien la ymagen, del vulcan, que se llama popucatépetl, y la ymagen, de la sierra neuada, y la ymagen de vn monte, que se llama, <i>poiauhtecatl</i> : o de otros qualesquier montes, aqujen se inclinavan, por su deuocion.
[2r] Tlaloc, tlamacazquj: ynjn ipan machoia, in qujiaujtl: ca iehoatl qujiocoiaia, qujtemoujaia, qujpixoiaia, in qujiaujtl, yoan in teciuittl: quixotlaltiaja, quitzmolinaltiaja, qujxoxuvialtiaja, quicueponaltiaja, quizcaltiaia in quauittl, inçacatl, in tonacaiotl.	<i>Tlālōc Tlamacazqui</i> : éste se manifestaba en la lluvia, porque él creaba, hacía descender y esparcía la lluvia y el granizo. A los árboles, al zacate y a los frutos de la tierra, les hacía brotar flores, los hacía retoñar, los enverdecía; los hacía abrir, crecer [y] madurar.	Este dios, llamado tlaloc tlamacazquj, era el dios de las llujas: tenjan que el daua, las llujas, para que regassen la tierra: mediante la qual lluuja se crjauã todas las yeruas, arboles, y frutas, y mätenjmjentos.

Texto 98. Los Tlālōqué.

Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 21, fo. 20v, y Capítulo 4, fo. 2r.

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>
Qujavy. tlaloc. tlatlatzinja. tlavitequj	<i>Tlālōc</i> llueve. Tronaba. Caen rayos
Ehecca Quetzalcoatl. hecamalacutl quichiuatlapitza tlamamally.	Ventea <i>Quetzalcōātl</i> . Hace los remolinos de viento. Sopla, barrena, taladra.

Texto 99. El viento hacedor de remolinos.

Primeros Memoriales fo. 270v.

Cada uno de los *Tlāllōquē* tiene atributos y funciones diferentes. A continuación describiremos de manera general algunos de ellos.

Quetzalcōātl

Quetzalcōātl es quien barre el camino a los *Tlāllōquē*, por eso es el viento mismo. Sin *Quetzalcōātl* no habría lluvia (CF, L1, Cap. 5: fo. 2r; ver texto 100).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción (SPNC)</i>	<i>Versión castellana</i>
Quetzalcoatl: yn ehecatl ynteiacancauh yntlachpancauh in tlalo[2v]que yn aoaque, yn qujujiauhti.	<i>Quetzalcōātl</i> Es el viento, es su guía, es su barredor de los <i>Tlāllōc</i> , de los dueños del agua, de las diversas lluvias.	Este Quetzalcoatl, aunque fue hombre, teníanle por dios y decían que barría el camino a los dioses del agua, y esto adivinaban porque que antes que comienzan las aguas hay grandes vientos y polvos.

Texto 100. Quetzalcōātl.

Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 5, fo. 2r-2v.

Quetzalcōātl tenía el poder de hacer los remolinos de viento, de hacer soplar el viento, arremolinar y taladrar (PM: fo. 270v; ver texto 101 y CF, L1, Cap.5: fo. 2r; ver texto 102).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>
Ehecca Quetzalcoatl. hecamalacutl quichiu tlapitza tlamamally.	Ventea <i>Quetzalcōātl</i> . Hace los remolinos de viento. Sopla, barrena, taladra.

Texto 101. El viento hacedor de remolinos.

Primeros Memoriales fo. 270v.

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción (SPNC)</i>
Auh yn jquac molhuja eheca, mitoa: teuhtli quaqualaca, y coioca, tetecujca, tlatlaiooa, tlatlalpitza, tlatlatzinj, motlatlaueltia.	Cuando el viento arrecia se dice que el polvo truena, zumba, crepita; se oscurece, sopla muy fuerte en todas direcciones, retumba. [El viento] se embravece.

Texto 102. Quetzalcōātl.

Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 5, fo. 2r.


Los atavíos de *Quetzalcōātl* son los siguientes



Quetzalcōātl


Imagen 47. Atavíos de Quetzalcōātl.⁴

(CF, L1, Cap. 5: fo. 2r/2v y PM: 261v; ver textos 103 y 104 respectivamente)

Versión náhuatl	Traducción (SPNC)	Versión en castellano
<p>Auh yujn yn muchi[chi]joaia: ocelocopile, mjxtlilpopotz, hecanechioale, mizqujnechioale, tzicolihcanacoche, teucujtlaacuechcozque, quetzalcoxollamamale, ocelotzitzile, icpaomjicujle, hecacozcachimale, hecaujque, no poçulcaque.</p>  <p><i>Capítulo quinto. de chiden.</i></p>	<p>De esta manera se ataviaba: tiene un copil de piel de ocelote. Se humeó la cara con tizne. Tiene el atavío del viento, tiene el atavío del mezquite, tiene orejeras curvas como gancho. Tiene un collar de oro con cuentas de caracoles marinos <i>acuechtli</i>. Tiene una carga de plumas de faisán y de quetzal. Tiene cascabeles <i>tzitzilli</i> de piel de ocelote. Tiene costillas de hilo. Tiene un escudo con un joyel del viento. Tiene una coa de viento. También tiene <i>pozolcactli</i>.</p>	<p>Los atavijos, cōque le adorauan, eran los siguyentes: vna mjtra enla cabeça, con vn penacho de plumas, que se llamã quetzalli: la mjtra, era manchada, como cuero de tigre. La cara tenja teñjdo de negro, y todo el cuerpo: tenja vestida, vna camissa, como sobrepeliz labrada: no le llegaua, mas de hasta la cinta. Tenja, vnas orejeras, de turquesas, de labor mosayco: tenja vn collar de oro, deque colgauan, vnos caracolitos mariscos, preciosos. Lleuaua acuestas, por deujsa, vn plumaje: amanera dellamas de fuego. Tenja vnas calças, desde la rodilla abaxo, de cuero de tigre: de las quales colgauan, vnos caracolitos mariscos. Tenja calçados, vnas sandalias, teñjdas de negro: rebuelto con marcagita. Tenja enla mano izquierda, vna rodela, con vna pintura, con cinco angulos: que llama, el Joel del viento. En la mano derecha, tenja vn cetro: amanera de baculo, de obispo; en lo alto, era enroscado, como baculo, de obispo, muy labrado, de pedrerja: pero no era largo, como el baculo: parecia por donde se tenja, era como enpuñadora de espada.</p>

⁴ Las palabras en azul es información obtenida de los *Primeros Memoriales*; en rojo es información de la versión náhuatl del *Códice Florentino*, en verde es información de la versión en castellano; y en negro en ambas fuentes en sus versiones en náhuatl. Estos colores se utilizarán en la identificación de los atavíos de todos los *Tlāllōqué* aquí descritos.

Texto 103. Atavíos de Quetzalcōātl
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 5; fo. 2r, 2v.

Versión náhuatl	Traducción (SPNC)	Texto pictográfico
[261v] quetzalcoatl inechichih.	Su atavío de <i>Quetzalcōātl</i>	
yiocelocupil in icpac contlaliticac mixtlilmacaticac, muchi yn inacayo. mecaichuhticac, motlatlacuetlanjli	Su copil de piel de ocelote que sobre la cabeza [le] están poniendo. Está de pie poniéndose tizne en la cara [y] en todo su cuerpo. Está de pie pintándose de viento retorcido.	
tzicolihqui teucuitlatl in inacuch yteucuitlaacuechcuzquj	Sus orejeras de oro son curvas [como gancho]. Su collar de oro con caracoles marinos <i>acuechtli</i> .	
Cueçaluitonquj yn quimamaticac. ytlapal inic motzinjlpiticac, ocelotzitzili yn icxic contlaliticac, yztaccac, yn ichimal hecaillacatzcuzcayo ychicuacul; içentlapal ymac icac.	El <i>Cueçalhuitonqui</i> lo está llevando parado en la espalda. Su <i>tentlapalli</i> de esta manera esta amarrado de abajo. Los cascabeles <i>tzitzilli</i> de ocelote en sus pies están puestos. Sus cactli blancos. Su escudo lleno de <i>èhecailacatzcōzcatl</i> cuentas torcidas de viento. Su <i>chicoàcoll</i> en su otra mano está erguido.	

Texto 104. Atavíos de Quetzalcōātl
Primeros Memoricales; fo. 261v.

Chālchiuhtli īcue

Chālchiuhtli īcue es una diosa, era el agua y la hermana mayor de los *Tlālloqué* (CF, L1, Cap. 11: fo. 5r; ver texto 105).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Inic matlactli vce capitulo: ytechpa tlatoa, yn cioateutl, ynjtoca chalchiuhtli ycue: iehoatl yn atl.	Capitulo once. En el se habla de la diosa que se llama <i>Chālchiuhtli īcue</i> . Ella es el agua.	[5r] Capítulo XI. Se trata de la diosa del agua que la llamaban Chalchiuhtli icue. Es otra Juno.

Teutl ipan machoia: iuhqujn cioatl qujxiptlatiaia, iuh mjtoaia, qujlmach ynvan pouj inueltiuh in tloaque:	Se sabe de esa Diosa, que la representaban así como mujer. Así se decía: la consideran como la hermana mayor de los <i>Tlāllōquē</i> .	Esta diosa llamada Chalchiuhtli ycue: diosa del agua, pintauanla como a muger: y dezian que era hermana, de los dioses, de la lluvia: que llaman tloaques.
--	--	--

Texto 105. Chālchiuhtli ĩcue, diosa agua.
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 11, fo. 5r.

Esta divinidad tenía poder sobre todo tipo de aguas terrestres, traía tempestades y torbellinos en el agua. Además se encargaba de hundir las canoas y a la gente en los cuerpos acuáticos (CF, L1, Cap. 11: fo. 5v; ver texto 106).

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[5r] ynic mauiztilloia, ynic imacaxoia, ynic mauhcaittoia, ynic tlamauhtiaia, teatoctiaia teatlanmjctiaia, [5V] tepolactiaia, tepan poçonja, moteponaço, maxiciotia, tepan moteujlacachoa, ynjc tecentlanjuca: yn acalli qujcuepa, quixtlapachcuepa, queoatiquetza, caacomaiuj, catema.	Así era honrada y respetada. De esta manera era temida. De este modo era vista con temor, de esta manera espantaba. Arrojava a la gente al río para que fuera arrastrada, mataba a la gente dentro del agua, zambullía a la gente, se agitaba y hacía gran estruendo sobre la gente; crece, se arremolina el río, se arremolina el río con la gente, de esta manera hundía hasta lo profundo a la gente. Voltea las canoas, las pone boca abajo, las empina. Las derriba con el agua, las amontona en el agua.	[5r] honrrauanla, porque dezian, que ella tenja poder, sobre el agua de la mar, y de los rjos: para ahogar los que andan en estas aguas, y hazer tempestades, y toruellinos, en el agua: y anegar los naujos y barcas: y otros vasos, que andan por el agua
Auh in quenma teapachoa, teapotzauja, mocueiotia, titicujca, xaxamacatimanj, cocomocatimaj, hatlacamanj: yn jquac oceuh, yn ie ceuj, aujc iaiauh: qujtoa, maujltia, xixiqujpiliuj, cocomotzauj, atentli itech onmotlatlatzoa, onmochachaquanja, mapopoçoquillotia.	Algunas veces remoja a la gente, ahoga a la gente, hace olas, ruge, anda haciendo estruendo, anda bramando, se altera. Cuando se ha calmado, cuando se amansa, va de un lado a otro. Dicen: juega, se abulta, hace estruendo. Junto a la orilla del río se bate, salpica, hace espuma.	
Auh yn jquac atle ehecatl, tlamattimanj, atezcattitimaj, petlantimanj, cuecueiocatimanj.	Cuando no hay viento, está sosegada, está a nivel, está llana, está brillando.	

Texto 106. Chālchiuhtli ĩcue.
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 11, fo. 5v.

Los atavíos de *Chālchiuhtli ĩcue* eran:

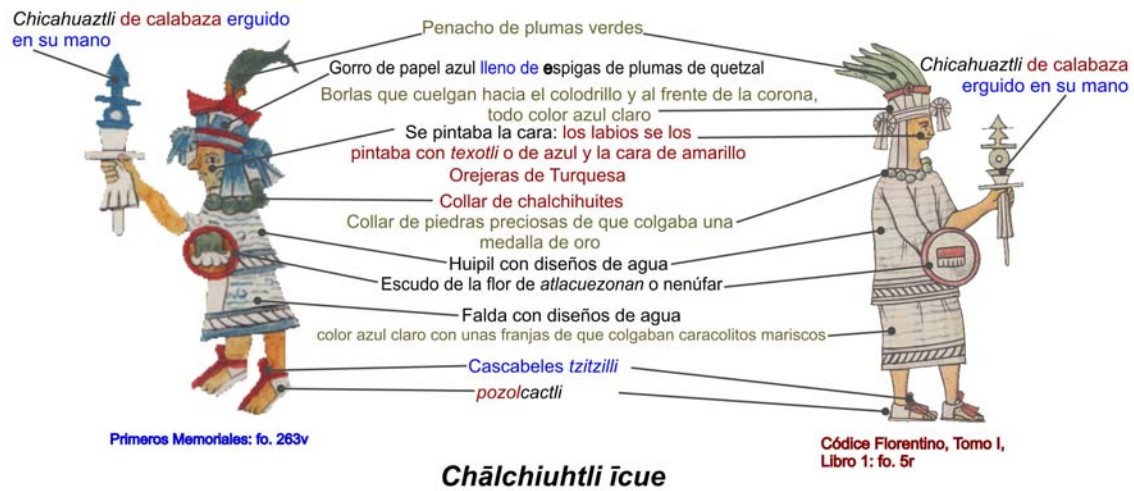
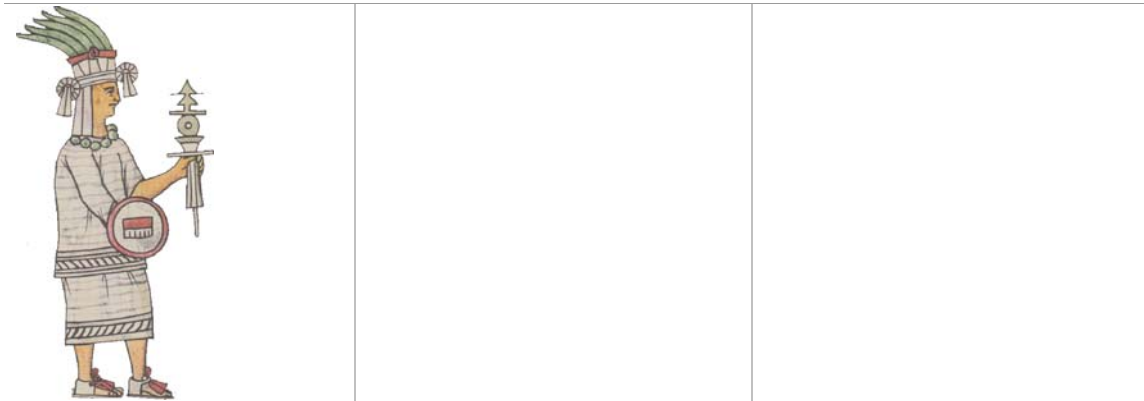



Imagen 48. Atavíos de Chālchiuhtli īcue.

(CF, L1, Cap. 11: fo. 5r-6v y PM: 263v; ver textos 107 y 108 respectivamente)

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[6v] Auh yujn, in muchichioaia; moxaoaia, textotica, motenujltec, motexotenujltec, mjxcoçalhuju, chalchiuhcuzque, xiuhnacoche, texoamacale, quetzalmjiaoaio, atlacujlolhuipile, atlacujloluj[hui]pile, atlacujlolcuaeie, atlacueçonanchimale, aiuchicaoçe, cacalaca; poçulcaque.	Y de esta manera es que se ataviaba: se pintaba la cara con <i>texōtli</i> o azul. Se atravesó con <i>texōtli</i> la boca. Se atravesó de <i>texōtli</i> la boca. Se pintó de amarillo la cara. Tiene collar de chalchihuites. Tiene orejas de turquesa. Tiene un gorro de papel azul con espigas de plumas de quetzal. Tiene su huipil con diseños de agua, tiene sus huipiles con diseños de agua. Tiene su falda con diseños de agua. Tiene un escudo con un nenúfar o la flor <i>atlacuezonan</i> . Tiene un <i>chicahuaztli</i> de calabaza que hace mucho estruendo, sonando sus piedras que lleva dentro. Tiene <i>pozolcactli</i> .	[5v] los ataujos, conque pintauan, a esta diosa, son: que la pintauan, la cara, concolor amarilla, y la ponjan vn collar, de piedras preciosas: de que colgauan, vna medalla de oro. En la cabeça, tenja vna corona: hecha de papel pintada, de azul claro: con vnos penachos, de plumas verdes: y con vnas borlas, que colgauan ázia elcolodrillo: y otras ázia la frente, de la mjsma corona: todo de color açul claro. Tenja sus orejas, labrada, de turquesas: de obra mosayca. Estaua vestida, de vn vipil, y vnas naoas pintadas: de la mjsma color açul claro: con vnas franjas, de que colgauan, caracolitos mariscos. Tenja en la mano, izquierda, vna rodela, con vna hoja ancha, y redonda: que se cria enel agua: La llaman <i>atlacueçona</i> . Tenja enlamano, derecha, vn vaso, con vna cruz: hecho amañera, de la custodia, enque se lleua el sacramento, quando vno solo le lleua: yera como cetro, desta diosa. Tenja sus cutaras blancas.



Texto 107. Atavíos de Chalchiuhtli ĩcue
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 11; fo. 5v, 6v.

Versión en náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Texto pictográfico
[263v] chalchiuhtlicue inechichiuh yxaval ychalchihcozquj yyamacal quetzalmiavayo atlacuiloli yn ivipil. yn icue, atlacuiloli. ytzitzil. ycac. ychimal atlacueçonāchimallj ychicaoaz, imac, icac,	Los atavíos de Chālchiuhtli ĩcue Su pintura facial. Su collar de chalchihuites. Su gorro de papel lleno de espigas de quetzal. Su huipil con diseños de agua. Su falda con diseños de agua. Sus cascabeles tzitzilli. Sus cactli. Su escudo es un escudo con un nenúfar o la flor <i>atlacuezonan</i> . Está erguido en su mano su <i>chicahuaztli</i> .	

Texto 108. Atavíos de Chalchiuhtli ĩcue
Primeros Memoriales; fo. 263v.

Tlāllōc

Hemos visto quiénes son los *Tlāllōquē*, entonces ¿cuál es la diferencia entre *Tlāllōc* y los *Tlāllōquē*? Los *Tlāllōquē* son el agua, la tierra, la lluvia, el viento y todos los cerros. *Tlāllōc* es la lluvia y “el quien es hecho de tierra, el quien es la encarnación de la tierra” (Sullivan 1974: 216).

Broda menciona que “Tlaloc no era más que el nombre genérico del grupo de los Tlaloques” (1971: 254). Nosotros suponemos que *Tlāllōc* sí es un nombre genérico de los *Tlāllōquē* pero también es uno más de ellos, *Tlāllōc* se incluye dentro de los dioses *Tlāllōquē*, por eso la gente les celebraba fiesta a todos ellos en la primera veintena (CF, L2, Cap. 20: fo. 15v: ver texto 109).

<i>Versión Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Versión castellana</i>
Quauitleoa ynin ilhuitl quiçaia: auh yn iquac y, vncan ilhujqujxtilloia in tlaloque:	<i>Cuahuitl ēhua</i> . Esta fiesta se celebraba y en este tiempo, allá, se les celebraba fiesta a los <i>Tlāllōquē</i>	hazian gran fiesta, a honrra delos dioses del agua, o de la lluuja llamados tlaloque

Texto 109. Fiesta a honra de los *Tlāllōquē*
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 15v.

A *Tlāllōc* se le atribuía el llover, el tronar, y el caer de los rayos (PM: fo. 270v; ver texto 110).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>
Qujavy. tlalloc. tlatlatzinja. tlavitequj	<i>Tlāllōc</i> llueve. Tronaba. Caen rayos

Texto 110. *Tlāllōc* y sus atributos
Primeros Memoriales fo. 270v.

Creemos que existen, al menos, dos tipos de *Tlāllōc*: el *Tlāllōc Tlamacazqui* y el *Tlāllōcān Tēcutli*.⁵ A continuación describiremos a ambos.

Tlāllōc Tlamacazqui

⁵ Klein menciona que *Tlāllōc* pudo haber tenido varias relaciones con fenómenos como: Tlaloc and the night sun, and the evening star, and the wealth, and time “spent”, and the cargo-holders, and the ancestors, and the bacabs, and the yearbearers, and the fire priests. Además nos dice que, según las imágenes, *Tlāllōc* fue el señor de la tierra y del inframundo, fue la divinidad más antigua y rica, vivía en la lluvia y el agua, y de las cuevas de las montañas producía el trueno y el relampago, almacenando y abasteciendo de ahí mismo gran cantidad de comida (1980: 196-198).

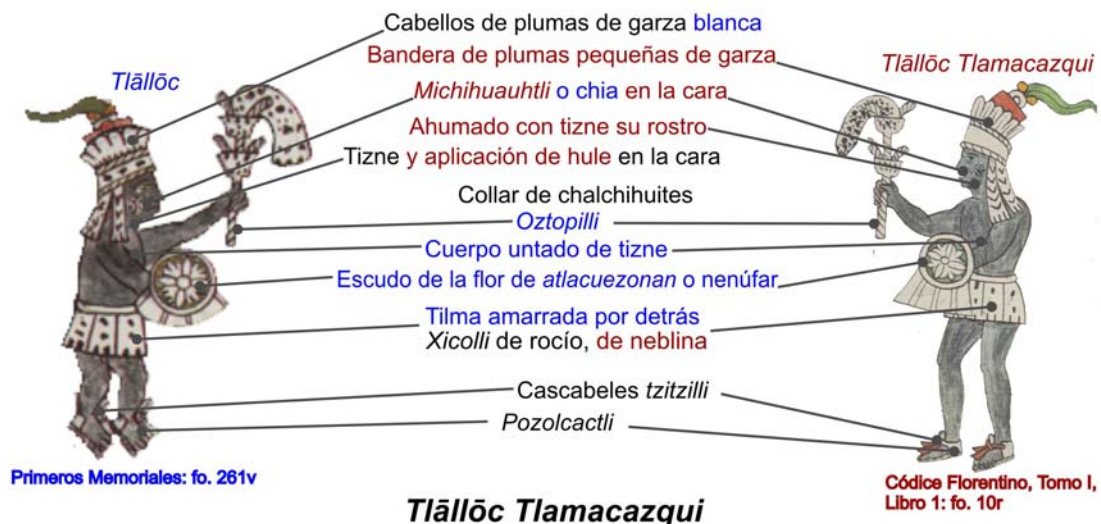
Tlāllōc Tlamacazqui es quien creaba la lluvia, el rayo y el granizo, hacía retoñar, crecer y madurar a las plantas y ahogaba a la gente (CF, L1, Cap. 4: fo. 2r; ver texto 111).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión castellana
[2r] Tlaloc, tlamacazquj: ynjn ipan machoia, in qujiaujtl: ca iehoatl qujiocoia, qujtemoujaia, qujpixoia, in qujiaujtl, yoan in teciuītl:	<i>Tlāllōc Tlamacazqui</i> : éste se manifestaba en la lluvia, porque él creaba la lluvia y el granizo, los hacía descender y los esparcía.	Este dios, llamado tlaloc tlamacazquj, era el dios de las llujas: tenjan que el daua, las llujas, para que regassen la tierra:
quixotlaltiaja, quitzmolinaltiaja, qujxoxuualtiaja, quicueponaltiaja, quizcaltiaia in quauītl, inçacatl, in tonacaiotl.	A los árboles, al zacate y a los frutos de la tierra, les hacía brotar flores, los hacía retoñar, los enverdecía; los hacía abrir, crecer y madurar.	mediante la qual lluja se crjauā todas las yeruas, arboles, y frutas, y mātenjmjentos.
yoan noitech tlamjloia, in teilaqujiztli, in tlautequjiztli.	y también se le culpaba de ahogar a la gente y de los rayos.	Tambien tenjan, que el embiaua, el granizo, y los relampagos, y rayos, y las tempestades del agua: y los peligros, de los rios, y de la mar. En llamarse <i>Tlaloc Tlamacazqui</i> quiere dezir que es dios que habita en el paraíso terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal.

Texto 111. Tlāllōc Tlamacazqui.

Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 4. Fo. 2r

Los atavíos que llevaba puestos eran:⁶




Tlāllōc Tlamacazqui


Imagen 49. Atavíos de Tlāllōc Tlamacazqui.

(CF, L1, Cap. 4: fo. 2r y PM: 261v; ver textos 112 y 113 respectivamente)

⁶ Ver Anexo 6 y 7 en el capítulo Anexos de esta tesis. Ambos anexos se refieren a las traducciones de los atavíos de Tlāllōc tanto del Códice Florentino como de los Primeros Memoriales.

Versión en náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Texto pictográfico
<p>Auh ynjc muchichioaia, tlaixtlilpopotzalli, tlaixolhujlli, motliloçac, ixmjchioave, ixmichioauhio,</p> <p>auachxicole, aiauhxicole, aztatzone, chalchihcozque, poçulcaque, no tzitzile, aztapilpane.</p>	<p>De esta manera se ataviaba: ahumado con tizne en su rostro, una aplicación de hule en su cara. Se embadurnó de tizne, tiene en la cara <i>michihauhtli</i>, su cara está llena de <i>michihauhtli</i>.</p> <p>Tiene un <i>xicolli</i> de rocío, tiene un <i>xicolli</i> de neblina, tiene el cabello de plumas de garza. Tiene un collar de chalchihuites. Tiene <i>pozolcactli</i>.</p> <p>También tiene cascabeles <i>tzitzilli</i>, tiene una bandera de plumas pequeñas de garza.</p>	 <p>Tlālōc tlamacazqui. Auh de las plumas.</p> <p>Capítulo quinto. Fo. 2.</p>

Texto 112. Atavíos de Tlālōc Tlamacazqui
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 4. Fo. 2r

Versión en náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Texto pictográfico
<p>mixtlilmacaticac moçaticac tilitica in inacayo, mixchiaviticac, y yavachxicol, y yaztatzon icpac contlaliticac</p> <p>ychalchihcuzquj, temimiliuhqui yc motzinilpiticac, itilma</p>	<p>Está de pie poniéndose tizne en la cara. Está de pie untándose tizne en su cuerpo. Está de pie poniéndose chía en la cara.</p> <p>Su <i>xicolli</i> de rocío, su cabello de plumas de garza blanca que encima le están poniendo. [Y] sus cuentas de chalchihuite [todo] semejante a una columna de piedra. De esta manera se está amarrando por detrás su tilma.</p>	 <p>Tlālōc.</p>
<p>ytzitzil, yxcic, contlaliticac</p> <p>ypuçulcac</p> <p>atlacueçonāchimallj in imac manj,</p> <p>auh y yoztopil in imac icac i centlapal</p>	<p>Sus cascabeles <i>tzitzilli</i> en sus pies que le están poniendo. Sus <i>pozolcactli</i>.</p> <p>En su mano está extendido el escudo de la flor de <i>atlacuezonan</i>.</p> <p>En su otra mano está erguido su bastón <i>oztōpilin</i>.</p>	

Texto 113. Atavíos de Tlālōc
Primeros Memoriales. Fo. 261v.

Es de notar que en los *Primeros Memoriales* solo se describe a *Tlālōc*, sin embargo el texto pictográfico es el mismo que el del *Códice Florentino* en donde se identifica como *Tlālōc Tlamacazqui*.

Tlālōcān Tēcutli

Tlāllōcān Tēcutli era ataviado mucho más suntuoso que el *Tlāllōc Tlamacazqui* (CF, L12, Cap, 4: fo. 6v/7r; ver texto 114).

<i>Versión en náhuatl clásico</i>	<i>Traducción (Valiñas sf)</i>	<i>Versión castellana</i>
[6v] Injc etlamantli, iehoatl in jnechichioal catca, tlalocā tecutli:	En tercer lugar [le dieron] el que era el atavío del <i>tēcutli</i> del <i>Tlāllōcān</i> :	[7r]...Llevaron también los atavíos y ornamentos del dios que llamauan <i>tlalocan tecutli</i> , que era vna máscara consu plumaje, como la que se dixo arriba, con vna vándera, como laque arriba se dixo.
quetzalaztatzontli, çā mocaquetzalli, motqujtica quetzalli, iuhqujn xoxoqujvi, xoxoqujuhtimanj:	Su cabello de plumas blancas de garza con plumas de quetzal, muy lleno de plumas de quetzal. Sólo plumas finas de quetzal, como si se hiciera verde; está enverdeciéndose.	
auh in jpan teucujtlatica epnepanjuhquj	Encima [lleva] un <i>epnepanihquj</i> , travesaño de concha con oro.	
yoan ichalchiuhcoanacoch;	y sus orejeras de serpiente con chalchihuites.	también vnas orejeras de chalchihuitl, anchas que tenja dentro vnas culebritas de chalchihuites:
ixicol, tlachalchiuhcujloli:	Su <i>xicolli</i> con adornos de chalchihuites.	y también vn cosete pintado de labores verdes,
in jcozquj chalchiuhcozcapetlatl	Su collar es un petate con cuentas de chalchihuite.	y vnos sartaes, o collar de piedras preciosas, con vna medalla de piedras preciosas:
no teucujtlacomallo, no tezcacujtlapile, in juhquj omjto, no tzizile; tenchilnaoiaiaio in til[7r]matli injc molpia:	También está lleno de comales de oro y tiene una cola de espejo, así como se dijo. También tiene cascabeles <i>tzizilli</i> , la tilma está llena de anillos rojos en los bordes, con lo que se amarra.	y también lleuauan vna medalla, conque se cenja los lomos, como la que arriba sedixo, con vna manta rica conque se cenja, como se dixo arriba,
yoan icxicoiolli teucujtlatl;	De oro son los cascabeles <i>coyolli</i> de las piernas	y cascaueles de oro para poner a los pies,
yoan icoatopil, xiuhtica tlachiuhtli.	y su <i>coatopil</i> o bastón de serpiente [está] hecho con turquesas.	y su baculo como el de arriba.

Texto 114. Atavíos de *Tlāllōcān Tēcutli*
Códice Florentino Libro 12, Capítulo 4: fo. 6v, 7r.

Suponemos que, por la descripción de los atavíos y por ser el *Tēcutli* del *Tlāllōcān* era el *Tlāllōc* que habitaba en las aguas.

A esta divinidad se le atribuía la lluvia, el agua y los mantenimientos, todo aquello que se daba en verano, en la época de lluvias y lo retoñaba como: los árboles, los *huauhtli*, las chías, las calabazas, los frijoles, los magueyes, los nopales y lo demás que no es comestible: las flores y las hierbas. (CF, L7, Cap. 5: fo. 10v/11r: ver texto 115).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión en castellano
[10v] Tlalocātecutli, teutl ipan machoia, itech tlamiloia, in quiauitl, in atl: iuh quitoaia, iē quichioa, in ticqoa, in tiqui, in qualoni, in joani, in tonenca, in toiolca, in tocochca, in toneuhca, in tocemilhuitaia, in tonacaiotl: in ie isquich xopaniotl, in itzmolintoc, in celiz[11r]toc, in quauitl, in oauhtli, in chian, in aiotetl, in etl, in metl in nopalli: yoan in occequi, in amo qualoni, in suchitl, in xiuitl.	<i>Tlāllōcān Tēcutli</i> . El dios que era considerado como la lluvia, el agua; se le atribuía la lluvia, el agua. Así lo decían: “Ya hace, lo que comemos, lo que bebemos: el alimento, la bebida. Nuestra vida “móvil”, nuestra vida “latente”, nuestros alimentos, nuestro sustento, nuestro día a día: el mantenimiento. Todo lo propio del xopan, del verano, de la época de lluvias: lo que está brotando, lo que está retoñando: los árboles, los huauhtli, las chías, las calabazas, los frijoles, los magueyes, los nopales y lo demás que no es comestible: las flores y las hierbas.	Las nubes, y las pluujas, atribuíanlas, estos naturales, a vn dios que llamauan. tlocatecutli: el qual tenja muchos otros debaxo de su domjnjo: a los quales llamavā tloques, y tlamacasque. Estos pensauan que criauan, todas las co[11r]sas necesarias, para el cuerpo, como mahiz, y frisoles. cs. y que ellos embiauan las pluujas, para que naciesen, todas las cosas, que se crian en la tierra.

Texto 115. *Tlāllōcān Tēcutli*.

Códice Florentino, Libro 7, Capítulo 5: fo. 10v/11r.

Comparando los atavíos de *Tlāllōc Tlamacazqui* con los de *Tlāllōcān Tēcutli* vemos que tienen diferencias muy significativas, lo cual nos hizo dividirlos en dos *Tlāllōc* (ver tabla 20).

<i>Tlāllōc Tlamacazqui</i> (CF, L1, Cap 4: fo. 2r; ver texto 111 y PM: fo. 261v; ver texto 112.)	<i>Tlāllōcān Tēcutli</i> (CF, L12, Cap. 4: fo. 6r, 7r: ver texto 113)
Ahumado su rostro con tizne y con aplicación de hule	
Cuerpo untado de tizne	
<i>Michihuauhtli</i> o chia en la cara	
Cabello de plumas de garza blanca	Cabello era de plumas blancas de garza con plumas finas de quetzal.
Bandera de plumas de garza	
	<i>Epanepanihqui</i> o travesaño de concha de oro. Orejas de serpiente con <i>chalchihuitl</i> .
Escudo de la flor de <i>atlacuezonan</i> o nenúfar	
Collar de <i>chalchihuitl</i>	Collar de petate con cuentas de <i>chalchihuitl</i> . Comales de oro. Cola de espejo.
Tilma amarrada por detrás	Tilma llena de anillos rojos en los bordes con lo que se amarra.
<i>Xicolli</i> de rocío, de neblina	<i>Xicolli</i> , con adornos de <i>chalchihuitl</i> . Los <i>coyoltin</i> son cascabeles de oro en las piernas.
Cascabeles <i>tzitzilli</i>	Cascabeles <i>tzitzilli</i>
<i>Pozolcactli</i>	
<i>Oztopilli</i>	Su <i>coatopilli</i> (bastón topil) de serpiente de turquesas

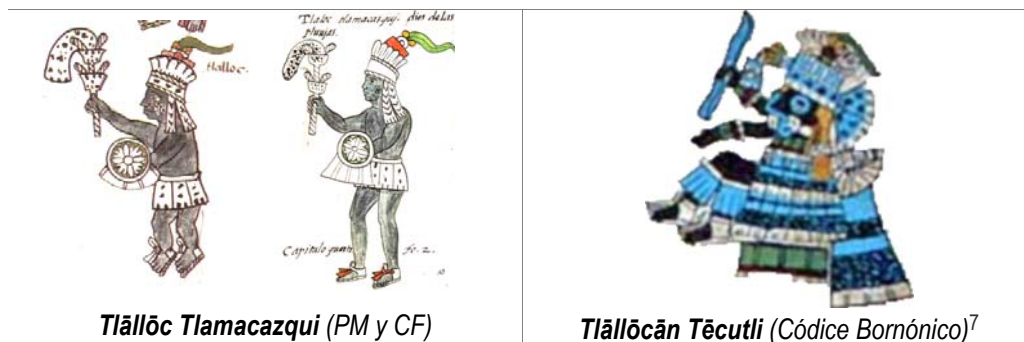


Tabla 20. Rasgos distintivos de Tlāllōc Tlamacazqui y Tlāllōcān Tēcutli, basandonos en sus atavíos

Como podemos ver en la tabla 20, las similitudes entre ambos *Tlāllōc* es que llevan cabellos de plumas de garza blanca, collar de *chalchihuitl*, la tilma amarrada, un *xicolli* y los *tzitzilli*. Nótese que a pesar de que son atavíos similares, los de *Tlāllōcān Tēcutli* son más finos y elaborados.

Los rasgos distintivos entre ambos *Tlāllōc* son: 1) *Tlāllōc Tlamacazqui* lleva un *Oztopilli*, un escudo de nenúfar, tiene hule, tizne y *michihuahtli* o chia en la cara y, tizne en todo el cuerpo; 2) *Tlāllōcān Tēcutli* lleva un *Coatopilli* de serpientes de turquesas, comales de oro, cola de espejo y, el *epnepanauhqui* de oro. No está clara la ausencia del tizne y del hule en su cuerpo y por eso no se menciona.

Con esto suponemos que *Tlāllōc Tlamacazqui* o *Tlāllōc* el especialista de ritos, era quien hacía que lloviera y cayeran los rayos y el granizo. En cambio *Tlāllōcān Tēcutli* o el *Tēcutli* del *Tlāllōcān* era un *Tlāllōc* de jerarquía mayor (por sus suntuosos atavíos, atributos y por su nombre).

Los cerros

Los *Tlāllōqué* también eran los cerros (CF, L1, Cap. 21: fo. 20v: ver texto 116).

Versión castellana

[20v] A todos los montes emjentes, especialmente, donde se arman ñublados, para llover; ymaginavan, que eran dioses: y a cada uno dellos, hazian su ymagen: segun la imaginación, que tenjan dellos.

⁷ La imagen del *Tlāllōcān Tēcutli* fue obtenida del Códice Borbónico (lam. 23) y solo sirvió de apoyo iconográfico comparativo con la imagen de *Tlāllōc Tlamacazqui*.

Texto 116. Los *Tlāllōquē* son los cerros.
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 21, fo. 20v.

Se pensaba que dentro de los cerros existían todo tipo de semillas y mantenimientos. También se decía que “los montes estaban llenos de agua y por fuera eran de tierra, como si hubieran sido basos grandes de agua o como casas llenas de agua” (CF, L 11, Cap. 12; fo. 223v). Por estas razones y asociaciones con el agua y con los fenómenos de la lluvia son *Tlāllōquē*.

En la descripción de la fiesta a los *Tlāllōquē* se mencionan seis cerros: *Cuauhtepēc*, *Yohualtēcatl*, *Tepētzintli*, *Poyāuhtēcatl*, *Yauhqueme*, *Cocotl*. Estas divinidades visibles y tangibles son cerros a quienes se les iba a celebrar la fiesta. Cada una de estas divinidades eran asociadas a un color, un sexo, tenían un atavío y nombre diferente. Veremos estos atributos más adelante en la descripción de los *tetehuitl*.

Todos los cerros eran *Tlāllōquē* y suponemos que cada comunidad honraba a su divinidad-cerro, y por eso, también suponemos que en las cimas de todos los cerros, o casi todos, se celebraba la fiesta.

Los *tepicotōn*

A los *Tlāllōquē* se les representaba con unas figuras llamadas *tepicotōn* (CF, L1, Cap. 21: fo. 20r; ver texto 117⁸).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[20r] Inic cempoalli vce capitulo yte ch pa tlatoa yn itoca tepictoton: yn jnoan pouja tlaloque.	Capítulo veintiuno habla acerca del que se llama <i>tepicotōn</i> , del que se dedicaba a los <i>Tlāllōquē</i> .	Capitulo veyte y vno, que habla, de muchos dioses, ymaginarios: a los quales, todos: llamavan tlaloques.

Texto 117. Los *tepicotōn*.

⁸ Dibble y Anderson traducen [inhuān pōhuia] como “belonged among” por lo que nosotros optamos por traducirlo como “se dedicaba a ellos”.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Dibble y Anderson 1979: 47)
Inic cempoalli vce capitulo ytech pa tlatoa yn itoca tepictoton: yn jnoan pouja tlaloque.	Twenty-first Chapter, which telleth of those called the <i>tepicotōn</i> (little molded ones), who belonged among the <i>Tlalocs</i> .

Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 21, fo. 20r.

Estos *tepictotōn*, al ser representantes de todos los *Tlāllōquē*, hacían la lluvia (PM: fo. 267r; ver texto 118).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Ocaihquini ynic quinchichivaia ypampa mitoaia tloaque intech tlamiloya yehoan quichiva in quiavitl.	De esta manera los hacían porque se decía que a los <i>Tlāllōquē</i> se le atribuye que ellos hacen la lluvia.

Texto 118. Los tepictotōn.
Primeros Memoriales, fo. 267r.

A los *tepictotōn* los hacían con *tzohualli* y tenían forma humana (CF, L1, Cap. 21: fo. 20v; ver texto 119).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Auh in qujnpiquja, in qujmixiptlatiaia in tetepe, çan tzoalli, qujntlacatlalialia, qujntlacatlachieltiaia, tlatatlachixticatca:	Cuando los creaba, cuando elaboraba los <i>ixiptlá</i> de los diversos cerros, eran sólo de <i>tzohualli</i> . Les daba forma humana, los hacía ver como humanos, se estaban viendo como hombres.	El que auja hecho voto a alguno, a algunos montes, o destos dioses: hazia su figura, de vna masa, que se llama tzoalli:

Texto 119. Representación de los Tlāllōquē, los tepictotōn.
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 21, fo. 20v.

Cada *Tlāllōc* tenía su propio atavío y con él era vestido cada *tepictōn* (CF, L1, Cap. 21: fo. 21r; ver texto 120).

Versión castellana
En los demas ataujos, ponjanselos, segun la ymagen, cõ que los ymaganan, y pintan: al dios del viento, como a <i>quetzalcoatl</i> : al agua, como la diosa, del agua, a la lluuja, como al dios de la lluuja: y a los otros montes, según las imagines con que los pintan.

Texto 120. Algunos dioses Tlallóquē representados.
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 21, fo. 21r.

En la imagen 50 mostramos a los *tepictotōn* que en el *Códice Florentino* se identifican según sus nombres, pero no corresponden con las descripciones dadas en los *Primeros Memoriales*.

Tepictotōn

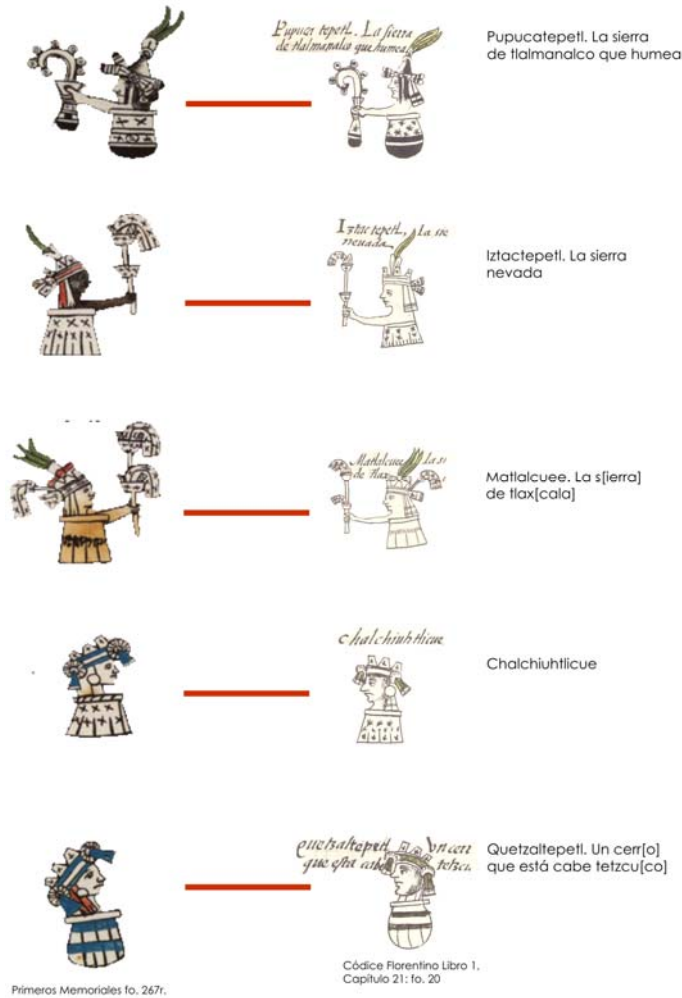


Imagen 50. Los tepictotōn.

Identificaremos a los 5 *tepictotōn* según imágenes y descripciones de los *Primeros Memoriales*, tomando como base los atavíos de los *Tlāllōqué*.

El primer *tepictōn* descrito en los *Primeros Memoriales* es *Popocatlaloc* o *Popocatepetl*. Sus atavíos distintivos son: un gorro y vestido de papel, estaba lleno de espigas de quetzal y lleva en la mano su *oztopilli*. (PM: fo. 267r; Ver texto 121).

Versión náhuatl	Traducción
Tepictoton yn inechichuh yn aquin tepiquia ynic monetoltiaia quimixiptlatiaia	El atavio del <i>Tepictotōn</i> : Quien creaba a alguien, de esta manera hacía votos, elaborando

intetepe yn quezquitetl quinequiz quimixiptlatiz yntetepe	los <i>ixiptlā</i> de los diversos cerros; a cualquier cantidad de cerros que quisiera les elaboraba sus <i>ixiptlā</i> .
yn iuhquima quiyacatiaia tetepe pupucatlaloc ipan quiquixtiaia inic quichichiuia tzoalli moçaticatca y yamacal y yamacuexpal quetzalmiavaio y yamatlaque y yoztopil ymac ycac:	El que era como el primero era <i>Popocatlālōc</i> . Lo copiaban de él. De esta manera lo ataviaban: de <i>tzoalli</i> se estaba untando, su gorro de papel, su <i>cuexpalli</i> de papel, lleno de espigas de quetzal, su vestido de papel. En su mano está erguido su <i>oztopilli</i> .
Çan no iuhqui yn iztac tepetl yn inechichiuh yn ioltica tlacuiloli yn itlanque iniqu imomexti.	Así también era el atavío de <i>Iztactepētł</i> . La ropa de ambos tenía diseños pintados con hule.
Inic etetl matlalqueie texutica tlacuiloli in itlaque yn iamacal	La tercera era <i>Mātlālcuēyē</i> . Su ropa tenía diseños pintados de azul. Su gorro de papel.
Inic nauī chalchiuhtli icue ça no iuhq' in itlaque yni yamacal yn texuctica tlacuiloli yn intlatlatqui yn omenti.	La cuarta era <i>Chālchiuhtli Tcuc</i> . Así también su ropa, su gorro de papel. Sus ropas de las dos tenían diseños pintados de azul.
Auh inic quintlaliaia y, tlalchipa itztoca:	Y de esta manera colocaban a estos, mirando hacia el suelo.
auh teixnamictoca inic macuiltetl, quitocaiotiaia quetçacoatl yn inechichiuh mecaichiuh tica y yecaxochiuh contlalitica yn imacal tilitic quetzalmiyava yn itlaque yn itlaque oltica tlacuiloli tlayavaliuhcatectli ça no iuhq' yn imac icac quitoaia ichiquacol.	Estaba encarando [a ellos] el quinto, al que nombraban <i>Quetzalcōātl</i> . Sus atavíos eran: está pintándose el viento en el rostro verticalmente, le están poniendo su <i>ehēcaxōchitl</i> o flor de viento; su gorro de papel era negro, tenía espigas de quetzal, su ropa es su ropa redondeada con diseños de hule. De la misma manera, en su mano está erguido el que le dicen su <i>chicuacolli</i> .

Texto 121. Los tepictotōn.

Primeros Memoriales, fo. 267r.

En el *Códice Florentino* este *tepictōn*, identificado como *Iztactepetl*, en realidad es *Popocatlaloc* o *Popocatepetl*, ya que está ataviado como el Popocatlaloc de los *Primeros Memoriales* y si los comparamos con el *Tlālōc Tlamacazqui*, están tiznados de negro, tienen *michihuauhtli* en las mejillas y llevan su *oztopilli* (ver imagen 51). Por lo que podemos suponer que el Popocatlaloc es *Tlālōc Tlamacazqui*.

Tlālōc

Popocatlaloc
la sierra de
Tlalmanalco
que humea

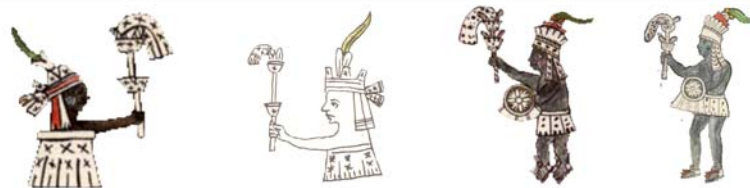


Imagen 51. La representación de Tlālōc o el tepictotōn Popocatlaloc.

Primeros Memoriales y Códice Florentino.

El segundo *tepictōn* descrito en los *Primeros Memoriales* es *Iztac tepetl* (ver imagen 52). Sus atavíos son de hule (ver texto 121). No tenemos mucha información descriptiva de *Iztac tepetl*, sin embargo no puede ser el que se identifica en el *Códice Florentino* como *Matlalcueye* por los atavíos.

Iztactepetl

La sierra nevada

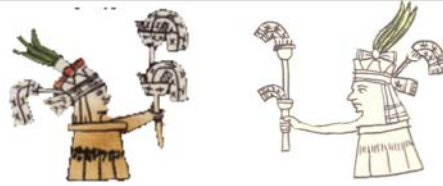


Imagen 52. El tepictotōn Iztac tepetl.
Primeros Memoriales y Códice Florentino.

Matlalcueye es la tercera enunciada en los *Primeros Memoriales* pictográfica y textualmente (ver imagen 53). Su cuerpo era pintado de azul y su corola era de papel (ver texto 121). En el *Códice Florentino* es identificada como *Chalchiuhtli īcue*.

Matlalcueye

La sierra de
Tlaxcala



Imagen 53. La tepictotōn Matlalcueye.
Primeros Memoriales y Códice Florentino.

Chalchiuhtli īcue es la cuarta enunciada en ambos textos, pictográfico y verbal (ver imagen 54). Al igual que *Matlalcueye*, su cuerpo y su corola eran de papel, sus vestidos eran pintados de azul (ver texto 121). El *Códice Florentino* lo identifica como *Quetzaltepetl*.

Chalchiuhtli īcue



Imagen 54. La tepictotōn Chalchiuhtli īcue.
Primeros Memoriales y Códice Florentino.

Es importante remarcar que de los cuatro *tepicotōn* antes descritos dos parecen ser masculinos y dos femeninos. Esto lo inferimos por los atavíos y además por los nombres: *Chalchiuhtli īcue* se traduce como “su falda de chalchihuitl” y *Matlalcueye* como “la de la falda azul” (a pesar de que en las imágenes del *Códice Florentino* aparentan ser muy masculinos). Los

tepictotōn masculinos, *Popocatlāllōc* o *Popocatepetl* e *Iztactepetl*, llevaban el *oztopilli* y vestimenta de papel.

El quinto *tepictōn* está pintado de viento en su cara, su ropa está redondeada con diseños de hule (como vemos en la imagen 55), lleva el *chicuacolli* en la mano y lleva un gorro de papel negro y espigas de quetzal en la cabeza. Toda esta descripción es característica de *Quetzalcōātl*.

Quetzalcōātl

Quetzaltepetl
un cerro que está
cabe Texcoco



Imagen 55. El *tepictotōn* de *Quetzalcōātl*.
Primeros Memoriales y *Códice Florentino*.

El *Códice Florentino* lo identifica como *Popocatlāllōc*, aunque *Tlāllōc* nunca lleva un *chicuacolli* y *Quetzalcōātl* sí, y por los atavíos de *Quetzalcōātl* de los *Primeros Memoriales* y del *Códice Florentino*.

Además de esto, en los *Primeros Memoriales* la representación y descripción de *Quetzalcōātl* se menciona que está viendo de frente a los cuatro *tepictotōn*. (PM: fo. 167r; ver texto 121 e imagen 56).



Imagen 56. La representación de Quetzalcōātl frente a los otros tepictōn.
Primeros Memoriales, fo. 267r.

Por lo descrito anteriormente, proponemos que este quinto *tepictōn* (nombrado por el *Códice Florentino Popocatepalcātl*) era *Quetzalcōātl*. En la fiesta en honor a los *Tlāllōquē*, *Quetzalcōātl* era uno de ellos, esto lo proponemos por dos motivos: 1) por el atavío *epnepanihqui* que lleva *Quetzalcōātl*, el cual era un atavío distintivo de *Tlāllōcān Tēcutli* y, 2) porque *Quetzalcōātl*, al ser uno de ellos y el viento mismo, barría a los demás *Tlāllōquē*.

Lamentablemente no aparecen las imágenes ni las descripciones de *Iztactepetl* y *Matlalcueye* en las fuentes, sin embargo, como se muestra en la imagen 57 las identificaciones hechas por nosotros son evidentes.

















	Tepictotōn		Tlāllōquē	
	Primeros Memoriales	Códice Florentino	Primeros Memoriales	Códice Florentino
<p>Quetzalcōātl Quetzaltepetl un cerro que está cabe Texcoco</p>				
<p>Tlāllōc Popocatlaloc la sierra de Tlalmanalco que humea</p>				
<p>Iztactepetl La sierra nevada</p>				
<p>Matlalcueye La sierra de Tlaxcala</p>				
<p>Chalchiuhtli ĩcue</p>				

Imagen 57. Propuesta de identificación de los tepictotōn.

Nótese en la imagen 58 cómo la identificación de los *tepicotōn* en el *Códice Florentino* está desfasada según nuestra propuesta. Esto lo señalamos en esta imagen con las flechas de color gris. Cabe mencionar que no habría ninguna confusión de identificación si en el *Códice Florentino* no se hubieran señalado los nombres.

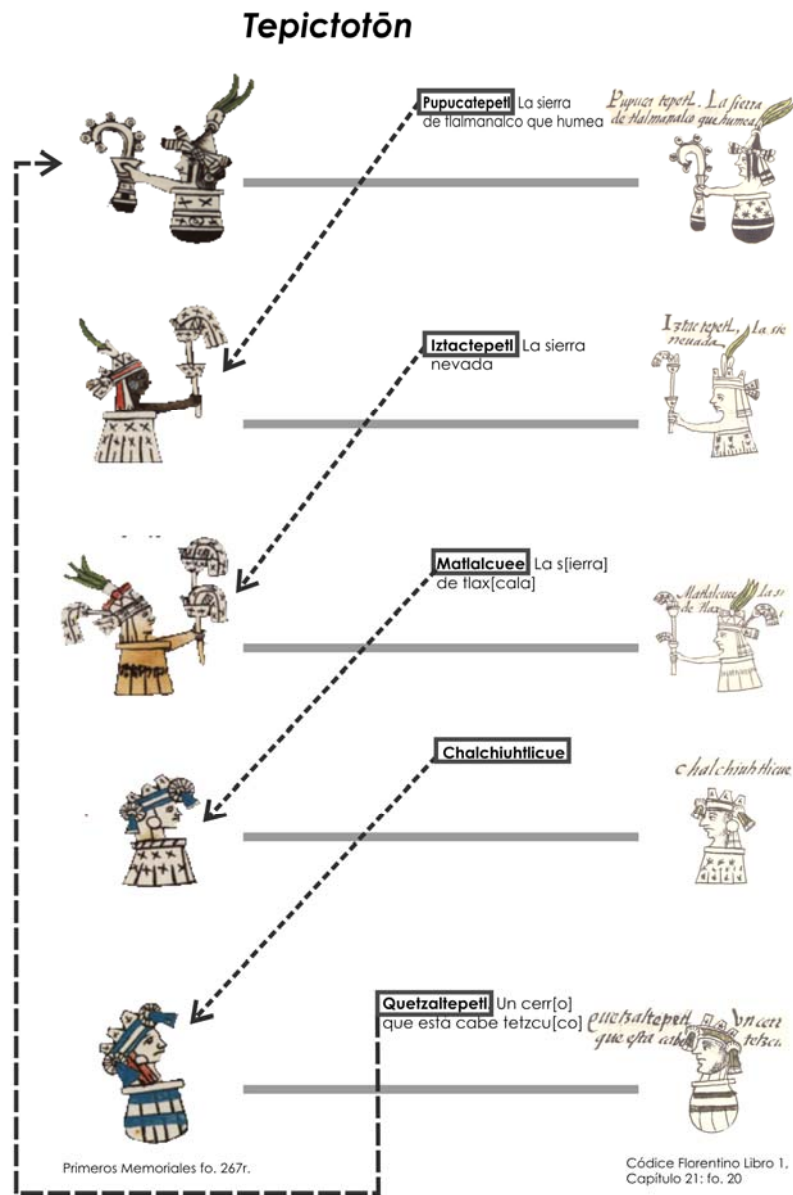


Imagen 58. El desfazamiento de los tepictotōn en la comparación de las fuentes sahuaguntinas.

Por último, diremos que también consideramos como *Tlāllōquē* a los *Tlāllōcāhuēhuetquē* o *Tlāllōquē* ancianos. Dada su relación con los *Tlamacazquē* o especialistas de ritos, serán descritos en el apartado correspondiente.

Broda menciona que los *Tlāllōquē* eran servidores y ministros pequeños de Tlaloc y dioses locales, dueños de la lluvia y los montes (1971: 254-255) y con lo antes dicho, nosotros proponemos que los *Tlāllōquē* no son los ayudantes de *Tlāllōc*. Los *Tlāllōquē* son cada *Tlāllōc*, son las aguas, los cerros, el aire, las lluvias y la tierra y cada *tepictōn* era uno de ellos.

Ahora nos falta ver quiénes celebraban la fiesta o el actante agente.

Agente - Toda la gente

Hemos dicho que por nuestro conocimiento del mundo mexica y por el contexto del texto el agente del enunciado es toda la gente, tal y como aparece explícito en varias partes de las descripciones. En los *Primeros Memoriales* aparece con las frases <mochi tlacatl in maçehualli> y <in macehualti in pipilti in tetcuhti>. En la primera su interpretación es toda la gente del pueblo y en la segunda los macehualis (la gente común del pueblo), los pilis (la élite) y los tecutlis (la jerarquía político-religiosa) son, de cierto modo, todos los “ciudadanos”. Y de manera implícita (por el uso del indefinido {tē-}) en el *Códice Florentino* aparece con las frases <techoctiaia, techoquizvitomaia, teicnotlamachtiaia> que significa “hacían llorar a la gente, derrumbaban a la gente en llanto, entristecían a la gente”.

Es pertinente decir que inferimos que toda la gente a la que se refiere el relato es la que tenía que ver con los *Tlāllōquē*, ya fuera devota o necesitara de ellos. Por ejemplo, los devotos a *Chālchiuhtli īcue* eran aquellos que tienen sus granjerías en el agua y los que venden agua en canoas (CF, L1, Cap. 11: fo. 5v; ver texto 122).

Versión castellana

[5v] los que eran devotas a esta diosa, y la festejauan: eran todos aquellos, que tiene[n] sus granjerías, en el agua: como son los que venden agua, en canoas: y los que venden agua, en tinajas en la plaça [...]

Texto 122. La gente devota de *Chālchiuhtli īcue*.

Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 11, fo. 5v.

Esto es importante porque podemos situar quiénes hacían las fiestas a honra de *Chālchiuhtli īcue* descritas a lo largo de las veintenas y podemos saber que ellos también pedían lluvia y agua para la actividad económica que realizaban, no solo para la agricultura.

También celebraban esta fiesta los que sanaron de alguna enfermedad causada por el agua y aquellos que pedían favores a estas divinidades (CF, L1, Cap. 21: fo. 20v; ver texto 123).

Versión en náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Auh yn aqujn coaciuja, oaoapaoia, quaquauhtia, cocototzauja: anoço ynaqujn atlan miqjz nequj, ehecatl ipan moquetza atla: vncan monetoltiaia ynjc tepiquiz, in qujnpiquiz: quetzalcoatl in chalcivitl ycue, in tlaloc: popocatepetl, iztac tepetl, poiauhtecatl: yoan inçaço quezquj tetl tepetl in qujnteneoaz in qujpiquiz.	Quien se enfermaba de gota, se acalabraba, se engarrotaba, se tullía o quien se siente morir en el agua, [o cuando] el aire se para sobre el agua, le prometía, allá, al dios que crearía a <i>Quetzalcōātl</i> , <i>Chālchiutli īcue</i> , <i>Tlāllōc</i> , <i>Popocatepetl</i> , <i>Iztac Tepētīl</i> , <i>Poyauhtecatīl</i> y a cualquier cantidad de cerros que nombrara, que creara.	Tenjan tambien imaginación, que ciertas enfermedades: los quales parecen, que son enfermedades de frio: procedian de los montes, o que aquellos montes, tenjan poder, para sanallas. Y aquellos a qujen estas enfermedades, acontecian: hazian voto, de hazer fiesta, y ofrenda, a tal, o tal monte: de qujen estava mas cerca, o con qujen tenja mas devoçion. Tambien, hazian semejante voto, aquellos que vian en algũ peligro, de ahogarse, en el agua; de los rios, o de la mar. Las enfermedades, por que hazian estos votos: era la gota de las manos, o de los pies, o de qualquiera parte del cuerpo. Y tambien, el tullimjento dealgun miembro o de todo el cuerpo: y tambien, el embaramjento, del pescuezo, o de otra parte del cuerpo: o encogimiento, de algũ mjembro, o el pararse yerto: aquellos aqujen estas enfermedades, acontecian: hazian voto, de hazer las ymagenes, destos dioses, que se siguen: del dios del ayre, la diosa del agua, y el dios de la lluuja. Tambien la ymagen, del vulcan, que se llama popucatēpetl, y la ymagen, de la sierra neuada, y la ymagen de vn monte, que se llama, <i>poiauhtecatl</i> : o de otros qualesquier montes, aqujen se inclinavan, por su deuocion.

Texto 123. La gente que celebraba la fiesta a los Tlāllōqué.

Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 21, fo. 20v.

En el *Códice Florentino* se describe, dentro de toda la gente, a un agente que interviene en la fiesta de manera negativa, es decir evita que haya efectividad en los ritos nucleares de la fiesta: los hidrópicos (enfermos a causa de retención de líquidos).⁹ Este actante, por lo tanto, debía de ser

⁹ En el diccionario de la Real Academia Española define hidrópico como sediento con exceso. Que padece hidropesía, especialmente de vientre. Edema. Aumento anormal del contenido líquido en los tejidos del organismo (Pons 1982:

evitado. De él hablaremos más adelante, en este capítulo, en su rito correspondiente para que se vea el rol que cumple en su contexto.

Junto con toda la gente también encontramos a otro tipo de agente, los especialistas de ritos de esta fiesta: los *Tlamacazqué* y los *Cuācuācuīlti*. Ambos especialistas son identificados como *Tlamacazqué* ancianos y son descritos así sólo en el *Códice Florentino* (CF, L2, Cap. 20: fo. 16v; ver texto 124).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
qujntoçaviia tlamacazque: yoan in quaquacujlti, iehoan in ie veuetque tlamacazque.	los velaban los <i>Tlamacazqué</i> y los <i>Cuācuācuīlti</i> . Ellos eran los <i>Tlamacazqué</i> ya ancianos.	alli los tenjan toda vna noche, velando, y cantauan los cantares los sacerdotes de los ydolos, porque no dormjesen.

Texto 124. Los *Tlamacazqué* y los *cuacuacuīlti*.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 16v.

En cuanto a los *Cuācuācuīlti* son especialistas de ritos.¹⁰ Una de sus tareas era el de despertar a alguien durante la velación (CF, L2, Cap. 25: fo. 127r, 127v; ver texto 125 e imagen 59).

Versión castellana

En llegando la media noche, los ministros, que se llamauan quaquacujltin, tañjan los atabales, para que despertassen. Y los que no despertauan aquella hora, castigauanlos echando sobre ellos agua o rescoldo, del fuego

Texto 125. *Cuācuācuīlti*.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 25, fo. 127r, 127v.

219-220). Retención excesiva de líquidos que puede manifestarse en algún sitio en particular o estar generalizado a todo el cuerpo (Almazán 2007, comunicación personal, Médico).

¹⁰ González González apoyado en Alvarado Tezozómoc, Durán y Sahagún menciona que:

“Los *cuacuacuīltin* participaban de manera especial en la recepción del *hueitlatoani*, el ejército y sus cautivos cuando regresaban de una campaña militar. Tezozómoc se refiere a ellos como ‘servidores del templo de Huitzilopochtli’, agregando que en esas ocasiones llevaban en andas al *hueitlatoani* y se hacían cargo, por órdenes del cihuacóatl, de convocar a los demás sacerdotes para acudir a recibir al soberano.

De acuerdo con Durán, recibían a los cautivos arrojándoles pedazos de tortillas previamente ofrendadas, dirigiéndoles palabras de ‘bienvenida’ con las que les anunciaban su inminente sacrificio, dándoles a beber pulque y, finalmente, llevándolos al templo de Huitzilopochtli y al palacio del *hueitlatoani*, con el fin de ofrecerlos al dios en el primer caso, y para que hicieran acto de sumisión en el segundo. Esta relación es importante, ya que vincula a los *cuacuacuīltin* con los cautivos antes de su sacrificio, mientras la descripción de *tlacaxipehualiztli* hecha por Sahagún los relaciona una vez más, pero habiéndose consumado su inmolación.” (González González 2006: 235).



Imagen 59. Los Cuācuācuīlti.
Códice Florentino, Libro 2, fo. 127r, 127v.

Había varios tipos de *Cuācuācuīlti* entre ellos nos interesa remarcar el *Epcohuacuācuīlli tepictotōn*. Este especialista se encargaba de verificar que cuando alguna persona creaba su *tepicotōn* indicara los cantos a los *cuicanime* o cantores (PM: fo. 260r y CF, L2, Apendiz: fo. 132v; ver texto 126).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Epcoua quacuīllj tepictoton. In epcoaquacuīlli tepictotō itequih catea ipā tlatauia iehoatl in cuicatl, icoac in aquin tepiquiz iehoatl [iehoatl] conilhuiāia inic quimisquetzaz quinnauatiz in cuicanime ynic cuicativi [in] ichā in aquin tepiquiz vel iehoatl quitzontequia [in Epcoua quacuīllj tepictoton.]	<i>Epcohuacuacuīlli tepictotōn.</i> El <i>Epcohuacuacuīlli tepictotōn</i> abogaba por los cantos cuando alguien iba a crear los <i>tepiclli</i> . Él [<i>epcohuaacuacuīlli</i>] le daba instrucciones [a quien iba a crear los <i>tepiclli</i>] para que se encargara de los cantores y les ordenara que fueran a cantar a la casa de quien hacía los <i>tepiclli</i> . Él [el <i>Epcohuacuacuīlli tepictoton</i>] lo juzgaba, lo verificaba.	Este epcoaquacuīlli tepicoton, tenja cargo, de hazer, y componer los cantares, que de nueuo erā menester: ansi para los cues, como para las casas particulares.

Texto 126. Epcohuacuācuīlli tepictotōn.

Primeros Memoriales fo. 260r.

En corchetes, Códice Florentino Libro 2 Apendiz: fo. 132v

Describimos a este tipo de *Cuācuīlli* porque está asociado con los *Tlālōquē* y por consecuencia a los *tepicotōn*. No sabemos si este rito se realizaba en la fiesta aquí estudiada, sin embargo creemos pertinente nombrarlo para poder afirmar que los *Cuācuācuīlti*, además de ser el encargado de despertar en una velación, tenían otras tareas que dependían de las fiestas celebradas; en este caso, se encargaba de verificar que se cantara correctamente al hacer los *tepicotōn*.

Según la descripción de los *Cuācuācuīlti*, en el texto 127 (CF, L2, Cap. 25: fo. 39v), tenían la cara teñida de negro y los cabellos largos y recogidos.

Versión castellana

[...] unos viejos, que llamavan quaquacuīltin: los quales trayan, las caras teñidas de negro, trasqujladōs: saluo en la corona

de la cabeça, que tenga los cabellos largos, al reues de los clerigos [...]

Texto 127. Cuācuācuīlti.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 25, fo. 39v.

Sahagún no hace ninguna descripción acerca de los *Tlamacazqué* y Molina se refiere a ellos como ministros ([1571]: fo. 85r). Nosotros preferimos respetar la palabra en náhuatl y referirnos a ellos como unos de los especialistas de ritos.

En este momento es pertinente comentar que desde el rito de velación (*Tozzoliztli*), los *tlamacazqué* y los *Cuācuācuīlti* ancianos se hacían *Tlālōqué* y como tales participaban en la fiesta. Estos *Tlālōcāhuēhuetqué* o *Tlālōqué* ancianos se encargaban de guiar a la gente en la procesión con la música y eran los responsables de los ritos del día de la fiesta. Más adelante, en los actantes del rito de velación se explicará más detalladamente.

En el *Códice Florentino* se describe a un tipo de *Tlamacazqui* que interviene de manera negativa: el *Mocauhqui* o “cesado”. Este es el *Tlamacazqui* que no cumplió con sus funciones y con las reglas de algún rito, lo que provocaría una ineffectividad ritual, por lo tanto se le llamaba *Mocauhqui* y era expulsado de todo servicio ritual, de ahí en adelante no podía tener el oficio de *Tlamacazqui* (CF, L2, Cap. 20: fo. 16v/17r; ver texto 128).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Auh in tlamacazque, yno ceme ontetlalcaujque, motocaiotiaia mocauhque: aocmo tecujcananamiqij, aoccan onmonequj, aoccan onpoalo.	Y los <i>Tlamacazqué</i> : si uno de ellos desamparaba a alguno, se le nombraba mocauhqui o Cesado. [Estos Cesados] ya no acompañaban a nadie con cantos, ya en ningún lugar son necesarios, ya en ningún lugar son tomados en cuenta.	Si alguno de los ministros del templo, y otros q llamauan quaquacujlti, y los viejos se bolujan asus casas, y no llegauan a donde aujan de matar, los njños: [17r] tenjanlos por infames; y indignos, denjngun oficio publico: de ay adelante llamauan los mocauhque, que qujere dezir dexados.

Texto 128. El mocauhqui.

Codice Florentino, Libro 2, Cap 20. fo. 16v, 17r.

Por último, es importante remarcar que no toda la gente celebraba la fiesta a los *Tlālōqué*, a pesar de que la fuente menciona que “toda la

gente” la celebraba. Como vimos en líneas arriba, hay por lo menos otra fiesta celebrada, la fiesta *Cuahuitl ēhua*. Podemos suponer que no toda la gente que celebraba esta segunda fiesta participaba en la primera, ya que *Cuahuitl ēhua*, suponemos, se celebraba a honra de otra divinidad o divinidades y tiene otros propósitos de celebración. Además de esto, consideramos que, a pesar de que toda la gente de la cuenca de México tenía como divinidades a los *Tlāllōquē*, había años en los que no todos estaban enfermos o no todos tenían que pedirles o agradecerles. Por ejemplo, aquellos que se dedicaban a la milicia podían estar enfermos a causa de algo relacionado con el agua e iban a celebrar la fiesta, pero había otros que no y no tenían porqué ir a celebrarla.

Con esto en mente, cada vez que se haga referencia a este actante lo llamaremos la gente.

Al identificar a los actantes y su descripción en la fiesta a los *Tlāllōquē*, vemos que existen ritos para llevar a cabo la celebración de la fiesta que dependen de otros actantes y, en varias ocasiones, tienen diferente función actancial (en especial con los *tetehuitl*, ver más adelante). Para comprender con mayor claridad esto, desglosaremos la estructura actancial de los diferentes ritos que dan pie a esta primera fiesta.

Estructura actancial en el proceso de la celebración de la fiesta a los Tlāllōquē

Al tratarse de la celebración de la fiesta, vemos que ella puede contener eventos y ritos, ya vistos en el capítulo anterior, que no necesariamente son nucleares, en los cuales participan los demás actantes según el tiempo y el espacio dentro del proceso de la celebración. Enunciaremos las estructuras actanciales de acuerdo a la secuencia ritual que nosotros obtuvimos de la lectura intertextual de la fiesta, ya en el capítulo 4 analizamos los ritos en detalle.

Actantes en el rito de compra¹¹ de los niños

El primer rito que podemos identificar es el de compra. Los enunciados que nos remiten a él son “por todas partes se les buscaba; se compraban”, <noujan temoloia, patiiotiloia> (CF). Los agentes de esta oración nunca son definidos. Los pacientes son los *pīpiltzitzinti* o niños de teta. Esto lo sabemos por el contexto del relato, “para esta fiesta, buscauan muchos njños de teta” (CF, versión en castellano, Libro 2, Capítulo 20: fo. 15v).

Con esto tenemos a los siguientes actantes en el rito de compra:

1. Paciente. Los *pīpiltzitzinti*.
2. Agente. Los compradores. El texto no es explícito en decir quiénes son estos compradores, sin embargo por todo el proceso ritual que se lleva a cabo con los pacientes, suponemos que eran los especialistas de ritos, de los que ya hablamos.

Actante paciente. Los *pīpiltzitzinti* o niños

Los *pīpiltzitzinti* son niños muy valorados o apreciados. El dato castellano, de que sean de teta, nos permite inferir su edad, aunque lo único cierto es que son niños.

Los atributos que debían tener los *pīpiltzitzinti* eran: haber nacido en un buen signo y tener dos remolinos en la cabeza (CF, L2, Cap. 20: fo. 15r; ver texto 129).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Versión castellana</i>
iehoātin in vntecuezcomeque, in qualli intonal:	Ellos [los <i>pīpiltzitzinti</i>] tenían dos remolinos en la cabeza. [Y] su tonal, su signo, era bueno.	[...] escogían aquellos [niños], que tenjan dos remolinos en la cabeça, y que vujessen nacido, en buen signo.

Texto 129. *Pīpiltzitzinti*.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 15r.

¹¹ Utilizamos la palabra “compra” haciendo mención sólomente a su caracter de intercambio, ver el capítulo 4.

Ahora bien, a los *p̄piltzitzinti* los consideramos como objeto ritual en el momento en que son comprados para ser parte de la fiesta a los *Tlāllōquē*. A lo largo de este capítulo veremos que pasarán por ciertos ritos que hacen que cambien de función actancial.

Evento de compra de los objetos para elaborar el āmatetehuitl

Sahagún no menciona nada sobre este evento, sin embargo, así como existía la compra del niño para la elaboración del *tlācatetehuitl*, proponemos que había un evento de compra, por parte de la gente, de los objetos para elaborar el *āmatetehuitl*: papel, pintura, hule y varas (*mātlacuahuitl*).

En el mercado vendían el papel, el hule, la pintura y el varal. La acción de comprar la hacía la gente que iba a celebrar la fiesta a los *Tlāllōquē*. No sabemos si las cosas necesarias para elaborar los *tlācateteuhti*, (papel, hule, tizne, plumas de quetzal, pintura, sandalias, *michihuahtli*, etc) eran compradas por los especialistas de ritos o si se les daban sin ser compradas.

Con esto proponemos que los actantes del evento de compra para la elaboración del *āmatetehuitl* son:

1. Agente. Toda la gente que iba a celebrar la fiesta a los *Tlāllōquē*.
2. Paciente. El papel, el hule y las varas.

Actantes en el rito de paso neteteuhtiliztli

El siguiente rito es el que aparece enunciado como “y se preparaban los *tetehuitl*”, <yoā neteteuhtiloia> (CF). Esta acción es reflexiva, es decir, que el reflexivo {*ne-*} nos indica que el paciente y el agente son los mismos actantes. Por ir en pasiva, el texto no menciona quiénes son estos actantes, pero nosotros, por contexto, suponemos que son los especialistas de ritos y la gente, al ser ellos quienes celebraban la fiesta a los *Tlāllōquē*. La acción es la elaboración de los objetos rituales llamados *tetehuitl*, cada agente elaboraba su propio *tetehuitl*. Es

importante mencionar que tanto el niño como el *āmatl* son transformados en *tetehuitl*.

Con esto tenemos que los actantes en el rito *neteteuhtiliztli* son:

1. Agente y paciente. Toda la gente que se elabora su *tetehuitl*: el niño se transforma en *tlācatetehuitl* y el papel en *āmatetehuitl*.

Los *tetehuitl*

Los *tetehuitl* son objetos rituales con características particulares de los *Tlālōquē*, todos llevan papel (*āmatl*), hule (*ulli*) y van pintados y ataviados según a la divinidad a la que se le celebraba. Los *tetehuitl* que elaboraban eran de dos tipos: el *āmatetehuitl* (la gente) y el *tlācatetehuitl* (especialistas de ritos).

Āmatetehuitl

El *āmatetehuitl* se elaboraba con papel, hule, pintura, imagen de un *Tlālōc* y era colocado en la parte alta de un varal llamado *mātlacuahuitl* (CF, L2, Cap. 20: fo. 15v; ver texto 130 e imagen 60), un tipo de palo posiblemente utilizado para la pesca.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
noujian qujquetzaia, matlaquauhpitzaoac, tzonioquaujtl, itech qujtlatlaliaia amateteujtl, vltica tlaulchipinilli, tlaulchachapatzli.	por todas partes, ponían de pie las varas delgadas de <i>mātlacuahuitl</i> y en la parte alta de ellas colocaban cuidadosamente los <i>āmatetehuitl</i> con hule; goteados de hule, salpicados de grandes gotas de hule.

Texto 130. El Āmatetehuitl.

Codice Florentino, Libro 2, Cap 20. fo. 15v.

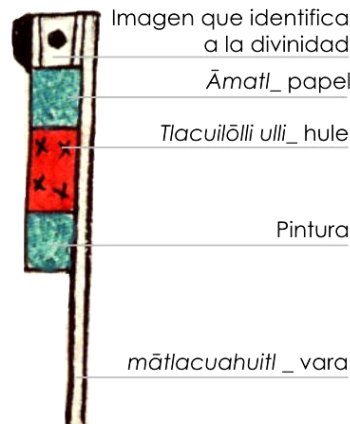


Imagen 60. Āmatetehuitl.
Primeros Memoriales fo. 250r

Proponemos que cada *āmatetehuitl* era dedicado a uno de los *Tlāllōquē* y representaba el *nextlāhualli* de cada persona (ver más adelante).

Tlācatetehuitl

El *tlācatetehuitl* es un *tetehuitl* con forma humana, ataviado como *Tlāllōc* con: *maxtlatzontli*, plumas de quetzal, cuentas de *chalchihuitl*, *macuextli*; les ponían hule y *michihuahtli* en la cara y sandalias de hule (CF, L2, Cap. 20: fo. 16r/16v; ver texto 131).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión en castellano
auh muchinti, ynmaxtlatzon ietih, quetzalxixilquj, quetzalmjiaoio: in chalchihcozquj ietih, yoan momacuextitij, qujmomacuextitij chalchiujtl:	Todos llevan sus <i>maxtlatzontli</i> (cabellos de <i>maxtlatl</i>) que van retacados de plumas de quetzal, llenos de espigas de quetzal. [Y] llevan sus cuentas de <i>chalchihuitl</i> . Y van colocándose un brazaletes <i>macuextli</i> , lo van viendo como un <i>macuextli</i> de <i>chalchihuitl</i> .	Estos tristes niños, antes que los lleuassen a matar, adereçauanlos con piedras preciosas, con plumas ricas: y con mātās y mastles muy curiosas, y labradas, y con gotaras muy labradas, y muy curiosas: y ponjanlos vnas alas de papel como angeles:
tlaxolujlti, qujmixolhujaia, mjxmichioaujque, yoan ymolcac, ymolcac ietih,	[Tienen] aplicaciones de hule en la cara. Les aplicaban hule en la cara. Se pusieron <i>michihuahtli</i> en la cara. Y sus sandalias de hule; van llevando sus sandalias de hule.	y tenjanlos las caras, con azeyte de vlli, y en medio de las mexillas, los ponjan vna rodaxita de blanco:

Texto 131. El tlācatetehuitl.
Codice Florentino, Libro 2, Cap 20. fo. 16r, 16v.

Es pertinente señalar que cada *tlācatetehuītl* se hacía con un *piltzintli*, papel, pintura y hule, más todos los objetos mencionados en el texto 132. Con esto queremos decir que los *pīpiltzitzinti* ya no son humanos, ahora son objetos rituales, son los *tlācateteuhti*.

Actantes en el rito de la primera procesión

El siguiente rito, la primera procesión, no aparece explícitamente mencionado, sin embargo por la descripción del texto es evidente que se trata de una procesión. Tenemos dos pruebas que nos permiten inferir que se hacía una primera procesión: por un lado las andas y por otro es que el rito que le sigue, el *Teteuhxālaquīlitzli*, se realizaba en un Templo llamado *Ātēmpān* y para esto necesitaban desplazarse de un lugar a otro (CF, L2, Cap. 20: fo. 16r/16v; ver texto 132).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
auh muchinti, ynmaxlatzton ietuih [...], ymolcac ietuih,	Todos llevan sus <i>maxlatzontli</i> (cabellos de <i>maxlatl</i>) [...] van llevando sus sandalias de hule.	[...]
muchintin mauizçotuij, tlacencaoalti, tlachichioalti, muchi tlaçotlanquj, yn jntech ietuih, tlaço[16v]tlantiuj, [...] tlapechtica in vicoia, quetzalcallotiuja, in vncā momantiujia, qujntlapichilitiuja:	Todos los arreglados, los ataviados, van recibiendo honra. Todo es muy apreciado, valioso. Van luciendo lo que llevan. Les hacen alas de papel [a los <i>pīpiltzitzinti</i>]; tienen alas de papel. En andas es como eran llevados, las cuales iban cercadas y cubiertas con plumas de quetzal. Allí [los <i>pīpiltzitzinti</i>] se iban extendiendo. Les iban tocando música de viento.	y ponjanlos, en vnas andas muy adereçadas, con plumas ricas, y con otras ioyas ricas: y lleuandolos, en las andas, yuanlos tañendo, con flautas, y trompetas, que ellos vsauan:
cenca tlatlatocultiaia, techoctiaia, techoquizvitomaia, teicnotlamachtiaia, ynca elciciooaia.	Provocaban mucha tristeza, hacían llorar a la gente. Derrumbaban a la gente en llanto, entristecían a la gente. [La gente] suspiraba por ellos.	y por donde los lleuauan toda la gente, lloraua

Texto 132. Primera Procesión.

Codice Florentino, Libro 2, Cap 20: fo. 16r/16v.

El agente de este rito no es mencionado de manera explícita, sin embargo, por contexto, podemos suponer que eran los especialistas de ritos y la gente, ya que ambos actantes son necesarios para hacer procesión. El mismo párrafo nos dice cuáles son sus roles: por un lado los especialistas de ritos tocaban música de viento y llevaban en andas a los arreglados y ataviados (*tlacencahualti*,

tlachichihualti) o sea a los *Tlācateteuhti*. Por otro lado, la gente (alguna llorando) presenciaba la procesión, e incluso pudieron haberlos acompañado.

Los actantes en esta procesión son:

1. Agente. Los especialistas de ritos y la gente.

Actantes en el rito del Teteuhxālaquīlīztli

El *Teteuhxālaquīlīztli* solo es mencionado en los *Primeros Memoriales*. El enunciado dice “por esto es que se llamaba *Teteuhxālaquīlōya* o el momento de hundir el *tetehuitl* en la arena”, <ipāpa ŷ motenevaya teteuhxalaquilloya:> (PM). Por estar el verbo en pasiva, el agente está oculto, sin embargo suponemos que la acción la hacen los mismos que realizan la fiesta, la gente y los especialistas de ritos porque, como se vió en el capítulo 4, el *Teteuhxālaquīlīztli* es un rito. El paciente es lo hundido, el *tetehuitl*.

Los actantes del rito *Teteuhxālaquīlīztli* son:

1. Agente. Los especialistas de ritos y la gente.
2. Paciente. Los *tetehuitl*.

Actantes en la segunda procesión

La fuente no menciona esta segunda procesión, sin embargo, según el orden que hemos propuesto de la narración sahuaguntina debería de haber un desplazamiento del *Ātēmpān* (en dónde suponemos se hacía el *Teteuhxālaquīlīztli*) al *Āyauhcalli Tozzócān*, Templo para velar (en dónde suponemos se hacía el *tozzolīztli*, dado que sabemos que de cada *Āyauhcalli* se salía en procesión a los cerros). Al no decir nada la fuente sobre una segunda procesión no sabemos cómo se hacía, solo suponemos que se hacía en la noche, ya que el *Teteuhxālaquīlīztli* se realizaba cuando estaba a punto de meterse el sol y además, por lo visto en el rito *Xālaquīlīztli*, al terminar éste le seguía una velación.

Suponemos que esta segunda procesión la realizaban los *Tlamacazqué* llevando en andas uno de los *Tlācateteuhti* y había tantas procesiones como *Tlācateteuhti* y *Āyauhcalli*, a donde serían llevados los primeros.

Actantes en el rito de paso Tozzoliztli

En un espacio llamado *Āyauhcalli Tozzòcān* “son velados toda la noche; los velan los *tlamacazqué* y los *Cuācuācuīlti*. Ellos eran los *tlamacazqué* ya ancianos.”, < ce iooal toçaujlo, qujntoçaviia tlamacazque: yoan in quaquacujlti, iehoan in ie veuetque tlamacazque > (CF). En estas oraciones tenemos dos lecturas: 1) se ve claro quiénes son los agentes o los que velaban, los especialistas de ritos o *Tlamacazqué* y *Cuācuācuīlti*, los *Tlamacazqué* ancianos; 2) estos mismos agentes nos permiten descubrir al paciente, que detectamos por el **{quin-}** del verbo <quintoçaviia> que se traduce como “los velan”. Por esta marca de objeto y por el contexto del texto, sabemos que los pacientes o quienes son velados son los *Tlācateteuhti*. Dentro de la velación se hacían otras prácticas como el de ataviar, tanto los especialistas de ritos se ataviaban y se transformaban en *Tlāllōcahuēhuētqué* y los *tlācatetehuitl* se ataviaban y se transformaban en un cerro específico – *nextlāhualli*.

Con esto tenemos dos tipos de actantes en la velación:

1. Agente. Los que velan: los especialistas de ritos: los *Tlamacazqué* y los *Cuācuācuīlti* (los *Tlamacazqué* ancianos).
2. Paciente. Los velados: los *Tlācateteuhti*.

Y dos tipos de actantes en el ataviamiento:

1. Agente. Los especialistas de ritos se transforman en *Tlāllōcāhuēhuētqué* y los *tlācatetehuitl* se transforman en un *Tlāllōc-nextlāhualli*.

Actantes en el rito de paso hincamiento del āmatetehuitl

La gente, en todas las casas, hogares, *tēlpōchcalli* y *calpōlli*, hacía su rito de hincamiento del *āmatetehuitl* (CF, L2, Cap. 20: fo. 16r/16v: ver texto 133).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Auh yn novian calpan, in techachan: yoan in tetelpuchcalco, in cacalpulco, noujian qujquetzaia, matlaquauhpitzaoc, tzonioquaujtl, itech qujtlatlaliaia amateteujtl, [...].	Y en todas las casas, en todos los hogares y en los distintos <i>tēlpōchcalli</i> , en los diferentes <i>calpōlli</i> , por todas partes, ponían de pie las varas delgadas de <i>mātlacuahuitl</i> y en la parte alta de ellas colocaban cuidadosamente los <i>āmatetehuitl</i>	En esta misma fiesta, entodas las casas, y palacios, leuantauan vnos palos, como varales: enlas puntas de los quales, ponjan vnos papeles, llenos de gotas de vlli: alos quales papeles, llamauan amateteujtl:

Texto 133. El rito de hincamiento del *āmatetehuitl*.

Codice Florentino, Libro 2, Cap 20. fo. 16r/16v.

Esto nos permite postular que los actantes son:

1. Agente. La gente.
2. Paciente. El *āmatetehuitl* se transforma en la gente.

Actantes en la procesión *Tlayahualōliztli*

El siguiente rito es el que aparece enunciado como “se hacía la procesión *tlayahualōliztli*”, <tlayavaloloya> (PM). Para poder obtener a los actantes de esta procesión nos basaremos en el texto 134 (PM: fo. 250r).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
auh in tlalocavevetq teyacanaya valtenanamictivia, ynic tlayavaloloya: quiqueqchpanotihui y inteteuh.	Los <i>Tlālōquē</i> ancianos o <i>Tlālōcāhuēhuetquē</i> guiaban a la gente. Venían a encontrar a la gente, venían a ayudarla y favorecerla haciendo procesión <i>Tlayahualōliztli</i> . Iban llevando en sus espaldas a sus <i>tetehuitl</i> .

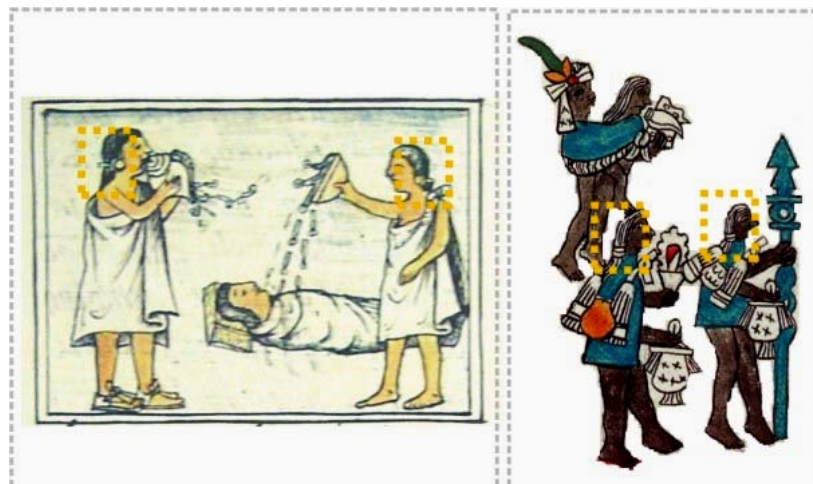
Texto 134. Actantes en la procesión *tlayahualōliztli*.

Primeros Memoriales fo. 250r.

Este párrafo nos indica que el actante agente o quienes hacen la procesión son: la gente y los *Tlālōcāhuēhuetquē* (los *Tlālōquē Tlamacazquē* y los *Tlālōquē Cuācuācuīlti*, todos ancianos). El mismo párrafo nos dice cuáles son sus roles: los *Tlālōcāhuēhuetquē* guiaban y favorecían a la gente (paciente) y además cargaban su *tetehuitl*.

Líneas atrás, en el apartado de los especialistas de ritos ya habíamos tratado sobre los actantes *Tlāllōcāhuēhuetquē*, sin embargo nos hace falta mencionar cómo es que identificamos a los *Tlāllōcāhuēhuetquē* como *Cuācuācuīlti* y como *Tlamacazquē*, ambos ancianos.

Hicimos la comparación de los *Tlāllōquē Cuācuācuīlti* basándonos en la identificación de la imagen mostrada en el *Códice Florentino*. Si comparamos esta imagen con la de los *Primeros Memoriales* (imagen 61), vemos que la primera representa a los *Cuācuācuīlti* con el cabello amarrado durante la velación y en la segunda dos *Tlāllōcāhuēhuetquē* también lo llevan amarrado durante la procesión. Lo cual nos permite comparar y afirmar que los *Cuācuācuīlti* también guiaban la procesión, sólo que ahora como *Tlāllōquē* ancianos o *Tlāllōcāhuēhuetquē*.



 cabello amarrado de los Cuacuacuiltin

Imagen 61. Los Cuacuacuiltin y los Tlāllōquē Cuacuacuiltin.
Códice Florentino Libro 2, fo. 127v y Primeros Memoriales fo. 250r

Estos *Tlāllōcāhuēhuetquē* aparecen mencionados en el texto en náhuatl de los *Primeros Memoriales* y en la imagen que lo acompaña. Como dijimos en líneas pasadas ellos son *Tlāllōquē*, ya que en la imagen de los *Primeros Memoriales* cada uno lleva ciertos atavíos que los identifican con algunos *Tlāllōquē*: uno lleva el *chicahuaztli azul* característico de *Chālchuihtli īcue*, otro lleva comales de oro en la espalda *Tlāllōcān Tēcutli* y otro lleva un cerro (un *Tlācatetehuitl*) (ver imagen 62).

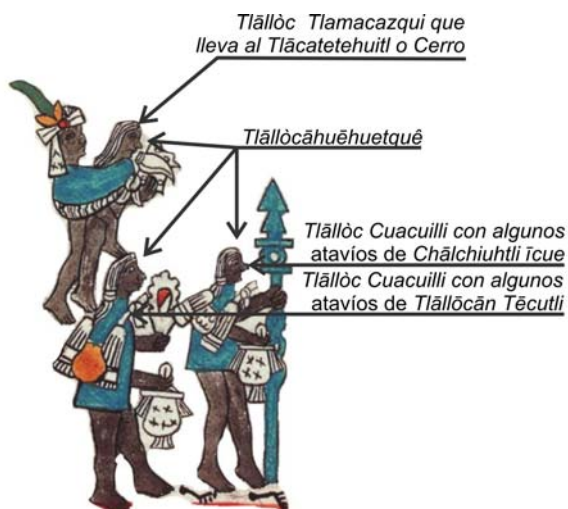


Imagen 62. Los Tiällōcāhuēhuetquē en la fiesta a los Tiällōquē.

(ver mas adelante la imagen 65 en donde se señalan los objetos rituales de los actantes en la procesión Tlayahualōliztli).

En la imagen 63 mostramos el proceso actancial de los especialistas a lo largo del los ritos antes expuestos.

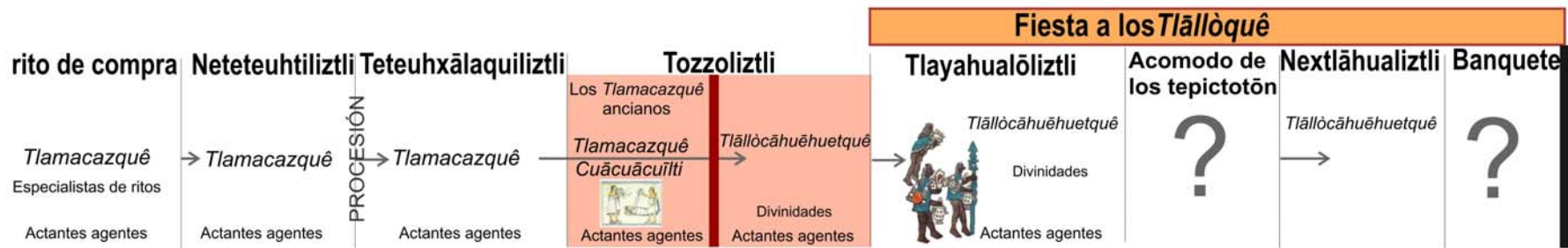


Imagen 63. El proceso actancial de los especialistas de ritos.

En cuanto a la gente, el pueblo, va en la procesión tocando música y también cargando su *tetehuitl*, el *āmatetehuitl*, que era el objeto ritual de cada uno de ellos (ver imagen 64).



Imagen 64. La gente cargando su āmatetehuitl.
Primeros Memoriales fo. 250r

Una de las características de esta procesión es que la gente iba alegre y animada con la condición de que el *tlācatetehuitl* (cerro o *Tlāllōc*) fuera llorando. Al ir llorando este *tetehuitl* se garantizaba la lluvia (PM: fo. 250r; ver texto 135).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh in pipiltzintzi, in tla chocatiuj, in tla imixaio totocatiuh, in tla imixaio pipilcatiuh, mjtōaia, moteneoaia, ca qujiauz: yn imixaio qujnezcaiotiaia, in qujiaujtl, ic papacoaia, ic teiollo motlaliaia: iuh qujtoa, ca ie moquetzaz in qujiaujtl, ca ie tiqjiaujlozque.	Y los <i>pīpiltzintzi</i> : si van llorando, si sus lágrimas van escurriendo una tras otra, si sus lágrimas van colgando, se decía, se exclamaba: “va a llover”. Sus lágrimas les significaban lluvia. De esta manera se alegraban, de esta manera se consolaban y animaban. Así dicen: “ya se pondrá de pie la lluvia, ya mero nos va a llover”.

Texto 135. Los actantes agentes en la procesión tlayahualōliztli.
Codice Florentino, Libro 2, Cap 20. fo. 16v.

En la imagen 65, de los *Primeros Memoriales*, identificamos a los actantes de la procesión *tlayahualōliztli*: los *Tlāllōcāhuēhuetqué*, el *Tlāllōc* y toda la gente.



Imagen 65. Los actantes en la procesión tlayahualōliztli.

En la imagen 66 identificamos los objetos rituales que porta cada actante de la procesión tlayahualōliztli.

La gente macehualli	Tiällòcāhuēhuetqui Chālchiuhtli ĩcue	Tiällòcāhuēhuetqui Tiällòcān Tēcutli	Tiällòcāhuēhuetqui Tiällòc Tlamacazqui
Āmatetehuitl	Chicahuaztli azul** objeto distintivo de Chālchiuhtli ĩcue	Comal de oro, objeto distintivo de Tiällòcān Tēcutli Tecpatl con adornos de papel	Tlācatetehuitl, el nextlāhualli o cerro
	Yetecomatl*		
	Alas de papel	Alas de papel	?
Caracol, instrumento musical	Xiquipilli	Xiquipilli	Caracol, instrumento musical
Tilma	Xicolli de rocío y de niebla	Xicolli de rocío y de niebla	Manta o tilma azul*
Macehualli	Tiällòc Cuacuilli	Tiällòc Cuacuilli	Tiällòc Tlamacazqui

Imagen 66. Los objetos rituales de cada actante en la procesión tlayahualōliztli.

Propuesto por Jimenez Moreno (1974: 21)

** Jimenez Moreno (1974: 20) confunde al matlacuahuitl con el chicahuaztli al definir el primero como: "la palabra se compone de mātlatl (red) y cuāuitl (árbol, madera, palo). El color azul con que este utensilio ritual ha sido pintado en

el cuadrante, tiene –al parecer- significación fonética, pues el nombre de ese color (matláltic), guía a leer matlalcuáuitl (percha azul) y esta palabra, a su vez, sugiere la otra: matlacuáuitl (palo de red).¹²

Como mencionamos en líneas anteriores hay un agente negativo, los hidrónicos, como parte de la gente. Un hidrónico era perjudicial para la efectividad de la fiesta, en este caso para que no lloviera (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 136).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh in tla cana cā, y tixiuhqj, q'toia, amo techujiauylotla.	Y si en algún lugar está un hidrónico, [entonces] decían: “no nos lloverá, no tendremos lluvia”.

Texto 136. El hidrónico.

Codice Florentino, Libro 2, Cap 20. fo. 16v.

Con esto tenemos al siguiente actante en el rito *Tlayahualōliztli*:

1. Agente. Los *Tlāllōcāhuēhuēquetquē*, la gente y los que hacían que los ritos no cumplieran con sus fines y no tuvieran efectividad: los hidrónicos.

Actantes en el rito de acomodamiento de los tepictotōn

Por falta de información no sabemos quiénes acomodaban a los *tepictotōn*, sólo sabemos que ellos eran los acomodados, esto es, ellos son el paciente.

Actantes en el rito Nextlāhualiztli

El enunciado que nos da pie a obtener los actantes del siguiente rito es: “allá, se les celebraba fiesta a los *Tlāllōquē*, haciendose el *nextlāhualiztli* en las cumbres de todos los cerros” <vn can ilhujqujxtililoia in tla loque: nextlaoaloia, in noujan tepeticpac> (CF). En la oración los dos verbos aparecen en imperfecto, por la terminación {-ya}, lo que posibilita entenderlos como: “el *nextlāhualiztli*¹² se efectuaba durante la celebración de la fiesta a los *Tlāllōquē*” y, al igual que en el *tlayahualōliztli* apenas descrito, los agentes de este rito son la gente y los *Tlāllōquē*. Ya vimos en el capítulo anterior que por *nextlāhualiztli* estamos

¹² De manera general diremos que la palabra *nextlāhualiztli* se traduce como el acto de pagarse (ya en el capítulo 4 analizamos con más detalle este rito).

entendiendo como el acto de pagarse por agradecimiento o petición como un acto de reciprocidad.

Es muy interesante ver que en este rito cada agente se pagaba con su *tetehuitl*, siendo este su *nextlāhualli* o pago, es decir, la gente se pagaba a ella misma con el *āmatetehuitl*, sin que tengamos en claro cómo, y los *Tlālōquē* se pagaban con el *tlācatetehuitl* o cerro sacrificándolo (según la imagen de los *Primeros Memoriales*). Con esto vemos que los *tetehuitl* vuelven a ser los objetos rituales con los cuales realizaban este rito. Líneas más adelante, en este capítulo, en el apartado de los *tetehuitl* ampliaremos este tema.

Los actantes del rito *nextlāhualiztli* son:

1. Agente. Los *Tlālōquē* y toda la gente.

***Actantes en el Tlacualiztli o el banquete*¹³**

El enunciado que nos da pie a obtener los actantes del siguiente rito aparece en la versión en castellano del *Códice Florentino* en la que se dice que los padres mataban y se comían a sus hijos (suponemos se refiere al *tlācatetehuitl*).

que los padres por sugestion del demonjo, maten y comã a sus hijos (sin pensar, que en ello hazian offensa njnguna) mas antes copensar, que en ello hazian, gran serujcio a sus dioses (CF, L2: fo. 17v).

Este parrafo puede leerse, al menos, de dos maneras opuestas: 1) los padres (todos los padres) matan y se comen a sus hijos (cada padre un hijo) o 2) los padres del que va a ser el sacrificado lo matan. Ambas lecturas contradicen lo que se ha analizado en líneas anteriores, porque cada actante se paga con su respectivo *tetehuitl* y como ya vimos los *tetehuitl* de la gente son los *āmatetehuitl*. Son los *Tlālōquē* los que se pagan con el *tlācatetehuitl*.

En el supuesto caso de que hubiera una comida o banquete después del *nextlāhualiztli* y apegándonos a la versión castellana, los actantes serían los padres (agentes) y los hijos (pacientes), pero como ya vimos, esto contradice las

¹³ La palabra banquete se utiliza para hacer alusión a la comida.

estructuras actanciales antes vistas. Y si nos apegamos a las estructuras actanciales los actantes serían toda la gente (agente) y el *Tlālōc* o cerro (paciente).

Antes de continuar con la fiesta a los *Tlālōquē*, hablaremos de los *tetehuitl* como objetos rituales, utilizados por los actantes en los ritos antes expuestos.

Los tetehuitl como objetos rituales de la fiesta a los Tlālōquē

Sabemos que los *tetehuitl* son objetos rituales, sin embargo en los ritos *Teteuhxālaquiliztli*, *Tozzoliztli* e hincamiento de los *āmatetehuitl*, los *tetehuitl* también son actantes pacientes.

En este momento es pertinente especificar que los *tetehuitl* en el rito *nextlāhualiztli*, eran objetos rituales o *nextlāhualli* con los que los *Tlālōquē* y la gente se pagaban.

En el *Códice Florentino* se describen siete tipos de *tlācateteuhti*, la diferencia entre estos es el color de la ropa con la que son ataviados y el nombre que les era asignado según el cerro que eran ambas diferencias dependían de los siete diferentes cerros – *Tlālōquē* a los que iban a ser llevados (ver tabla 21).

Nombre del cerro y del tlācatetehuitl	Tlācatetehuitl masculino y femenino	Tipo de atavío descrito en Náhuatl	Tipo de atavío descrito en castellano
<i>Cuauhtepēc</i>	<i>tlācatetehuitl</i> masculino	vestido de papel era negro	componjanlos, con los papeles teñidos de color encarnado
<i>Yohualtēcatl</i>	<i>tlācatetehuitl</i> masculino	vestido de papel era negro, rojo, muy rayado	cōponjanlos con vnos papeles, teñidos de negro, con vnas rayas de tinta colorada
<i>Tepētzintli</i>	<i>tlācatetehuitl</i> mujer	era su vestido era azul	cōponjanla con vnos papeles, teñidos de tinta açul
<i>Poyāuhtēcatl</i>	<i>tlācatetehuitl</i> masculino	se ataviaba: [con] unas rayas chorreadas de hule, como azotes	componjanlos con vnos papeles rayados con azeyte de vlli
<i>Pantitlan</i>	<i>tlācatetehuitl</i> masculino	Su vestido, que llevaba puesto, es el <i>Epnepaniuhqui</i> ¹⁴	el ataujo, conque los adereçauan, erā vnos ataujos, que llamauan epnepanjuhquj

¹⁴ Creemos que se trataba de un arreglo de concha a manera de travesaño que se usaba en la frente alta (ver traducción en el Capítulo 2, pag. 51).

Cocotl	<i>tlācatetehuitl</i> masculino	Sus atavíos eran una mezcla, de un lado rojo y del otro lado negro	adereçauanlos, con vnos papeles, la mjtad colorados, y la mjtad leonados
Yauhquemê	<i>tlācatetehuitl</i> masculino	Lleva su vestido <i>tlacemaquilli</i> (o ropa totalmente cerrada) [teñido de] negro	ataujauanlos, con vnos papeles, tenjdos de color leonado

Tabla 21 Los *tlācateteuhti*-cerros (*Tlāllōquê*) nombrados en la fiesta a los *Tlāllōquê*.

Códice Florentino, Libro 2º, Cap 20: foja 16r, 16v.

Es de notar que sólo un *tlācatetehuitl* es mujer, esto es coherente con lo que venimos diciendo en líneas pasadas. Cada *tlācatetehuitl* es un *Tlāllōc*, en este caso es cada uno de los siete cerros descritos, algunos son masculinos y otros femeninos. En el caso del *Tepētzintli* o *Quetzalxoch* es un cerro femenino, y el *tlācatetehuitl* debía de ser mujer (CF, L2, Cap. 20: fo. 16r; ver texto 137).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Inic excan, tepetzinco: yn vmpa onmjquja cioatl, itoca quetzalxoch, ytech canaia, in tepetzintli, qujtoca[16r]jotiaia quetzalxoch:	El tercer lugar es en <i>Tepetzintli</i> . Allá iba a morir una niña cuyo nombre era <i>Quetzalxoch</i> . Del <i>Tepetzintli</i> tomaba [el nombre]. La nombraban <i>Quetzalxoch</i> .

Texto 137. *Tepetzinco-Quetzalxoch*.

Codice Florentino, Libro 2, Cap 20. fo. 16r.

Otro detalle a considerar, es que el *tlācatetehuitl* de *Pantitlan* llevaba parte de los atavíos de *Tlāllōc*, uno de los *Tlāllōquê*, el atavío más distintivo es el *epnepaniuhqui*. Esto nos hace suponer que existe una relación estrecha entre *Pantitlan*, lugar que está cerca de un golfo en la laguna, y el *Tlāllōcān*.

Siguiendo con la descripción del *tlācatetehuitl*, observamos que en los *Primeros Memoriales* se muestra un *Tlāllōc*, no identificado, con rasgos masculinos, por tener el *quetzaltzontli* (ver imagen 67).



Tlācatetehuitl

Imagen 67. *Tlācateteuītl* en la procesión.

Primeros Memoriales fo.520r

Por otro lado, tenemos al *āmatetehuitl*. En el texto pictográfico de los *Primeros Memoriales*, la gente que iba en la procesión *Tlayahualōliztli* llevaba los *āmatetehuitl* dedicados a *Quetzalcōātl*. Hacemos esta relación porque la parte baja del *chicuacolli* del *tepicotōn* *Quetzalcōātl* o *Quetzaltepētl* e incluso su vestido tienen la misma forma y trazos que el papel superior de los *āmatetehuitl* (ver imagen 68).

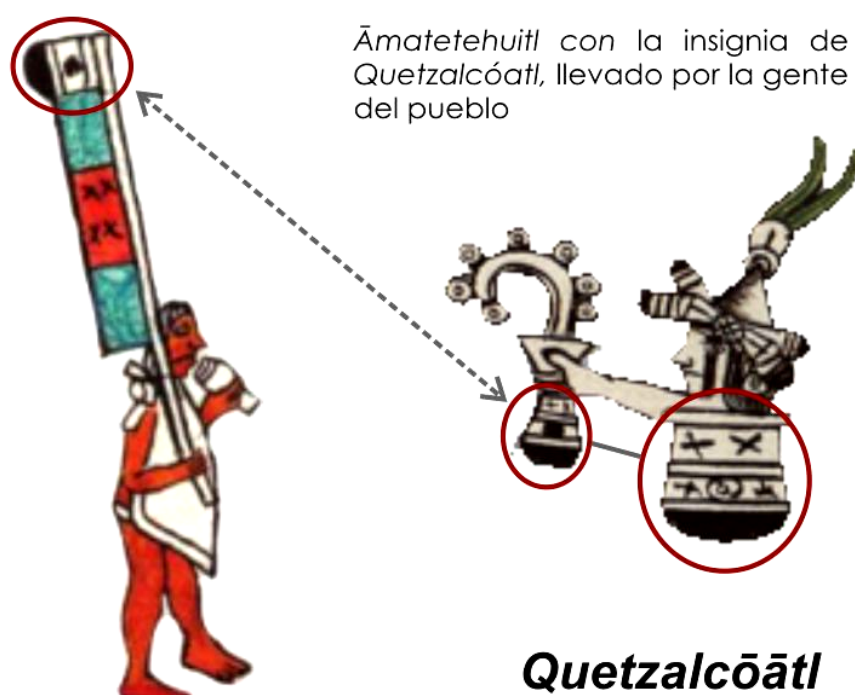


Imagen 68. Relación entre el *āmatetehuitl* y la divinidad

Esto no quiere decir que el *tlācatetehuitl* sea *Quetzaltepētl*, pensamos que en cada una de estas procesiones que realizaban para celebrar la fiesta llevaban a todos los *Tlālōquē*, pero el *tlācatetehuitl* es el que distinguía la procesión ya que era un cerro específico con el cual se iba a pagar ese *Tlālōc*.

Con esto queremos enfatizar que los *tetehuitl* sufren transformaciones durante el proceso de la celebración de la fiesta a los *Tlālōquē*, estos cambios dependen de tres ritos de paso: el *Neteteuhliztli*, el *Tozzoliztli* y el *Nextlāhualiztli*. En la imagen 69 mostramos el proceso ritual de los *tetehuitl* señalado anteriormente.

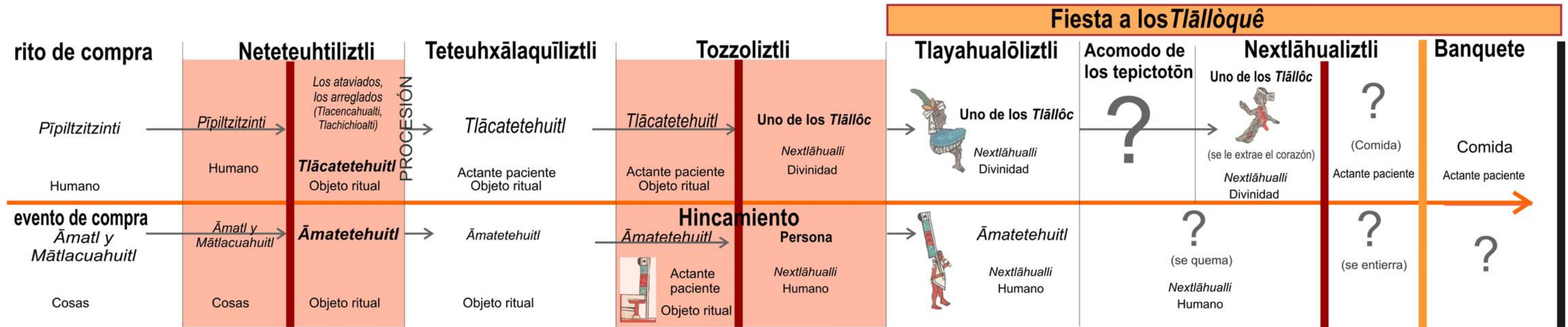


Imagen 69. El proceso ritual de los tetehui en la fiesta a los *Tlāllòquē*.

Actantes en el rito del hincamiento del *Cuēnmantli*

Antes de comenzar con el rito de hincamiento del *Cuēnmantli* queremos advertir que el evento y los dos ritos previos al hincamiento no los abordaremos a lo largo de este capítulo, ya que esos son propuestos por nuestra parte y por tal motivo no podemos obtener los actantes de dichas acciones.

El hincamiento del *Cuēnmantli* es paralelo al rito *Nextlāhualiztli*, lo cual implica que es parte de la celebración de la fiesta a los *Tlālōquē*, esto lo sabemos porque en el *Códice Florentino* se dice que en *Pantitlan* iban a hacer el *Nextlāhualiztli* y (en náhuatl <yoan>) allá iban a parar el *Cuēnmantli* (el hincamiento) (CF, L2, Cap. 20: fo. 16r; ver texto 138).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
onnextlaoaloia, in tepetzinco, anoço vmpa in velaytic, [15v] ytocaiocan pantitla: vmpa concaoia in teteujtl yoan vmpa conquetzaia quaujtl, moteneoa cuenmantli, viujtlatztic, çan itech ie etiuh yn icelica, yn itzmolinca, izcallo.	El <i>Nextlāhualiztli</i> se iba a realizar en el <i>Tepētzintli</i> o allá, justo dentro del agua, en donde se llama <i>Pantitlan</i> . Allá [en <i>Tepētzintli</i> y <i>Pantitlan</i>] iban a dejar los <i>tetehuitl</i> y allá [en <i>Pantitlan</i>] iban a parar el árbol muy alto llamado <i>Cuēnmantli</i> que llevaba su frescura, su verdor, sus brotes [y] estaba lleno de guías, de retoños.

Texto 138. El hincamiento del *Cuēnmantli* y el *nextlāhualiztli*.
Codice Florentino, Libro 2, Cap 20. fo. 16r.

El enunciado que hace referencia a los actantes de este rito dice que “allá iban a parar el palo muy muy largo llamado *Cuēnmantli*” <vmpa conquetzaia quaujtl, moteneoa cuenmantli, viujtlatztic> (ver texto 138). El texto nunca menciona al actante agente de este rito.

No tenemos las bases para suponer o interpretar lo que significa simbólicamente este rito. En cuando al agente sólo se dice que la tercera persona del plural, sin embargo no aparece en el texto el referente del pronombre, es decir, no sabemos quiénes son esos “ellos”; esta es una forma de impersonal. Lo que tenemos por cierto es el paciente que es el *Cuēnmantli*. Aunque por el esfuerzo que implicaba hacer este rito debió tener una importancia realmente significativa.

Con esto el rito de hincamiento del *Cuēnmantli* tiene a los siguientes actantes:

1. Agente. Indefinido.
2. Paciente. El *Cuēnmantli*.

Resumen actancial en la fiesta a los Tlāllōquē

Con lo antes descrito resumimos los actantes en el proceso ritual de la fiesta a los *Tlāllōquē* (ver tabla 22). Cabe señalar que cada uno de estos actantes tiene su función dentro de cada rito, por lo que no se les puede llamar de cualquier manera más que en el rito que les corresponde y deben de pasar por los procesos marcados dentro de esta gran estructura ritual.

Fiesta a los <i>Tlāllōquē</i>	<u>Agente</u> →	La gente: el pueblo, los enfermos a causa del agua y los especialistas de ritos
	<u>Paciente</u> →	La fiesta a los <i>Tlāllōquē</i>
	<u>Beneficiario</u> →	Los <i>Tlāllōquē</i>
Rito de compra	<u>Agente</u> → <u>Paciente</u> →	Los compradores (especialistas de ritos) <i>Pipiltizinti</i>
Rito de paso <i>Neteteuhliztli</i>	<u>Agente y Paciente</u> →	La gente (el papel se transforma en <i>āmatetehuitl</i>) y los <i>Tlamacazquē</i> (el niño se transforma en <i>tlācatetehuitl</i>)
Primera procesión	<u>Agente</u> →	Los especialistas de ritos y la gente
Rito <i>Teteuhxālaquiliztli</i>	<u>Agente</u> → <u>Paciente</u> →	Especialistas de ritos y la gente Los <i>tetehuitl</i>
Rito de paso <i>Tozzoliztli</i>	Velación <u>Agente</u> → <u>Paciente</u> →	<i>Tlamacazquē</i> y <i>Cuācuācuīlti</i> , los <i>Tlamacazquē</i> ancianos <i>tlācatetehuitl</i>
	Ataviamiento <u>Agente</u> →	Los especialistas de ritos se transforman en <i>Tlāllōcahuēhuētquē</i> y los <i>tlācatetehuitl</i> se transforman en un <i>Tlāllōc-nextlāhualli</i> .
Rito de paso hincamiento del <i>āmatetehuitl</i>	<u>Agente</u> → <u>Paciente</u> →	La gente <i>Āmatetehuitl</i> se transforma en la gente
Procesión <i>Tlayahualōliztli</i>	<u>Agente</u> →	<i>Tlāllōcāhuēhuētquē</i> , la gente y los hidrónicos (negativos)
Rito acomodamiento de los <i>tepicotōn</i>	<u>Paciente</u> →	Los <i>tepicotōn</i>
Rito <i>Nextlāhualiztli</i>	<u>Agente</u> →	<i>Tlāllōquē</i> y la gente
Banquete	<u>Agente</u> →	Propuesta La gente
	<u>Paciente</u> →	El <i>Tlāllōc</i> o cerro
Selección del árbol	?	Versión castellano Los padres
Ritos para cortar el árbol que sería el <i>Cuēnmantli</i>	?	Los niños
Rito de paso para hacer al árbol el <i>Cuēnmantli</i>	?	
Rito del hincamiento del <i>Cuēnmantli</i>	<u>Agente</u> →	Indefinido
	<u>Paciente</u> →	<i>Cuēnmantli</i>

Tabla 22. Los actantes en la fiesta a los *Tlāllōquē* y en el proceso ritual

Este es un acercamiento general de los actantes en cada uno de los ritos que se realizaban para celebrar la fiesta a los *Tlāllōquē*, sin embargo, es pertinente mencionar que dentro de un rito puede haber muchas acciones, siendo la nuclear la acción del rito. En nuestro caso los ritos que tienen más acciones son el *Teteuhxalaquiliztli*, el *Nextlāhualiztli* y las procesiones. Esto es relevante porque en cada acción puede ser que el rol actancial cambie. Por ejemplo, en la procesión *Tlayahualōliztli* la gente y los especialistas son agentes, ellos hacen la procesión, sin embargo los roles actanciales pueden cambiar según lo que cada actante vaya haciendo en la procesión, por ejemplo, los especialistas de ritos guían y favorecen a la gente en la procesión, la gente y los especialistas tocan música, los especialistas llevan su *nextlāhualli* y la gente lleva el suyo. Esto hace que los roles actanciales cambien al interior de cada rito. Se necesitaría hacer un análisis más minucioso de los roles actanciales en cada uno de los ritos y en la fiesta en sí. Esto nos hace ver que cada acción repercute en el rol actancial de cada actante.

La estructura actancial y su descripción en la celebración de la fiesta *Cuahuītl ēhua*

Antes de comenzar con el análisis actancial de la segunda fiesta es pertinente mencionar que citaremos fragmentos de la segunda veintena. Esto lo hacemos porque en la versión en náhuatl del *Códice Florentino* de la veintena aquí estudiada, se cita que los cautivos serán rayados en la segunda veintena nombrada *Tlācaxipēhualiztli* (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 139).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
jnmalhoan oahoanozque, yn iquac oacic ilhujtl tlacaxipealiztli.	Sus cautivos serán rayados cuando haya llegado la fiesta de <i>Tlācaxipēhualiztli</i> .

Texto 139. *Tlācaxipēhualiztli* en *Cuahuītl ēhua*.
Códice Florentino, Libro 2, Cap 20. fo. 17r.

Además de esto, en la segunda veintena también se cita a la primera, haciendo ver que hay una clara relación entre uno de los ritos de la fiesta *Tlahuahuānaliztli*

en la veintena *Tlācaxipēhualiztli* y la fiesta *Cuahuitl ēhua*. El ejemplo lo tenemos en el texto 140 (CF, L2, Cap. 21: fo. 19v).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
Auh in tlamanj vmpa muchichioa in tecanma, tenochtitla jztac totolihujtl, ynic mopotonja, in juh omoteneuh ipan quauitleoa.	El <i>tlamani</i> se pone sus atavíos allá en <i>Tecanman</i> Tenochtitlan. Son plumas blancas de guajolote con las que se empluma, a la manera en como se dijo en <i>Cuahuitl ēhua</i> .

Texto 140. Cuahuitl ēhua en Tlācaxipēhualiztli.
Códice Florentino, Libro 2, Cap 21. fo. 19v.

Con esto en mente comenzaremos a analizar a los actantes de la segunda fiesta, sólo mencionada como tal en el *Códice Florentino*, que era llamada *Cuahuitl ēhua*.¹⁵ Los enunciados que hacen referencia a ella son, el nombre propio *Cuahuitl ēhua* y la primera aseveración (ver imagen 70):

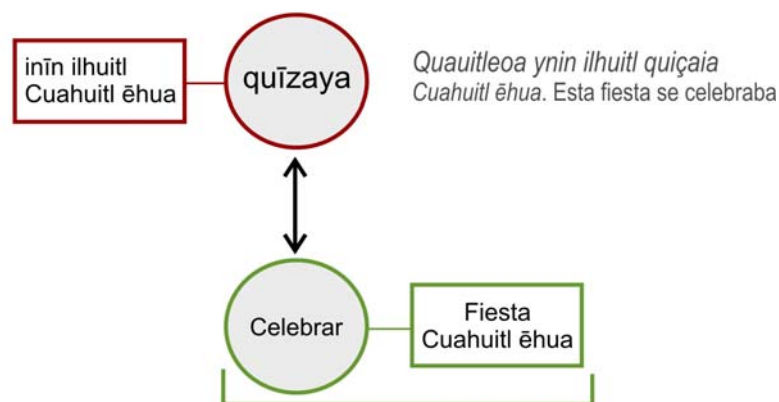


Imagen 70. Actantes en el enunciado *Quauitleoa ynin ilhuitl quiçaia*.

Al igual que en la primera fiesta, la unidad actancial de la segunda es ‘celebrar fiesta’, en donde el paciente es la fiesta *Cuahuitl ehua*, aunque aparezca como sujeto gramatical por el verbo inacusativo <quiza>.¹⁶ En cuanto al agente es la gente, esto lo sabemos porque en el contexto del texto se menciona.

Un dato que es pertinente comentar es que en comparación con la fiesta a los *Tlālōquē*, vemos que, al menos en la frase “la fiesta *Cuahuitl ēhua*” no especifica si está dedicada a una divinidad o no. No obstante, el *Códice Florentino*, en la

¹⁵ Según los Primeros Memoriales así se llamaba la primera veintena, sin embargo no menciona ninguna fiesta con el nombre de *Cuahuitl ēhua*, en cambio el *Códice Florentino* sí.

¹⁶ Hay dos tipos de verbos intransitivos: aquellos en donde el sujeto es activo (llamados inergativos) y aquellos en donde es pasivo, funcionando como una especie de objeto directo o paciente (llamados inacusativos).

versión en castellano, menciona que “tambien en este mes: matauan muchos catiuos, a honra de los mjsmos dioses del agua:” (CF, L2, Cap. 1: fo. 3r).

Sin embargo, hay cuatro argumentos que tenemos para pensar que se le celebraba esta fiesta a *Xipe Totēc*. Esto suponiendo que todas las fiestas se celebraban a honra de una o varias divinidades:

1. La fiesta se realizaba en *Yopico*, en el templo de *Totēc*.
2. Utilizaban *Yotlaxcalli* o *Yopitlaxcalli*, tipo de tortillas que hacen referencia a *Yopi* o *Totec*, para un rito de la fiesta.
3. En la fiesta *Cuahuitl ēhua* se simula el *Tlamictiliztli* o sacrificio humano que sucederá después del *tlahuahuānaliztli* o rayamiento que se celebraba en la fiesta *Tlācaxipēhualiztli*,¹⁷ y esta última es celebrada a honra de *Xipe Totēc* (CF, L2, Cap 21: fo. 22r; ver texto 141).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión castellana
Auh niman ic qujcuituetzi, cā antiquiça, ca quetzimaiauj, cā quetziteca, itenco in temalacatl:	Entonces lo sujetan [al <i>huahuantli</i>] rápidamente. Está sujeto, está agarrado, está derribado en el suelo, detenido, está acostado detenido a la orilla del <i>temalacatl</i> .	y así lo tomaban, echándole de espaldas sobre la orilla de la piedra:
auh njman iquac oiauh yn looallaoan, totec ipan quiztiutz coneltetequj, conanjlia yn iillo, conjaujlia in tonatiuh, quauhxicalco contlalia in tlamacazque:	Es entonces cuando va para allá el <i>totec Yohuallahuan</i> . Pasa rápidamente, le sale al encuentro, le corta con decisión el pecho, le arranca su corazón, se lo ofrece a <i>Tōnatiuh</i> . Los <i>tlamacazqui</i> lo ponen en el <i>quauhxicalli</i> .	aquel llamado <i>iooallaoan</i> , abriale los pechos, y sacuale el corazón, y ofreciale al sol, echuale en la xicara de madero:

Texto 141. El Tlamictiliztli en Tlācaxipēhualiztli.
Codice Florentino, Libro 2, Cap 21. fo. 22r.

4. En términos generales, la fiesta a los *Tlāllōquē* es para la producción (actividades económicas) tomando como eje el agua y por eso participaba toda la gente incluyendo a los enfermos a causa del agua, y la fiesta *Cuahuitl ēhua* es muy probablemente para la milicia, en donde los actantes de la fiesta son principalmente militares y los enfermos de la piel.

¹⁷ Para tener un análisis más próximo a la realidad de la descripción del Florentino se necesitaría hacer un análisis actancial de la fiesta *Tlācaxipēhualiztli*.

Por otra parte, no tenemos los argumentos suficientes para relacionar a los *Tlālōquē* y a *Xipe Totēc*, a pesar de que González González, citando a Broda, discute su posible relación:

los atavíos de Tzapotlatenan [diosa “madre de Tzapotlan”] y la relación de la diosa con enfermedades dérmicas como la sarna y las bubas la vinculan estrechamente con los tloque (Broda 1971: 311-312). Sin embargo, la misma autora anota en otro lugar (1971: 256, n.8) que la asociación de Xipe Totec con los padecimientos de la piel constituye un indicio más de los lazos existentes entre este dios y los del agua y la fertilidad, de manera que podría hablarse, en dado caso, de relaciones entre esa tríada de deidades. Puede agregarse, a lo anterior, la evidencia pictográfica del Códice Nuttall, donde “Nuestro señor el desollado” aparece portando la máscara y las orejeras del dios de la lluvia (CN: 33, figura 40). (González González 2006: 38)

En suma y aceptando el supuesto de que las fiestas son dedicadas a las divinidades, el actante beneficiario de la fiesta es *Xipe Totēc*.

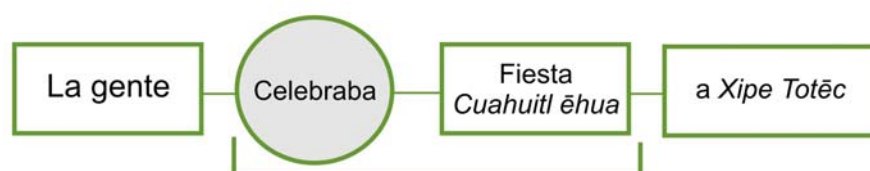


Imagen 71. Actantes en la fiesta Cuahuitl ēhua.

Por el momento tenemos como actantes en la celebración de la segunda fiesta (ver imagen 71):

1. El agente. La gente: los cautivos, los cautivadores, los especialistas de ritos y el pueblo.
2. El paciente. La fiesta *Cuahuitl ēhua*
3. El beneficiario. *Xipe Totēc*

Es de notar que *Cuahuitl ēhua* además de ser una de las dos fiestas, es uno de los nombres de la primera veintena dado por la demás gente no mexicana.

En las siguientes líneas describiremos a los actantes agente y beneficiario.

El agente: la gente

De acuerdo con la fuente, la gente que celebraba la fiesta era: los cautivos, los cautivadores, los especialistas de ritos y el pueblo o la gente espectadora de la fiesta. A continuación describiremos a cada uno.

Los cautivos

Los cautivos eran los que habían apresado en la guerra. Estos serían rayados en la fiesta de *Tlācaxipēhualiztli* (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 142), en un rito llamado *tlahuahuānaliztli*.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
jnmalhoan oahoanozque, yn iquac oacic ilhujtl tlacaxipeoalitzli.	Sus cautivos serán rayados cuando haya llegado la fiesta de <i>Tlācaxipēhualiztli</i> .

Texto 142. Los rayados o huahuantin.
Codice Florentino, Libro 2, Cap 20. fo. 17r.

En el mismo texto 142 nombran al cautivo como *malli*. Molina lo traduce como cautivo de guerra o cautivado (2004 [1571]: fo 51v), también les llama *tlaxiltin*.¹⁸ Los cautivos también podían ser niños y mujeres. Esto lo decimos porque en la fiesta *Tlācaxipēhualiztli*, fiesta posterior a la de *Cuahuitl ēhua*, se dice de manera explícita (CF, L2, Cap. 21: fo. 18r; ver texto 143).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
Tlacaxipeoalitzli: yn in ilhuitl quijaia: auh inic muchioaia, iquac miquja, yn ixqujch malli, yn ixqujch tlaaxitl, yn ixqujch haxioac: yn oquichtli, in cioatl, yn ixqujch piltzintli.	Esta fiesta del <i>Tlācaxipēhualiztli</i> se celebraba y de esta manera se hacía: era cuando moría todo cautivo, todo preso, todo aquel que había sido apresado: varón, mujer, todo niño [...].

Texto 143. Los esclavos: varones, mujeres y niños.
Codice Florentino, Libro 2, Cap 21. fo. 18r.

Los cautivadores

¹⁸ Molina registra *tlaxitl* (2004 [1571]: fo 25v) como cosa cazada o presa.

Los cautivadores son nombrados en la fiesta como: los *malequē* (dueños de cautivos), los *tlamanimē* (atrapadores), los *teacini* (cautivadores) y los *temani* (cautivadores de gente) (CF, L2, Cap. 20: fo. 17v).¹⁹

Es de notar que en el *Códice Florentino* no se mencionan a los maleque, al teacini ni al temani en la descripción de los militares del Libro 10; sólo se refiere al *tlamani* en la descripción del *Tiacauh* y del *Tequioa*, ambos con cargos militares y cautivadores. (CF, L10, Cap. 6: fo. 14r/14v, ver texto 144).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
[14r] Tiacauh [...] In qualli tiacauh tepanauiani, tepeoani, tlalpoloani, tlamani, atlatlamati, tlalpoloa, tetopeoa, tlama temaololoa, teochpaoazuia motimaloa, tlatimaloa	<i>Tiacauh</i> [...] El buen <i>tiacauh</i> era victorioso, vencedor, conquistador, cautivador de guerra, desobediente por atrevido. Conquista, empuja, captura, reúne, barre territorios, se burla, se glorifica, se deleita de otros.
[14v] Tequioa [...] In qualli tequioa iaotlachiani, tlanemiliani tlacxitocani, hutemoani, micalini, tlamani, tlamaughtia, mauiztli quitlaça mauiztli quiteca, tlaicauia tlama atlatlamati.	<i>Tequihua</i> [...] El buen <i>tequihua</i> era el centinela de guerra, procurador, corrector, rastreador, escaramuzador, cautivador de guerra. Asusta, arroja miedo, pone miedo, escandaliza, captura, es desobediente por atrevido.

Texto 144. Cautivadores

Codice Florentino, Libro 10, Cap 6. fo. 14r/14v.

No sabemos por qué el *Códice Florentino* no menciona, en el Libro 10, a todos los militares con el nombre que se les da en la fiesta *Cuahuitl ēhua*. La pregunta que nos surge de esta omisión y contradicción en el Códice es: ¿qué son los demás cautivadores, sinónimos del *tlamani* o son difrasismos?

Lo único que podemos decir es que las funciones actanciales de todos esos cautivadores, en esta fiesta, son, entre otras, llevar al cautivo al templo de Totec, entregarle al cautivo sus atavíos y presentarlo ante la gente.

Los especialistas de ritos

¹⁹ Molina los traduce de la siguiente manera: El *tlamani* (*tlamanime*). Catiuador (Molina 2004 [1571]: castellano fo. 25v). El verbo Tlama. ni. caçar o captiuar algo (Molina 2004 [1571]: fo. 125r). Se traduciría como atrapador(es) de algo. El *temani*. Se traduciría como el que captura gente. El *male* (*maleque*). *Malli*. captivo en guerra o captiuado. (Molina 2004 [1571]: 51v), *-e-* dueño de, *-que* es un plural. Se traduciría como dueño(s) de cautivo(s). El *teacini*. Catiuador (Molina 2004 [1571]: castellano fo. 25v). El que aprehende gente.

En cuanto a los especialistas de ritos suponemos que son los mismos que aparecen en la fiesta *Tlācaxipēhualiztli*: los *Tlamacazquē* y *Cuācuācuīlti* (ya explicados en la fiesta a los *Tlālōquē*), la única diferencia que encontramos es que aquí los *Cuācuācuīlti* son los ancianos del *calpōlli* (CF, L2, Cap. 21: fo. 18r/18v/22r; ver texto 145).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
in temictiaia, iehoantin in tlamacazque: amo iehoanti qujnmicitiaia in maleque, auh ie inmac in vevētztzin quaquacujlti, calpulveuetque: [...]	Quienes sacrificaban eran ellos, los <i>tlamacazque</i> . Los male no los mataban. Ya en poder de los ancianos <i>cuacuacuīlti</i> , de los ancianos del <i>calpōlli</i> , [...]
yoan oc no ce tlatatl tlamacazquj,[22v] conitquj, quappiaztli, ielpan contilquetza yn malli, yn vncan ocatca yiollo, conezçotia, vel ezitllan conpolactia:	Y otro hombre, un <i>tlamacazqui</i> , lleva un recipiente llamado <i>Quappiaztli</i> . Lo coloca de pie en el pecho del cautivo, allí donde estaba su corazón. Lo ensangrienta. Lo sume entre la sangre.

Texto 145. Los especialistas de ritos
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 21, fo. 18r, 18v y 22r.

La gente espectadora

Un dato importante a remarcar sobre la gente es que su función actancial era ser espectadora, con la posibilidad de maravillarse durante la fiesta.

La gente espectadora, que celebraba la fiesta, era la devota a *Xipe Totēc* (muy posiblemente los que tenían una relación con la milicia), las mujeres y los hombres enfermos de la piel (en el texto 146 se mencionan las enfermedades) y el pueblo (incluyendo a los mexicas y a los no mexicas).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
In aqujn ipam muchioaia, yn, cuculiztli toquichti, yuicpa monetoltiaia, yujcpa mjtoaia: ynjc onmaqiz ynj ieoao, ynjc itlan aquiz, yn jquac ilhujqujxtlilo motocaiotia, tlacaxipeoalitzli: Auh in tla aca cioatl, tomonja, ixcocoieia: qujtoa, ma nictlamaniliz, in totec, iquac tlacaxipeoalitzli	Y a cualquier varon o muchacho que se enfermara, le hacía votos, se le decía que se vista con esta piel, que sea responsable cuando se le celebre la fiesta que se nombra <i>Tlācaxipēhualiztli</i> . Y si a alguna mujer le salen ampollas [o] se enferma de los ojos, dice: "Le pondré una ofrenda a Totec cuando sea <i>Tlācaxipēhualiztli</i> ".	Todos los que eran enfermos de alguna de las enfermedades dichas: hazian voto a este dios, de vestir su pellejo: cuando se hiziesse su fiesta: la qual se llama, <i>tlacaxipeoalitzli</i> : que quiere decir desollamiento de hombres Si algunas mugeres, enfermavan, destas enfermedades, dichas arriba: en esta fiesta, deste dios: ofreziā sus ofrendas, según que aujan votado

Texto 146. Los cautivadores como agente del rito de ataviamiento.
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 18, fo. 16r-16v.

El beneficiario: *Xipe Totēc*

Según los *Primeros Memoriales* (fo. 269r; ver texto 147) *Xipe Totēc* es el *Tēcutili* de la costa o *anahuatl itec*.

Versión náhuatl	Traducción (SPNC)
xippe anavatl itec	<i>Xippe</i> es el <i>tēcutili</i> de la costa.
mixçolichiuhticac	Está de pie pintándose de codorniz el rostro.
motenmaxaloticac	Está de pie dividiéndose la boca.
yyopitzon contlaliticac, icpac, maxaliuhquj	Están de pie poniéndole su cabello de <i>yopî</i> , que arriba está dividido en dos.
comaquitica ÿ evatl yevayo tlatatl	Está vistiendo una piel que es la piel de un hombre.
ytzon chayaval	Su cabello está esparcido.
iteocuitlanacuch	Sus orejeras de oro.
Ytzapucue	Su falda de hojas de zapote.
ytzitzil, icxic contlaliticac	Sus cascabeles <i>tzitzillis</i> , los está poniendo en sus pies.
icac	Sus <i>cactli</i> .
Ychimal tlaughtevilacachiuquj	Su escudo tiene círculos rojos de almagre.
ychicavaz yn imac icac.	Su <i>chichuaztli</i> está erguido en su mano.

Texto 147. *Xipe Totēc*.
Primeros Memoriales, fo. 269r.

En el *Códice Florentino* se da más información sobre *Xipe Totēc*: era el dios principal y mayor de los tzapotecas, también era el dios de la costa (CF, L1, Cap. 18: fo. 16r; ver texto 148).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Anaoatl iteouh: tzapoteca in vel iteuh catca	Es el dios de la costa, era el dios principal y mayor de los tzapotecas	Este dios era honrado de aquellos que vivían a la orilla de la mar, y su origen tuvo en Tzapotlan, pueblo de Xalixco.

Texto 148. *Xipe Totēc*.
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 18, fo.16r.

Xipe Totēc era responsable de ciertas enfermedades de los ojos y de la piel como la viruela y la sarna (CF, L1, Cap. 18: fo. 16r; ver texto 149 y CF, L1, Apendiz: fo. 39r/39v; ver texto 150).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[...] yn itequih pouja, yn ixcoian ytlachioal, yn ineixcavil: ic temotlaia, ic texoxaia, iehoatl qujtemacaia, in totomonjiztli, papalaniliztli, çaçaoatiliztli, ixculiztli, ixchichitinaliztli, ixtenpipixqujiztli, ixtamaçoliciuiztli, ixaiauhpachihuiliztli,	Se tenía como su trabajo, de su propia responsabilidad de sus haceres, de su oficio con el que apedrab a la gente, con el que hechizaba a la gente. Él le daba a la gente el <i>totomoniliztli</i> o llenarse de ámpulas, el <i>papalaniliztli</i> o llenarse de llagas, <i>zazahuatiliztli</i> o enroñarse, el <i>ixculiztli</i> o enfermedades de los ojos, <i>ixchichitinaliztli</i> u ojos llorosos, el <i>ixtenpipixquiliztli</i> o la enfermedad de las	Atribuían a este dios estas enfermedades que se siguen: primeramente las viruelas; también las postemas que se hacen en el cuerpo, y la sarna; también las enfermedades de los ojos, como es el mal de los ojos que procede de mucho beber, y todas las demás enfermedades que se

ixnacapachiuiliztli, ixoaoaciviztli, pestañas, el *ixtamazolicihuiztli* o apiñamiento causan en los ojos
ixtotoliciviztli, ixtezcaiciuiztli. ocular del sapo, el *ixaiauhpaçihuiztli* u
opacidad ocular, *ixnacapachiuiliztli* o
carnocidad en el ojo, *ixoaoaciviztli*,
ixtotolicihuiztli o cataratas, *ixtezcaiciuiztli* o
cataratas.

Texto 149. Atribuciones de Xipe Totēc.
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 18, fo. 16r.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Oc no ce diablo, oqujmoteutitiaque in ueuetque, yn jtoca totec, anoço xipe: qujl itequjuh catca, ic temotlaia in totomonjiztli, papalanjiztli, çaçaoatiliztli, ischichitinaliztli, istenpipixqujiztli, istamaçoliciuiztli, isaiauhpaçiuiztli, istotoliciuiztli, istezcaiciuiztli:	Otra divinidad que tenían por dios los ancianos es nombrado <i>Totēc</i> o <i>Xipe</i> . Dicen que su trabajo era arrojarle a la gente el <i>totomoniliztli</i> o llenarse de ámpulas, el <i>papalaniliztli</i> o llenarse de llagas, <i>zazahuatiliztli</i> o enroñarse, el <i>ixcuculiztli</i> o enfermedades de los ojos, <i>ixchichitinaliztli</i> u ojos llorosos, el <i>ixtenpipixquiliztli</i> o la enfermedad de las pestañas, el <i>ixtamazolicihuiztli</i> o apiñamiento ocular del sapo, el <i>ixaiauhpaçihuiztli</i> u opacidad ocular, <i>ixnacapachiuiliztli</i> o carnocidad en el ojo, <i>ixoaoaciviztli</i> , <i>ixtotolicihuiztli</i> o cataratas, <i>ixtezcaiciuiztli</i> o cataratas.	Otro diablo adoraron por dios, vřos antepassados, al qual llamaron xipe, totec: el officio del qual, era herir cō diversas enfermedades, en especial conmaldejo, sarna, y virualas, y otras enfermedades: y los que estauan enfermos, de alguna de las emfermedades, que el deua; hacia voto, y promesa, de le serujr cō alguna oferta si le sanase. hazianle fiesta, en el mes que llamauan tlacaxipeoaliztli: en el qual dia, le hazian muchas ofertas, y sacrificios, y grandes cerimonjas, llenas de [39v] vanjdad y crueldad.
in aq'n ipan muchioaia yn, in cocoliztli toqujçhtin, iujcpa mjtoaia, monetoltiaia, ynjc vmmaquiz yeoao totec.	A los varones que les daba esta enfermedad, se decia que le hacian votos a él [a <i>Totēc</i> o <i>Xipe</i>] para vestir la piel de <i>Totēc</i> .	

Texto 150. Atribuciones de Xipe Totēc.
Códice Florentino, Libro 1, Apendiz, fo. 39r/39v.

Los atavíos de *Xipe Totēc* son:

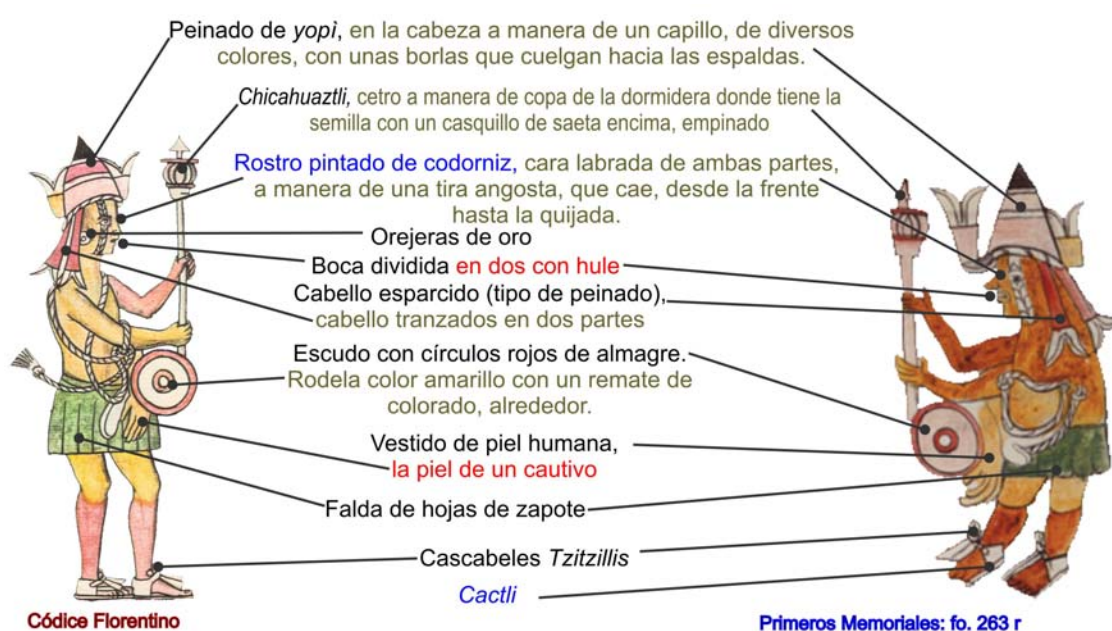


Imagen 72. Atavíos de Xipe Totec.²⁰
(PM: 269r y CF, L1, Cap. 18: fo. 16v; ver textos 147 y 152 respectivamente)

Versión náhuatl	Traducción (SPNC)	Versión castellano
In inechichioal,	Su atavío es:	La ymagen deste dios, es amañera de vn hombre desnudo, que tiene el vn lado, teñido de amarillo: y el otro de leonado. Tiene, la cara labrada, de ambas partes: amañera de vna tiza angosta, que cae, desde la frente hasta la quixada.
mizcolnechimale, tenmaxaltic vltica,	Tiene pintura facial Con hule su boca está dividida en dos.	
yiopitzon contlaliticac maxaliuhquj,	De pie está poniendo su cabello de <i>yopi</i> dividido en dos.	Enla cabeça, amañera de vn capillo, de diuensas colores: con vnas borlas, que cuelgan, azia las espaldas.
conmaqujtjac tlacaieoatl, yieoio malli,	Está vistiendo una piel humana: la piel de un cautivo.	Tiene, vestido, vn cuero de hombre:
tzonchaiaoale, teucujtlanacoche, tzapocueie,	Tiene su cabello esparcido. Tiene sus orejas de oro. Tiene su falda de hojas de zapote.	tiene los cabellos trançados, en dos partes: y vnas orejas de oro: esta ceñido, cõ vnas faldetas verdes: que le llegan hasta las rodillas:
tzitzile,	Tiene cascabeles <i>tzitzilli</i> .	con vnos caracolillos pēdientes. Tiene, vnas cotaras, o sandalias:
ichimal tlauhtevilacachihquj,	Su escudo tiene círculos rojos de almagre.	tiene vna rodela, de color amarillo: con vn remate de colorado, todo al rededor.

²⁰ Las palabras en azul es información obtenida de los Primeros Memoriales; en rojo es información de la versión náhuatl del Códice Florentino, en verde es información de la versión en castellano del mismo Códice; y en negro en ambas fuentes en sus versiones en náhuatl.

chicaoaztli yn jmac icac.	Un <i>chicahuaztli</i> está erguido en su mano.	Tiene vn cetro, con ambas manos: amañera de la copa, de la dormidera: donde tiene la semilla: con vn casquillo de saeta encima, enpinado.
------------------------------	--	---

Texto 151. Xipe Totēc.
Códice Florentino, Libro 1, Capítulo 18 fo. 16v.

Hasta el momento hemos visto al beneficiario de la fiesta *Cuahuitl ēhua*, en las siguientes líneas describiremos la estructura actancial en el proceso de la fiesta.

Estructura actancial en el proceso de la fiesta Cuahuitl ēhua

Ya en el capítulo 2, en la traducción, discutimos las diferencias de las traducciones de otros autores como López Austin y Anderson y Dibble. Sólo es pertinente recordar que una de las diferencias es que los actantes cambian según las propuestas de traducción de los autores antes mencionados. A partir de nuestra traducción veremos lo que se dice con respecto a los ritos aquí analizados.

Según nuestra lectura intertextual la fuente no es muy clara en la estructura ritual de la segunda fiesta ya que, según lo que veremos en los siguientes párrafos, no sabemos la secuencia real de los ritos realizados en esta fiesta. A pesar de esto, ya vimos en el capítulo anterior una posible secuencia ritual y aquí nos interesa ver, según esa secuencia a los actantes y el análisis de lo descrito por los informantes.

Por otro lado, nuestra definición de fiesta nos obliga a buscar al actante agente que la celebra como participante, espectador o especialista. Y para esto analizaremos a los actantes de los ritos celebrados el día de la fiesta *Cuahuitl ēhua*.

Actantes en el arribo a Yopico

Lo único que podemos decir, por contexto, es que los cautivadores o dueños de los cautivos (como agente) llevaban a sus cautivos (como paciente) a *Yopico*.

Actantes en el rito de paso *Nechichihualiztli*

Este primer rito está formado por dos acciones, la primera es el dar los atavíos y la segunda el de ataviar. Los enunciados de los cuales podemos obtener a los actantes de estas dos acciones son, “les reparten, les proveen sus atavíos de papel. La primera vez les dan [sus atavíos de papel] con los que son ataviados:” <qujmamaca yn jmamanechichioal ynjc ceppa maco, ynjc chichioalo>.

Como primer enunciado del párrafo anterior tenemos que “les proveen sus atavíos de papel”. Por el contexto del texto sabemos que a quienes les daban los atavíos de papel (paciente) eran a los cautivos (beneficiario). El texto no dice quiénes les daban los atavíos, nosotros suponemos que pudieron haber sido los cautivadores (agente), por ser los dueños de los cautivos y ser los responsables de ellos hasta entregarlos a los *tlamacazquē* encima del *teōcalli*, en la siguiente veintena y participar en los ritos de esta fiesta (CF, L2, Cap. 21: fo. 18r; ver texto 152).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión castellana
amo iehoanti qujmictiaia in maleque, çan tequjtl qujmoncaoia, çan tequjtl temac qujmoncaoia, qujnquatemoztzultiztziqjtiuj, inquatla[n] qujmantiuj,	Los <i>male</i> no los mataban. Su oficio, su tarea, su encargo era irlos a dejar. Su oficio, su tarea era irlos a entregar, a dejar en manos de otros. Los van sujetando fuertemente de arriba de la cabeza; los van agarrando de la cabeza.	Los dueños de los captivos, los entregaban a los sacerdotes, abaxo al pie del cu:
yn jcpac qujmantiuj,	Arriba los van colocando, extendiendo, distribuyendo.	y ellos los lleuaban, por los cabellos, cada vno al suyo,
ynjc qujntlecauja teucalticpac.	De esta manera los suben hacia la parte alta del <i>teōcalli</i> .	por las gradas arriba.

Texto 152. Los cautivadores como agente del rito *Nechichihualiztli* o de ataviamiento.

Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 21, fo. 18r.

Con esto tenemos a los actantes en la entrega de los atavíos.

1. Agente. Posiblemente los cautivadores.
2. Paciente. Los atavíos de papel.
3. Beneficiario. Los cautivos.

Como segundo enunciado tenemos que “son ataviados”. Por el contexto del texto sabemos que a quienes ataviaban eran a los cautivos (pacientes). El texto no dice quiénes realizaban esta acción, nosotros suponemos que pudieron haber sido también los cautivadores (agente).

Con esto tenemos que los actantes del rito de ataviamiento son:

1. Agente. Posiblemente los cautivadores.
2. Paciente. Los cautivos que se transforman en huahuantin.

Cinco veces son vestidos con atavíos de papel. La primera vez los atavían de rojo, la segunda vez de blanco, la tercera vez de rojo, la cuarta vez de blanco y la quinta vez de rojo (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 153).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>
ynjc ceppa maco, ynjc chichioalo, tlahio, tlahiotiuj, tlatlactic, tlahio, yn jmatlatquj	La primera vez les dan [sus atavíos de papel] con los que son ataviados: están llenos de almagre; van totalmente de rojo, de bermejo; sus vestidos de papel están llenos de almagre.
Inic vppa iztac, yn jmamanechichioal	La segunda vez, de blanco son sus atavíos de papel.
Inic expa, occepa iehoatl yn intlatquj ietih, tlahio.	La tercera vez, sus vestidos van nuevamente llenos de almagre.
Inic nappa, iztac,	La cuarta vez es de blanco.
ic cen* qujnchichioaia ic cen qujnmacaia, ic cen qujtquj, ynjc ipan intequjuh vetziz, ynic qujntlatizque, ynic ihjiotl quiçaz, ynic oaoanozque:	Los ataviaban y así se quedaban; les daban [sus atavíos blancos] y con ellos se quedaban; de ahí en adelante los llevan, para que su oficio se realice con ellos [los atavíos blancos], para que los maten, para que el aliento salga, termine, para que sean rayados.
çan [17v] cen qujcuj, yn intlatquj, tlahio, aocmo quipatla, aocmo qujpapatla:	Finalmente y para siempre toman sus vestidos llenos de almagre. Ya no los sustituyen, ya no los cambian.

Texto 153. Los actantes en el rito *Nechichihualiztli* o de ataviamiento.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 17r/17v.

El paciente: los atavíos de papel

No tenemos información más que el de saber que los atavíos de papel estaban llenos de almagre (lo que los hacía rojos) o eran blancos. Suponemos que cada ataviamiento tenía un significado en particular aunque la fuente no es clara en este punto.

Actantes en el rito *Tlacuahuitlēhuātiliztli* o de presentación

El rito de ataviamiento está muy ligado al rito *Tlacuahuitlēhuātiliztli* o de presentación, ya que las primeras cuatro veces son vestidos y esas cuatro veces son presentados (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 154).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh nappa teixpan neci, teixpan qujxtilo, teittitilo, teiximachtilo,	Y cuatro veces ante la gente [los cautivos] aparecen, ante la gente son sacados, [a la gente] le son mostrados, le son dados a conocer.

Texto 154. Los actantes en el rito de ataviamiento.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 17r.

El rito *Tlacuahuitlēhuātiliztli* era la presentación de los cautivos que serían rayados y de otros que sólo iban a morir en el *techcatl*, por eso es que le llamamos rito *Tlacuahuitlēhuātiliztli* o de presentación.²¹ El enunciado que nos ayuda a obtener a los actantes de este rito aparece en el texto 155 (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r). En este texto se menciona al actante paciente del rito con el enunciado “se decía *Quahuitl ēhua*: allá aparecían, allá se iban a presentar todos los [cautivos] que serían rayados en el *temalacatl* y todo aquel que solo iba a morir”, <ynic mjtōaia quaujtleoa: vncan necia, vncan onjxnecia, yn izqujntin oaoanozque temalacac: yoan in quexqujch çan miquiz>.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Auh ynic mjtōaia quaujtleoa: vncan necia, vncan onjxnecia, yn izqujntin oaoanozque temalacac: yoan in quexqujch çan miquiz, moteneoaia qujnquavitleoaltiaia yn oaoanti:	Y por esto se decía [la fiesta] <i>Cuahuitl ēhua</i> : allá aparecían, allá se iban a presentar todos los [cautivos] que serían rayados en el <i>temalacatl</i> y todo aquel que sólo iba a morir. Se llamaba <i>quincuahuitlēhuātiaya</i> o “les hacían el <i>Cuahuitl ēhua</i> a los rayados”.

Texto 155. Los actantes en el rito *Tlacuahuitlēhuātiliztli* o de presentación.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 17r.

El agente no se menciona en principio, sin embargo en la siguiente veintena explícitamente se dice que eran los cautivadores por los motivos explicados en el rito anterior.

²¹ Ver en las nota de traducción 1 del Capítulo 2 de esta tesis el por qué preferimos no traducir *Cuahuitl ēhua* y tomarlo como nombre de la veintena y como nombre del rito aquí analizado.

El rito de presentación tiene un beneficiario y en el texto 156 (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r) se dice que era la gente.

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>
Auh nappa teixpan neci, teixpan quixtilo, teittitilo, teiximachtilo,	Y cuatro veces ante la gente [los cautivos] aparecen, ante la gente son sacados, [a la gente] le son mostrados, le son dados a conocer.

Texto 156. La gente como beneficiaria.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 17r.

Con esto tenemos que los actantes del rito *Tlacuahuitlēhualtīlitzli* o de presentación son:

1. El agente. Los cautivadores.
2. El paciente. Los cautivos (*huahuāntin*).
3. El beneficiario. La gente espectadora.

Actantes en el rito de escenificación

Suponemos que paralelo a los cuatro ritos de presentación se realizaba un rito que llamamos de escenificación, en el cual se arremedaba la manera de cómo morirían los cautivos. El enunciado que nos da pie para obtener a los actantes de este rito es: “los arremedaban de cómo morirían” <qujntlaieecalviaia, in quenjn miquizque> (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r). En este enunciado tenemos dos acciones según nuestra traducción, el acto de escenificar y el de morir. La acción principal es escenificar y este tiene dos tipos de actantes: los que arremedan o agentes y los arremedados o pacientes. Los arremedados son, a su vez, los agentes de la acción de morir.

En cuanto a los agentes de la acción de escenificar no queda claro quiénes son, ya que la fuente no menciona nada acerca de ellos. González González supone que esta acción la debieron realizar los sacerdotes (2006: 163), suposición con la cual coincidimos por la descripción de los sacrificios humanos o *Tlāmictīlitzli*, que se hacen en la veintena de *Tlācaxipēhualitzli*.

En el caso de los pacientes o escenificados, según el análisis que hacemos, eran a los que se les escenificaba del cómo iban a morir abriéndoles el pecho con las *yopitlaxcalli* (CF, L2, Cap. 20: fo. 17r; ver texto 157).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
[...] vmpa qujntlaieecalviaia, in quenjn miquizque, qujmeltequja: çan oc qujntlaiecultiaia: iotlaxcalli, anoço iopitlaxcalli, ynic qujmeleltequja.	[...] Allí los arremedaban de cómo morirían: les cortaban el pecho mientras les servían <i>Yotlaxcalli</i> o <i>Yopitlaxcalli</i> , con las que les cortaban el pecho a cada uno.

Texto 157. Los arremedados en el rito de arremedamiento
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 20, fo. 17r.

Ya vimos que quienes morían en la segunda veintena eran los cautivos. Lo importante aquí es ver que en *Tlācaxipēhualiztli* los cautivos morirían abriéndoles el pecho, tal como en el rito de escenificación (CF, L2, Cap. 21: fo. 18v/22r/22v; ver texto 158).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
ie inmac in tlamacazque, qujnchiquacencaujaia, qujmaquetztiteca, qujmeltetequj, yca ixquaoac, patlaoac tecpac.	Ya en manos de los <i>tlamacazqui</i> , los preparaban entre seis, acostándolos con la cabeza levantada. Le cortan a cada uno de ellos el pecho con la cuchilla, con lo ancho de la cuchilla de pedernal.
[...]	[...]
auh in iehoantin mjquja mamalti, qujntocaiotiaia, Coauhteca:	A ellos, a los cautivos que morían, los nombraban <i>Cuauhteca</i> .
[...]	[...]
auh njman iquac oiauh yn loallaoan, totec ipan quiztuitz coneltetequj, conanjlia yn iillo, conjaujlia in tonatiuh,	Es entonces cuando va para allá el <i>totec Yohuallahuan</i> . Pasa rápidamente, le sale al encuentro, le corta con decisión el pecho, le arranca su corazón, se lo ofrece a <i>Tōnatiuh</i> .
[...]	[...]
yoan oc no ce tlatatl tlamacazquj,[22v] conitquj, quappiaztlī,	Y otro hombre, un <i>tlamacazqui</i> , lleva un recipiente llamado <i>Quappiaztlī</i> .
ielpan contilquetza yn malli, yn vncan ocatca yillo, coneçotia, vel eztitlan conpolactia: njman no ic conjaujlia in tonatiuh, mitoa, ic catlitia.	Lo coloca de pie en el pecho del cautivo, allí donde estaba su corazón. Lo ensangrienta. Lo sume entre la sangre. Entonces se le ofrece a <i>Tonatiuh</i> . Se dice que de esta manera se lo da a beber.

Texto 158. Ritos en la veintena Tlācaxipēhualiztli con relación en la fiesta Cuahuītl ēhua.
Códice Florentino, Libro 2, Capítulo 21, fo. 18v, 22r/22v.

Esto nos permite suponer que los escenificados son los cautivos que iban a ser rayados y que iban a morir.

Por esto tenemos a los siguientes actantes en el rito de escenificación:

1. El agente. Los especialistas de ritos.
2. El paciente. Los cautivos (*huahuāntin*).

Los cautivos como objetos rituales de la fiesta Cuahuītl ēhua

A los cautivos los consideramos como objetos rituales de la fiesta, ya que ellos son los que serán rayados en la fiesta de la siguiente veintena. En la imagen 73 mostramos el proceso ritual de los cautivos durante la fiesta *Cuahuītl ēhua*. Consideramos que el rito de ataviamiento es de paso (ver capítulo 4), en donde los cautivos dejan de serlo y pasan a ser los objetos rituales de la fiesta. En el rito de escenificación también consideramos como objetos rituales a las *yopitlaxcalli*.



*No sabemos si las cuatro veces se hacían en el día de la fiesta. Esto se discutirá en el Capítulo 6. Suponemos son ritos simultáneos y se repiten cuatro veces.

Imagen 73. El proceso ritual de los cautivos en la fiesta Cuahuītl ēhua.

Resumen actancial en la fiesta Cuahuītl ēhua

A partir de todo lo que se ha visto los que realizan la acción o agentes de esta fiesta son: los cautivos, los cautivadores, los especialistas de ritos y el pueblo (enfermos de la piel y los que se dedican a la milicia).

Con lo antes descrito resumimos en la tabla 23 a los actantes en el proceso ritual de la fiesta *Cuahuītl ēhua*. Cabe mencionar que los tres ritos se repiten cuatro veces por los motivos antes expuestos.

Fiesta Cuahuitl ēhua	<u>Agente</u> → La gente: los cautivos, los cautivadores, los especialistas de ritos y el pueblo.	
	<u>Paciente</u> → La fiesta <i>Cuahuitl ēhua</i>	
	<u>Beneficiario</u> → <i>Xipe Totēc</i>	
Arribo a <i>Yopico</i>	<u>Agente</u> → Los cautivadores	
	<u>Paciente</u> → Los cautivos	
Rito de paso <i>Nechichihualiztli</i>	Entrega de atavíos	<u>Agente</u> → Posiblemente los cautivadores
		<u>Paciente</u> → Los atavíos de papel
		<u>Beneficiario</u> → Los cautivos
	Ataviamiento	<u>Agente</u> → Posiblemente los cautivadores
	<u>Paciente</u> → Los cautivos que se transforman en <i>huahuāntin</i>	
Rito <i>Tlacuahuitlēhualiztli</i> o de presentación	<u>Agente</u> → Los cautivadores	
	<u>Paciente</u> → Los <i>huahuāntin</i>	
	<u>Beneficiario</u> → La gente	
Rito de escenificación	<u>Agente</u> → Los especialistas de ritos	
	<u>Paciente</u> → Los <i>huahuāntin</i>	

Tabla 23. Los actantes en en el proceso ritual de la fiesta *Cuahuitl ēhua*

La estructura actancial y su descripción en la celebración de la fiesta en la que moría ***Chicunāuhècatl*** y los ***tlàtlaātlīti***.

A diferencia de las otras dos fiestas, no sabemos a honra de qué o de quién se realizaba esta celebración. Nosotros proponemos que era una fiesta porque se realizan ritos de paso, bailes y sacrificios.

Los ritos que hemos podido reconstruir, según lo visto en el capítulo 4, son cuatro, sin saber bien a bien cuáles eran los nucleares y cuales no: el rito *Tlaātliztli* o del baño, el rito de *Tlachichihualiztli* o ataviamiento de *Chicunāuhècatl*, el rito *Nètōtliztli* o de baile y el rito nuclear *Tlamictiliztli* o de sacrificio.

En las siguientes líneas obtendremos la estructura actancial de cada uno de los ritos en esta fiesta.

Actantes en el rito de paso *Tlaātiliztli* o del baño

El enunciado del cual obtenemos a los actantes del rito *Tlaātiliztli* es “los *Tlâtôquê* [...] bañaban gente” <tlatoque [...] tealtiaia>. Este enunciado tiene a dos actantes, los *Tlâtôquê* como agente y los cautivos o esclavos bañados o *tlàtlaāltīti* como paciente.

Con esto tenemos que los actantes en el rito *Tlaātiliztli* o del baño son:

Agente. Los *Tlâtôquê*

Paciente. Los cautivos son transformados en bañados o *tlàtlaāltīti*.

El agente. Los *Tlâtôquê*

No sabemos qué Tlatoanis²² realizaban este rito o si este lo realizaban sólo los Tlatoanis de la Triple Alianza o también lo realizaban los de otros lugares. La fuente no especifica este punto.


El paciente. Los *tlàtlaāltīti* o bañados

Es de notar que el enunciado menciona que se bañaba gente, sin embargo, ritos posteriores utilizan la palabra *tlàtlaāltīti* que significa bañados. A partir de las definiciones que da Molina se implica un conjunto de valores altamente ritualizados como ofrendas, sacrificios y mercedes (altia.nite bañar a otro, o hazer mercedes el mercader rico, o sacrificar y matar esclavos ante los idolos, o ofrecer ornamentos al templo o yglesia. Molina 2 [1571]: fo 4r). Sahagún especifica, refiriéndose a los bañados como cautivos y esclavos, que “baylauan los captiuos y esclavos, vn poco antes

²² *Tlatoque* es el plural de *Tlatoani*, pero *Tlatoani* ya es una palabra de uso común en el discurso mesoamericanista, por esto lo pluralizamos siguiendo las reglas del español.

que los matassen” (CF, L2, Apendiz. Relacion de los edificios del gran templo de mexico: fo. 115r/115v).

Existe un rito relatado en los *Primeros Memoriales* que menciona a los bañados, este rito es llamado *Tlamictiliztli* (el cual se vió en el capítulo pasado). En este rito se dice que el bañado era el cautivo y el esclavo que iba a morir, al cual se le nombraba *teōmicqui* (PM: fo. 255r; ver texto 159).

Versión pictográfica	Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
	<i>Tlamictiliztli.</i> Inic muchivaia tlamictiliztli: ynic miquia yn malli yoan tlacotli, yn mitoaia teomicqui.	El <i>Tlamictiliztli</i> o acto de sacrificar. De esta manera se hacía el <i>Tlamictiliztli</i> : de este modo moría el cautivo y el esclavo a quien se le decía <i>teōmicqui</i> (o cautivo sacrificado y muerto ante los dioses o el muerto divino).
	[...] Auh ie imac onoc, in tlenamacac tlamacazqui in tecpatl in ic queltequiz tlaaltilli.	[...] Ya en la mano del <i>tlenamacac tlamacazqui</i> está extendido el <i>tecpatl</i> (o pedernal) con el que le cortará el pecho al <i>Tlaaltilli</i> (“el bañado”).

Texto 159. Los tlālaāltilli en el Tlamictiliztli.
Primeros Memoriales: fo. 255r.

González González nos deja ver la relación circunstancial que existía entre los *Tlātōqué* y los cautivos de guerra.

Entre los mexicas, el proceso de entronización de los tlatoque se veía confirmado por una campaña militar encabezada por el nuevo gobernante, cuyo objetivo era la obtención de cautivos para ofrecerlos en sacrificio. De acuerdo con Sahagún, la campaña tenía lugar después de la fiesta de la elección –cuya duración no era fija según la fuente- y al regresar, el recién ungido presidía los sacrificios recompensando a los guerreros noveles (Sahagún 2000, II: 774-775 *apud* González González 2006: 227).²³

Actantes en el rito de paso *Tlachichihualiztli* o de ataviamiento de *Chicunēuhēcatl*

Los actantes de este rito de ataviamiento los podemos obtener, de manera indirectas, en la descripción que se hace del *Teōhuā* de *Molonco*, en la cual se dice que este *Teōhuā* era el encargado de procurar lo necesario cuando ataviaban

²³ Este tema González lo trata en su tesis de doctorado de la pág 227-231.

a *Chicunāuhècatl*. Es de notar que la versión en castellano se dice que se le hacía fiesta a *Chicunāuhècatl* (CF, L2, Apendiz: fo. 129r; ver texto 160).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Molonco teuhua. In molonco teuhua çan no ieh[o]atl iteqjuh catca, ipan tlatoaia, in amatl, in copalli, in vlli, in tllili, in isquich itech monequja in iehoatl in iquac miquja, auh in tllili ic moçaia, in chicunavecatl yoan ipan tlatoaia, in tlemaitl, in çolin yoan in ihujtl tllitic ic mopotonjaia in chicunavecatl.	<i>Teōhuā</i> de <i>Molonco</i> . El <i>Teōhuā</i> de <i>Molonco</i> , también su oficio era el de procurar el papel, el copal, el hule, el tizne, todo lo que él necesitaba cuando morían. Y [procuraba también] el tizne con el que se untaba el <i>Chicunāuhècatl</i> y procuraba el <i>tlemāitl</i> , la codorniz y las plumas negras con las que se emplumaba el <i>Chicunāuhècatl</i> .	Este molonco teuhua, tenja cargo de aprestar, todas las cosas necesarias, como son papel y copal s. para quando aujan de sacrificar, o ofrecer, delante de los dioses, en la fiesta de chicunavecatl.

Texto 160. Los actantes del rito celebrado en Nētōtīlōyān.

Códice Florentino, Libro 2, Apendiz. Relación de las diferencias de ministros que servían a los dioses. fo. 129r.

Como vimos en la descripción, sólo se está diciendo que el *Teōhuā* procuraba lo necesario para el ataviamiento del *Chicunāuhècatl*. Por esta razón está oculto el agente, sin embargo suponemos que pudieron ser especialistas de ritos por la presencia del mismo *Chicunāuhècatl*. Y el paciente es *Chicunāuhècatl*.

Con esto tenemos a los actantes del rito de ataviamiento de *Chicunāuhècatl*:

Agente. Especialistas de ritos (aún no identificados)

Paciente. *Chicunāuhècatl*

Paciente. El *Chicunāuhècatl*

No sabemos si en esta fiesta *Chicunāuhècatl* es una divinidad como tal o si sólo es la imagen del signo calendárico como lo describe la fuente en castellano, o si es ambas.

[...] donde baylauan los captiuos y esclavos, vn poco antes que los matassen, y con ellos tambien baylaua la ymagen [115v] del signo chicunauecatl: y matauanlos a la media noche [...] (Códice Florentino, Libro 2, Apendiz: fo. 115r-115v).

En la imagen 74 mostramos cómo era representada la imagen de *ehècatl*, el cual tiene características de un ave representadas en un humano, es de notar que justo el *Chicunāuhècatl* es la única representación que no tiene

el pico del ave. En la misma imagen 74 del lado superior derecho vemos la representación por parte del *Códice Florentino*, la cual se ve claramente al ave quitándole las características humanas (Libro 4: fo. 79v).



Imagen 74. Chicunauhēcatl.
Primeros Memoriales, foja 289r

Actantes en el rito Nētōtīliztli o de baile

El enunciado que nos ayuda a obtener a los actantes en el rito *Nētōtīliztli* es “bailaban los *tlā̄tlaā̄ltī̄tī* o bañados” o <mjtōtiaia in tlatlaaltī̄tī>. El verbo *mitōtiāya* es reflexivo lo que indica que tanto el agente como el paciente son el mismo, por lo que se requiere reconocer al agente, los *tlā̄tlaā̄ltī̄tī* o bañados. La versión en castellano también menciona que bailaba la imagen del signo *Chicunāuhēcātl*. López Austin (1965: 91), en su traducción, también considera que ambos bailaban. Por lo que los actantes del rito *Nētōtīliztli* o de baile son:

Agente. Los *tlā̄tlaā̄ltī̄tī* o bañados y el *Chicunāuhēcātl*.

Actantes en el rito de paso Tlamictīliztli o de sacrificio.

Son dos los enunciados que nos ayudan a conocer los actantes en el rito *Tlamictīliztli* o de sacrificar. El primero es “iba a morir el *Chicunāuhēcātl*” o <in chicunauhecatl, [...], ie mjqujz>. Es de notar que por el verbo morir, el *Chicunāuhēcātl* debería de ser el paciente del enunciado inacusativo, sin embargo para que muera se necesita un acto de matar que Sahagún lo identifica como *Tlamictīliztli*, por lo que hay un agente suprimido que es quien mata (suponemos que eran los especialista de ritos) y un paciente que es matado o muere y sería el *chicunauhēcātl*.

El segundo enunciado es “mueren los *tlā̄tlaā̄ltī̄tī* o bañados” o <mjquja in tlatlaltī̄tī>. Es de notar que ocurre lo que fue explicado en el enunciado anterior, el verbo utilizado es morir, por lo que los *tlā̄tlaā̄ltī̄tī* o bañados son el paciente. En cuanto al agente también está suprimido, pero bien pudieron haber sido los especialistas de ritos.

Con esto tenemos que los actantes del rito *Tlamictīliztli* son:

Agente. Los especialistas de ritos para cada paciente.

Paciente. El *Chicunāuhēcātl*, y los *tlā̄tlaā̄ltī̄tī* o bañados

El agente. Los especialistas de ritos

Pensamos que diversos especialistas participaban en el *Tlamic̄t̄liztli* del *Chicunauhēcatl*, sin embargo no son mencionados en la fuente ni tampoco es mencionado cómo moría.

En el caso de los especialistas de ritos de los *tlātlāāltīlī* o bañados podemos decir que son al menos 6²⁴: el *tehuelteca* o quien acomodaba correctamente en el *techcatl* a los *tlātlāāltīlī*, cuatro especialistas que tomaban de cada una de sus extremidades al *tlātlāāltīlī*, y uno, llamado *tlenamacac tlamacazqui*, que le cortaba el pecho (PM: fo. 255r; ver texto 161).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)
auh yn tevelteca motocayotiaya, ievatl contecaia yn ipan techcatl.	Se le nombraba <i>tehuelteca</i> ("el que acuesta y acomoda correctamente") al que lo iba a acostar en el <i>techcatl</i> o piedra de sacrificios.
Auh in icoac ipan ocontecac, navi tlatcatl yn quititiliniaia yn ima yn icxi.	Habiéndolo acostado sobre [el <i>techcatl</i>], cuatro hombres eran los que le extendían y estiraban sus manos y sus pies.
Auh ie imac onoc, in tlenamacac tlamacazqui in tecpatl in ic queltequiz tlaaltilli.	Ya en la mano del <i>tlenamacac tlamacazqui</i> está extendido el <i>tecpatl</i> (o pedernal) con el que le cortará el pecho al <i>Tlaāltilli</i> ("el bañado").
Auh niman ic coneltequi, conanilia achto in iyollo,	Entonces le corta el pecho, arrancándole primero el corazón.
auh za ioltoc yn queltequia.	Está vivo a quien le corta el pecho.

Texto 161 Los especialistas de ritos en el *Tlamic̄t̄liztli*.

Primeros Memoriales: fo. 255r.

Resumen actancial en la fiesta en la que morían *Chicunauhēcatl* y los *Tlātlāāltīlī*

Con lo anterior proponemos la tabla 24 la cual muestra la estructura actancial en la fiesta de la muerte de *Chicunauhēcatl* y de los *tlātlāāltīlī* o bañados.

²⁴ probablemente participaban más especialistas quienes se encargaban de subir a los bañados.

Fiesta en la que morían los <i>Tlātlāāltīli</i> y el <i>Chicunāuhēcatl</i>			
Rito de paso <i>Tlaāltīli</i> o de baño	Agente	→ <i>Tlātōquē</i>	
	Paciente	→ Los cautivos se transformaban en <i>tlātlāāltīli</i> o bañados	
Rito de paso ataviamiento	Agente	→ Especialista de rito (aún no identificado)	
	Paciente	→ El <i>chicunauhēcatl</i>	
Rito <i>Nètōtīliztli</i>	Agente	→ Los <i>tlātlāāltīli</i> o bañados y el <i>Chicunāuhēcatl</i>	
Rito de paso <i>Tlamictīliztli</i>	Rito de paso <i>Tlamictīliztli</i> de los <i>tlātlāāltīli</i>	Agente	Especialista de ritos para los bañados: 1 llamado <i>tehueltēca</i> 4 (no se sabe sus nombres) y 1 llamado <i>tlenamacac tlamacazqui</i>
		Paciente	→ Los <i>tlātlāāltīli</i> o bañados que se transforman en <i>Tēōmicquē</i>
	Rito de paso <i>Tlamictīliztli</i> de <i>Chicunāuhēcatl</i>	Agente	→ Especialista de ritos para el <i>Chicunāuhēcatl</i>
		Paciente	→ El <i>Chicunāuhēcatl</i>

Tabla 24. Los actantes en la fiesta en la que morían los *tlātlāāltīli* y *Chicunauhēcatl*.

La estructura actancial de otros ritos en la primera veintena

Ya vimos en el capítulo 4 que otros ritos de la primera veintena eran realizados por *Ōme Tōchtli*. A continuación comentaremos la estructura actancial de los dos ritos.

La estructura actancial de los ritos realizados por *Ōme Tōchtli*

Hay tres referencias en relación a ritos que realizaba *Ōme Tōchtli*. En cuanto a su estructura actancial la fuente incluye los siguientes enunciados:

1. “El *teohuā Ōme Tōchtli* proveía la comida, el tabaco, las flores y los papeles, el copal y todo lo que ya se ha dicho” <Jn ometochtli ipā tlatoaia in tlaqualli, in ietl, in xochitl yoā in amatl, in copalli, yn ie isquich omito>. En donde el *Ōme Tōchtli* es el agente y la comida y todo lo demás serían el paciente. Es interesante mencionar que el verbo empleado es *īpan tlātoa* el

cual remite a una acción indirecta, es decir, la acción del agente en el paciente no es directa, es mediada. El *Ōme Tōchtli* no da físicamente los objetos, se asegura de que fueran los indicados y estuvieran listos para realizar las ofrendas (PM: fo. 259v; ver texto 162).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Ometochtli id. Jn ometochtli ipā tlatoaia in tlaqualli, in ietl, in xochitl yoā in amatl, in copalli, yn ie isquich omito auh itech monequia in ometochtli, in icoac motonaltiaia ipan atl cauhallo.	<i>Ōme Tōchtli idem.</i> El <i>Ōme Tōchtli</i> proveía la comida, el tabaco, las flores y los papeles, el copal y todo lo que ya se ha dicho. Y lo que necesitara <i>Ōme Tōchtli</i> cuando se sacrificaba u ofrecía algo a los muertos en <i>Ātl cāhualo</i>

Texto 162. *Ōme tochtli rito en Ātl cāhualo.*
Primeros Memoriales, foja 259v

Con esto la primera estructura actancial es:

1. Agente. *Ōme Tōchtli*.
 2. Paciente. comida, tabaco, flores, papeles, copal y todo lo necesario para las ofrendas y sacrificios.
2. Para poder obtener a los actantes es pertinente mencionar que las tareas de *Ōme Tōchtli* eran las mismas que las del *teōhuā Ōme Tōchtli Papaztac* (CF, L2, Apendiz: fo. 131r/131v; ver texto 163).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión castellana
Vmetochtli idem. Çan no iuhquj catca in itequjuh catca, vme tochtli papaztac, auh in muchivaia ipan in atl cavalo	<i>Ōme Tōchtli idem.</i> Sus tareas eran las mismas que las del <i>teōhuā Ōme Tōchtli Papaztac</i> [esto es, preparar el pulque]. Lo que se hacía en <i>Ātl Cāhualo</i> .	[131v] Este Vmetochtli, tenja cargo, de hazer lo mismo, que arriba se dixo, en la fiesta de atl caoalo.

Texto 163. *ŌmeTōchtli.*
Códice Florentino, Apéndiz del libro 2, foja 131r y 131v.

Los enunciados que nos dicen las tareas del *teōhuā Ōme Tōchtli Papaztac* son “él mismo, preparaba el pulque llamado *Tizaoctli* y él se lo iba a dar a Motecuzoma” <çan no iehoatl qujchivaia in vctli in mjtovaia tiça vctli: iehoatl conmacaia in motecoçoma> (CF, L2, Apendiz: fo. 131r; ver texto 164).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción (Valiñas sf)	Versión castellana
Vme tochtli papaztac. In vmetochtli papaztac, çan no iehoatl qujchivaia in vctli in mjtovaia tiça vctli: iehoatl conmacaia in motecoçoma, auh iquac tlanavaia ie ixqch [131v]	<i>Ōme Tōchtli Papaztac.</i> Este <i>Ōme Tōchtli Papaztac</i> , él mismo, preparaba el pulque llamado <i>Tizaoctli</i> ; él se lo iba a dar a Motecuzoma. En <i>Tozzoztli</i> , cuando era suficiente,	Este Vmetochtli papaztac, tenja cargo de aprestar, el vino, que se llamaua tiçavctli: que se auja de gastar, en la casa del señor: y en la fiesta de toçoztli, dōde beujan vino: hombres y

pipiltzintin, in anoço oqujchtli, anoço cihoatl ipan tocoztli.	lo bebían los niñitos (<i>pīpiltzintī</i>) o los muchachos o las mujeres.	mugeres, y njños, y njñas.
---	--	----------------------------

Texto 164. Ōme Tōchtli.

Códice Florentino, Apéndiz del libro 2, foja 131r, 131v.

Como podemos ver los enunciados anteriores tienen dos acciones que realizaban los dos *Ōme Tōchtli* “preparar” y “dar” lo que nos lleva a obtener dos estructuras actanciales:

La primera la obtenemos con el enunciado “preparaba el pulque llamado *Tīzaoctli*”

1. Agente. *Ōme Tōchtli*.
2. Paciente. el *Tīzaoctli*.

La segunda la obtenemos con el enunciado “se lo iba a dar a Moctezuma”

3. Agente. *Ōme Tōchtli*.
4. Paciente. el *Tīzaoctli*.
5. Beneficiario. *Moctezuma*

Por ser un *teōhuā* sabemos que *Ōme Tōchtli* era un especialista de ritos y sus cargos ya están dichos líneas atrás. Las preguntas que nos hacemos sobre este especialista son ¿por qué no se menciona nada sobre *Ōme Tōchtli* en las fiestas relatadas en la primera veintena del libro 2 del *Códice Florentino*?, ¿por qué cuando se habla de él en el apéndice del libro 2 hace referencia específica a la primera veintena? Son varias las respuestas que se pudieran dar, todas como mera especulación. Sin embargo, dentro de lo descrito sobre este especialista hay un verbo que puede darnos ciertas pautas para responder las preguntas planteadas. Es muy interesante ver que cuando se habla de celebrar fiesta utilizan el verbo *ilhuiquixtīlia*, sin embargo en el párrafo utilizaron el verbo *motōnaltiaia* (ver texto 162), traducido por Molina como sacrificar o ofrecer algo al muerto (1 [1571]: fo. 106v). Esto quiere decir que *Ōme Tōchtli* procuraba lo necesario para algunos sacrificios y ofrendas que se hacía a aquellos que morían en la primera veintena, esto nos hace suponer que podría ser un rito doméstico. Tal vez esta sea la razón por la

cual no es mencionada dentro de las fiestas relatadas en la primera veintena, ya que las fiestas descritas son más comunitarias y estatales.

Ya para concluir este capítulo hay tres puntos que creemos pertinente resaltar:

1. La estructura actancial de las fiestas relatadas en *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* nos ayuda a saber la estructura festiva y ritual de la veintena, así como determinar las funciones de los actores.
2. Al obtener a los actantes y su descripción en las fiestas y ritos, vemos que hay actores que cumplen diferente función actancial. Esto lo vemos con los *tetehuitl*, los especialistas de ritos y los cautivos.
Por ejemplo, sabemos que los niños con dos remolinos y nacidos en un buen signo o *pīpiltzintli* comienzan siendo niños y mediante un rito de paso se vuelven los objetos rituales *tlācateteuhti*; en ritos posteriores vuelven a sufrir otro cambio actancial y se vuelven *Tlālōqué*. Algo semejante ocurre con los cautivos que, después de ciertos procesos rituales, su función actancial es ser los objetos rituales *huahuānti*.
3. Los actantes inciden en el espacio, el tiempo y en torno a una visión del mundo de los hacedores de los materiales sahuaguntinos. Si no sabemos quiénes son los actantes que participan en los ritos de las fiestas de la primera veintena no se podría llegar a un análisis de los espacios y paisajes rituales y festivos.

CAPÍTULO 6

El paisaje ritual y festivo en Ātl Cāhualo o Cuahuitl ēhua

El objetivo principal de este capítulo y de esta tesis es proponer una reconstrucción del paisaje ritual de la primera veintena según las fuentes sahuaguntinas. Esta reconstrucción se hará de forma general, esto es, mostrando los paisajes festivos de la veintena sin entrar a detalle en cada una de las comunidades y centros de la Cuenca de México.

Tratar sobre el paisaje implica hablar, de manera integral, de fenómenos naturales, de geografía, de aspectos y estructuras sociales generadas por sus actantes, así como de su visión del mundo, de la temporalidad y de los espacios construidos por una sociedad.

Dado que el paisaje cambia según la época del año fue necesario ubicar a la veintena aquí estudiada, *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*, por un lado en relación al *cēcempōhuallapōhualli*, del cual es la primera veintena, y por otro, ubicarla en el calendario gregoriano basándonos en un grupo de variables, dando como resultado que finales de marzo y principios de mayo sea la temporalidad más probable. En el caso de la primera veintena su paisaje era de transición tanto en lo ambiental como en lo productivo, esto es, se generaba entre la época de secas y la época de lluvias, cuando las plantas comenzaban a reverdecer, cuando el lago tenía la menor cantidad de agua, cuando las aves *cuitlacoche* cantaban avisando que ya vendría la lluvia, cuando los vientos fuertes ya habían pasado, cuando los agricultores ya habían labrado y sembrado todo tipo de semillas en la tierra y se veían los primeros brotes de la siembra.

En este paisaje la gente de la Cuenca de México celebraba por lo menos tres fiestas, una en honor a los *Tlāllōquē*, otra llamada *Cuahuitl ēhua* (que creemos era en honor a *Xipe*) y otra en honor a *Chicunāuhēcatl*. También se realizaban ritos cotidianos por *Ōme Tōchtli* (ver tabla 25). En cada una de estas fiestas y ritos había una estructura actancial que era parte fundamental en la construcción del paisaje ritual de cada fiesta.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Fiesta a los Tlāllòquē										
Evento	Ritos previos						Ritos nucleares			
Evento de compra	Rito de compra	<i>Neteteuhzilztlī</i>	Primera procesión	<i>Teteuhxālaquīlitztlī</i>	Segunda procesión	<i>Tozzolitztlī</i>	<i>Tlayahualōlitztlī</i>	Acomodo de los <i>tepicotōn</i>	<i>Nextlāhualitztlī</i>	Banquete
Objetos para elaborar los <i>teteuhitl</i>	<i>Pipiltzintī</i> Los especialistas de ritos compran a los <i>Pipiltzintī</i>	→ <i>Tlācatetehuitl</i> Los especialistas de ritos teteuhitean al <i>Pipiltzintī</i> haciéndolo <i>Tlācatetehuitl</i>	→ <i>Tlācatetehuitl</i> Los especialistas de ritos llevan en andas al <i>Tlācatetehuitl</i> hacia el <i>Ātēmpān</i>	→ <i>Tlācatetehuitl</i> Los especialistas de ritos hace el <i>Teteuhxālaquīlitztlī</i> con sus <i>teteuhitl</i>	→ <i>Tlācatetehuitl</i> Los especialistas de ritos llevan en andas al <i>Tlācatetehuitl</i> hacia el <i>Āyahucalli Tozzōcān</i>	→ <i>Tlācatetehuitl</i> <i>Tlāllōc</i> Los especialistas de ritos velan al <i>Tlācatetehuitl</i> en el <i>Āyahucalli Tozzōcān</i> y lo atavían como <i>Tlāllōc</i>	→ <i>Tlāllōc</i> Los especialistas de ritos guían la procesión llevando al <i>Tlāllōc</i> al patio de la cima del Cerro	Alguien acomoda a los <i>tepicotōn</i> en el patio de la cima del cerro	→ <i>Tlāllōc</i> Los especialistas de ritos se pagan en reciprocidad por petición y agradecimiento al <i>Tlāllōc</i> en el patio de la cima del Cerro	→
						Hincamiento La gente hinca su <i>Āmatetehuitl</i> en sus casas	→ <i>Persona</i> La gente lleva su <i>teteuhitl</i> al patio de la cima del Cerro		→ <i>Persona</i> La gente se paga en reciprocidad por petición y agradecimiento al <i>Tlāllōc</i> en el patio de la cima del Cerro	→
Selección del árbol	Ritos para cortar el árbol y ritos de paso para que el árbol fuera el <i>Cuenmantlī</i>						Hincamiento del <i>Cuenmantlī</i>			

Fiesta Cuahuītl ēhua				
Evento previo	Ritos nucleares			
Arribo a <i>Yopico</i>	Rito <i>Nechichihualitztlī*</i>	Rito <i>Tlacuahuītlēhuātlitztlī</i>	Rito de escenificación	
Los dueños de los cautivos llevan a sus cautivos a <i>Yopico</i>	Los cautivos se atavían	Se presentan a los cautivos ante la gente	Especialistas de ritos escenifican la muerte de los <i>huahuantīn</i>	<i>huahuantīn</i>
→	N1 →	C1 →	E1 →	H1
	N2 →	C2 →	E2 →	H2
	N3 →	C3 →	E3 →	H3
	N4 →	C4 →	E4 →	H4
	N5			N5

Fiesta en la que morían Chicunauhēcatl y los tlātlāiltlī			
			Rito nuclear
<i>Tlāātilitztlī</i>	<i>Tlachichihualitztlī</i>	<i>Nētōtilitztlī</i>	<i>Tlamictilitztlī</i>
Los <i>Tlātōquē</i> bañaban a los cautivos haciéndolos <i>Tlāātiltī</i>	Especialistas de ritos atavían a <i>Chicunauhēcatl</i>	Los <i>Tlāātiltī</i> y <i>Chicunauhēcatl</i> bailaban en <i>Nētōtilōyān</i>	Sacrificio de los <i>Tlāātiltī</i> y de <i>Chicunauhēcatl</i>
Otros ritos			
Tareas de Ōme tochtli			
Proveer los objetos necesarios para cuando sacrificaran u ofrecieran algo en <i>Ātl cāhualo</i>		Preparación del pulque <i>Tizaocitlī</i> en <i>Ātl cāhualo</i>	

Tabla 25. Las fiestas y los ritos celebrados en la primera veintena.

Sabiendo entonces la ubicación temporal, las fiestas, los ritos y los actantes, ahora pasaremos a ver cómo era el paisaje ritual de la primera veintena. Para poder obtenerlo nos basaremos en cuatro ejes centrales:

- a) Las fiestas eran realizadas en los pueblos de la Cuenca de México, aunque en las fiestas de esta veintena y para los objetivos de este trabajo nos basamos fundamentalmente en Tenochtitlan y *Tlaltelolco*, y en algunas ocasiones en Xochimilco, Azcapotzalco y Tepepulco, ya que eran los pueblos¹ de los informantes de Sahagún.
- b) La veintena, en los pueblos arriba citados, comenzaba entre finales de marzo y principios de mayo.
- c) Toda fiesta tenía su propia estructura actancial y sus tiempos y espacios particulares.
- d) Ninguna fiesta se realizaba de manera idéntica a otra, pero cada vez que se realizaba era la misma por sus rasgos distintivos (estructura temporal, estructura ritual, estructura actancial y estructura espacial-temporalidad).

En este capítulo resolveremos dos problemas para cada una de las fiestas que se celebraban en la primera veintena: 1) ¿Cuáles y cómo eran los espacios en las tres fiestas? y 2) ¿cuándo se realizaban estas fiestas si *Ātl Cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* tenía 20 días?

Con respecto al primer punto iremos viendo las propuestas que existen según la fiesta. En cuanto al segundo punto es importante mencionar que Broda (2004: 36) dice que

estas fiestas [las de las veintenas] caían, por lo general, en el último día del mes; sin embargo, había celebraciones menores o ritos preparatorios que generalmente empezaban 20, 40 o hasta 80 días antes de la fiesta principal. En otros casos los ritos se prolongan también durante varios días, hasta 20 o 40 días después de la fiesta. De este modo se creaba, a manera de una fuga musical, un tejido de ritos que se extendían a lo largo de todo el año y conducían de una celebración a otra.

Generalizar de esta manera a las fiestas de las veintenas y mencionar que por lo general las fiestas se celebraban el último día del mes, resulta un tanto

¹ Estamos utilizando la palabra pueblo como un concepto genérico de unidades de organización sociopolítica.

aventurado, ya que la fuente muchas veces no es clara o resulta contradictoria, en especial al confrontar la información en castellano.

Nuestra propuesta aquí, al menos de la primera veintena, es que se asignaban ciertos días para celebrar las fiestas. Tendríamos que analizar todas las veintenas para poder generalizar lo antes mencionado.

El pasiaje festivo en la fiesta a los Tlāllōquē

En cuanto al espacio y al paisaje ritual de la fiesta a los *Tlāllōquē* hay una propuesta que aquí nos interesa exponer y discutir. Broda (2001: 301) menciona que

De acuerdo con fray Bernardino de Sahagún, durante el primer mes del año, Atlcahualo (correspondiente a febrero), los mexicas hacían sacrificios de niños en siete lugares de la Cuenca localizados en las orillas y en medio de la laguna, con Tenochtitlan en el centro [...] Estos sitios pueden asociarse con un cosmograma de las direcciones cardinales, o rumbos del universo, plasmado en la geografía de la Cuenca.

Dentro de su investigación, Broda nota una posible relación entre el cosmos y las montañas sagradas escogidas en la veintena dentro del paisaje ritual mexica. Argumenta (Broda 1997: 132) que los cerros escogidos se refieren a los rumbos del cosmos mexica

al proyectar el relato de los ritos según Sahagún al espacio real, fue que correspondían a siete lugares de culto existentes en la Cuenca que pueden ser asociados con las direcciones cardinales o rumbos del Universo. Esta reconstrucción de las direcciones en el sentido en que fueron concebidos por los mexicas, debe tomarse en términos cosmológicos más que geográficamente exactos.

En uno de sus más recientes trabajos Broda (2001: 301)² propone el siguiente Cosmograma junto con la localización geográfica de los cerros nombrados por los informantes de Sahagún (ver imagen 75 y tabla 26).

² Broda propone el mismo mapa en un artículo de 1997 (Broda 1997: 134).

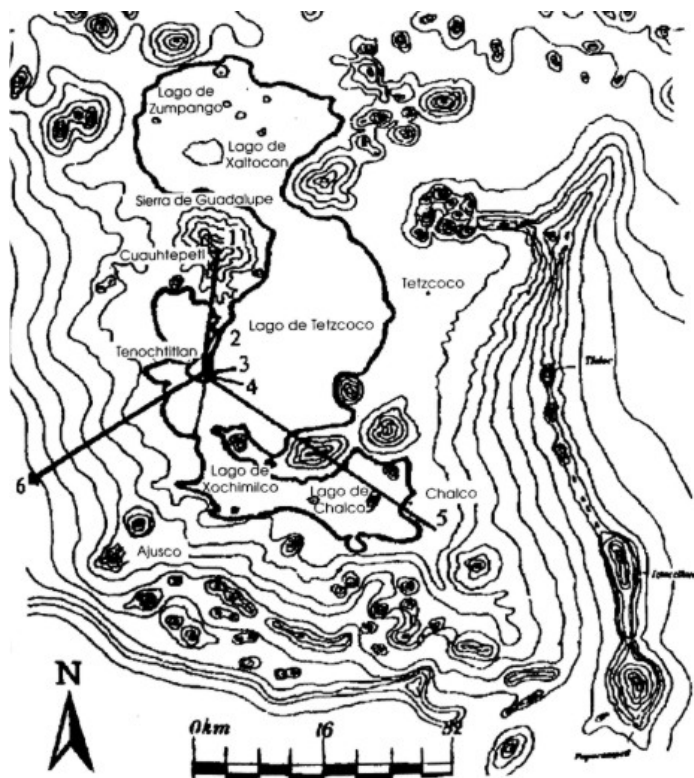


Imagen 75. Los sacrificios en *Ātl cāhualo*: un cosmograma de los rumbos del universo, basado en Parsons 1971.

Dirección Cardinal	Nombre del lugar	Sacrificio de Niños
Norte 1	<i>Cuauhtepētl</i> (Hoy Sierra Guadalupe)	Vestimenta en color rojo; nombre del niño <i>Cuauhtepētl</i>
Norte 2	<i>Yoaltecatl</i> (Próximo a Tepeyac)	Vestimenta en negro/rojo; nombre Yoaltecatl
Centro (Este) 3	<i>Tepētzintli</i> (En medio de la laguna)	Vestimenta en azul; nombre: <i>Quetzalxoch</i> (femenino)
Centro (Este) 4	Pantitlan (Gran sumidero de la laguna)	Prenda de vestir adornada con conchas; nombre <i>Epcatl</i>
Sur-Este 5	Cocotl (Cerca de Chalco)	Vestimenta en rojo/amarillo; nombre: Cocotl
Oeste 6	<i>Yiauhquemé</i> (Cerca de Tacubaya)	Vestimenta en amarillo; nombre: <i>Yiauhquemé</i>
Centro (Este)	<i>Poyauhtlan</i> , al Este del <i>Tepētzintli</i> (donde había un <i>Āyauhcalli</i>).	Vestimenta en papel rayado de goma; nombre: <i>Poyauhtecatl</i>

Tabla 26. Localización de los lugares mencionados en *Ātl cāhualo* ubicados en la imagen 75

Tres son los datos a discutir de la propuesta de Broda:

1. Ser Tenochtitlan el centro del cosmograma (Broda 1997: 132).
2. Quitarle a cada pueblo, de manera implícita, su propia autonomía ritual.
3. Hacer salir de Tenochtitlan las siete procesiones hacia siete cerros, no importando el lugar ni la distancia, ni mucho menos el tiempo requerido para realizar la fiesta. En este punto coinciden Aveni (1991: 62) y Tichy (1983: 135-143).

La propuesta en nuestra investigación es que cada núcleo de pueblo, el cual podía tener varias comunidades, tenía su cerro (o sus cerros) al que le era devoto, por eso es que la fuente menciona que en todos los cerros se hacía el *Nextlāhualiztli*. Hay que recordar que Sahagún tuvo varios informantes de varias formaciones y de varios orígenes. Suponemos que estos informaron a Sahagún sobre los nombres de los cerros a los que se iba a realizar el *Nextlāhualiztli*, según su localidad. Suponemos que los informantes de Tlatelolco sabían sobre el rito efectuado en el *Tepētziintli*, *Poyauhtecatli* y *Pantitlan*, el de Xochimilco informó sobre este rito en el cerro *Cocotli*, el de Azcapotzalco en los cerros del norte y poniente de la Cuenca como el *Cuauhtepētl*, *Yohualtecatli* y *Yauhquemê*. Suponemos que por los frailes que fueron a Toluca, también informantes de Sahagún, se menciona el *Nextlāhualiztli* de *Atl cāhualo* en el actual Nevado de Toluca. Entonces los que determinaron la selección de los cerros en el Códice Florentino fueron los informantes, siendo así poco probable la interpretación de Broda al decir que Tenochtitlan fuera el centro y los cerros representaran los ejes del cosmos Tenochca. Cada cerro era uno de los *Tlāllōquē* y su emplazamiento y orientación era importante pero para cada pueblo de la Cuenca de México. Por este motivo, también argumentamos que cada pueblo tenía su propio *Ātēmpān* y *Āyauhcalli* en donde hacían el *Teteuhxālaquīliztli* y la velación respectivamente. Esto hace que descentralicemos a Tenochtitlan como el eje rector de todo el espacio y paisaje de la Cuenca de México del siglo XVI y le demos a cada pueblo su propia autonomía ritual y festiva.

Con esto vemos que el proceso festivo de la fiesta a los *Tlālōquē* es más complejo de lo que han propuesto Broda (1997, 2001, 2004), Aveni (1991) y Tichy (1983).

Esta complejidad nos llevó a ver que existen tanto eventos, como ritos previos y nucleares, siendo el objetivo principal de la fiesta realizar el *Nextlāhualiztli* en los patios de las cimas de los cerros y en *Pantitlan*, e hincar el *Cuēnmantli* en *Pantitlan*.

En las siguientes líneas exponemos nuestra propuesta sobre el paisaje ritual de la fiesta a los *Tlālōquē* con dos ejes centrales:

- 1) La fiesta se hacía muy seguramente en todas las cimas de los cerros de la Cuenca de México, del valle de Toluca, del valle de Puebla y en el Pico de Orizaba. Por consiguiente en casi todos los pueblos consideraban a esos cerros como *Tlālōquē*.
- 2) Se realizaba en un signo favorable. Esto lo proponemos porque según la definición del rito *Nextlāhualiztli*, elaborada en el Capítulo 4, decía que debía realizarse en un buen signo o *cualli tōnalli* con relación al año correspondiente,³ esto quiere decir que el día de la fiesta (*ilhuitl*) variaba de año en año, ya que nunca caía un signo (*tōnalli*) en un mismo día (*ilhuitl*) hasta pasar 52 años. Esto es totalmente diferente a lo que menciona Sahagún en su obra sobre el inicio de esta fiesta, ya que dice que en el primer día del mes se le celebraba fiesta a los *Tlālōquē*, esto según sus cuentas (PM: fo. 250r; ver texto 165. CF, L2, Cap. 20: fo. 15r; ver texto 166. CF, L2, Cap. 1: fo. 3r; ver texto 167).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Yn. y. ilhuitl qujçaya ipan ic cemjivtl hebrero:	Esta fiesta se celebraba el primer día de febrero.

Texto 165. Día de celebración de la fiesta a los Tlālōquē.
Primeros Memoriales, foja 250r.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
[15r] Inic 20, capitulo, ytechpa tlatoa yn ilhuitl, yoan in nextlaoaliztli: in quichioaia, yn	Vigésimo capítulo. Habla de la fiesta y del <i>Nextlāhualiztli</i> que hacían justo el	Capítulo veinte de la fiesta y sacrificios que hacían en las

³ Recordando que el buen signo (o signo venturoso) se refiere tanto al año (número de año y nombre, por ejemplo *ce calli* o uno casa) como al *tonalli* o signo (número de día (*ilhuitl*) y el nombre, por ejemplo *ce coatl* o uno serpiente).

ipan vel ic cemilhuitl metztlī: in qujtocaioitiaia, in qujtoaia atlcaalo, anoço quauitleoa.	primer día del mes que nombraban, que decían que era, <i>Ātl Cāhualo</i> o <i>Cuahuitl ēhua</i> .	kalendas del primero mes, que se llamaua atl caalo, o quauitleoa.
---	---	---

Texto 166. Día de celebración de la fiesta a los *Tlālōquē*.

Códice Florentino, Libro 2º, Cap 20: foja 15r.

Versión castellana

En el primero día deste mes:

celebrauan vna fiesta a honrra (según algunos) de los dioses tloaques, [...]

Texto 167. Día de celebración de la fiesta a los *Tlālōquē*.

Códice Florentino, Libro 2º, Cap 1: foja 3r.

El problema es que el propio Sahagún se contradice en sus demás textos. Esto hace que las fechas no coincidan al hacer el análisis de los ritos de la fiesta por los siguientes puntos:

- a) Se realizaban cinco ritos previos lo cual implicaría al menos un día previo a la fiesta. De esto no cabe duda desde el *Teteuhxālaquīliztli*, que se realizaba a punto de meterse el sol, hasta el *Tozzoliztli*, que se realizaba la noche previa. Podría suponerse lo mismo para el *Neteteuhliztli* pero no tenemos información que lo corrobore.
- b) La selección de los niños, que serían *tlācateteuhti*, se hacía antes de la fiesta.

Queremos remarcar que, para la reconstrucción del paisaje ritual, lo temporal y lo espacial están íntimamente relacionados. En este caso tenemos que respondernos que, si había ritos previos, ¿cuántos días previos se necesitarían para celebrar los ritos nucleares de la fiesta? Esta pregunta la podemos responder con las distancias y actividades dentro de los espacios relatados que a continuación veremos.

En la celebración de la fiesta a los *Tlālōquē* existían dos escenarios festivos (uno relacionado con los *tetehuitl* y otro con el *Cuēnmantli*) los cuales generaban cinco ambientes rituales: 1) donde los *Tlamacazquē* y los *Tlālōcāhuēhuetquē* celebraban con los *tlācateteuhti*, 2) donde la gente celebraba con los *āmatetehuitl*, 3) donde toda la gente se pagaba con su respectivo *tetehuitl*, 4) donde se

realizaban los ritos previos al hincamiento del *Cuēnmantli* y 5) donde se celebraba el hincamiento del *Cuēnmantli*. Los primeros tres pertenecían al primer escenario festivo y los últimos dos al segundo (ver tabla 27).

ESCENARIOS Y AMBIENTES EN EL PAISAJE RITUAL DE LA FIESTA A LOS TLĀLLÒQUĒ			
1º Escenario Festivo		2º Escenario festivo	
1º ambiente ritual <i>Tlamacazquē y Tlāllòcāhuēhuētuquē</i>	2º ambiente ritual La gente	4º ambiente ritual ?	
EVENTOS	Selección de los <i>pīpiltzintli</i>	La gente comparaba en el Tianguiz los objetos para hacerse su <i>Tetehuītl</i>	Muy posiblemente se realizaba la selección del árbol que sería el <i>Cuenmantli</i>
RITOS PREVIOS	Los especialistas de ritos compraban en las casas de los familiares de los <i>pīpiltzintli</i> . También se hacía el <i>Neteteuhtiliztli</i> .	La gente hacía el <i>Neteteuhtiliztli</i> en sus casas.	Muy posiblemente se realizaban los ritos para cortar el árbol que sería el <i>Cuenmantli</i>
	Hacían procesión de las casas a cada <i>Ātēmpān</i> . Esta procesión se realizaba en los caminos.	Posiblemente se desplazaban de sus casas a cada <i>Ātēmpān</i> . Esta procesión se realizaba en los caminos.	
	Se realizaba el <i>Teteuhxālaquīliztli</i> en cada <i>Ātēmpān</i> . Aquí se juntaban a los <i>Tlācateteuhti</i> .	Se realizaba el <i>Teteuhxālaquīliztli</i> en cada <i>Ātēmpān</i> . Suponemos también se llevaban a los <i>Āmatetehuītl</i> .	
	Posiblemente hacían procesión del <i>Ātēmpān</i> a cada <i>Āyauhcalli Tozzòcān</i> . Esta procesión se realizaba en los caminos.	Posiblemente de cada <i>Ātēmpān</i> , la gente llevaba en procesión su <i>tetehuītl</i> a sus casas.	
Velaban a cada <i>Tlācatetehuītl</i> en cada <i>Āyauhcalli Tozzòcān</i> .	La gente hincaba sus los <i>Āmatetehuītl</i> fuera de sus casas, <i>Telpochcalli</i> o <i>Calpolli</i> .		
3º ambiente ritual <i>Tlāllòcāhuēhuētuquē y la gente</i>		5º ambiente ritual ?	
RITOS NUCLEARES	Los <i>Tlāllòcāhuēhuētuquē</i> y la gente iban cargando su <i>Nextlāhualli</i> haciendo procesión <i>Tlayahualōliztli</i> . Esta procesión se hacía en los caminos rumbo las cimas de los cerros y sobre las canoas rumbo a <i>Pantitlan</i> .		
	Alguien acomoda a los tepictotōn en los patios de los templos que estaban en las cimas de los cerros		
	Los <i>Tlāllòcāhuēhuētuquē</i> y la gente hacían el <i>Nextlāhualiztli</i> en los patios de los templos que estaban en las cimas de los Cerros.		
	Los <i>Tlāllòcāhuēhuētuquē</i> y la gente hacían el <i>Nextlāhualiztli</i> en el momoztli que estaba en el golfo donde se ubicaba <i>Pantitlan</i> .		Se realizaba el hincamiento del <i>Cuenmantli</i> en <i>Pantitlan</i> .
Se realizaban los banquetes.			

Tabla 27. Escenarios, espacios y actantes que realizaban la fiesta a los *Tlāllòquē*.

Ya vimos en el capítulo 4 que posiblemente el hincamiento del *Cuēnmantli* se realizaba paralelamente que el *Nextlāhualiztli* en el día de la fiesta a los *Tlāllòquē* y que no sabemos cuál era la relación de ambas celebraciones.

En cuanto a los eventos creemos que se realizaban varios días antes de la fiesta y de la propia veintena, por lo que no los tomaremos en cuenta para el aspecto temporal por los siguientes puntos:

- 1) A los *pīpiltzitzinti* los tuvieron que haber escogido varios días antes de la fiesta, después, muy seguramente, de uno o varios procesos rituales realizados por los especialistas de ritos.
- 2) Días antes de la fiesta, no necesariamente el día de los ritos previos, la gente compraba en el tianguiz los objetos para realizar su *tetehuitl*, esto es papel, hule, pintura y varas. No descartamos la posibilidad de que hubiera un comercio ambulante.⁴
- 3) El tercer evento suponemos que lo realizaban los especialistas de ritos que seleccionaban el árbol, que sería el *Cuēnmantli*, haciendo ciertos ritos, como por ejemplo el corte y la preparación del árbol, varios días antes del hincamiento.

Con respecto al punto dos, el Códice Florentino describe que las cosas que se vendían en el tianguiz las tenían muy ordenadas (CF, L8, Cap. 19: fo. 48v; ver texto 168). En este mismo Códice, Sahagún nos dice que el papel, el hule y el *mātlacuahuitl* o varales se vendían en el mismo espacio, aunque no especifica la Ciudad del mercado descrito (CF, L8, Cap. 19: fo. 49v/50r; ver texto 169).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
<p>Ic caxtollī on nauj capitulo: ipan mītoa, in tlatecpanaliztli in tianquijzco: auh in iehoatl tlatōanj, cenca qujmocujtlauijaia.</p> <p>In tlatōanj qujmocujtlauijaia ipan tlatōaia in tianquijztlī, ioā ixqujch tlanamactlj in ipampa cujtlapilli, atlapalli, maçeoalli, ioan ixqujch aoa, tepeoa injc no tlatcatl, in motolinja, injc amo quequeloloz, injc amo ica necacaiaoaaloz, injc amo nexictiloz injc motlacouja, in anoço itla qujmonamaqujlia, qujtecpañaia, injc nononqua monamacaz; icecentlamantli tlanamactli, çan iieian, çan ioonoian, amo ixneliuhitoca,</p>	<p>Décimo noveno capítulo en el que habla del orden en el tianguiz. El Tlatōani tenía mucho cuidado [del tianguiz]. El Tlatōani tenía cuidado y procurar el tianguiz y todas las mercancías porque la gente del pueblo, los macehuales y todos los habitantes de la ciudad, para que también a la gente que es pobre no la engañen, para que no se burlen de ella, para que no la menosprecien, al comprar o al venderse algo. Ordenaba para que todas y cada una de las cosas se vendiera, cada una de las mercancías en su mero lugar, en su mero sitio. No</p>	<p>48v ordenaban, ponían por orden todas las cosas que se vendían, cada cosa en su lugar</p>

⁴ Utilizamos el concepto de comercio ambulante o informal con el sentido de un comercio fuera del orden que existía en el mercado como construcción arquitectónica.

<p>qujm̄xquetzaia, in tianqujzpan tlaiacanque, in qujm̄cujtlauijaia, in jpan tlatoaia in tianqujztl̄i: ioan ixqujch tlanamactlj, icecētlanamantlj tlanamactli, tiamjctli,</p> <p>ipan manca, qujm̄cucuitlaujaia cecentlamantin tlaiacanque, in innecujtlauij catca, injc aiac texixicoz, ioan quenjn tlapatioaz. quenjn tlanamacoz.</p>	<p>estaban revueltas.</p> <p>Le asignaba a los <i>tlayacānquē</i> que cuidaran [de todo ello] en el tianguiz, que procuraran el tianguiz y todas las mercancías, de cada una de las mercancías y bienes que se venden en el tianguiz.</p> <p>En el [tianguiz] estaban y cada uno de los <i>tlayacānqui</i> lo cuidaba. Este era su cuidado, para que nadie engañara en la compra y cómo se debía comerciar, cómo se debería de vender.</p>	
---	--	--

Texto 168. Tianguiz

Códice Florentino, Libro 8, Cap 19: foja 48v.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
		<p>49v En otra parte [dentro del tianguiz] se ordenauan, los que vendían fruta, [...]. Tambien con estos, se ordenauan, los que vendian turronez de chian, [...] Tambien con estos se ordenaba[n] los que venden peces, y ranas: y otros pescadillos,</p>
<p>[...]</p> <p>49v ioan iztac, quauhamatl, ioan copalli, ioan olli, ioan tenextli, ioan itztl̄i, ioan tlatlatilquaujtl̄, ioan quaoacatl, quamm̄jm̄jlli, vapalli, tloxamanjlli, victli, vitzoctl̄i, tlateconj, aujctli, matlaquaujtl̄, menelhoatl, ichtli,</p>	<p>y el <i>cuauhāmatl</i> o papel de árbol blanco y copal y hule y cal y navajas de obsidiana y leña, y varas grandes, pilares de madera, tablas, astillas, coas, <i>huitzoctl̄i</i> o palanca de roble puntiaguda para arrancar cespedes y abrir la tierra, hachas, remos, varales o palos grandes, ixtle</p>	<p>[...]</p> <p>Tambien con estos se ordenan los que venden <i>papel</i> que se haze, de cortezas de arboles, y encienso blanco, y goma negra, que se llama <i>vlli</i>, y cal, y navajas, y leña para quemar, y maderos para techar las casas, vnos cuadrados, otros rollizos: y tablas [50r] y pandillas, que son tablas delgadas y coas, y palancas, y palas, y remos, y <i>varales</i>, y tomizas, y nequen, y cuero labrado, y cotaras, y hachas de cobre, para cortar maderos, y punçones, y escoplos: y otras herramientas, para labrar madera...</p>

Texto 169. Āmatl, ulli, mātlacuahuītl en el tianguiz

Códice Florentino, Libro 8, Cap 19: foja 49v/50r.

Es de notar que todos los objetos utilizados para hacer el *āmatetehuitl* se encontraban en un área específica. En esa área se vendían semillas,⁵ raíces, frutas, animales de agua, objetos para pescar, para cortar maderos, para labrar la tierra y también se vendía copal.

Del por qué todos estos objetos están en ese mismo espacio no se sabe, pero es interesante ver cómo los objetos utilizados para realizar los *tetehuitl*, justamente están en el área de los objetos para pescar y para labrar la tierra.

⁵ Son muy importantes las semillas de calabaza para elaborar el *tzoalli*, con esta masa hacían las representaciones de los cerros (*tepicotōn*).

Con esto suponemos que mucha gente de México se abastecía de estos objetos en el tianguiz. Aquí tenemos dos preguntas que nos surgen y que son importantes para saber sobre el paisaje de esa época, ¿había tianguiz en todos los barrios de los diferentes pueblos de la Cuenca de México?, ¿todos los tianguiz tenían ese acomodo y ese orden?

Existe una propuesta del ordenamiento espacial del tianguiz mexicana, de Feldman (1978: 219), obtenida de un plano publicado por Durand-Forest (ver imagen 76). Este plano muestra el mercado de Tenochtitlan en el periodo de la conquista.

Esto es un mapa incompleto de un mercado en años tempranos de la conquista española pero, sin embargo, esto es verdaderamente valioso. [...] proporciona la organización de el mercado prehispánico.

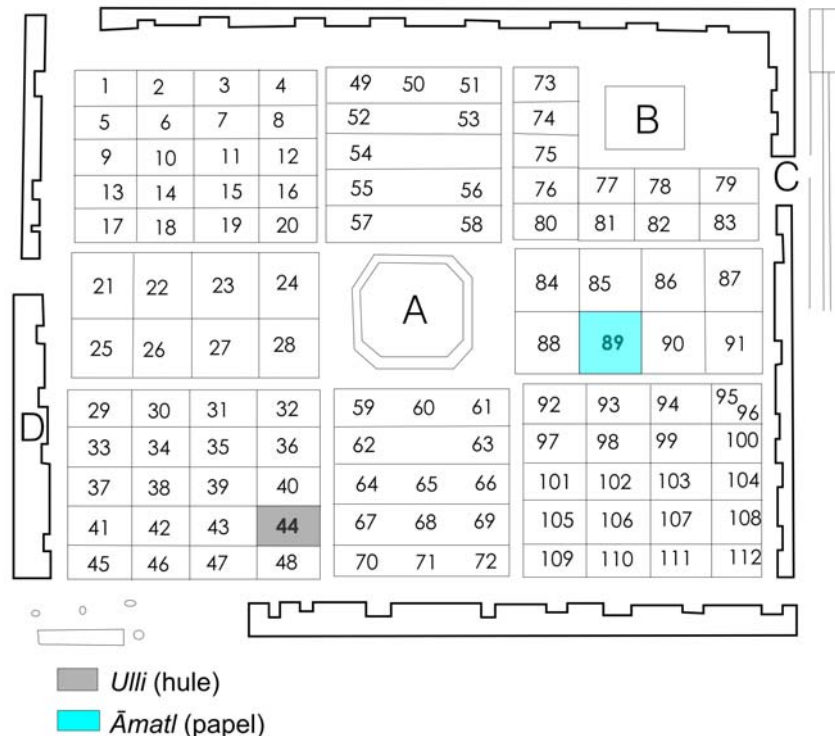


Imagen 76. Plano reconstructivo del mercado de México Tenochtitlan en la época de la conquista

Esto nos hace ver que el orden de los mercados variaba, ya que Sahagún menciona que los objetos que asociamos para la elaboración de los *teteuhitl* se encontraban en una misma zona. En el plano presentado por Feldman se encuentran separados. Feldman, también nos muestra, que cada tianguiz (ver

imagen 76) tenía sus calles (o pasillos) con productos específicos, por donde circulaba la gente para comprar.



Imagen 77. Maqueta del Mercado de Tlatelolco.⁶

Además, no descartamos la posibilidad de que hubiera un comercio informal o ambulante, por lo que se requerían de ciertos espacios y acomodos para este tipo de comercio.

El paisaje ritual, según los cinco ambientes rituales, era:

- 1) 1º ambiente ritual (1º escenario festivo).** Partimos de que los especialistas de ritos ya se encontraban en las casas de los familiares de cada uno de los *pīpiltzintli*. Aquí los compraban y realizaban el *Neteteuhliztli*, suponemos que esto se hacía desde la mañana hasta el medio día del día previo a la fiesta.⁷ Después, en el mismo día, los especialistas de ritos hacían una procesión, de la casa al *Ātēmpan* de su recinto sagrado,⁸ llevando en andas a cada *tlācatetehuitl* ya ataviado y arreglado; la gente, por su parte, se entristecía al verlos pasar en la procesión. Suponemos que esta procesión se hacía a partir del medio día, al terminar el rito *Neteteuhliztli*.

⁶ La imagen es de la maqueta que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología en la cual se agregó una imagen del horizonte de la Cuenca de México viendo hacia el Poniente.

⁷ Suponemos que en cada pueblo había, al menos, un niño con las características que se requerían para la fiesta. Sin embargo no sabemos que pasaría si en algún pueblo no se conseguía un *piltzin* y si, para conseguirlo, implicaba lazos políticos, religiosos o de alianza con otros pueblos.

⁸ *Ātēmpan* se traduce como en la orilla del agua (*Atl*: agua, *-tentli*: orilla, *-pan*: locativo). Es un templo del recinto sagrado según Sahagún. Lo que no sabemos es cuál era su estructura espacial y arquitectónica, esto es, si tenía un patio, si era elevado, si era un edificio arquitectónico y cuántos recintos tenía, etc.

Al llegar a cada *Ātēmpan*, el mismo día, cuando estaba a punto de ocultarse el sol, los especialistas de ritos y la gente realizaban el rito *Teteuhxālaquīztlī*. Parte de este rito era juntar a los *tetehuītl*, según el número de cerros a los que le eran devotos en cada pueblo, y hacer procesión *Tlayahualōiztlī* rodeando, suponemos, o el edificio o los *tetehuītl* (CF, L2, Apendiz: fo. 119r; ver texto 170).

Nahuatl clásico	Traducción	Versión en castellano
[119r] Atenpan. In atempan, vncan qujn-tecpichoa in tlateteuhti: auh njnqua in oqujn-tecpichoque: njman ye ic quintlaiaalochochia, quintlapechoia. Auh in jquac oqujmontlaiaalochochique: njman ye ic qujnmoiaoa, aço atl itic tepetzinco qujnmoncaoiaa, anoço quauhtepec, yiauhqueme ijcpac	<i>Ātēmpan</i> . En el edificio <i>Ātēmpan</i> , ahí juntaban a los <i>tlācateteuhti</i> . Después de reunirlos, los hacen andar en procesión <i>Tlayahualōiztlī</i> , cargándolos en andas. Y cuando los llevaron haciendo procesión <i>Tlayahualōiztlī</i> entonces los dispersan. Quizá los acompañaban al interior del agua en el <i>Tepētzintli</i> , o a lo alto del <i>Cuauhtepētl</i> [y del] <i>Yiauhquemē</i> .	El septuagésimo cuarto edificio, se llamaua Atempan: era vna casa donde juntauan los njños, que aujan de matar: y tambien los leprosos, que llamauan xixioti, que tambien los matauan. Despues de auerlos juntado, en este lugar los trayan en procession, en vnas andas. hecho esto, lleuauanlos a los lugares, donde los aujan de matar.

Texto 170. *Ātēmpan*

Códice Florentino, Libro 2, Apendiz. Relación de los edificios del gran templo de Mexico. fo. 119r.

Suponemos que cada pueblo tenía su propio *Ātēmpan*; había uno indudablemente en Tenochtitlan, otro muy seguramente en *Tlaltelolco*, y habría muy posiblemente uno en Xochimilco, Azcapotzalco, Texcoco, Culhuacan e Iztapalapa, entre otros.

El *Ātēmpan* era un edificio que suponemos estaba junto a un cuerpo de agua, natural o construido (artificial), y que debió haber tenido elementos arquitectónicos asociados con el agua (ya que su nombre nos permite hacer esta suposición). No sabemos qué forma tendría ya que en ninguna fuente sahuaguntina se muestra su representación pictográfica, y arqueológicamente no se ha encontrado algún indicio de él.⁹ Sin embargo, por los relatos, podemos decir que este templo contaba con un patio, en donde ponían los *āmatetehuītl* y prendían lumbre para poder ver, y una habitación donde juntaban al o a los *tlācateteuhti* acompañados de los especialistas de ritos. En cuanto a los linderos del edificio se necesitaría

⁹ Comunicación personal de Carlos Javier González González.

que no tuviera construcciones a los costados, ya que hacer el *Teteuhxālaquīlitzli* también implicaba hacer procesión *Tlayahualōlitzli* rodeando dentro o fuera del *Ātēmpān*.¹⁰

Después de hacer el rito *Teteuhxālaquīlitzli*, esto es, anunciar que alguien iba a morir, ese mismo día ya de noche, los especialistas de ritos llevaban a velar a cada *tlācatetehuītl* a los diversos *Āyauhcalli*.¹¹

El *Āyauhcalli* como tal, es un edificio, al parecer utilizado en honor a los *Tlālōquē* y a *Huitzilopochtli*, en el cual se hacían varios ritos como velar, hacer el *Nextlāhualitzli* por lo menos en representación de un cerro, bañar, enterrar, y llevar los objetos quemados de ritos previamente realizados, por ejemplo el papel (ver tabla 28).

Referencia	Fecha	Actividad ritual	Ubicación
Ātl cāhualo o Cuahuītl ēhua. Veintena aquí estudiada	En la noche	Son velados [los <i>tlācateteuhti</i>] toda una noche; los velaban los <i>Tlamacazquē</i> y los <i>Cuacuacuītl</i> . Los <i>Tlamacazquē</i> ya ancianos. Y cantaban los cantares los sacerdotes de los ídolos, porque no durmiesen (en honor a los <i>Tlālōquē</i>).	llegaban con ellos [los <i>Tlācateteuhti</i>] aun oratorio, que estaba junto a Tepetzinco , de la parte del occidente: al cual llamaban Tozzōcān ,
	día de la fiesta	en esta casa mataban niños, a honra, de aquel monte: y llamabanlos <i>Poiauhtlā</i> , como al mismo monte, q esta acullá, en los términos de Tlaxcalla:	allí cabe tepetzinco , a la parte del oriente, tenían edificada, una casa que llamaban, <i>Āyauhcalli</i> :
Etzalcualitzli (ver texto 171)		Habiendo llegado a la orilla del agua, en el <i>Āyauhcalli</i> , al lugar donde se bañaban los <i>Tlamacazquē</i> . Los <i>Tlamacazquē</i> se bañaban y se metían a cada <i>Āyauhcalli</i> (en honor a los <i>Tlālōquē</i>).	(Náhuatl) A las cuatro partes es que estaban los <i>Āyauhcalli</i> . (Castellano) estaban cuatro casas, cerca de aquel agua, a las cuales llamaban <i>Āyauhcalli</i> , que quiere decir, casa de niebla: estaban estas casas ordenadas hacia las cuatro partes del mundo, una hacia oriente, otra hacia septentrión, otra hacia al occidente, otra hacia al medio día. El primero día, se metían todos, en una destas, y el segundo en la otra, y el tercero, en la tercera, y el cuarto en la cuarta:
Tepeihuitl	Un día	En el <i>Āyauhcalli</i> bañaba a la	Casas u oratorios que estaban a la

¹⁰ En el Códice Florentino también se menciona al *Ātēmpān* como un barrio, pero pensamos que el rito se realizaba en el edificio *Ātēmpān* de cada recinto sagrado (Códice Florentino, Libro 2, Apendiz. Relación de los edificios del gran templo de Mexico. fo. 129v).

¹¹ Sahagún traduce la palabra *Āyauhcalli* como oratorio o casa de niebla (traducción literal), nosotros preferimos dejarle el nombre de *Āyauhcalli*.

(ver texto 172)	antes de la fiesta	gente o le lavaba la cara con <i>acatzontli</i> , tocándoles música de viento. A algunos los bañaban a la orilla de los ríos. En el <i>Āyauhcalli</i> van a arrojar los vestidos de papel.	orilla del agua.
Panquetzaliztli (ver texto 173)	5° día de la semana, a media noche	Ayunan y se bañan los <i>tēāltiquē</i> o bañadores y los <i>calpōlhuēhuetquē</i> en el <i>Āyauhcalli</i> . Luego se van al <i>calpōlli</i> .	Oratorios que estaban a la orilla del río.
Atemuztli (ver texto 174)		Dejaban los vestidos de papel y todo lo quemado en el <i>Āyauhcalli</i> (en honor a los <i>Tlālōquē</i>).	Oratorios que estaban edificados a la orilla del agua.
Penitencia en honor a Huitzilopochtli (ver texto 175)	A media noche	Al llegar al <i>Āyauhcalli</i> sientan al <i>Ixiptla</i> de <i>Huitzilopochtli</i> . El <i>Teōhuā</i> cuatro veces le lava la cara con agua verde y lo bañan. Lo alumbraban y tocaban música (en honor a <i>Huitzilopochtli</i>)	
Sobre Ahuizotl (ver texto 176)		Enterramiento de los ahogados, estos eran llevados en andas. La gente iba tocando música. (en honor a los <i>Tlālōquē</i>).	Oratorio <i>Āyauhcalli</i> .
En Nonoalco (ver texto 177)			<i>Āyauhcallitlān</i> en Nonoalco

Tabla 28. Āyauhcalli en el Codice Florentino

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
40r. Auh yn oacito atenco, yn jnnealtiaia tlamacazque: nauhcampa in manca yn aiauhcalli, njman ie ic neteteco, netlalilo, tlatzitzilca, tlaviujoca, tlaucuechca, netlantzitzilzalo:	Y habiendo llegado allá a la orilla del agua, al lugar donde se bañaban los <i>Tlamacazquē</i> , a las cuatro partes es que estaban los <i>Āyauhcalli</i> . Entonces se acuestan, se sientan, tiemblan de frío, titiritan de frío, tiemblan, les tiemblan los dientes de frío.	40v. Y esto era vn serujicio, que hazian asus dioses: yaū agora los vsan algunos. Llegados los satrapas, al agua donde se aujan de bañar: estauan quatro casas, cerca de aquel agua, alas quales llamauā aiauhcali, que qujere dezir, casa de njebla: estauan estas casas ordenadas hazia las quatro partes del mūdo, vna hazia oriente, otra hazi septenterion, otra hazia al occidente, otra hazi al medio dia. El primero dia, se metian todos, en vna destas, y el segundo en la otra, y el tercero, en la tercera, y el quarto en la quarta: y como yuan desnudos, yaū temblando, y otros batiendo los dientes de frio;

Texto 171. Āyauhcalli en Etzalcualiztli
Códice Florentino, Libro 2. Cap 28: fo 40r y 40v.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[76r] Auh in oqujuh muztla ilhujtl teutlacpa in teaaltilo, anoço teixamjlo: injc qujmonaltia qujntlapichilitivi, in qujnpichilitivi, cocovilotl, yoan tecciztotonti.	Un día antes de la fiesta, hacia la tarde, es que se bañaba a la gente o se les lavaba la cara. De esta manera los bañan, les van tocando música de viento. Lo que les van tocando es el <i>cocohuilotl</i> y los <i>tecciztli</i> pequeños.	[76r] y quando los lleuauan, yuanlos tañedo, con vnos pitos, hechos de barro cozido, o con vnos caracoles mariscos:
Auh in qujmonaltiaia, vmpan aiauhcalco; acatzontli iehoatl in celtic ic qujmjamja:	Cuando los iban a bañar allá al <i>Āyauhcalli</i> , era con <i>acatzontli</i> o brotes de carrizo fresco con lo que les lavaban la cara.	lauauanlos en vnas casas, o oratorios, que estauan hechos, a la orilla del agua, que se llama aiauhcalli: lauauanlos con vnas hojas de cañas verdes,
auh in cequjntin çan imatenco in qujmonaltia.	A algunos sólo a la orilla de sus ríos era que los bañaban.	algunos en el agua, que passaua junto a su casa los lauauan.
[...]	[...]	[...]
[77v] auh in oqujquequêtique calquac compiloa, calpulco, çe xivitl qujmattih, in qujtlaçativi, in qujtepeoativi, in vmpa aiauhcalco; çanjo in jmamatlatquj, contepeoa:	Y al vestirlo lo van a colgar en el techo del <i>Calpōlli</i> , durante un año van a tener conocimiento de él. Cuando lo van a derribar, cuando lo van a arrojar, allá en el <i>Āyauhcalli</i> , solamente van a tirar sus vestidos de papel.	[77v] y con los papeles con que estauan adereçadas, aquellas ymages, de los montes, cubrian aquellos rodeos de çacate, sobre que aujan puesto, yu colgauãlos de las vigas, cada vno en su oratorio, que tenja en su casa: vn año entero, estaua colgado alli, hasta que llegasse otra vez la fiesta, entonce tomauan los papeles, juntamente con el rodeo, y lleuauanlos a los oratorios, que se llaman aiauhcali: y el papel dexauanlo alli,

Texto 172. Āyauhcalli en Tepēilhuitl
Códice Florentino, Libro 2. Cap 28: fo 76r y 77v.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[83v] Auh in oacic, vncā tlamacujlti: njmā vncā compeoaltia in moçaoia tealtique, yoan in calpulvetque: tlatatlaquaia, yoan maltiaia in ioalnepantla: vmpā aiauhcalco in ommaltiaia, vn[84r]can oneoa in calpulco. Auh in cioatl tealtiz, çan vncā in jatenco ommaltia; ce vitztli cōquetza atenco ezço:	Al llegar allá el quinto día de la semana, entonces allá van a comenzar a ayunar los <i>tēāltiquē</i> o bañadores y los <i>calpōlhuēhuetquē</i> . Ayunaban y se bañaban a media noche allá en el <i>Āyauhcalli</i> . Luego de que se bañaban, se iban al <i>calpōlli</i> . Y la mujer bañará a alguien, sólo allá en su río ella se baña. Levanta una espina llena de sangre a la orilla del agua.	[83v] antes del día, que los matassen, començauan a ayunar, los dueños de los es[84r]clauos; todos aquellos cinco días: y tambien ayunauan, los viejos de los barrios, comjan al medio día, por el ayuno: y bañauanse ala media noche, por la penjtencia, en los oratorios, que se llaman aiauhcalco: los quales estauan ala orilla del rio: las mugeres señoras, de aquellos esclauos, bañauanse enel agua que passaua cabe sus casas. Los que se bañauan, lleuauã quatro puntas de maguey cada vno: y antes que se bañassen, cortauanse las orejas, y con la sangre que salia, ensangrentauan las puntas de maguey

Texto 173. Āyauhcalli en Panquetzaliztli
Códice Florentino, Libro 2. Cap 34: fo 83v y 84r.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
<p>[92r] auh in ie iuhquj in oqujmōmjctique tzoalti; nimā ie ic qujcenqujxtia, qujtecpichoa, in jxqujch imamatlatquj tepictoton itoalnepantla in tlatla, in contlatia, in cōtlecavia, yoan in incacaxxototon, in quauhcaxtotonti, muchi centlatla.</p> <p>Auh in jxqujch aztapilpetlatl in jpan onoca, yoan oztopilquavitl, yoan in jxqujch in tlaquaia in caxtotonti yoan in chalchiuhcomatl [92v] much vmpa concaoaian aiauhcalco. In ie vi qujcaozque, njmā ieic ommoiactia, in tlaconotzalti, in tepictlaquazque: mec tetlamaco, cececnj, neixcavilo: in ontlaquaque, njmā ie ic qujnmaca in vctli:</p>	<p>Y así también al matar a los <i>tzoalli</i>, entoces escogen, juntan, en medio del <i>ithualli</i> o patio, todos sus vestidos de papel de los <i>tepictotōn</i>. Cuando arden, cuando los queman, cuando les prenden fuego junto a sus <i>cacaxxototonti</i> o platitos, los <i>cuauhcaxtotonti</i> o platitos de madera, todo arde junto.</p> <p>Todos los petates de junco blanco en los que estaban acostados y el <i>oztopilcuahuītl</i>, y todo lo que comían [en] los <i>caxtotonti</i> y los tecomates de chalchiuhite, todo allá lo iban a dejar al <i>Āyauhcalli</i>. Van a dejar todo y entonces son primero los convidados en comer <i>tepicti</i>; entonces se les daba de comer a los demás en diversas partes [y] se comían todo. Después de comer, entonces les daban <i>ocltli</i>.</p>	<p>92r los quemauan en el patio de la casa: y con ellos, quemauan tambien los xicatillos de la comjda, y todos los petates de juncias verdes, conque estauan adornadas, aquellas ymagine: y todas las alhajas enque aujan puesto, comjda y bebjda, alas ymagine, o estatuas: todo lo lleuaua a los oratorios, que llaman, aiauhcalco, que estauan edificados, ala orilla del agua. Hecho esto, luego se juntauan [92v] los combidados; y comjan, y beujan a honrra delas estatuas muertas, que se llamauan tepicme: luego ponjan delante comjda acada vno por si: aujendo comjdo, dauanles a beuer pulcre.</p>

Texto 174. Āyauhcalli en Ātemuztli

Códice Florentino, Libro 2. Cap 35: fo 92r y 92v.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
<p>[5v] auh in oacic iooalnepantla, njmā ie ic iauh in maltiz qujtlavilitivi, matlepiltica, maclaviltica, matlematica, quitlapichilitivj, in oacito in aiauhcalco njman ie ic quitlalia, in ixiptla in Vitzilobuchtlitli.</p> <p>auh in teuhoa njman ie ic [6r] concuj in atl xoxovic xicaltica, auh in ocoxopilo, atl, ixpan conmana çatepan concuj, in acatl xoxuhquj, celtic, navi conaquja xicalco nappa in concui atl ic quixamja ic caltia.</p> <p>auh in oconalti, niman ie no ceppa itlan aquj, quinapalao, cenca quitlapichiliaia.</p> <p>auh njman ie ic qujvica in itepeioc vmpa contlalia.</p> <p>auh in iqç ocontlalito, njman ie ic momoiaoa, viviloa, ie vncañ tzonquça, in ñeçaualiz, in jntlamaceualiz in teuquaque ce</p>	<p>Al llegar la media noche entonces va el que se va a bañar. Lo van alumbrando con antorchas, con antorchas <i>māctlahuilli</i>, con <i>tlemāitli</i> de mano, le van dando música de viento. Al llegar al <i>Āyauhcalli</i> entonces sientan al <i>ixiptla</i> de <i>Huitzilopochtli</i>.</p> <p>El <i>Teōhuā</i> entonces agarra agua verde con una jícara.</p> <p>Luego de remover el agua la pone enfrente [de <i>Huitzilopochtli</i>], entonces toma cuatro carrizos verdes, frescos, [y] los mete a la jícara. Cuatro veces es que agarra el agua con la que le lava la cara, con la que lo baña.</p> <p>Después de bañar [al <i>ixiptla</i>], entonces otra vez <i>itlan aqui</i>, lo abraza y le toca música de viento. Entonces lo lleva a su <i>tepēyo</i> o cerro, y allí lo sienta.</p> <p>Después de haberlo sentado entonces se dispersa la gente, se va cada cual a su casa, y allí termina el ayuno, la penitencia de</p>	<p>[5v] y otra gente todos iuntos de tras, con candelas de teas, hasta al lugar, donde se lauaua, el dicho Vitzilobuchtlitli: q' se llamaua ayauhcalco, y le tañjan flautas. Y luego le asentauā al dicho Vitzilobuchtlitli: y el priuado del dicho Vitzilobuchtlitli, que se llamaua teuoa, tomaua el agua con vna xicara de calabaza pintada, de color açul quatro vezes, y le ponja delante, açul quatro cañas verdes, y le lauaua la cara, al dicho vitzilobuchtlitli, y todo el cuerpo.</p> <p>I despues de lauado, el que se vestia del vestido, del dicho vitzilobuchtlitli, tomaua otra vez la estatua, del dicho vitzilobuchtlitli, tañendo las flautas, y la lleuaua hasta la poner, y assentar en el cu.</p> <p>I ansi despues de auer puesto la estatua, del dicho vitzilobuchtlitli: luego se salian todos, y se yuan a sus casas. I desta [6r] manera, se cabaua, el serujcio, y</p>

xivittl.	los teōcuāqué de un año.	penitencia, de los que comjan el cuerpo del dicho vitzilobuchtli, que se llaman teuquaque, de aquel año.
----------	--------------------------	--

Texto 175. Āyauhcalli en la penitencia en honor a Huitzilopochtli

Códice Florentino, Libro 3. Párrafo 3: fo 5v y 6r.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[71v] Auh injc moztlacaviaia: qujtvaia inin oelaqujloc: vmpa via in ilhujcac, in jtocaiocan tlocā. vmpa qujtittlanj, in teteu tloaque. Ic cenca qujmaviztiliaia injc conanaia, in mjquj: tlapechtica in qujvica qujtcazque, aiauhcalco: qujtlapichilitivi, qujl tocallia.	Y de esta manera se engañaba; decía que este que se ahogó, allá iba al cielo a donde se llama <i>Tlāllōcān</i> . Allá lo envían los dioses <i>Tlāllōqué</i> . De esta manera lo honraban mucho, de esta manera iban a tomar al que muere: en andas es que lo llevan a enterrar al <i>Āyauhcalli</i> . Le van tocando música de viento, dicen que <i>toallia</i> .	Aquel cuerpo nadie le osava sacar. Hazianlo saber a los satrapas de los idolos, y ellos solos le sacavan, porque dezian que los demas no eran dignos de tocarle. Y tambien dezian que aquel que fue ahogado, los dioses tloaques havian embiado su anima al paraíso terrenal. Y por esto le llevavan a unas andas con gran veneracion a enterrar a unos de los oratorios que llaman <i>ayauhcalco</i> . Adornavan las andas con que le llevavan con espadañas, e iban tañiendo flautas delante del cuerpo.

Texto 176. Āyauhcalli. Sobre Ahuizotl

Códice Florentino, Libro 11, Capítulo 4. Párrafo 2: fo. 71v.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
[60v] Auh njmā imuztlaioc in ie no cuel ceppa qujçaco, in jmacal conacanaco nonoalco, aiauhcallitlā.	Entonces, al día siguiente, también otra vez vinieron a salir, sacan sus canoas del agua en <i>Nonoalco</i> , en <i>Āyauhcallitlān</i> .

Texto 177. Āyauhcalli en Nonoalco

Códice Florentino, Libro 12. Capítulo 32: fo 60v.

Según la tabla 28, sabemos dónde estaban ubicados tres de ellos: uno en *Nonoalco* y dos en el *Tepētzintli*, uno al este que llamaban *Tozzōcān* y otro al oeste (en representación del Pico de Orizaba). En las demás descripciones no se especifica la ubicación, sin embargo es muy importante remarcar que eran edificios situados a la orilla del agua, ríos o lagos.

En una de las descripciones se menciona la estructura arquitectónica del *Āyauhcalli* la cual tiene cuatro habitaciones orientadas a los cuatro rumbos (ver texto 178, ya enumerado como texto 171) y un cuerpo de agua.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
40r. Auh yn oacito atenco, yn jnnealtiaia tlamacazque: nauhcampa in manca yn	Y habiendo llegado allá a la orilla del agua, al lugar donde se bañaban los	40v. Y esto era vn serujcio, que hazian asus dioses: yaû agora los vsan algunos. Llegados los satrapas, al agua donde se aujan de bañar:

<p>aiauhcalli, njman ie ic neteteco, netlalilo, tlatzitzilca, tlaviujioca, tlacuecuchca, netlantzitziliztalo:</p>	<p><i>Tlamacazquē</i>, a las cuatro partes es que estaban los <i>Āyauhcalli</i>. Entonces se acuestan, se sientan, tiemblan de frío, titiritan de frío, tiemblan, les tiemblan los dientes de frío.</p>	<p>estauan quatro casas, cerca de aquel agua, alas quales llamauā aiauhcali, que qujere dezir, casa de njebla: estauan estas casas ordenadas hazia las quatro partes del mūdo, vna hazia oriente, otra hazi septenterion, otra hazia al occidente, otra hazi al medio dia. El primero dia, se metian todos, en vna destas, y el segundo en la otra, y el tercero, en la tercera, y el quarto en la quarta: y como yuan desnudos, yuā temblando, y otros batiendo los dientes de frio;</p>
--	---	---

Texto 178 (ya enumerado como texto 171). *Āyauhcalli* en *Etzalcualiztli*
Códice Florentino, Libro 2. Cap 28: fo 40r y 40v.

En el caso de la descripción de la fiesta a los *Tlāllōquē*, en la primera veintena, suponemos había un *Āyauhcalli* en donde se velaba al *tlācatetehuitl*. Suponemos que los de Tenochtitlan tenían su *Āyauhcalli* al este del *Tepētztintli*, los de *Tlaltelolco* en Nonoalco, los de Xochimilco, Atzacapotzalco y los demás pueblos tenían su propio *Āyauhcalli*, que aún no se han localizado.

Esta suposición contradice, de cierta manera, la interpretación de Broda (1997: 135), ya que menciona, en nota a pie de página, que al parecer había cuatro *Āyauhcalli* en la Cuenca,

Poyauhtlan “lugar de la neblina que es como humo” y ayauhcalli “casa de la neblina”. Este lugar se usaba también en ritos y sacrificios durante VI Etzalcualiztli. Al parecer había cuatro ayauhcalli en la Cuenca (¿ubicados en los cuatro rumbos?), pero no he podido establecer su ubicación exacta.

Considerando las funciones de los *Āyauhcalli*, *Tozzócān*, más que ser un nombre propio era uno de los atributos principales de ese espacio. Para esto nos basamos en que:

1. Muy seguramente, había tantos *Āyauhcalli* como pueblos había en la Cuenca de México.
2. Se realizaba una variedad importante de actividades en cada uno de ellos.
3. Los *Āyauhcalli* podían haber adquirido su nombre según la fiesta o ritos principales que se fueran a realizar. En este caso, en la fiesta a los *Tlāllōquē* al *Āyauhcalli* se le nombraba *Tozzócān*.

Los Primeros Memoriales, en el texto pictográfico, nos muestran lo que nosotros consideramos como el *Āyauhcalli Tozzòcān* ya que, según nuestra interpretación, los *Tlāllōcāhuēhuetquē*, después de velar, salen con su *Nextlāhualli-Tlāllōc* rumbo a la cima de algún cerro. Lo podemos ver por las huellas que salen del *Āyauhcalli* (ver imagen 78).



Imagen 78. Āyauhcalli Tozzòcān
Primeros Memoriales fo. 250r.

Tenía un remate en forma de trapecio con elementos que, suponemos, lo distinguían como *Āyauhcalli* (ver imagen 79).

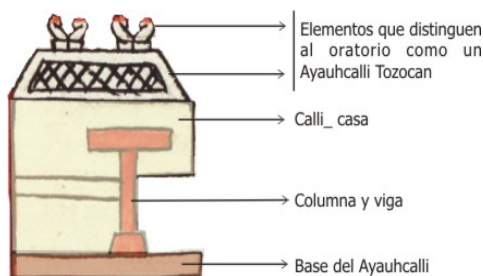


Imagen 79. Āyauhcalli Tozzòcān
Primeros Memoriales fo. 250r.

Además de los elementos arquitectónicos, el *Āyauhcalli*, en este caso el *Tozzòcān*, era un espacio ritual que servía de umbral, ya que en él se realizaban dos ritos de paso, esto es, con la velación y atavíos, cada *tlācatetehuitl* pasaba a ser un *Tlāllōc* cerro, ya que se vestía con los atavíos

del cerro al que se iba a pagar. Los especialistas de ritos, por su parte, pasaban a ser *Tlāllōcāhuēhuētuquē* o *Tlāllōquē* ancianos.

El escenario en que era realizada la velación era de noche, por lo que debió de haber habido fuego para velar, esto requiere de un espacio tanto en el exterior como en el interior para almacenar leña. También se requería de habitaciones para los especialistas de ritos, *Cuacuacuiltin* y *Tlamacazquē*, quienes cantaban y vestían a los *tlācateteuhti*.

En la imagen 80 mostramos todo el 1º ambiente ritual del día previo a la fiesta a los *Tlāllōquē*.

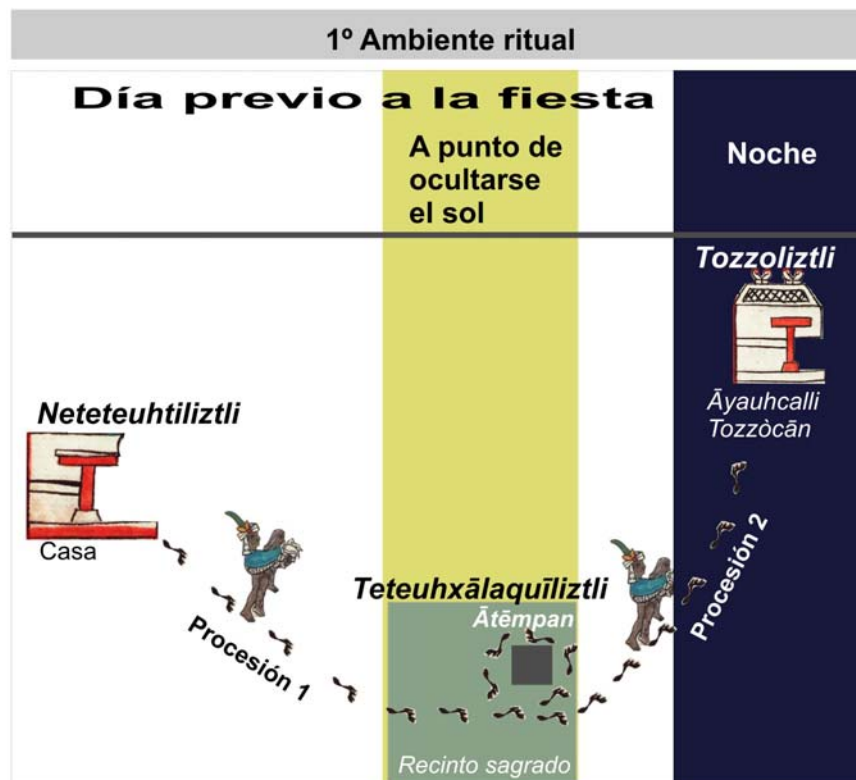


Imagen 80. 1º ambiente ritual.

- 2) **2º ambiente ritual (1º escenario festivo).** Al mismo tiempo que se iba realizando el 1º ambiente ritual, se iba generando el segundo. La gente realizaba el *Neteteuhtiliztli*, que podía haberse efectuado días previos a la fiesta, elaborando sus *āmatetehuitl* en sus casas, pensamos, sin

embargo, que la gran mayoría de la gente lo hacía en la mañana del mismo día en que los especialistas de ritos realizaban su *Neteteuhtiliztli*. Elaborar los *āmatetehuitl* implicaba utilizar *mātlacuahuītl* o un tipo de vara, *olli* o hule, pintura y *āmatl* o papel con diseños de algún *Tlāllōc* por el que se iban a pagar. En la representación de los Primeros Memoriales se muestra un *āmatetehuitl* con la representación de *Quetzalcōātl* en su parte superior (ver imagen 81).

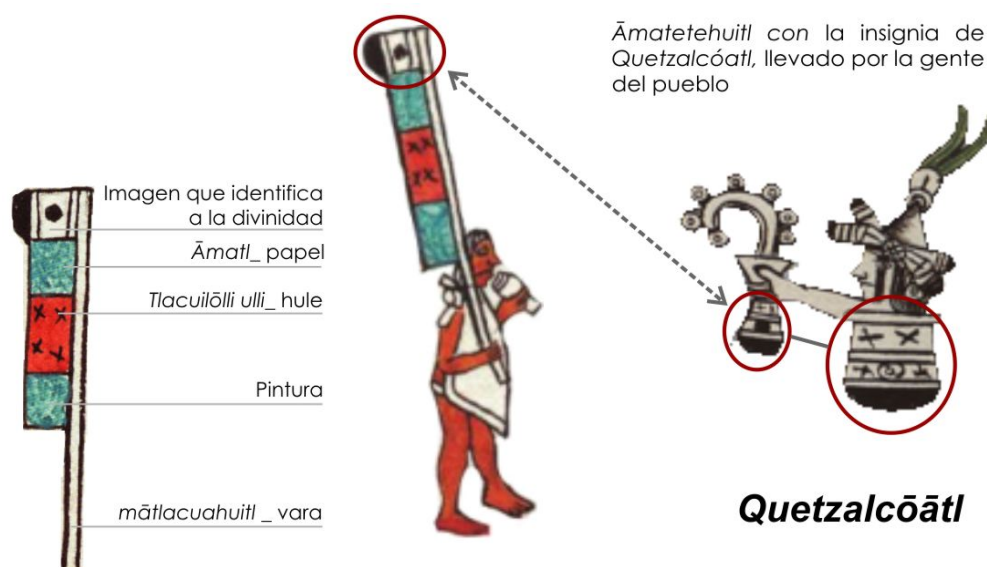


Imagen 81. El āmatetehuitl en los Primeros Memoriales (fo. 250r y 267r)

Después de hacer el *Neteteuhtiliztli*, antes de meterse el sol, la gente realizaba el rito *Teteuhxālaquīliztli* en el *Ātēmpān*, llevando sus *āmatetehuitl*. Al terminar el rito, la gente regresaba a sus casas con su *tetehuitl* y lo hincaban en alguna parte exterior de sus casas, sin saber bien a bien en qué parte, ya que podría haber sido en el patio o en los accesos principales de las casas, de los *calpullis* o de los *telpochcalli* (ver imagen 82).

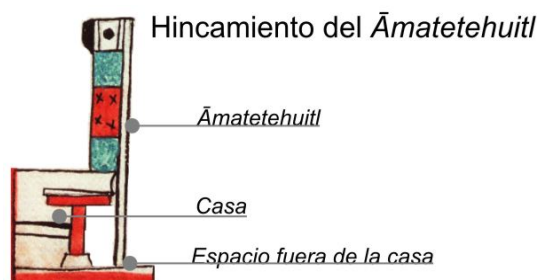


Imagen 82. Hincamiento del āmateteuhti (fo. 250r)

En el Códice Florentino, en el apartado donde se describe a los edificios del Recinto Sagrado de Tenochtitlan, habla sobre el *calpōlli*. Este es descrito, en la versión en náhuatl, como unas casitas que rodeaban a un *Teōcalli* (CF, L2, Apendiz: fo 119v; ver texto 179). En cambio en la versión castellana se dice que el *calpōlli*, por un lado, estaba conformado por unas casas pequeñas que rodeaban un patio y, por otro, el *calpōlli* era como la iglesia del barrio en donde se reunía la gente de cada barrio (ver la versión castellana del texto 179).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[19v] Calpulli In ie muchi caltotontin in tlaiaolotoc, ioan quijaoalotoc teucalli: in mītoaia calpulli, vncan neçaoaloia: auh çan iehoantin in pipiltin, in tlatoque, achcacauihtli, tequjoaque vncan moçavaia, cempooaltica, mitoaia: nematicujçaoaloia	<i>Calpōlli</i> A todas las casitas que están en derredor y que están rodeando el <i>teōcalli</i> se les decía <i>Calpōlli</i> . Allá se ayunaba. Sólo ellos los Pipiltin, los Tlatoque, los Achcacauihtli, los Tequihuaque alla ayunaban cada veinte días, se decía: <i>nemacuilçahualoya</i> (el momento de ayunar el quinto día). Y cuando se ayunaba, a los otros cinco días, se celebraría la fiesta. Y Y al celebrarse la fiesta se ayunaba.	[19v] El septuagessimo octauo edificio, se llamaua calpulli: estas eran vnas casas pequeñas, de que estaua cercado, todo el patio de la parte, de dentro. A aestas casillas, llamaua calpulli: a estas casas se recoxian a ayunar, y hazer penitencia, quatro dias, todos lo principales, y oficiales, de la republica, las vigiliias. de las fiestas, que cayan de veynte en veynte dias: de manera, que hazian de vigilia, quatro dias: en este ayuno vnos comjan a la media noche, y otros al medio dia.
Auh in jquac moçaoaia, oc iuh macujlilhujtl qujçaz ilhujtl: auh çan ypan in jlhujtl qujçaz moçaoaia:	Y de esta manera se quedaban, dejaban de comer, algunos comían al medio día, hasta que llega la media noche. Y algunos, cuando comían a la media noche, tambien es cuando llega el medio día. Sólo así se va cambiando.	
auh injc mocoaia, tlaqualizcaoaia: cequjntin tlaquaia nepantlatonatiuh, ixqujchica onaci ioalnepantla:	Y cuando se ayunaba cinco noches, no durante el día, solo de noche. Ya de noche entonces entran.	
auh in cequjntin yquac tlaquaia in ioalnepantla, no yquac onaci in nepantlatonatiuh: çan iuh mopatlatiuh.		
Auh in moçaoaia macujliooal, amo cemjlilhujtl, çan ioan: auh in jquac ie ioa, njman calaquj:		

<p>auh in otlathujc, valqujçaia, tlatequjpanoiaia: mumuztlae iuh qujchioaia, injc onaci macujlilhujtl: yoan ayocmo cioacochia</p>	<p>Al amanecer venian a salir, trabajaban todos los días. Así lo hacían, de esta manera al llegar los 5 días y ya no dormían con mujer.</p>	
		<p>Relación de los Mexicanos de las cosas que se ofrecían en el templo. [fo. 120r] Ofrecían muchas cosas, en las casas que llaman calpulli, que eran como yglesias, de los barrios, donde se juntauan, todos los de aquel barrio, así a ofrecer, como a otras ceremonias muchas, que allí se hacían. Ofrecían comjda y mātās, y aues y maçorcas de mahiz, y chian, y frisoles, y flores; esto ofrecían las mugeres, o donzellas por casar: pero en los oratorios de sus casas, no ofrecían sino comjda, delante de las ymages de los dioses, que allí tenjan. Esto hacían cada día, luego de mañanjta, y la señora de la casa, tenja cujdado, cada mañana, de despertar a todos los de su casa, para que fuesen a ofrecer, delante de los dioses, de su oratorio.</p>

Texto 179. Calpōlli

Códice Florentino, Libro 2. Apendiz: fo 119v.

En el mismo apartado del Códice se muestra una imagen del *calpōlli*, en el cual vemos al *Teōcalli*, un patio, unas casas rodeando el patio y un acceso al *calpōlli* (ver imagen 63).

Reconociendo la complejidad de este edificio, no sabemos en dónde pudieron estar hincados los *āmatetehuitl*, sin embargo proponemos que el hincamiento se hacía en el acceso al *Teōcalli*, en el acceso de cada casa, en el patio y en el acceso al *calpōlli*. Esto lo proponemos porque estamos

suponiendo que varios de los habitantes de ese *calpōlli* celebraban la fiesta a los *Tlāllōquē* (ver imagen 83).¹²

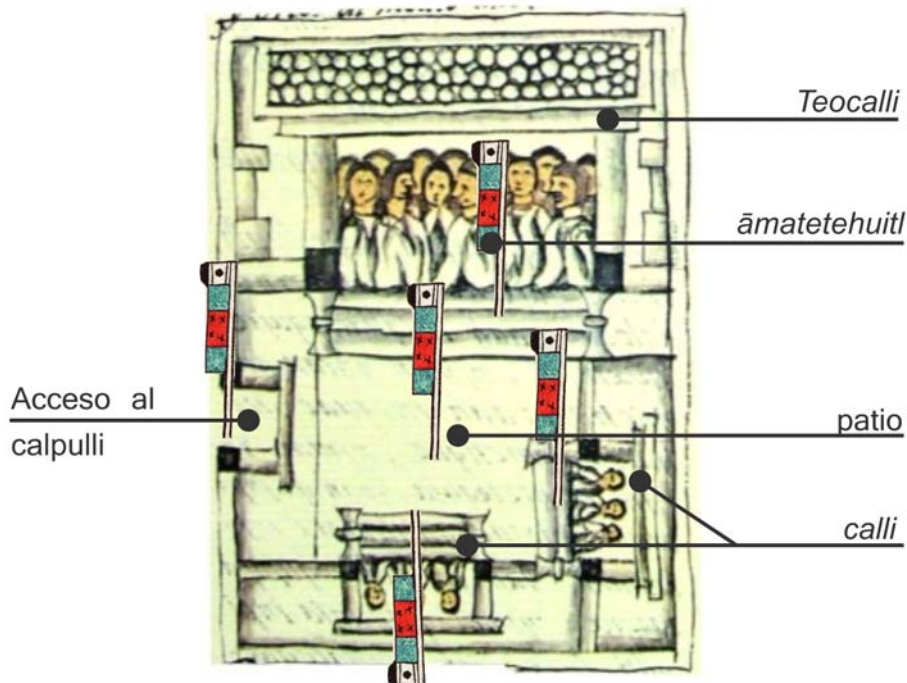
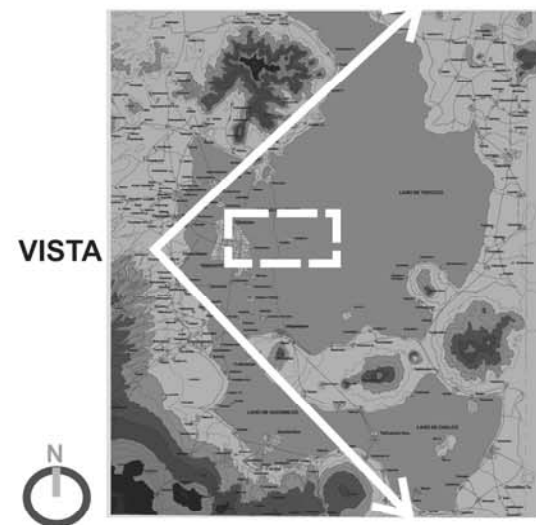


Imagen 83. El hincamiento del āmatetehuitl en los Calpōtlin.
Códice Florentino; Libro 2, Apendize: Fo. 119v [imagen modificada]

La lectura que podemos hacer del paisaje ritual en el momento del hincamiento es que estaba lleno de *āmatetehuitl*, ya que gran parte de la población, ya sea la enferma o la que sanó de alguna enfermedad acuática y los que pedían y agradecían la lluvia y el agua, realizaba el rito del hincamiento del *āmatetehuitl*, un día previo a la fiesta (Ver imagen 84).

¹² El concepto de *Calpōlli* lo han trabajado varios autores, entre ellos López Austin (1985: 197-234), Escalante (1990:147-162), Carrasco (1981: 205-221; y 1978: 15-76) y Reyes García Luis (2000, 2004).



En la noche, en todas las casas se quedaban hincados los *āmatetehuitl*. Mientras que en el *Āyauhcalli Tozzócān* velaban a tres *Tlācateteuhti*, a *Quetzalxoch*, a *Poyauhtecatl* y a *Epcoatl*.



Velación en el *Āyauhcalli Tozzócān*_ rito previo a la fiesta a los *Tlāllòquē*



Perspectiva 1_ La velación en dos *Āyauhcalli Tozzócān* y el hincamiento en las casas
 S/E Perspectiva original de Thomas Filsinger de www.mexicomaxico.org (modificada de la original).

**Imagen 84. Dos velaciones en dos *Āyauhcalli* y el hincamiento del *āmatetehuitl* en las casas, *Calpōltin* y *Telpochcalli* dentro de *Tenchtitlan* y *Tlatelolco*.
 *Colocamos los *amatetehuitl* representados en los *Primeros Memoriales* pero no significa que todo *Tenochtítlan* y *Tlatelolco* fueran devotos a *Quetzalcōātl*.**

Con estos datos podemos ver que se requería de una gran cantidad de papel, hule, varas y pintura para elaborar los *tetehuitl*. Faltaría hacer una relación entre la demografía y planos catastrales de la cuenca de México en el posclásico, para saber la cantidad de objetos requeridos y, en consecuencia, obtener lo que esto implicaba en el sector comercio, producción y lo económico. Al tener estos datos podríamos saber un estimado de cuántos *āmatetehuitl* se hincaban en cada casa o *calpōlli* y en general en la cuenca de México.

Existen levantamientos topográficos de unidades habitacionales en *Tenochtitlan* elaboradas a partir de trabajos arqueológicos que nos muestra Paredes (Paredes 1935-1985; 248 *apud* Hartung 1979). Según estos trabajos, más lo que nos dice la fuente podríamos decir, de manera general, que los *āmatetehuitl* se hincaban en la entrada principal de las unidades habitacionales (ver imagen 85).

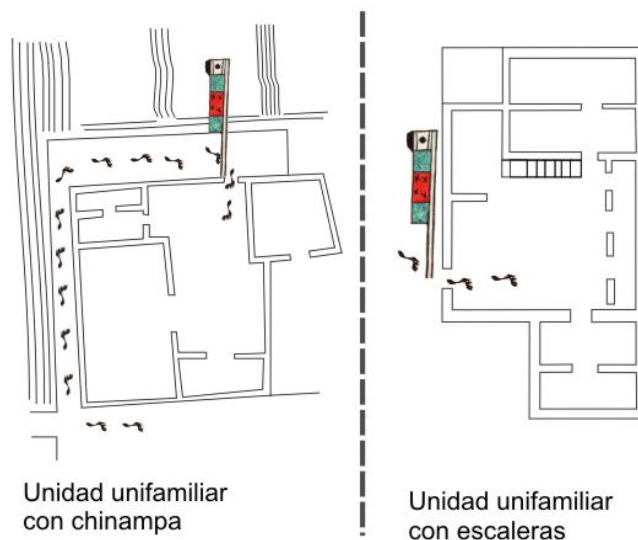


Imagen 85. Propuesta del hincamiento en dos tipos de unidades habitacionales.

Basada en Paredes 1935-1985; 248 apud Hartung 1979

Esta propuesta la hacemos basándonos en la imagen de los Primeros Memoriales en donde se nos muestra el lugar del hincamiento, al exterior de la casa. Sin embargo, en la investigación arqueológica antes mencionada faltó contextualizar las unidades habitacionales dentro del

territorio, ya que no sabemos su ubicación, sólo nos dice que eran de Tenochtitlan, tampoco sabemos con quién y con qué colindaban las unidades o las casas, tampoco nos dice qué tipo de calles le sucedían (si acuática o de tierra), no nos indica las dimensiones de las unidades ni las posibles funciones en las habitaciones. Por estas incognitas no tenemos elementos arqueológicos que nos ayuden a saber específicamente el contexto de esas unidades habitacionales.

Siguiendo con el segundo ambiente ritual, al siguiente día del hincamiento comenzaba la celebración de la fiesta a los *Tlālōquē*.

En la imagen 86 mostramos el 2º ambiente ritual del día previo a la fiesta a los *Tlālōquē*.

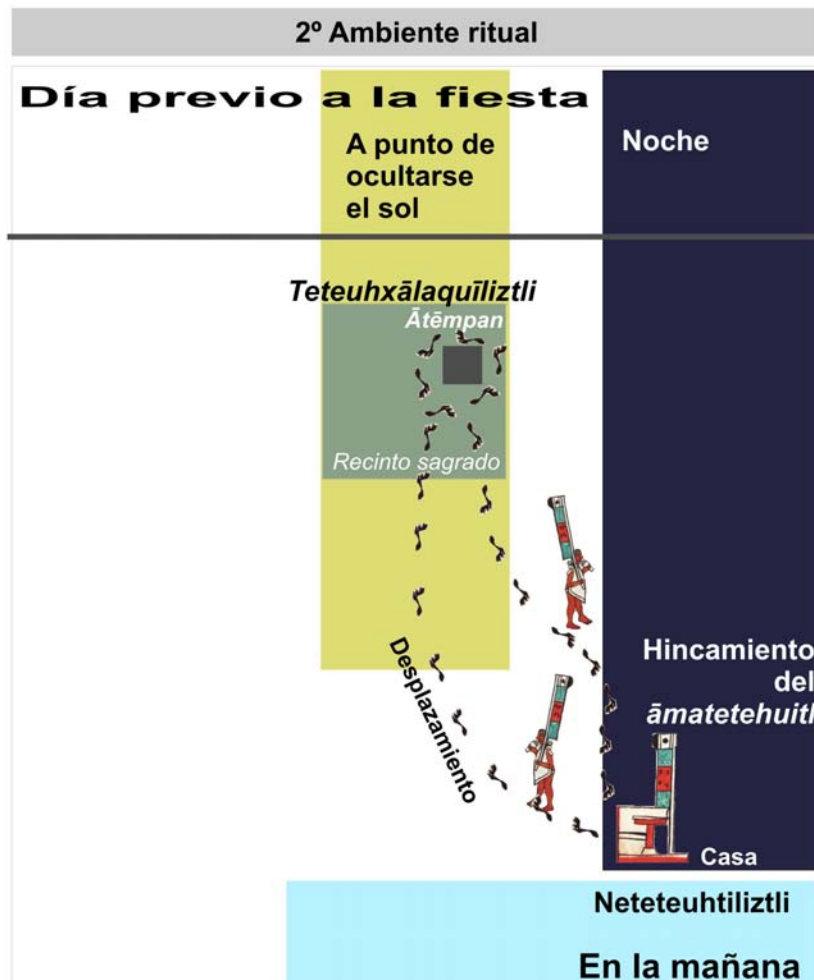


Imagen 86. 2º ambiente ritual

3) **3º ambiente ritual (1º escenario festivo).** Al día siguiente de la velación y del hincamiento de los *Tetehuitl*, suponemos que en la madrugada del buen *tonalli*, comenzaba la celebración de la fiesta a los *Tlāllōquē*; toda la gente y los *Tlāllōcāhuēhuetquē* de cada pueblo hacían procesión *Tlayahualōliztli* llevando su *nextlāhualli* (ver imagen 87). Suponemos se hacía al alba, cuando estaba clareando, porque resulta más sencillo subir a los cerros cuando aún no había tanto sol.

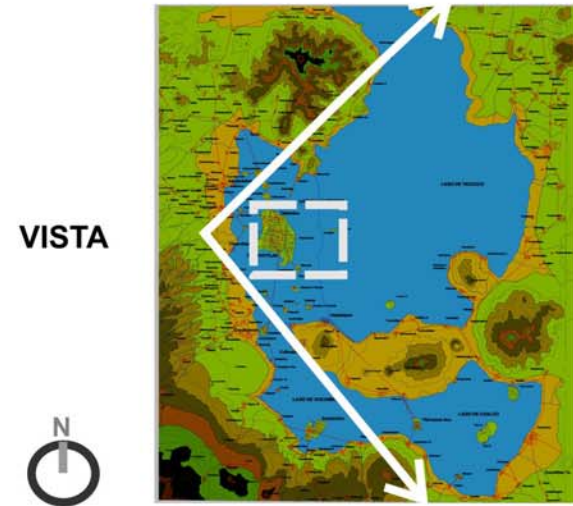
En esta procesión la gente iba alegre porque iba a pedir lluvia a su *Tlāllōc*, así como agradecerle por haber sanado a aquellos que enfermaron por causas acuáticas.



Imagen 87. Procesión Tlayahualōliztli
Primeros Memoriales fo. 250r.

Con esto queremos dar a notar que las calles, suponemos que las principales, estaban llenas de los que hacían la procesión *Tlayahualōliztli* (por un lado de gente que llevaba su *nextlāhualli-āmatetehuitl* y por otro de los *Tlāllōcāhuēhuetquē* que llevaban a costas su *nextlāhualli-Tlāllōc* a cada uno de los cerros a los que se les festejaba).

De cada pueblo salían en procesión, iban alegres, solemnes y tocando música al patio de cada *Tlāllōc* (ver imagen 88).



Procesión *Tlayahualōliztli*_ rito nuclear del día de la fiesta a los *Tlāllòquē*



Después de la velación hacían procesión *Tlayahualōliztli*, toda la gente iba a encontrarse con los *Tlamacazquē* que la guiaban hacia la cima del *Tepetzintli*, al *Āyauhcalli Poyauhtecatli* y a *Pantitlan*. La gente y los *Tlāllōcahuehuetquē* llevaban su *nextlāhualli*.

S/E

Perspectiva original de Thomas Filsinger obtenida en www.mexicomaxico.org (modificada de la original).

Perspectiva 2_ La procesión *Tlayahualōliztli* del *Āyauhcalli Tozzócān* al *Tepetzintli* o *Quetzalxoch*, al *Āyauhcalli Poyauhtecatli* y a *Pantitlan*

Imagen 88. La procesión *Tlayahualōliztli* en Tenochtitlan y Tlatelolco.

*Colocamos los *amatetehuītl* representados en los *Primeros Memoriales* pero no significa que todo Tenochtitlan y Tlatelolco fueran debotos a *Quetzalcōātl*.

Los caminos sirven para articular y unir los espacios, formando toda una red o estructura espacial-urbana. Uno de los usos de los caminos desde la época prehispánica ha sido la realización de procesiones.

Los caminos los consideramos como genéricos ya que la imagen de los Primeros Memoriales nos muestra la procesión *Tlayahualōliztli* el día de la fiesta a los *Tlālōquē*, la cual se lee por las huellas que distinguen a la procesión. Estas huellas son los caminos de tierra, los cuales estructuran el texto pictográfico dándole una dirección y sentido a la lectura del texto (ver imagen 89).



Caminos, procesión Tlayahualoliztli

Imagen 89. Caminos marcando la procesión Tlayahualoliztli en la imagen de los Primeros Memoriales en la fiesta a los Tlālōquē.

Primeros Memoriales: Fo. 250r.

Los caminos tomados dependían del sitio al que fueran a realizar el *Nextlāhualiztli*. Por ejemplo, no eran utilizados los mismos caminos para hacer la fiesta al *Cuauhtepētl* que al *Tepētzingtli*.

Sabemos que también existieron rutas acuáticas, por ejemplo para hacer la procesión rumbo a *Pantitlan*, en donde se tuvieron que usar canoas para llegar y realizar el *Nextlāhualiztli*.

Antes de realizar el *Nextlāhualiztli* se colocaban los *tepicotōn* en los patios de los cerros a los que iba a festejar. Con los *tepicotōn* se representaba el pasiaje de los *Tlālōquē* según fuera el cerro, colocándo cada *tepicotōn* en su región. Por ejemplo, la gente de Tenochtitlan que hacía el *Nextlāhualiztli* en

el *Tepētzintli* muy posiblemente colocaba en el patio de ese cerro al este todos los cerros representativos del este, al norte todos los del norte, al oeste los del oeste y al sur los del sur, representado así el paisaje de los *Tlālōquē* mexicas en el patio del *Tepētzintli* (ver imagen 90).

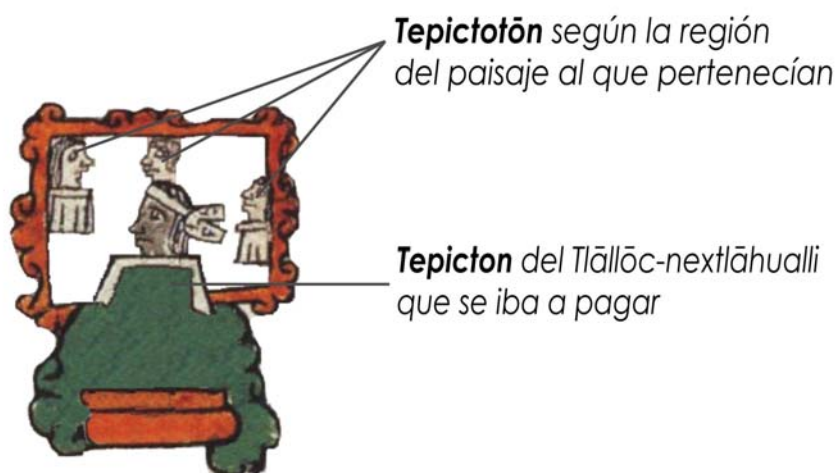


Imagen 90. Acomodo de los tepictotōn en la fiesta a los Tlālōquē.
Imagen modificada de los Primeros Memoriales: Fo. 250r.

Estamos proponiendo que el *Tlālōc-nextlāhualli* sacrificado es el *tepicton* representado en la fuente, siendo su atavío el cerro (ver imagen 90).

Al llegar cada uno a su cerro correspondiente o a Pantitlan (suponemos que al medio día) realizaban el rito *Nextlāhualiztli*. Cada quien se pagaba con su respectivo *nextlāhualli*, tanto la gente como los *Tlālōquē*.

Los cerros juegan un papel principal en la fiesta a los *Tlālōquē*, ya que ellos mismos son esas divinidades. Por este motivo estos espacios son sagrados.

Según la investigación de Broda (1991: 84 y 1996a: 457), el culto a la lluvia era relacionado también con el culto a las montañas. Estas,

como lugares sagrados, fueron imaginadas como receptáculos donde el agua era guardada durante la estación de secas.

Para los mexicas las montañas eran sagradas y se concebían como deidades atmosféricas. Las identificaban con los Tlaloque, seres pequeños que producían la tormenta y la lluvia y que formaban el grupo de los servidores de Tláloc.

Ya vimos en el capítulo 5, sobre los actantes, que los *Tlāllōquē* no son seres pequeños ni servían a *Tlāllōc*, ellos son el agua (*Chalchiuhtli īcue*), la lluvia (*Tlāllōc*), el viento (*Quetzalcōātl*) y los cerros, entre otros.

Los Primeros Memoriales nos muestran, de forma genérica, el cerro en el cual los *Tlāllōcāhuēhuetquē* realizaban el *Nextlāhualiztli* pagándose con su *Nextlāhualli-Tlāllōc*, que en la imagen aparece desnudo aunque teñido de negro (ver imagen 91).



Imagen 91. Nextlāhualiztli
Primeros Memoriales fo. 250r.

El cerro que nos muestra los Primeros Memoriales representaba a todos los cerros ya que no tiene ningún topónimo que nos indique un cerro en especial y porque en los textos en náhuatl se dice, de forma explícita, que en todos los cerros se hacía el *Nextlāhualiztli* (PM: fo. 250r; ver texto 180 y CF, L2, Cap. 20: fo. 15v; ver texto 181).

Versión Pictográfica	Versión en Náhuatl clásico	Traducción
	Quavitleoa, yn ipan i, ilhuiquixtililoya, in tlallope: ioā nextlavaloya y novia tepeticpac mochi tiacatl in maçeoalli:	<i>Cuahuitl ēhua</i> . En esta [veintena] se les celebraba fiesta a los <i>Tlāllōquē</i> y se celebraba el <i>Nextlāhualiztli</i> en las cimas de todos los cerros. Toda la gente, el pueblo.

Texto 180. El Nextlāhualiztli.
Primeros Memoriales: foja 250r.

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
Quauitleoa yn ihuittl quiçaiia: auh yn iquac y, vncan ilhujqujxtilloia in tloaque: nextlaoaloia, in noujan tepeticpac, yoã neteteuhtiloia,	<i>Cuahuitl ēhua</i> . Esta fiesta se celebraba y en este tiempo, allá, se les celebraba fiesta a los <i>Tlällōquē</i> haciéndose el <i>Nextlāhualiztli</i> en las cumbres de todos los cerros y preparándose los <i>tetehuittl</i> o haciendo el <i>Neteteuhtiliztli</i> .


Texto 181. El Nextlāhualiztli.
Códice Florentino, Libro 2º, Cap 20: foja 15v.

Es importante considerarlo, ya que cada comunidad era devota de un cerro en particular y también podía haber un cerro al que le fueran devotos varios pueblos. Y aunque no sean mencionados otros cerros en la descripción de la primera veintena no quiere decir que no se celebrara el *Nextlāhualiztli* en esos cerros. Para ejemplificar esto tenemos dos textos de Sahagún donde nos menciona que también se hacían los sacrificios, refiriéndose al *Nextlāhualiztli*, en Tepepulco (CF, L2, Cap. 20: fo. 16v; ver texto 182), en la sierra nevada, en el volcán que está cerca de Tecamachalco, en la sierra de Tlaxcala y en la sierra de Toluca (CF, L2, Apendiz: fo. 40r/40v; ver texto 183).

Versión castellana
A estos niños lleuauan a matar, a los montes altos, donde ellos tenjan hecho voto de ofrecer: a vnos dellos sacauan los coraçones, enaquellos montes:y otros enciertos lugares de la laguna de mexico: el vn lugar llamauan tepetzinco. monte conocido, que esta en la laguna: y aotros, en otro monte, que se llama tepepulco, en la misma laguna: y aotros en el remolino de la laguna que llamauã pantitlan.

Texto 182. Tepepulco, cerro en el que también se hacía el Nextlāhualiztli.
Códice Florentino, Libro 2. Capitulo 20: fo. 16v

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
[40r] A. Oc no centlamantli netlapololtiliztli, [40v] amotech qujcauhitiaque, yn amoculhoã: ca oqujtotaque, in tetepe ca teteu: ipãpa quinpiquja in tetepe. Auh yn jmixiptlauan, qujntocaiotiaia tepictoton: yoan yn vic monetoltiaia in coaciuja, ynjc tepiquizque. cs. Auh yn oqujnpicque, njman imixpan tlamanaia, ymixpan cujcujaia, mjec tlamantli, ymixpan qujchioaia: ynjc qujnmaviztiliaia: vel motlapololtiliaia in	A. Otro desatino, lo fueron dejando ante ustedes sus abuelos, porque fueron diciendo que los cerros eran dioses, por eso fabricaban los cerros, etc. A sus <i>ixiptla</i> los nombraban <i>tepicotōn</i> y se les hacía voto [a los <i>tepicotōn</i>] cuando [los devotos] tenían gota, para que los fabricaran, etc. Habiéndolos creado, entonces enfrente de ellos ofrendaban, enfrente de ellos cantaban, muchas cosas hacían frente a	[40r] A. Otro desatino ma.,[40v]yor, que todos los ya dichos, os dexaron vros [vuestrros] antepasados: que los montes, sobre que se arman los ñublados, como sô el vulcan, y la sierra nevada, y el otro vulcan de cabe tecamachalco, y la sierra de tlaxcalla, y la sierra de toluca, y otros semejantes: las tenjã por dioses, y yvan cada año, a ofrecer sacrificios sobre ellos a los dioses del agua: y esto aun no a cesado que este año pasado, de, 1569, yendo a caso unos religiosos, a ver las fuentes, que estan sobre la sierra de

<p>macaçan tlavancapupul.</p> <p>Auh yn axcan ca aiama cempoliuj, noma cequjnti, moxtlaoa tepeticpac:</p> <p>auh ynjn ca vei tlatlaculli, vey yiolitlaculoca yn dios, vey eregia, ca tetzauh tlatlaculli.</p>  <p>fo. 40r</p>	<p>ellos. De esta manera los honraban: desvariaban <i>macazan</i> los borrachos.</p> <p>Ahora, todavía no desaparece, de verdad algunos se pagan en las cimas de los cerros.</p> <p>Esto es un gran pecado, es su gran molestia y enojo de dios. Es una gran heregía, es un pecado espantoso.</p>	<p>toluca, hallaron en vna de las fuentes, vn sacrificio, o ofrenda muy reziente, de cinco, o seys dias antes hecho, que segun daba a entender el sacrificio: fue embiado de mas de quynze pueblos: en todas estas sierras dichas, hallariâ cada año, ofrendas nuevas, si las visitassen por el mes de mayo.</p>
--	---	--

Texto 183. Otros cerros

Códice Florentino, Libro 1, Apendize: fo. 40r/40v.

También es pertinente considerar que los colores de los atavíos de cada *nextlāhualli* dependían de cada cerro al que le era llevado el pago.

A pesar de que Sahagún menciona que se celebraba la fiesta en todos los cerros sólo vamos a abordar los seis que describen los informantes de Sahagún con más detalle en la primera veintena del Códice Florentino. Estos cerros son: *Cuauhtepētl*, *Yoaltecatl*, *Poyautlan*, *Cocotl*, *Yauhquemê* y *Tepētzingtli*. Además de los cerros tambien iban a pagarse en *Pantitlan*.

***Cuauhtepētl* o Pico Tres Padres**

En su investigación, Broda ya ha dado la ubicación del *Cuauhtepētl*, esto es al Norte de la Ciudad de México, en la Sierra de Guadalupe, actualmente Pico Tres Padres, “en esta cúspide hay ruinas arqueológicas de un pasado santuario Azteca” (Broda 1991: 88).

La descripción que da Sahagún nos dice que el *Cuauhtepētl* está cabe Tenayuca (CF. L11: fo. 233r; ver texto 184).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
----------------------------	------------	--------------------

Quauhtepetl: njcanca tenaiocan.	<i>Cuauhtepētl</i> : Aquí esta en <i>Tenayocan</i>	Otro monte que está cabe en Tenayocan.
---------------------------------	--	--

Texto 184. Cuauhtepētl.
Códice Florentino. Libro 11: foja 233r

El plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan de González Aparicio, nos muestra tres sitios llamados *Cuauhtepētl* que se localizan, dos al sur de la Sierra de Guadalupe, próximos a Tenayuca, y uno al norte. Sin embargo no se sabe si la propuesta que da Broda, el Pico Tres Padres, sea la cima del cerro mencionado en la fuente sahanguntina. Nosotros optamos por sólo mostrar la sierra de Guadalupe sin saber la ubicación exacta del sitio al que se iban a pagar tanto la gente como los *Tlāllōquē* (ver imagen 92). Tampoco sabemos cuáles eran los pueblos que a este cerro se pagaban, sin embargo suponemos que pudieron haber sido los de la región norte de la Cuenca de México, como Azcapotzalco.

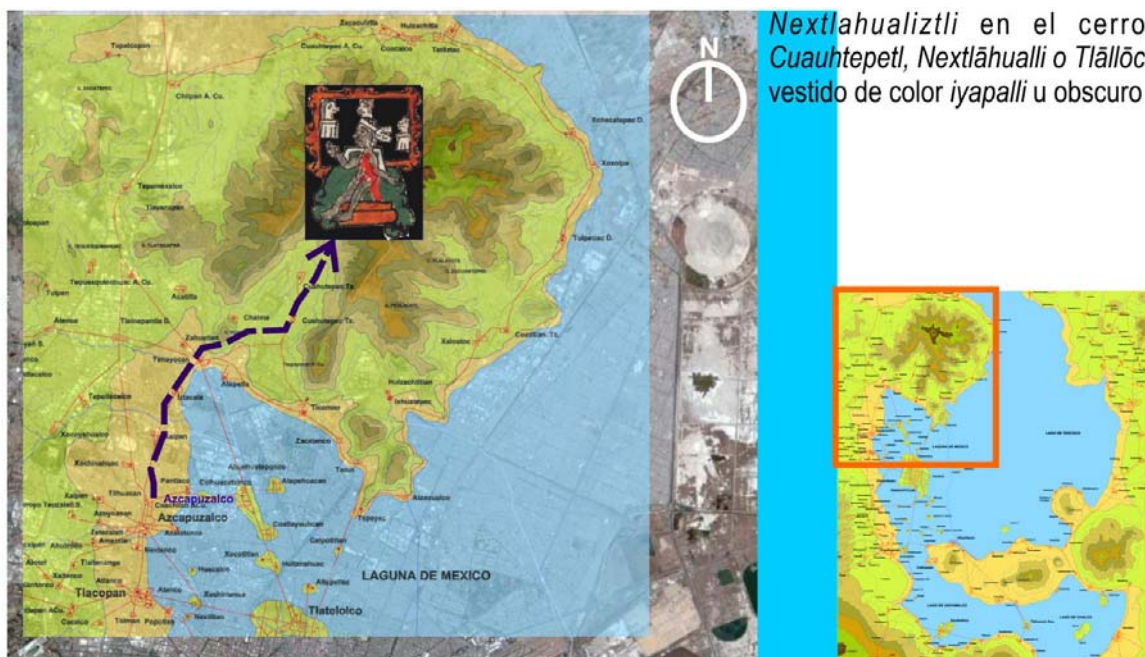


Imagen 92. Ubicación del cerro Cuauhtepētl, al norte de la Cuenca de México
Basado en el plano reconstructivo de Gonzalez Aparicio.

En el patio del templo del *Cuauhtepētl* se hacía el *Nextlāhualiztli*. El *Nextlāhualli Tlāllōc* que ahí se llevaba se llamaba igual que el cerro, él

mismo se iba a dar en pago por reciprocidad. Este *nextlāhualli-Tlāllōc-tepētl* llevaba un vestido de papel color *iyāppaltic* o negro (CF, L2, Cap. 20: fo. 15v/16r; ver texto 185).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
quauhtepēc: auh yn vmpa onmiquja, çan ie no ie ytoca etiujia, in quauhtepētl: yn jamatlatquj, yiappaltic.	Al <i>Cuauhtepētl</i> . Allá iba a morir [un <i>tlācatetehuītl</i>] que llevaba el mismo nombre de <i>Cuauhtepētl</i> . Su vestido de papel era negro.	El primero se llama quauhtepētl, es vna sierra emjente. que esta cerca del tlatelulco: alos njños o njñas, q allí matauan, ponjan los el nombre, del mismo monte que es quauhtepētl: alos que allí matauan [16r] componjanlos, con los papeles teñidos de color encarnado.

Texto 185. El Nextlāhualiztli en el Cuauhtepētl
Códice Florentino Libro 2, Cap. 20: foja 15v/16r.

Yohualtecatl o el cerro El Guerrero

En su investigación, Broda (1991: 88-89) también ha dado la ubicación del *Yoahtecatl*, esto es al Norte de la Ciudad de México, actualmente el cerro El Guerrero. Nos dice que

Situada atrás del Tepeyac y Los Gachupines (Zacahuitzco). Forma el filo sureste de la Sierra de Guadalupe encarando al lago de Tezcoco hacia el este (con la vista panorámica del Monte Tlaloc y Telapón en el horizonte este) y el volcán del Ajusco al sur [...] Esta cúspide llana fue ocupada por un santuario Azteca hoy totalmente destruido; la antigua existencia de su santuario es identificado solo por la artificialmente achatada cima (la que al parecer tuvo una larga y rectangular plaza). Al sur de la zona plana se encuentran montículos que tal vez fueron santuarios ceremoniales Aztecas.

En el plano reconstructivo de González Aparicio no es mencionado ni tampoco en la descripción de los cerros en el Códice Florentino, por lo que el único dato de su posible ubicación es el de la investigación de Broda.

En el patio del templo del *Yohualtecatl* se hacía el *Nextlāhualiztli*. El *nextlāhualli-Tlāllōc-tepētl* llevaba un vestido de papel rayado de negro y rojo. Según la versión en castellano nos dice que el vestido era negro con rayas rojas (CF, L2, Cap. 20: fo. 15v/16r; ver texto 186).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
Inic vccā miqja, icpac in tepētl	El segundo lugar donde moría era	Al segundo monte, sobre que matauan

ioaltecatl: çan ie no itoca ietih, in tlacateteujtl, ioaltecatl: yn jamatlatquj, tilitic, chichiltic ic oaoanquj.	en la cima del cerro <i>Yohualtecatl</i> . El <i>tlācatetehuītl</i> va llevando el mismo nombre de <i>Yohualtecatl</i> . Su vestido de papel era negro, rojo, muy rayado.	njños, llamanle ioaltecatl, es vna sierra emjnente, que esta cabe guadalope: ponjan el mjismo nombre del monte, a los njños que alli murian, que es ioaltecatl: cõponjanlos con vnos papeles, teñjdos de negro, con vnas rayas de tinta colorada.
---	---	---

Texto 186. El Nextlāhualiztli en el Yohualtecatl.

Códice Florentino Libro 2, Cap. 20: foja 15v/16r.

Poyauhtlan. Āyauhcalli en el Tepētzintli que representaba al Pico de Orizaba

Según investigaciones de Broda no se ha ubicado al *Poyauhtlan*. Sin embargo Sahagún menciona este cerro en el Códice Florentino¹³ el cual nos dice que el *Poyauhtecatl* es un gran monte cubierto de nieve que está en términos de Tlaxcala, cerca de *Ahuillizapan* y *Camachalco* (CF, L11, Cap. 12: fo. 232v/233r/233v; ver texto 187), seguramente Tecamachalco, es decir el Pico de Orizaba (Barlow 1992: 27 y 147).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
Poiacuhtecatl; avilizapan in ca, totoncatlaltenco, vecapan.	<i>Poyauhtecatl</i> : en <i>Ahuillizapan</i> es donde está; a la orillas de tierra caliente, es alto.	Hay un gran monte, que se llama Poiacuhtecatl: esta cerca de auillizapan y de camachalco, a pocos años que començo a arder la cumbre del: y yo le uj muchos años, que tenja la cumbre cubierta de njeue: y despues ui, quando començo a arder, y las llamas se parecian de noche, y de dia, de más de ueynte lleguas: y agora como el fuego, y a gastado mucha parte, de lo ynterior del monte: ya no se parece el fuego, aunque siempre arda.

Texto 187. Poyauhtecatl

Códice Florentino, Libro 11, Cap. 12, Párrafo 6: fo. 232v/233r/233v.

Montero (2002: 67-68) nos dice que el *Poyauhtecatl* es actualmente el Pico de Orizaba,

El pico de Orizaba es la montaña más alta de Mexico con 5610 m/nm [...] Es más conocido en lengua náhuatl como Citlaltepētl: citlalli, estrella; tepētl, monte. En Sahagún se le denomina Poyauhtecatl, “el que habita entre las nieblas”, también como Poyauhcan o Poyauhtlan, lugar de las nieblas, sitio mítico de habitación de Tláloc, y lugar terrestre en que se verifica lo dicho por el sentido etimológico.

¹³ Capítulo duodécimo de las diversidades de las aguas y de diversas calidades de la disposición de la tierra. Párrafo sexto de las alturas, llanos y cuevas de la tierra y de los nombres de los principales montes de esta tierra.

Sin embargo Sahagún no se refiere geográficamente a este cerro en la fiesta a los *Tlāllōquē*. Según su descripción en nahuatl *Poyauhtlan* está debajo y enfrente del *Tepētzingtli* (actualmente Peñón de los baños), y en castellano nos dice que se ubicaba al este del *Tepētzingtli*, (CF, L2, Cap. 20: fo. 16r; ver texto 188).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
Inic nauhcan, poiauhtlā, çan itzintla, çan ixpan in tepetl, tepetzinco: itoca ietiujia in miquja poiauhotecatl, ynic muchichiuhtiuja, vipiiaoc tlaulujtectli.	El cuarto lugar es <i>Poyauhtlan</i> , justo debajo, justo enfrente, del cerro <i>Tepētzingtli</i> . El nombre que llevaba el que moría era <i>Poyauhtecatli</i> . De esta manera se ataviaba: [con] unas rayas chorreadas de hule, como azotes.	El cuarto monte. sobre q matauan nñños. se llamaua, poiauhitla: es vn monte, que esta en los termjnos de tlaxcalla, y alli cabe tepetzinco, ala parte del oriente, tenjan edificada, vna casa que llamauan, aiauhcalli: en esta casa matauan nñños, a honrra, de aquel monte: y llamauālos poiauhitla, como al mjsmo monte, q esta aculla, en los termjnos de tlaxcalla: componjanlos con vnos papeles rayados con azeyte de vlli.

Texto 188. El Nextlāhualiztli en el Poyauhtecatli

Códice Florentino, Libro 2, Cap. 20: fo. 16r.

Lo que nos da a entender este texto es que al este del *Tepētzingtli*, en la parte baja y enfrente, había un *Āyauhcalli* (cerca del agua) en el cual estaba el *Poyauhtecatli*. Por lo que en esta investigación a este cerro lo localizaremos en el *Āyauhcalli* del *Tepētzingtli* tal como lo menciona la fuente tanto en la versión en náhuatl como en castellano (ver texto 188).

En el plano reconstructivo de González Aparicio ubicamos el *Poyauhtecatli* (ver imagen 93).¹⁴

¹⁴ Un dato que interesa a remarcar es que Sahagún también hace mención de un edificio, del Recinto sagrado de *Tenochtitlan*, llamado *Poyauhtla*. Sólo que este edificio era utilizado en la fiesta *Etzalcualiztli* de la veintena con el mismo nombre (CF, L2, Apendiz: fo. 110r y 110v; ver texto 189).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción López Austin 1965: 79	Versión Castellana
[110v] Poiauhitlan. In poiauhitlan vncan moçauaya in mexico tlenamacac, ioan intlalocan tlenamacac: cexiuhtica, ipan in etzalqualiztli: nehoan vncan tletemaia in poiauhitlan: ioan vncan mjçovaia, vncan mjçuja in mamaltin.	<i>Poyauhtlan</i> : ahí ayunaban el Ofrendador del Fuego de México y el Ofrendador del Fuego de Tlalocan. Cada año, en (la veintena) <i>Etzalcualiztli</i> , ellos ponían el fuego ahí, en <i>Poyauhtlan</i> . Y ahí morían; ahí morían los cautivos.	El quinto edificio, se llamava poiauhitla, alli ayunauan los mayores satrapas, que eran dos: el uno se llamava, Totec tlamacazqui el otro se llamava, tlalocan tlenamacac: ayunauan, y hazian penjtencia quatro dias y incensavan a las estatuas que alli estauan. Esto hazian cada año quatro dias en la fiesta, de etzalqualiztli y tambien matauan captiuos, a honrra de aquellas estatuas (Sahagun 1979, Vol. 1, Libro 2: foja 110v).



Cima del cerro *Tepētzintli* y *Āyauhcalli Poyauhtecatī* en donde hacían el *Nextlāhualiztli* pagandose el *Nextlāhualli Tlāllōc Poyauhtecatī* rayado de hule.

Imagen 93. Ubicación del Āyauhcalli (Poyauhtecatī) al este del Tepētzintli en la Cuenca de México.

Al *nextlāhualli-Tlāllōc-tepētl* que ahí se pagaba lo vestían con unas rayas chorreadas de hule, la versión en castellano menciona que lo ataviaban con unos papeles rayados de hule (ver texto 189).

Yauhquemê

Este cerro tampoco está localizado con precisión, Sahagún en la versión en castellano menciona que es una montaña próxima a *Atlacuihuaya*, refiriéndose a Tacubaya (CF, L2, Cap. 20: fo. 16v; ver texto 190).

Sin embargo, al igual que otros cerros, no se tiene la ubicación exacta del templo. Broda (1991: 93) hace mención de la sierra de las Cruces pero no lo ubica geográficamente. Sólo sabemos que estaba al poniente de la Cuenca de México porque en la fuente se menciona a Tacubaya.

Según Broda (1991: 93 y 1971:310-311 respectivamente) tal vez los pueblos que hacían el *Nextlāhualiztli* en este cerro tenían gran relación con los Tepanecas, ya que

la veneración de Yiauhqueme es de gran interés porque se piensa que es de origen Tepaneca.

Texto 189. Poyauhtlan en el Recinto Sagrado

Códice Florentino, Libro 2. Apendiz. Relacion de los edificios del gran templo de mexico. fo. 110r, 110v

El dios Yiauhqueme fue uno de los dioses del pulque íntimamente relacionado con los Tlaloque, quien fue sacrificado durante el mes de Tepeilhuitl.

El *tlācatetehuitl* que ahí moría lo vestían con un vestido totalmente cerrado de color negro o *iyāppalli*, la versión en castellano menciona que los ataviaban con unos papeles teñidos de color leonado (ver texto 190).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión Castellana
Inic chicoccan, icpac yn jiauhqueme: çan no itoca ietiuh, yiauhqueme, in tlacateteujtl, yn jtlatquj ietiuh, tlacemaqujlli, yn jiapalli.	El séptimo lugar es encima de <i>Yauhquemê</i> . También el <i>tlācatetehuitl</i> va llevando el nombre de <i>Yauhquemê</i> . Lleva su vestido <i>tlacemaquilli</i> (o ropa totalmente cerrada) [teñido de] negro.	El septimo lugar, donde matauan los njños, era vn monte, que llaman Yiauhqueme: que esta cabe atlacujoaia, ponjanlos el nombre del mjsmo monte: ataujauanlos, con vnos papeles, tenjdos de color leonado.

Texto 190. Yauhquemê

Códice Florentino, Libro 2, Cap. 20: fo. 16v.

Cocotl

Se ha localizado al cerro Cocotl cerca de Chalco Atenco, al sureste de la Cuenca de México, Broda (1991:94) menciona que su ubicación geográfica es

Al Sur-Este de la actual Ciudad de México. Cocotl fue una montaña conspicua situada en la franja sureste de la región sur del lago, cerca de Chalco Atenco.

En el plano reconstructivo de González Aparicio ubicamos al cerro *Cocotl*, actualmente nombrado Cocotitlan, mostrando la distancia entre este y el *Tepētztintli* (ver imagen 94).

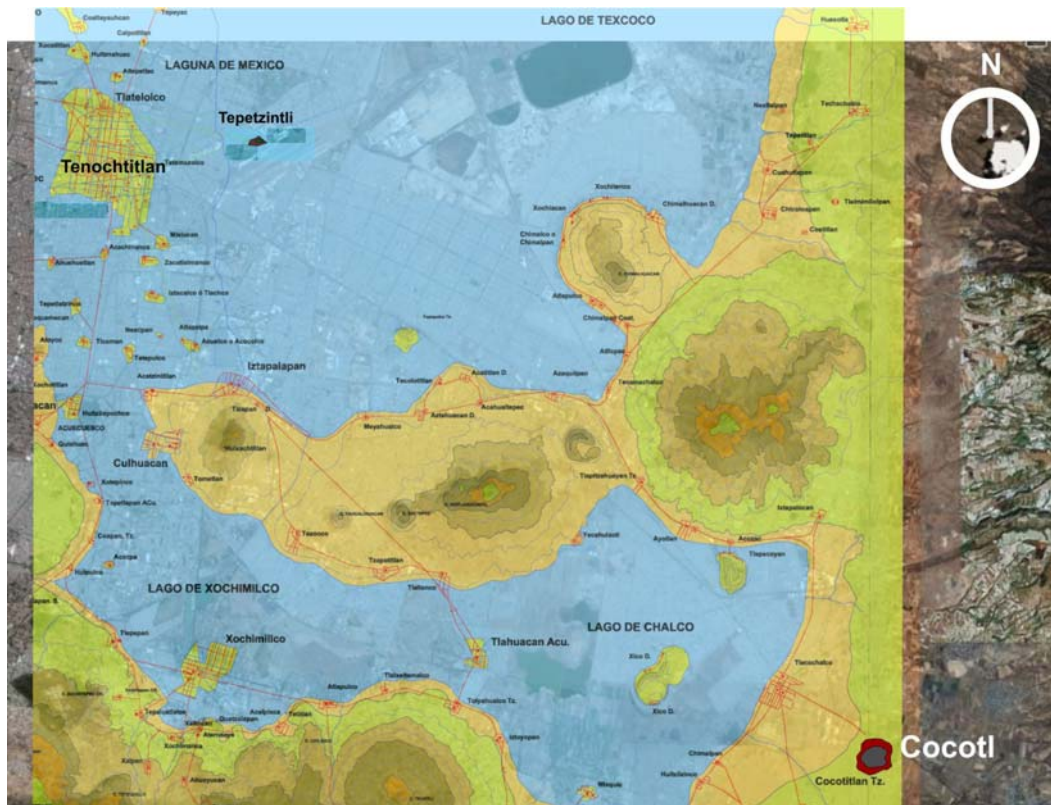


Imagen 94. Ubicación del cerro Cocotl, al sur este de la Cuenca de México
Basado en el Plano reconstructivo de Gonzalez Aparicio.

Suponemos que varios pueblos del sur de la Cuenca, cercanos y devotos a este cerro, realizaban el *Nextlāhualiztli* al *Tlāllōc-Cocotl*.

Existe un sitio arqueológico en el actual Cocotitlan, el cual se muestra en la imagen 95. En esta imagen mostramos, de arriba a abajo, dos fotos a detalle de la cima, en donde probablemente se hacía el *Nextlāhualiztli*, un sitio arqueológico enfrente del patio que muestra un rostro viendo al cielo y una vista del cerro desde la carretera.



Nextlāhualliztli en el cerro Cocotl Nextlāhualli o Tlāllōc ataviado de un lado rojo y del otro iyapalli o negro

Imagen 95. El Nextlāhualliztli en el cerro Cocotl

A este cerro llevaban al *nextlāhualli-Tlāllōc-tepētl* que tenía el mismo nombre de *Cocotl* e iba ataviado de un lado rojo y del otro lado *iyāppalli* o negro. En la versión castellana se dice que iba ataviado la mitad colorado y la mitad leonado (CF, L2, Cap. 20: fo. 16r/16v; ver texto 191).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Inic chiquaceccan: vmpa qujujcaia cocotl icpac, no itoca ietiuja cocotl: yn inechichioal catca, chictlapanquj, cecltalpal chichiltic, cecltalpal, yiappalli.	El sexto lugar: lo llevaban allá, a la cima de <i>Cocotl</i> . También llevaba su nombre de <i>Cocotl</i> . Sus atavíos eran una mezcla, de un lado rojo y del otro lado negro.	El sexto lugar, o monte, dōde matauan estos n̄ños, se llama cocotl: es vn monte que esta cabe chalco atenco: alos n̄ños que alli matauan, lla[16v]mauanlos cocotl, como al mismo monte, adereçauanlos, con vnos papeles, la m̄jtad colorados, y la m̄jtad leonados.

Texto 191. Cocotl

Códice Florentino, Libro 2, Cap. 20: fo. 16r/16v.

Tepētzintli o Quetzalxoch, Peñón de los Baños

Sobre el *Tepētzintli* Broda nos dice que (1991: 88) (ver imagen 96)

Aunque con muy poca elevación (2300 m. no mas de 100 metros mas arriba de la cama del lago) es de gran importancia [...] Hoy es llamado Peñón de los Baños y está frente al aeropuerto de la Ciudad de México.



Cocina rústica en el Peñón de los baños
José María Velazco 1897

Tepetzintli o Peñón de los baños

Imágen 96. *Tepētzintli, ubicación y pintura.*

Según interpretación de Broda (1997: 135) el *Tepētzintli* es un lugar de culto muy importante, ubicado en el corazón de los lagos que, por su ubicación estatéfica, tuvo gran importancia ritual.

Al este de Tenochtitlan había tres importantes lugares de culto situados en el corazón mismo de los lagos que delimitaban los linderos entre los dominios de Tenochtitlan, Tlatelolco y Tetzco. Uno era el *Tepētzintli*, un cerro de poca elevación que por su ubicación estatéfica (hoy día frente al aeropuerto), tuvo una enorme importancia ritual. Sus peñascos estaban adornados con relieves. Como lugar mítico desempeñó un papel esencial en el mito de la fundación de Tenochtitlan.

En la imagen 97 se muestra el actual Peñón de los baños con la posible ubicación de los espacios rituales mencionados en la fuente: el *Āyauhcalli Tozzócān*, el *Āyauhcalli* que representa al *Poyauhtecatli* (actualmente Pico de Orizaba) y la ubicación posible del patio de la cima del cerro en donde se efectuaba el *Nextlāhualiztli de este cerro* (actualmente, en este sitio, están asentados fuerzas militares de México).



N
 Tepetzintli o Quetzalxoch

Cima del cerro *Tepetzintli* en donde hacían el *Nextlāhualiztli* con un *Nextlāhualli Tlāllōc* mujer llamada *Quetzalxoch* ataviada y vestida de azul.

Imagen 97. Cerro *Tepetzintli* o *Quetzalxoch*, posible ubicación del *Āyauhcalli Tozocān* y del *Āyauhcalli* que respresentaba el *poyauhtecatl*

En la imagen 98 se muestra en el plano reconstructivo de Gonzalez Aparicio los tres sitios que se utilizaban en la fiesta a los *Tlāllōquē*, resaltando el *Nextlāhualiztli* de *Quetzalxoch* o *Tepetzintli*.



Cima del cerro *Tepetzintli* en donde hacían el *Nextlāhualiztli* pagandose el *Nextlāhualli Tlāllōc* *Quetzalxoch* ataviada con papel azul.

Imagen 98. El *Nextlāhualiztli* en el Cerro *Tepetzintli* o *Quetzalxoch*.

En el *Tepētzintli* se pagaba un *nextlāhualli-Tlāllōc-tepētl* mujer, la única de este sexo en la descripción de Sahagún; a esta le llamaban *Quetzalxoch*,¹⁵ ya que así también era llamado el cerro, y la ataviaban con papel teñido de azul (CF, L2, Cap. 20: fo. 16r/16v; ver texto 192).

<i>Versión en Náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Castellano</i>
Inic excan, tepetzinco: yn vmpa onmjquja cioatl, itoca quetzalxoch, ytech canaia, in Tepētzintli, qujtoca[16r]iotiaia quetzalxoch: yn itlatquj catca textotic.	El tercer lugar es en <i>Tepētzintli</i> . Allá iba a morir una niña cuyo nombre era <i>Quetzalxoch</i> . Del <i>Tepētzintli</i> tomaba [el nombre]. La nombraban <i>Quetzalxoch</i> . El que era su vestido era azul.	El tercero monte, sobre que matauan niños, se llama tepetzinco, es aquel montezillo, que esta dentro dela laguna, frontero del tlattelulco: alli matauan vna niña, y llamauāla quetzalxoch, porque asi se llama tambien el monte, por otro nombre: cōponjanla con vnos papeles, teñidos de tinta açul.

Texto 192. Tepētzintli

Códice Florentino, Libro 2, Cap. 20: fo. 16r-16v.

La forma de llegar al *Tepētzintli* la hacían por un camino que iba de *Tlaltelolco* al cerro. Esto lo sabemos por González González (2006: 71) quien argumenta que había un eje llamado Los Remedios-Tepetzinco pasando por *Tlaltelolco* hasta el *Tepētzintli*, este era un camino de tierra, (marcado en la imagen 98 con una línea negra punteada) (CF, L12, Cap. 34: fo. x; ver texto 193).

es de particular interés la ubicación del Totecco según el texto náhuatl del Códice Florentino, puesto que al describir la ubicación de los bergantines españoles, en el pasaje correspondiente al de la versión castellana citado más arriba, dice que desde el lugar en donde se encontraban partía un camino recto que iba a Tepetzinco (Sahagún 1953-82, Libro 12: 100). Es claro que la referencia corresponde a un camino de tierra, puesto que se emplea el sustantivo *otli* (“camino”) y no *acalotli* (“camino de [o para] canoas”), utilizado por la misma fuente para referirse a un canal o acequia.

<i>Nahuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Castellano</i>
Auh centetl acalli onoca tetenanteputzco, vnca in colivi tetenamjtl: auh in oc centetl acalli vmpa onoca in totecco: in jpan vtli tlamelaoa Tepetzinco, çan	Un bergantín estaba en <i>Tetenanteputztl</i> , ahí donde curva el muro. Otro bergantín estaba allá en <i>Totec</i> , allí en el camino que va directo al <i>Tepētzintli</i> . Sólo están vigilando en el agua.	Estava otro vergatín de los españoles en el lugar que se flama Tetenanteputzco, cerca de aquella iglesia que se llama Sancta Lucia; otro vergatín estava en el barrio que se llama Totecco, que es cabe la iglesia de Concepción. Estos vergantines estavan en el agua, aguardando tiempo.

¹⁵ En el relato de la Leyenda de los Soles se habla de *Quetzalxoch*, hija del mexica *Toxcuecuex*, solo que es relacionada con *Pantitlan* y no con el *Tepētzintli*. (Ver mas adelante el relato en *Pantitlan*).

tlatlapixtoaca in atlan.

Texto 193. Camino hacia el Tepētztintli
Códice Florentino, Libro 12. Cap 34: fo. 65r

Pantitlan

Según la descripción en el Códice Florentino nos dice que *Pantitlan* se encontraba en la laguna de México y ahí llevaban todas aquellas ofrendas que habían utilizado para una de las fiestas a los *Tlāllōquē* (CF, L1, Cap. 21: fo. 22v/23r; ver texto 194).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Castellano
[23r] Auh yn jxqujch, yn jnnechichioal, yn jntlaquen, yn jmamaneapan, yn jmoxtopil, yn jntlapetlanjiquauh, yn jmaiauhcocul: yoan yn jnchalchiuhxical, yoa yn jntlaquaiaamolcaxtotonti, quauhcxotonti, çoqjtecontonti, muchi vmpa concaoaia tepetzinco. atlan contepeoaia, vmpa anepantla, ytoaiocan pantitlan.	Y todos sus atavíos, sus ropas, sus ceñideros de papel, sus <i>oxtopilli</i> , sus <i>Tlapettlanilcuahuītl</i> , sus <i>Ayauhcocolli</i> y su <i>xicalli</i> de chalchihuite y sus <i>tlacuayamolcaxtotonti</i> , cajetitos de madera, tecomatitos de barro, todo alla iban a dejar al <i>Tepētztintli</i> . Al agua lo arrojaban, allá, en medio del agua donde llaman <i>Pantitlan</i> .	[22v] Acabada toda la fiesta: los papeles, y adereços, con que aujan adornado, estas ymagenes: y todas las vasijas, que aujan sido menester, para el comite: tomauanlo todo, y lleuauanlo, a vn sumjdero, que esta en la laguna de mexico: que se llama pantitlan, y alli lo arronjauan todo.

Texto 194. Pantitlan
Códice Florentino, Libro 1, Cap. 21: fo. 22v y 23r.

Aún no hay acuerdo entre los especialistas sobre la ubicación de *Pantitlan*.

Broda (1997: 135) menciona que

El tercer lugar del centro-este, finalmente era el Pantitlan [los otros dos eran el Tepētztintli y Poyauhtlan], el temido sumidero en medio del lago a donde en I Atlcahualo, IV Huey Tozoztli y VI Etzalcualiztli los sacerdotes mexica arrojaban los cuerpos de niños sacrificados, corazones y piedras preciosas, en ofrenda a Tláloc y su consorte Chalchiuhtlicue, la diosa de la laguna. Pantitlan significa “en medio de las banderas” y era un lugar cercado de altos troncos hincados alrededor del sumidero, los cuenmantli. Estos troncos estaban adornados con unas banderas rituales llamadas amatetehuītl (“las tiras de papel”), que eran la ofrenda característica de los dioses de la lluvia.

Por otra parte Broda nos muestra, en sus mapas (ver imagen 99 y 100), que *Pantitlan* queda mucho más al sur del lago de Texcoco, cerca del cerro de la Estrella. No nos dice cómo ni de dónde obtuvo los datos.

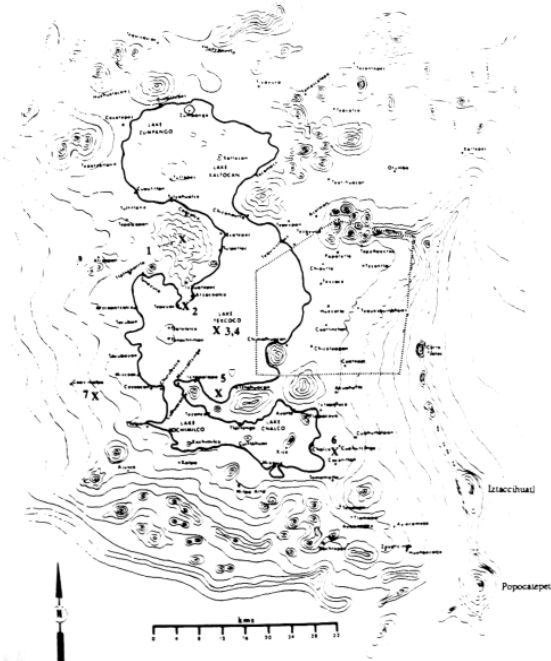


Imagen 99. Localización de *Pantitlan* (punto 5)
(Broda 1991: 75)



Imagen 100. Localización de *Pantitlan* (punto 4)
(Broda 2001: 301)

Lo único que podemos saber es que, según la versión en náhuatl, *Pantitlan*¹⁶ se ubicaba en un lugar como golfo dentro del lago, por la palabra *aitic*, que Molina (1571 [2004]: fo. 3v) traduce como golfo de mar (CF, L2, Cap. 20: fo. 15v ver texto 195).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción
onnexlaoaloia, in tepetzinco, anoço vmpa in velaytic, [15v] ytocaiocan pantitla:	El <i>Nextlāhualiztli</i> se iba a realizar en el <i>Tepētztintli</i> o allá, justo dentro del agua, en donde se llama <i>Pantitlan</i> .

Texto 195. *Pantitlan*

Códice Florentino, Libro 2, Cap. 20: fo. 15v.

¹⁶ Históricamente, *Pantitlan* es mencionado dentro de la obra "la leyenda de los soles", en la caída de Tollan, en donde se describe un mito de los *Tlallòquē* y los mexicas. En resumen el mito nos dice cómo es que los *Tlallòque* les dieron a los mexicas las plantas, hierbas y zacates; y cómo tuvieron que pasar dos veintenas para que el maíz se diera. En general les dieron todos los mantenimientos que da la tierra. También se menciona cómo los *Tlallòquē*, a cambio de los mantenimientos, pidieron que se les llevara a *Pantitlan* a la hija de *Toxcuecux*, *Quetzalxochtzin*. Así lo hicieron y sacrificaron a *Quetzalxochtzin*. (Tena; Leyenda de los Soles: pág. 197)

La estructura espacial de Pantitlan, según la representación que aparece en el Códice Florentino, es un tipo de golfo, que creemos que se hacía cuando la laguna no tenía mucha agua, esto es en tiempo de secas en la veintena de *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*. En el golfo, dentro del agua, hay un tipo de estanque (ver imagen 101).

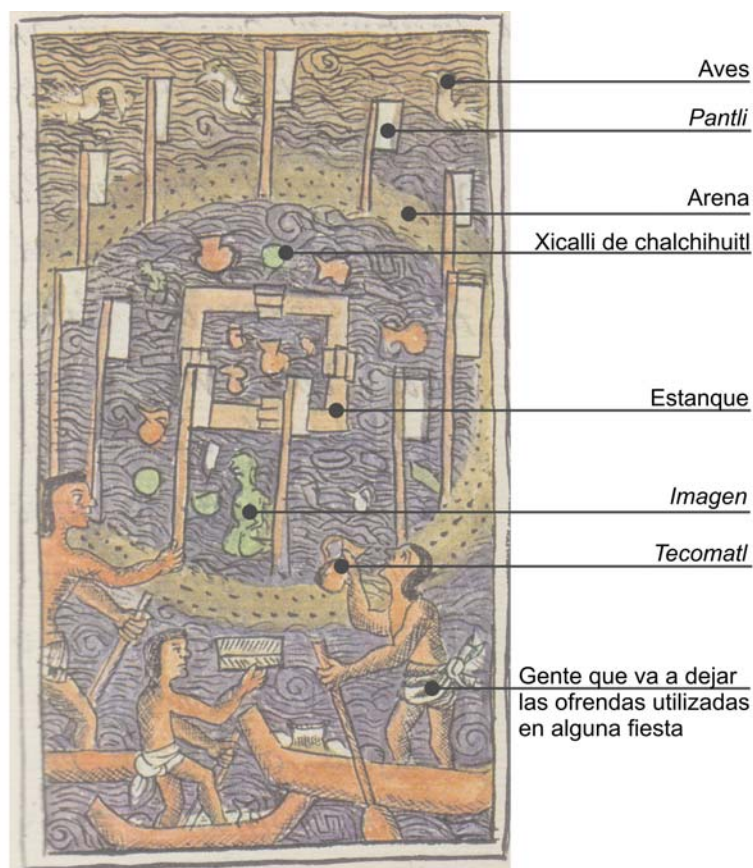


Imagen 101. Pantitlan

Códice Florentino, Libro 1, cap 21: fo 23r

Es importante el dato de que en época de secas es cuando se veía la arena y el golfo, ya que habría sido peligroso y muy difícil haber entrado a Pantitlan para realizar la fiesta e hincar un árbol (ver más adelante en el hincamiento del *Cuēnmantli*) en otra veintena que no fuera *Cuahuitl ēhua* o *Ātl cāhualo*.

El *nextlāhualli-Tlāllōc* que se pagaba en *Pantitlan* era nombrado *Epcoatl*,¹⁷ a este *nextlāhualli* lo ataviaban con *epnepanihqui* (cruzado de conchas)¹⁸ o atavíos de conchas, muy característicos de *Tlāllōcān Tēcutili* (CF, L2, Cap. 20: fo. 16r; ver texto 196).

Versión en Náhuatl clásico	Traducción	Versión castellana
Inic macujlcan, vmpa in atl itic itocaiocan pantitlan, in vmpa, Onmjquja, itoca ietiuuh, epcoatl: yn itlatqij, in caqujtuija, epnepanjuhquj.	El quinto lugar es allá dentro del agua, en el lugar llamado <i>Pantitlan</i> . Allá iba a morir el que lleva de nombre <i>Epcoatl</i> . Su vestido, que llevaba puesto, es el <i>Epnepanihqui</i> .	El quinto lugar, en que matauan niños, era el remolino, o sumidero, de la laguna de Mexico: alqual llamauan pantitlā, alos que allí murian, llamauan epcoatl: el ataujo, conque los adereçauan, erā vnos ataujos, que llamauan epnepanjuhquj.

Texto 196. *Pantitlan*

Códice Florentino, Libro 2, Cap. 20: fo. 16r.

Es importante mencionar que *Patitlan* es el único lugar acuático en donde se pagaba el *Tlāllōc*, todos los demás se pagaban en los patios de las cimas de los cerros.

En la imagen 102 se muestra una posible reconstrucción del *Nextlāhualiztli* en *Pantitlan*.

¹⁷ Es de notar que en el Libro 2, Apendiz, en la sección llamada "Relacion de los edificios del gran templo de Mexico", del Códice Florentino, menciona un edificio que le llamaban *Epcoatl* que pertenecía al Recinto Sagrado de Tenochtitlan. En este edificio se hacían varios ritos en la fiesta de los *Tlallōquē*, sin saber a qué fiesta se refiere ya que se festejaba a los *Tlallōquē* en varias veintenas.

Nahuatl clásico	Traducción López Austin 1965: 77	Castellano
[110r] Tlalocan, iteupan epcoatl. In tlalocan: vncan netlalocaçaualoia, iniquac ilhujuh quicāia: auh in onneçauoloc, njman ie ic aiectilo, ioan neaviltilo, netotilo yca cintopilli: auh novian in calpan mjtotaia: mjtotia, etzalmaceoaloia. Auh iniquac oonquiz imjlhujuh, in tlatlaloque: njman ie ic mjquj in vncan pouhque, in mjtotaia tlatlaloque. Auh injn cexiuhlica in muchiuhitvia ipan.	<i>Tlalocan</i> (lugar de Tlāloc), Templo <i>Epcoatl</i> (serpiente de concha). <i>Tlalocan</i> : ahí se hacía el ayuno de Tlāloc, cuando salía la fiesta; y hecho el ayuno, en seguida se obraba incorrectamente, se hacía el escarnio, y se hacía la recreación, se bailaba con varas de maíz, y en todas las casas se bailaba; se decía que se hacía el merecimiento de la frijolada. Y cuando terminaba la fiesta de los <i>Tlatlaloque</i> , ahí morían los consagrados llamados <i>Tlatlaloque</i> . Y esto se hacía cada año.	El segundo cu principal, era de los dioses del agua, que se llamauan tloloques: llamauase este cu epcoatl: en este cu, y ahonrra deste dios, o destos dioses, ayunavan, y hazian penitencia, quatro dias ante de su fiesta. Y acabando el ayuno yva acastigar a los ministros destos ydolos, que aujan hecho algun defecto, en el serujcio dellos, por todo el año castigauanlos en unas cienegas de lodo y agua, çabollendolos debaxo del agua, y de lodo: hecho este castigo los castigados, se lauauan: y luego hazian areyto, y trayan en las manos cañas de mahiz, como bordones. Tambien todos los populares, baylauan por esas calles: llamauase esta fiesta, de los tloloques, matauan captiuos a honrra destos dioses (Sahagun 1979, Vol. 1, Libro 2: foja 110r).

Texto 197. *Epcoatl, edificio del Recinto Sagrado*

Códice Florentino, Libro 2. Apendiz. *Relacion de los edificios del gran templo de Mexico*. fo. 110r

¹⁸ Ver nota de traducción 36 en el Capítulo 2.

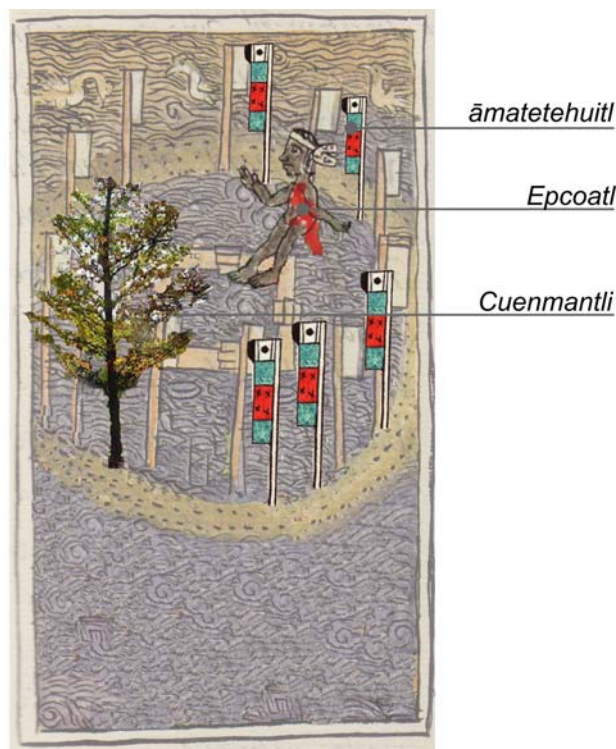


Imagen 102. Nextlāhualiztli en Pantitlan
Códice Florentino, Libro 1, Cap. 21: fo. 22v y 23r.

Por otro lado, suponemos que tanto el *Tepētzintli* como *Pantitlan* pertenecían a espacios rituales de los mexicanos, tanto los de *Tenochtitlan* como los de *Tlaltelolco*, aunque podía haber sido que también la gente de otros sitios hubieran ido a estos lugares para pagarse en el rito *Nextlāhualiztli* de la fiesta a los *Tlālōqué*, ya que el rito de pagarse dependía del pago asociado al lugar y del porqué se iban a pagar.

En la imagen 103 sintetizamos y mostramos la reconstrucción genérica del día de la fiesta a los *Tlālōqué*.

Después de realizar el *Nextlāhualiztli*, en las cimas de todos los cerros (ver imagen 104), se realizaba el *Tlacualiztli*, según la versión en castellano. No sabemos en dónde se realizaba este rito, sólo sabemos que se comían al *Tlālōc* que se había pagado.



Imagen 103. Día de la fiesta a los *Tlāllòquē*.



Imagen 104. El Nextāhualiztli de la fiesta a los Tlāllōquē en los diferentes cerros según el Códice Florentino.
(Imagen de Tomas Fisher, modificada)

4) **4º ambiente ritual (2º escenario festivo).** Suponemos que, varios días antes de celebrar la fiesta, iban a las barrancas o a las cimas de los cerros de la cuenca a cortar el árbol que, después de varios ritos, iba a ser nombrado *Cuēnmantli*. Esto es mera suposición ya que Sahagún no nos dice nada al respecto. Por el mismo motivo tampoco sabemos quiénes realizaban este rito, sólo podemos decir que, por inferencia, pudieron haber sido los mexicanos de Tenochtitlan y de *Tlaltelolco*, ya que el hincamiento del *Cuēnmantli* se hace en *Pantitlan* y este lugar era muy significativo para ellos según los mitos de emplazamiento de ese pueblo.

5) **5º ambiente ritual (2º escenario festivo).** Según el análisis que hacemos de la obra de Sahagún este ambiente ritual (el hincamiento del *Cuēnmantli*) se realizaba el día de la fiesta a los *Tlāllōquē*, al mismo tiempo que hacían el *Nextlāhualiztli*, aunque cabe la posibilidad que lo hicieran en otro día de la veintena.

Como *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua* era una veintena que caía en época de secas, la laguna de México tenía poca agua. Esto facilitaba que la gente fuera a Pantitlan en sus canoas para realizar el hincamiento del *Cuēnmantli*, ya que andar en la laguna en ciertas épocas del año era muy peligroso y mortal.

Podían localizar a Pantitlan porque estaba lleno de *Cuēnmantli* de años pasados, estos árboles tenían ramas que simulaban cuevas entre el agua.¹⁹ La gente pasaba entre estos *Cuēnmantli* en sus canoas, llevando el nuevo *Cuēnmantli* que llevaba su frescura, su verdor, sus brotes y estaba lleno de guías y de retoños.

¹⁹ Versión en Náhuatl clásico: *Auh yn oacito anepantla, itocaiocan pantitlan, njman ic concalaquja yn acalli*: (Y habiendo llegado al centro del agua, a donde se llama Pantitlan, entonces metían las canoas). Versión castellana: [44v] Llegados al lugar donde se auja de hazer la ofrenda, al qual se llamaua pantitlan, metian la canoa, entre muchos maderos, que alli estaua hincados, en cerco de vn sumjero, que alli auja, que llamauā aoztoc: entrando entre los maderos, luego los satrapas començauan, a tocar sus cometas, y caracoles, pues [45r] estos de pie en la proa de la canoa, luego dauan al principal dellos la olla con los coraçones, luego los echaua en medio de aquel espacio, que estaua, entre los maderos, que era el espacio, que tomaua aquella cueua, donde el agua se sumja (*Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 25º, foja 40r/40v y 44v/45r/45v*).

Llegando al estanque de Pantitlan hincaban el *Cuēnmantli*, suponemos que después de varios ritos, en la arena que rodeaba a *Pantiltan* (ver el *Cuēnmantli* en la imagen 102).

La fuente no nos dice más sobre lo que pasaba en este rito y por lo tanto no podemos saber si había otro ambiente ritual o no. Por ahora son 5 ambientes rituales los que nos ayudan a reconstruir el paisaje ritual de la fiesta a los *Tlālōquē* según las fuentes sahuaguntinas.

En la imagen 105 mostramos todo el proceso festivo y la reconstrucción del paisaje ritual de la fiesta a los *Tlālōquē*. Este esquema es adaptable y legible para cualquier lugar en donde se fuera a realizar la fiesta ya que lo que se está mostrando en la pintura de los Primeros Memoriales son los **espacios genéricos**, es decir, se muestra a la casa como todas las casas, al *Āyauhcalli* como todos ellos, los caminos como todos los caminos y el cerro como todos los cerros.

Con esto podemos concluir que la imagen de los Primeros Memoriales nos está mostrando la estructura espacial, ritual y actancial del día de la fiesta a los *Tlālōquē*, esto es, los *Tlālōcāhuēhuetquē* salen del *Āyauhcalli Tozzócān* con su *Tlālōc-nextlāhualli* haciendo procesión *Tlayahualōliztli* y la gente sale de sus casas con su *āmatetehuitl* para integrarse a la procesión. Después, todos llegaban al patio de la cima del cerro para hacer el *Nextlāhualiztli*, que consistía en el pago del cerro y de la gente.

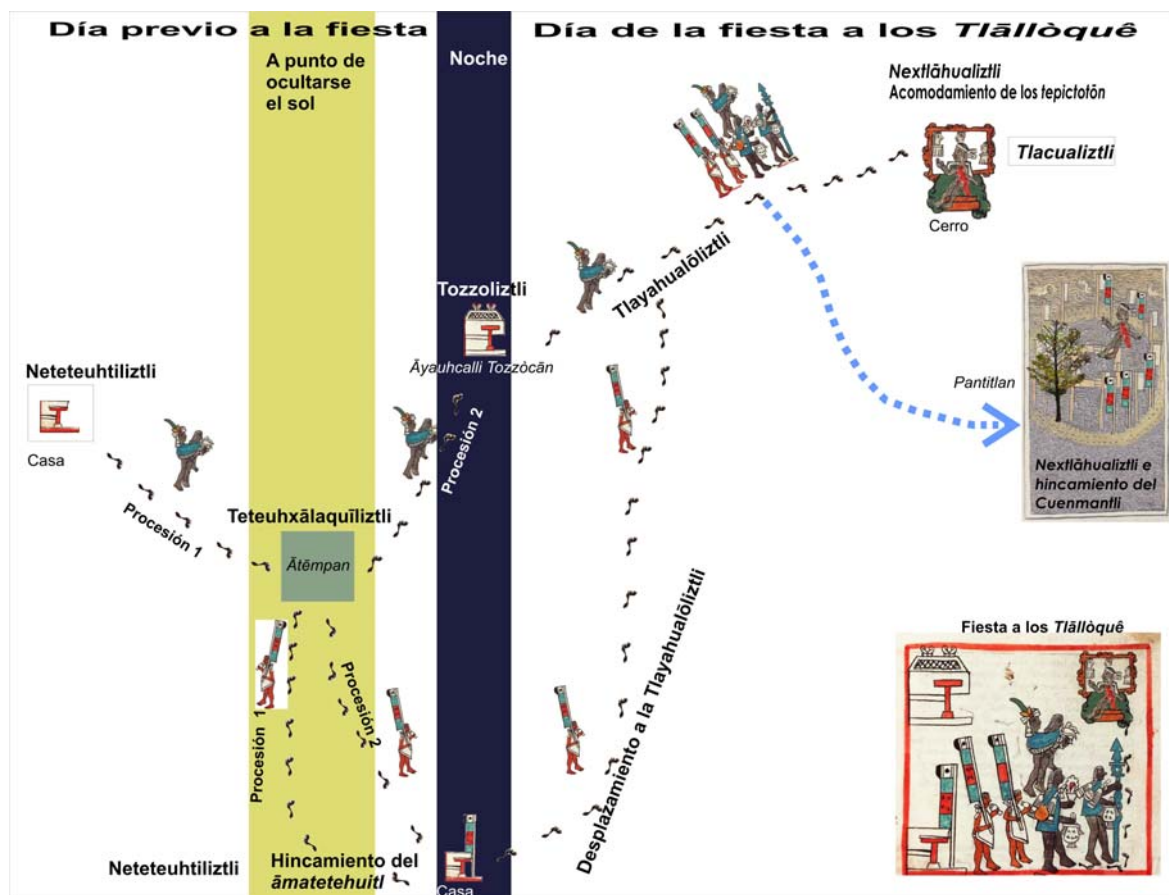


Imagen 105. Representación de la estructura de la fiesta a los Tiāllōquē.

En la tabla 29 desglosamos cada espacio con sus ritos correspondientes y la temporalidad en la que se daba el proceso festivo de los *Tiāllōquē*. Los días señalados en esta tabla no significan que indiquen el primer y segundo día de la veintena, significa que se necesitaban como mínimo dos días para llevarla a cabo.










Temporalidad		Fiesta a los Tlāllòquē						
		1º escenario festivo				2º escenario festivo		
		1º unidad ritual		2º unidad ritual				
		Espacios		Espacios				
Primer día	RITOS PREVIOS	Rito de compra	Casa de los familiares del <i>pípiltzintli</i> 	Evento de compra	Tianguiz	Selección de árbol		
		Rito <i>Neteteuhzilztlī</i> se preparaban su <i>tetehui</i> (<i>Tlācatetehuitl</i>) los <i>Tlamacazqué</i>	Casa de los familiares del <i>pípiltzintli</i> 	Rito <i>Neteteuhzilztlī</i> se preparaba su <i>tetehui</i> (<i>Āmatetehuitl</i>) la gente	Casa de la gente 			Ritos para cortar el árbol y ritos de paso para que el árbol fuera el <i>Cuenmantli</i>
		Primera procesión	Camino (de la casa al <i>Ātēmpān</i>)	Primera procesión	Camino (de la casa al <i>Ātēmpān</i>)			
		Rito <i>Teteuhxālaquīlztlī</i>	<i>Ātēmpān</i>	Rito <i>Teteuhxālaquīlztlī</i>	<i>Ātēmpān</i>			
		A punto de ocultarse el sol	Segunda procesión	Camino (del <i>Ātēmpān</i> al <i>Āyauhcalli Tozzócān</i>)				
	Rito <i>Tozzoliztlī</i>	<i>Āyauhcalli Tozzócān</i> 	Rito hincamiento del <i>Āmatetehuitl</i>	Casa de la gente 				
	De noche					Espacios	Espacios	
Segundo día	Día de la fiesta con buen signo	Procesión <i>Tlayahualōlztlī</i> 		Camino (de las casas de la gente y del <i>Āyauhcalli Tozzócān</i> a las cimas de los cerros)				
		Rito de acomodamiento de los <i>tepicotōn</i> 		En el patio de cada cerro se colocaban, según la región, a los <i>tepicotōn</i> Representación del paisaje de los <i>Tlāllòquē</i> para realizar el rito <i>nextlāhualiztlī</i> .				
		Rito <i>Nextlāhualiztlī</i> 		Cerros Cuauhtepc Youaltecatl Tepetzintli Poyauhltan Cocotl Yauhqueme Tepepulco Sierra nevada Sierra de tlaxcalla Sierra de toloca Pantitlan		Rito hincamiento del <i>Cuenmantli</i>		
		Banquete						

Tabla 29. Los espacios en la fiesta a los **Tlāllòquē**.

El paisaje festivo en la fiesta Cuahuitl ēhua

En las siguientes líneas exponemos nuestra propuesta sobre el paisaje festivo en la fiesta *Cuahuitl ēhua* con cuatro ejes centrales:

1. La fiesta la celebraban aquellos relacionados con la guerra, la milicia y con *Totec*²⁰ (ya sea por actividades económicas o por enfermedades de la piel).
2. Esta fiesta se celebraba en honor a *Totēc*.
3. González González (comunicación personal) argumenta que la fiesta *Cuahuitl ēhua* se celebraba en los espacios de *Totēc* dentro del Recinto Sagrado de Tenochtitlan, ya que, por lo general, los escenarios de las fiestas descritas en la obra de Sahagún son los que se encontraban en el recinto, además de no haber indicación alguna con respecto a que se tratara del santuario a *Xipe Totēc* ubicado en *Moyotlan*.

No sabemos si en los recintos de los demás pueblos de la Cuenca habían edificios dedicados a *Totēc*, por lo que el paisaje ritual de esta fiesta se concentrará sólo en la urbe de los mexicanos de Tenochtitlan y *Tlaltelolco*.

4. La fuente no es clara en cuanto al día de la celebración de la fiesta, esto nos obliga a discutir los días posibles de su celebración.

Ya hemos visto que, para realizar la fiesta de *Cuahuitl ēhua*, se hacían cuatro ataviamientos con su respectivas presentaciones y escenificaciones de cómo iban a morir los que serían rayados. El problema de esta fiesta es que no sabemos si todas las veces que se presentaban lo hacían en uno o en diferentes días. Esto nos hace proponer tres posibilidades:

- Que en un sólo día se hacían todos los ritos y celebraban la fiesta.
- Que el proceso para llevar a cabo la fiesta tenía una duración de cuatro días consecutivos. Esto quiere decir que cada día había una

²⁰ Sólo optamos por poner a *Totec* porque la fuente, en esta veintena, dice que se hacía la fiesta en el *Yopico Teopan*, *Teopan de Totec*, sin embargo sabemos que era *Xipe Totec*.

Esto hace posible que los ritos se realizaran, supuestamente, durante toda la veintena, tal como lo menciona la fuente en la versión castellana (CF, L2, Cap 1: fo. 3r; ver texto 198).

Versión castellana
Esto pasaua por todos los dias, deste mes. Otras muchas cerjmonjas, se hazian en esta fiesta: las quales estan escritas a la larga, en su historja.

Texto 198. Las fiestas y ritos a lo largo de la veintena.
Códice Florentino, Libro 2º, Cap 1: foja 3r.

Para describir el paisaje festivo nos basaremos en la tabla 30 en donde exponemos los eventos y los ritos nucleares del proceso festivo.

Fiesta Cuahuītl ēhua					Temporalidad
Evento previo Arribo a Yopico	Ritos nucleares				
	Rito <i>Nechichihualiztli</i> * Los cautivos se atavían	Rito <i>Tlacahuītlēhuātliztli</i> Se presentan a los cautivos ante la gente	Rito de escenificación Especialistas de ritos escenifican la muerte de los <i>huahuantín</i>	<i>huahuantín</i>	Suponemos se hacía de día
Los dueños de los cautivos llevan a sus cautivos a Yopico	N1	C1	E1	H1	1º día de presentación
	N2	C2	E2	H2	2º día de presentación
	N3	C3	E3	H3	3º día de presentación
	N4	C4	E4	H4	4º día de presentación
	N5			H5	4º día de presentación

* entrega de atavíos y ataviamiento

Tabla 30. Esquema temporal de los ritos y eventos para celebrar la fiesta Cuahuītl ēhua

No sabemos con cuántos días de anticipación se pudo haber realizado el evento previo, esto es, el arribo al espacio dedicado a *Totēc*, en *Yopico* del Recinto Sagrado. Lo único que tenemos en claro es que debió haberse efectuado antes de que se celebrara la primera presentación y sólo podemos decir que de algún lugar, suponemos que de las casas de los dueños de los cautivos, salían los dueños con sus cautivos hacia el *Yopico Calmecac* del Recinto Sagrado dedicado a *Totēc*.

No sabemos en qué lugar del recinto sagrado estaba ubicado el *Yopico Calmecac* ni cómo era su estructura espacial, sólo podemos suponer que estaba dentro del espacio dedicado a *Totēc* ubicado al suroeste del Recinto Sagrado (ver imagen 107).

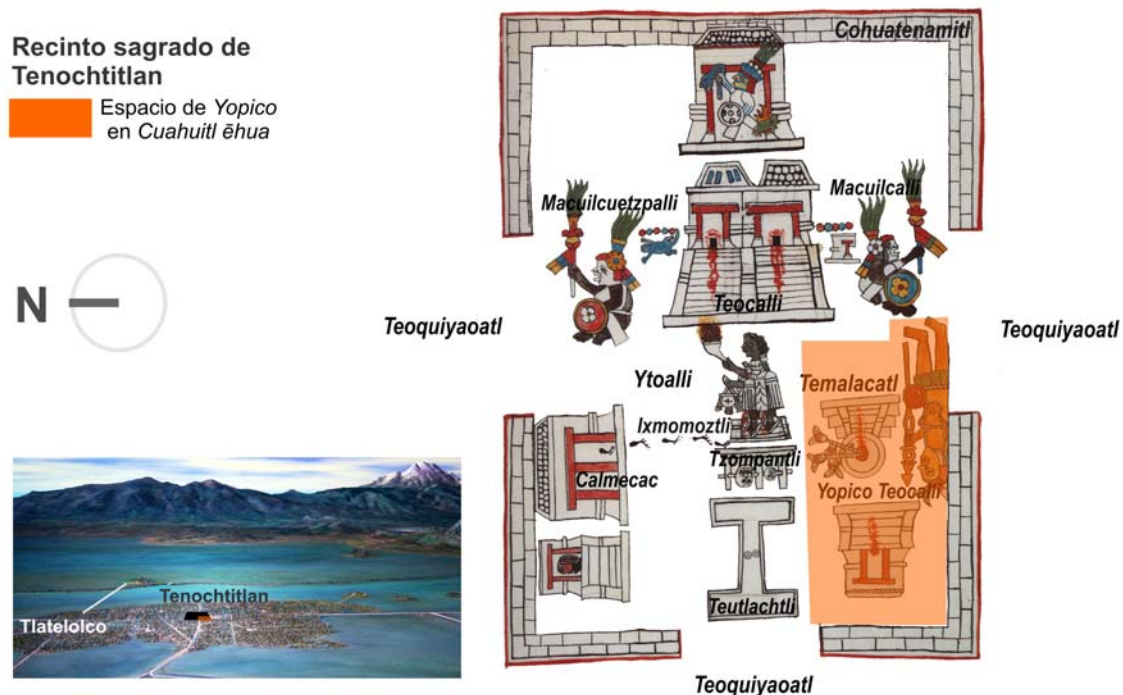


Imagen 107. Arribo al Calmecac Yopico por parte de los cautivos y sus dueños.
Perspectiva de Tomas Fisher (modificada), Primeros Memoriales: fo. 169 (modificada)

El paisaje festivo en los ritos nucleares antes del día de la fiesta *Cuahuītl ēhua*.

Ya estando en el *Yopico Calmecac*,²¹ el quinto día de la primera veintena, los cautivos se ataviaban con papel lleno de rojo. De ahí salían hacia *Yopico Teōcalli* para que fueran presentados y escenificados, suponemos que por los especialistas de ritos.

²¹ González González (comunicación personal) propone que en el *Yopico Calmecac* era a donde llegaban los cautivos con sus dueños para ataviarse y alojarse junto con los especialistas de ritos, por lo que podría haber sido utilizado también este *Calmecac* para alojar cautivos y sacerdotes en la fiesta *Cuahuītl ēhua*.

El *Yopico Teōcalli* estaba dentro del Recinto Sagrado de Tenochtitlan representado en los Primeros Memoriales. González González, apoyándose en Seler, nos dice sobre su ubicación que

En síntesis, resulta factible –aunque no deja de ser una mera especulación– que el templo Yopico se haya encontrado en el sector sudoeste del recinto sagrado, tal como lo muestra el diagrama de los Primeros Memoriales, y que al cambiar de lugar la ceremonia del *tlahuahuanaliztli* [en la veintena *Tlācaxipēhualiztli*] haya sido sustituido en parte por el templo de Tezcatlipoca que, según Durán, se encontraba bajo el Palacio Arzobispal. Lo anterior no necesariamente constituye una incongruencia, en virtud de que Xipe Totec – en su calidad de *Tlatlahuqui Tezcatlipoca*– era una de las advocaciones de la deidad suprema de los nahuas antiguos. (González González 2006: 111).

Según el Recinto Sagrado que se muestra en los Primeros Memoriales, vemos que toda la estructura espacial de *Yopico* se encontraba al suroeste del Recinto, tal como lo mencionan González González y Seler en la cita anterior, y estaba organizado por un *momoztli* con escalinatas el cual tenía un *temalacatl* y, en la esquina suroeste del recinto, por el *Yopico Teōcalli*. A un costado de ambas estructuras se encuentra la imagen de *Totēc* (ver imagen 108).

Al llegar los cautivos, ataviados de papel rojo, al *Yopico Teōcalli* se realizaba el rito *Cuahuītl ēhua*, es decir, se presentaban y se mostraban ante la gente y los especialistas de ritos escenificaban el cómo serían rayados.

Después, al décimo día, volvían a hacer lo mismo que el quinto día, sólo que se ataviaban los cautivos con vestidos de papel blanco. Luego, al décimo quinto día, volvían a hacer lo mismo que el décimo día, sólo que los cautivos se ataviaban con vestidos de papel llenos de color rojo (ver imagen 108). Al hacer estos tres ataviamientos, presentaciones y escenificaciones, los cautivos ya habían pasado por un largo proceso o rito de paso que implicaba dejar de ser cautivos para pasar a ser *huahuāntin* o rayados.

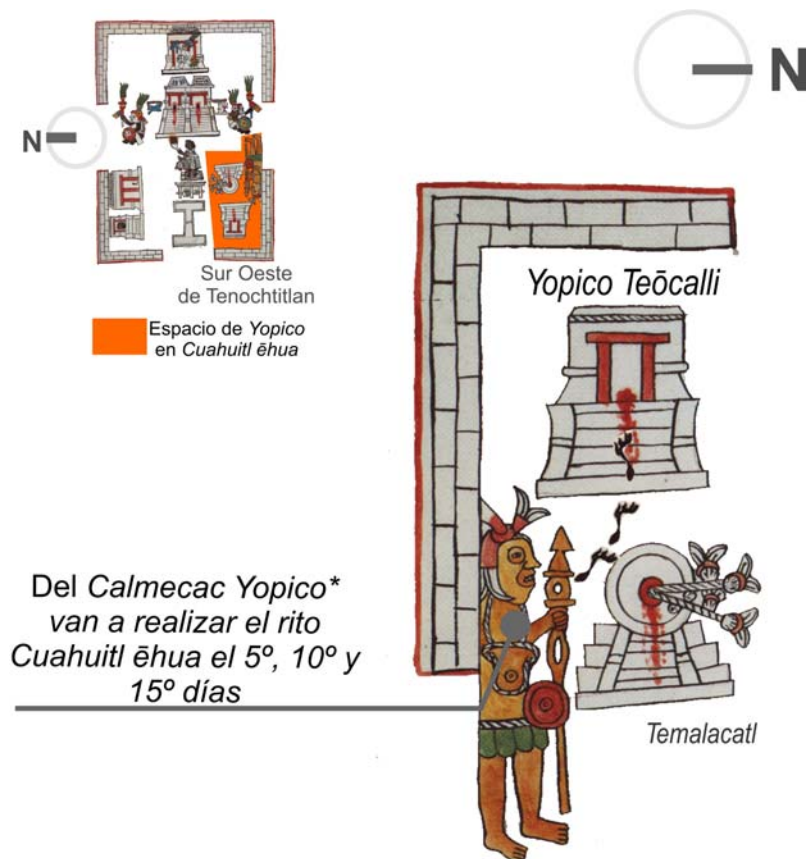


Imagen 108. Del Yopico Calmecac iban los cautivos ataviados de rojo-blanco-rojo (en su respectivo día) para realizar el rito Cuahuitl ēhua

Primeros Memoriales: fo. 169 (modificada)

**No sabemos la ubicación de este edificio.*

Paisaje festivo en los ritos nucleares del día de la fiesta Cuahuitl ēhua.

El veinteavo día de Ātl cāhualo o Cuahuitl ēhua se celebraba la fiesta Cuahuitl ēhua en honor a Totēc. Los cautivos salían del Yopico Calmecac, iban al Yopico Teōcalli ataviados de papel blanco. Ya no se cambiarían, así se quedarían en esa fiesta. Al llegar los cautivos al Templo de Totēc, llamado Yopico, comenzaban a realizar la última presentación ante la gente y a hacer la última escenificación. Aquí representaban el cómo iban a morir los cautivos y el cómo iban a ser rayados los huahuāntin en la siguiente veintena llamada Tlācaxipēhualiztli. Estamos suponiendo que enfrente y en la parte baja del Yopico Teōcalli había una

explanada en donde estaba la gente como espectadora, maravillada con la presentación y escenificación de aquellos que serían rayados (ver imagen 109).

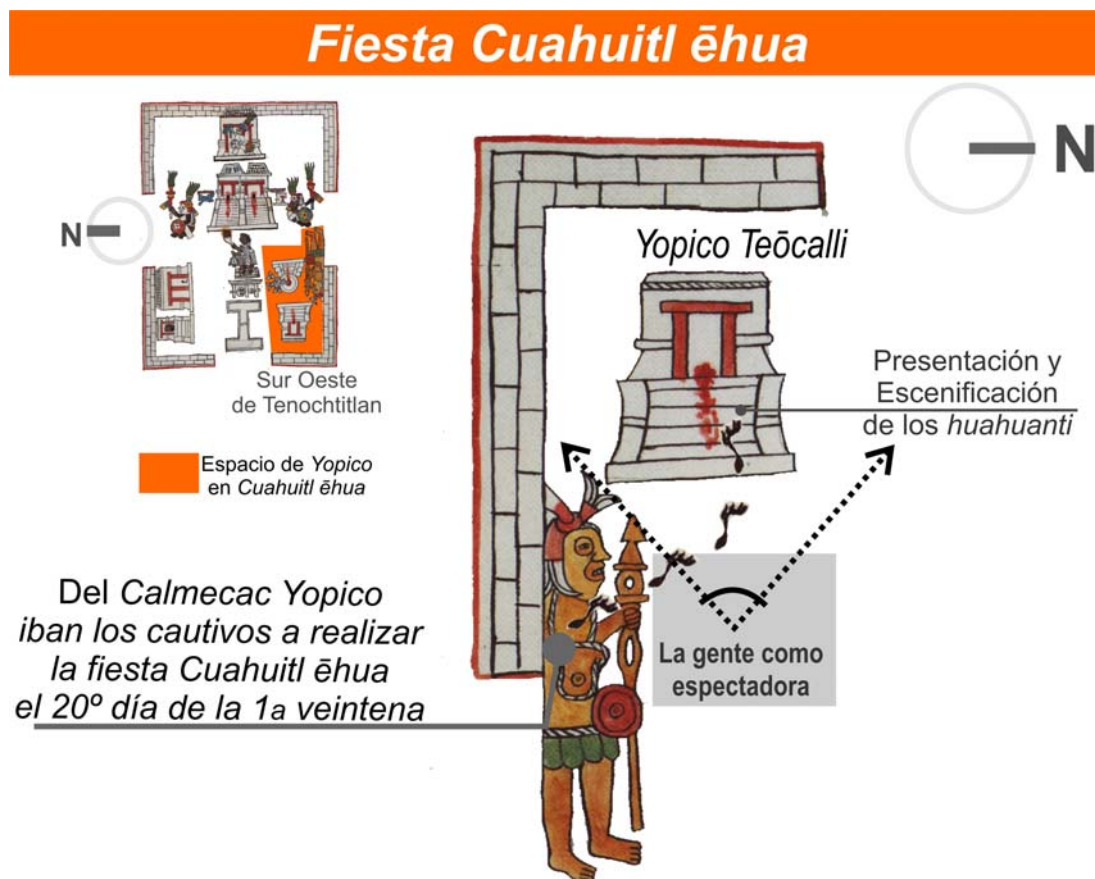


Imagen 109. La fiesta Cuahuitl ēhua.
Primeros Memoriales: fo. 169 (modificada)

La estructura espacial y ritual es representada de manera general en la tabla 31.





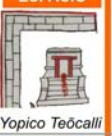



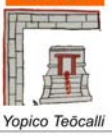
Temporalidad		Fiesta Cuahuītl ēhua			
EVENTO PREVIO					
Días antes de la primera presentación	Arribo a Yopico del Recinto Sagrado de Tenochtitlan. Suponemos que los dueños de los cautivos llevaban a sus esclavos al Calmecac Yopico.				
RITOS NUCLEARES					
	Rito Nechichihualiztli*	Rito Cuahuītl ēhua		Rito de escenificación	
	N1	C1	E1	E1	
5º día	Ataviamiento de bermejo en el Calmecac Yopico	Presentación de los cautivos ataviados de bermejo en el Yopico Teōcalli	 Yopico Teōcalli	 Yopico Teōcalli	H1
10º día	Ataviamiento de blanco en el Calmecac Yopico	Presentación de los cautivos ataviados de blanco en el Yopico Teōcalli	 Yopico Teōcalli	 Yopico Teōcalli	H2
15º día	Ataviamiento de bermejo en el Calmecac Yopico	Presentación de los cautivos ataviados de bermejo en el Yopico Teōcalli	 Yopico Teōcalli	 Yopico Teōcalli	H3
RITOS NUCLEARES AL DÍA DE LA FIESTA					
	N4	C4	E4	E4	
20º día	Ataviamiento de blanco en el Calmecac Yopico	Presentación de los cautivos ataviados de blanco en el Yopico Teōcalli	 Yopico Teōcalli	 Yopico Teōcalli	H4
	N5				
	Ataviamiento de bermejo en el Calmecac Yopico	 Yopico Teōcalli			H5
* entrega de atavíos y ataviamiento		Proceso de los Huahuantin H1 = Huahuantin 1 H2 = Huahuantin 2 H3 = Huahuantin 3 H4 = Huahuantin como tal			

Tabla 31. Los espacios en la fiesta Cuahuītl ēhua.

El paisaje festivo en la fiesta en la que morían Chicunāuhècatl y los tlātlaāltīlti

En las siguientes líneas exponemos nuestra propuesta sobre el paisaje ritual de la fiesta en la que moría *Chicunāuhècatl* y los *tlātlaāltīlti* o bañados con cuatro ejes centrales:

1. La fiesta la celebraban los *Tlâtôquê*, la gente de alto rango y especialistas de ritos y los bañados que eran cautivos.
2. Esta fiesta se celebraba en honor a *Chicunāuhècatl*.
3. La fiesta era celebrada en dos edificios del Recinto Sagrado de Tenochtitlan, *Chililico* y *Nètōtīlōyān*, sin saber su ubicación dentro del Recinto.
4. No sabemos la fecha, sin embargo la fuente sólo menciona que después de un año, en *Ātl cāhualo* o *Xilomaniztli*, a media noche moría *Chicunāuhècatl* y los *tlātlaāltīlti* (CF, L2, Apendiz: fo. 115r-115v; ver texto 199, ya enumerado como texto 81).

<i>Versión en náhuatl clásico</i>	<i>Traducción</i>	<i>Versión castellana</i>
[115r] Netotiloian in netotiloian: vncan mjtotiaia in tlatlaaltīlti, in chicunauhecatl, iniquac, ie mjqujz: auh iquac in mjquja iooalnepantla, amo ce[115v]mjlhujtī: jpan xilomanjztli, anoço atl caoalo: no cexiuhtica.	<i>Nètōtīlōyān</i> . En <i>Nètōtīlōyān</i> , allá bailaban los <i>tlātlaāltīlti</i> o bañados, que son el <i>Chicunāuhècatl</i> , cuando este iba a morir. Y cuando moría, a media noche, no cualquier día, era en <i>Xilomaniztli</i> o <i>Ātl cāhualo</i> , después de un año.	Netotilyan. [115r] El cuadragessimosexto edificio, se llamava netotiloian, era vn lugar, o parte del patio, donde baylauan los captiuos y esclavos, vn poco antes que los matassen, y con ellos tambien baylaua la ymagen [115v] del signo chicunauecatī: y matauanlos a la media noche, en la fiesta de xilomaniztli, o en la fiesta de atl caoalo: esto se hacia cada año.
[115v] Chililico In chililico: vncan mjquja in tlatlatīlti in chicunauhecatl, iooalnepantla: auh cexiuhtica in vncan mjquja tlatlatīlti: auh çan tlatoque in vncan tealtiaia, çanno ipan in atl caoalo.	<i>Chililico</i> . En <i>Chililico</i> allá morían los <i>tlātlaāltīlti</i> o bañados, que son el <i>Chicunāuhècatl</i> , a media noche. Después de un año allá morían los <i>tlātlaāltīlti</i> o bañados. Sólo los <i>Tlâtôquê</i> o señores principales allá los bañaban. También en <i>Ātl cāhualo</i> .	Chililico. El cuadragessimo septimo edificio, se llamava <i>chililico</i> : era un cu, donde matavan los esclavos, en el signo de chicunauecatī: matavanlos a la media noche, solo los señores, dauan los esclauos, que aquj murian. Esto se hazia, en la fiesta, de <i>atl caoalo</i> .

Texto 199 (ya enumerado como texto 81). Tiempo en el que moría Chicunauhècatl y los tlātlaāltīlti.

Códice Florentino, Libro 2, Apendiz. Relacion de los edificios del gran templo de mexico: fo. 115r-115v.

Por los escasos datos que tenemos sobre esta fiesta es muy complejo reconstruir su paisaje ritual. Como ya expusimos en el capítulo 4 no sabemos si tres de los ritos son previos o nucleares y sólo proponemos al rito *Tlamictiliztli* como nuclear, sin negar que haya otros.

A pesar de ser tan poca la información sólo podemos decir que, basándonos en la tabla 32, después de un año, en *Xilomaniztli*²² o *Ātl cāhualo*,²³ los *Tlâtôqué* bañaban a los cautivos en el edificio que estaba en el Recinto Sagrado de Tenochtitlan, llamado *Chililico*. Con este rito de paso los cautivos se transformaban en *Tlātlaältiti* o bañados.

No hay indicios arqueológicos sobre algún templo identificado como *Chililico*, sin embargo, suponemos que debió de tener espacios para baño, ya sea estanques o bien que estuviera ubicado cerca del agua, en donde bañarían a los cautivos. También suponemos contaba con espacios cerrados en donde eran cambiados y vestidos los cautivos; así como un *techcatl* para poderlos sacrificar.

Fiesta en la que morían <i>Chicunauhēcatl</i> y los <i>tlātlaältiti</i>	Temporalidad	Ritos*			Rito nuclear
		<i>Tlaältiliztli</i>	<i>Chichihualiztli</i>	<i>Nètōtiliztli</i>	Hora
	Después de un año en <i>Xilomaniztli</i> o <i>Ātl cāhualo</i>	Los <i>Tlâtôqué</i> bañaban a los cautivos haciéndolos <i>Tlaältiti</i> en <i>Chililico</i> , edificio del Recinto Sagrado de <i>Tenochtitlan</i>	Los especialistas de ritos ataviaban a <i>Chicunauhēcatl</i> , suponemos que en <i>Chililico</i>	Los <i>Tlaältiti</i> y <i>Chicunauhēcatl</i> bailaban en <i>Nètōtilōyān</i> , edificio del Recinto Sagrado de <i>Tenochtitlan</i>	A media noche
					<i>Tlamictiliztli</i>
					Sacrificio de los <i>Tlaältiti</i> y de <i>Chicunauhēcatl</i> , suponemos que los mataban en <i>Chililico</i>

* no sabemos cuáles pudieron ser los ritos previos y cuáles los nucleares

Tabla 32. Esquema temporal de los ritos y eventos para celebrar la fiesta en la que moría *Chicunauhēcatl* y los *tlātlaältiti*.

²² No sabemos a qué le llaman los informantes de Sahagún *Xilomaniztli*, si al nombre de una fiesta o bien al nombre de la primera veintena. En caso de ser la segunda opción entonces la veintena era llamada por tres nombres *Ātl cāhualo*, *Cuahuitl ēhua* y *Xilomaniztli*, en los materiales sahuntinos.

²³ Sólo tenemos esa información temporal por lo que no sabemos el día, dentro de la primera veintena, en que se realizaba la fiesta ni cuántos posibles días pudo durar todo el proceso festivo.

Después los especialistas de ritos y el *Teōhuā* de *Molonco* ataviaban a *Chicunāuhècatl*, suponemos que esto también se realizaba en *Chililico*.

Terminando el ataviamiento los *Tlātlaāltīti* y *Chicunāuhècatl* bailaban en el edificio ubicado en el Recinto Sagrado de Tenochtitlan llamado *Nètōtīlōyān*.

Según las constantes que obtuvimos en el capítulo cuatro concluimos que generalmente los bailes se daban en espacios abiertos, más específicamente en patios. Por esta razón proponemos que el *Nètōtīlōyān* era un gran patio muy probablemente junto a *Chililico*, esto último por la descripción sahanguntina al describirlos uno, el *Chililico*, después del otro, el *Nètōtīlōyān*. Suponemos que tanto el *Chililico* como el *Nètōtīlōyān* eran espacios sólo utilizados por los *Tlātōqué* o señores principales por la misma descripción de la fuente.

El día de la fiesta, a media noche y en el *techcatl* del edificio *Chililico*, suponemos que los especialistas de ritos, realizaban el rito *Tlamictīliztli*, esto es sacrificaban a los *Tlātlaāltīti* y a *Chicunāuhècatl*.

El paisaje ritual en otros ritos realizados en Ātl cāhualo o Cuahuītl ēhua

Por último, *Ōme Tōchtli* realizaba varios ritos que les llamamos cotidianos y domésticos. Por tener ambas cualidades no sabemos en dónde se hacían, en el caso del tiempo sabemos que se hacían en *Atl cāhualo* o en la fiesta *Tozzotli* pero no podemos ubicarlos temporalmente dentro de la veintena. Por estas razones no podemos reconstruirlos en el paisaje ritual de esta primera veintena.

En la imagen 110, mostramos a la primera veintena con la posible interpretación temporal de dos de sus fiestas. En el caso de la fiesta a los *Tlālōqué* estamos suponiendo, para ilustrar y de manera arbitraria, que el cuarto *ilhuitl* de *Ātl cāhualo* o *Cuahuītl ēhua* fue un día con buen signo para el año que corría, por lo que ese día se celebró la fiesta a los *Tlālōqué*. Así mismo se señalan los *ilhuitl* 5, 10, 15 y

20 para la fiesta *Cuahuītl ēhua*. No representamos nada de la tercera fiesta y de los demás ritos porque la fuente no nos dice nada temporalmente hablando.

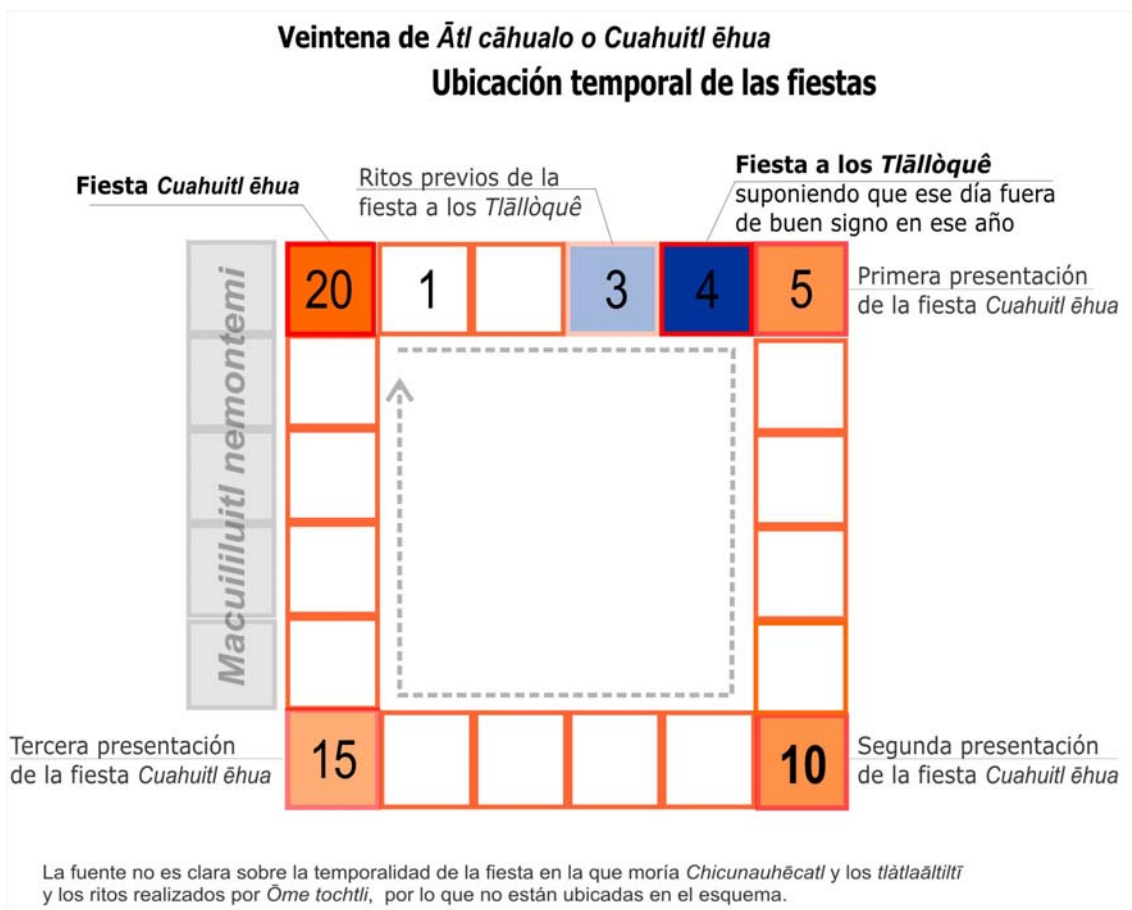


Imagen 110. Esquema temporal de las fiestas celebradas en la primera veintena.

El paisaje ritual y festivo de la primera veintena según las fuentes sahuaguntinas

El paisaje ritual y festivo en Ātl cāhualo o Cuahuītl ēhua del *cēcampōhuallapōhualli* en la Cuenca de México del siglo XVI se daba en la época de mayor seca, cuando hacía mucho calor; cuando la laguna tenía la menor cantidad de agua, lo cual hacía que se pudiera navegar en ella sin problema alguno; cuando la vegetación arbórea que era caducifolia comenzaba a tener sus primeros brotes; cuando los

vientos fríos del *cihuātlāmpla* y del *mictlāmpa* habían pasado, haciéndose presentes, en algunos lugares, los vientos del *tōnacayotl*; cuando las aves *cuitlacoche* comenzaban a cantar la pronta venida de la lluvia.

Para esta época los agricultores ya habían labrado la tierra y algunas tierras ya tenían los primeros brotes de lo que se había sembrado en la veintena de *Izcalli*, otras tierras apenas habían sido cultivadas y otras apenas iban a ser cultivadas. Como en todas las épocas del año y en todos los lugares, la gente se enfermaba, moría o sanaba de enfermedades acuáticas (causadas por los *Tlāllōquē*) o de la piel (causada por *Totēc*), y esta era la época de pedir y agradecer por esos enfermos. Esto significaba que el paisaje, en este tiempo era reflejo de un gran trabajo agrícola y de las actividades que estuvieran relacionadas con el agua y con la milicia, por lo que era tiempo de pedir que vinieran los *Tlāllōquē*, para agradecerles y pedirles agua, o bien, para agradecer o pedir por alguien que sanó o por alguien que había enfermado por causas acuáticas y de la piel. Esto implicaba que hubiera una gran actividad festiva y ritual dentro de las casas de la gente, en los calpulis, en los telpochcalis, en los espacios llamados *Āyauhcalli* *Tozzócān*, en los *Ātēmpān* de cada Recinto Sagrado, en las calles en donde se hacían procesiones, y aún más, en las cimas de los cerros que eran los *Tlāllōquē*. Así, la fiesta a los *Tlāllōquē* se hacía en todos los pueblos de la Cuenca de México, con esto queremos decir que esta fiesta no era exclusiva de los “mexicanos”.

En esa época, también se generaban otros dos paisajes festivos que eran estatales y se realizaban dentro de la Ciudad de México-Tenochtitlan (posiblemente también en *Tlaltelolco* y en los Recintos Sagrados de la Triple Alianza suponiendo que tuvieran los edificios que se describen en Tenochtitlan); la fiesta *Cuahuitl ēhua* era celebrada por la gente de la milicia o la relacionada a ella y aquellos que habían enfermado de la piel, esta fiesta se realizaba en el Recinto Sagrado cada 5 días y de día, en el espacio dedicado a *Totēc*. Con esta fiesta el estado mexica mostraba a sus cautivos de guerra e implícitamente su poderío, así la gente observaba e identificaba a los cautivos como *huahuāntin* o rayados. Pero en esta veintena la gente de alta jerarquía social, celebraba la fiesta en donde

morirían los *Tlātlaāltīti* y *Chicunāuhēcatl*, a media noche es que se celebraba, en dos de los edificios del Recinto Sagrado, en *Chililico* y en *Nētōtīlōyān*.

Lo importante de señalar es que a pesar de que estamos hablando del paisaje festivo y ritual de la primera veintena, y de ver que se celebraban varias fiestas en esa veintena, cada fiesta y sus ritos tenían sus propios espacios y sus tiempos de celebración, lo cual refleja una impresionante organización social-política-religiosa-económica en las comunidades y pueblos nahuas de la Cuenca de México del siglo XVI. Esto permitía que, por un lado, las fiestas cumplieran su cometido y, por otro, que espacial, temporal y actancialmente hablando, no se traslaparan las fiestas ya que cada una tenía sus propias reglas para celebrarse. Además, resulta de gran importancia ver que cada poblado tenía su autonomía ritual dando así un paisaje muy diverso, teniendo en cuenta que el paisaje no sólo es la naturaleza sino es la relación entre las actividades sociales, el medio socio-cultural y el medio físico.

CONCLUSIÓN

Reconstruir un determinado paisaje requiere conocer los componentes articulados de los dos medios del paisaje: el físico y el socio-cultural o antrópico. Por ser nuestra investigación de carácter histórico, los componentes a los que les prestamos mayor atención fueron solamente: el clima, la flora, la fauna, las actividades económicas, los actantes, las fiestas, los ritos, el calendario, el tiempo y los espacios construidos. Esto implicó confrontar entre sí las distintas informaciones históricas, arqueológicas, geográficas y biológicas, advirtiendo que tales informaciones no son para nada completas ni totalmente comprensibles para nosotros puesto que no pertenecemos a ninguna de las formaciones ideológicas que se reprodujeron en la cuenca de México del siglo XVI, ni a la formación social mexica (o nahua de la Cuenca de México) o novohispana y por no saber la lengua y sus campos de significación.

Para salvar lo fragmentario e incomprensible de las fuentes, utilizamos una metodología de análisis de las fuentes que satisfizo los diversos cuestionamientos que nos fueron surgiendo a lo largo de la investigación, que, en nuestro caso, fue el método intertextual (que involucra las diferentes estrategias de traducción, los análisis de los distintos textos y el del discurso). Y esto lo complementamos comparando lo que se iba generando en esta investigación con los resultados e interpretaciones de los estudios contemporáneos. Esto nos hizo pensar y repensar la reconstrucción que íbamos haciendo, ya que muchas veces no coincidían las interpretaciones actuales del paisaje festivo con los resultados aquí expuestos.

Veamos tres ejemplos. En el primero ejemplificamos la importancia de la articulación de los componentes del paisaje para poder hacer y comprender la reconstrucción de cualquier espacio construido; en el segundo, vemos la dificultad o la imposibilidad de decir algo, aún contando con la información



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



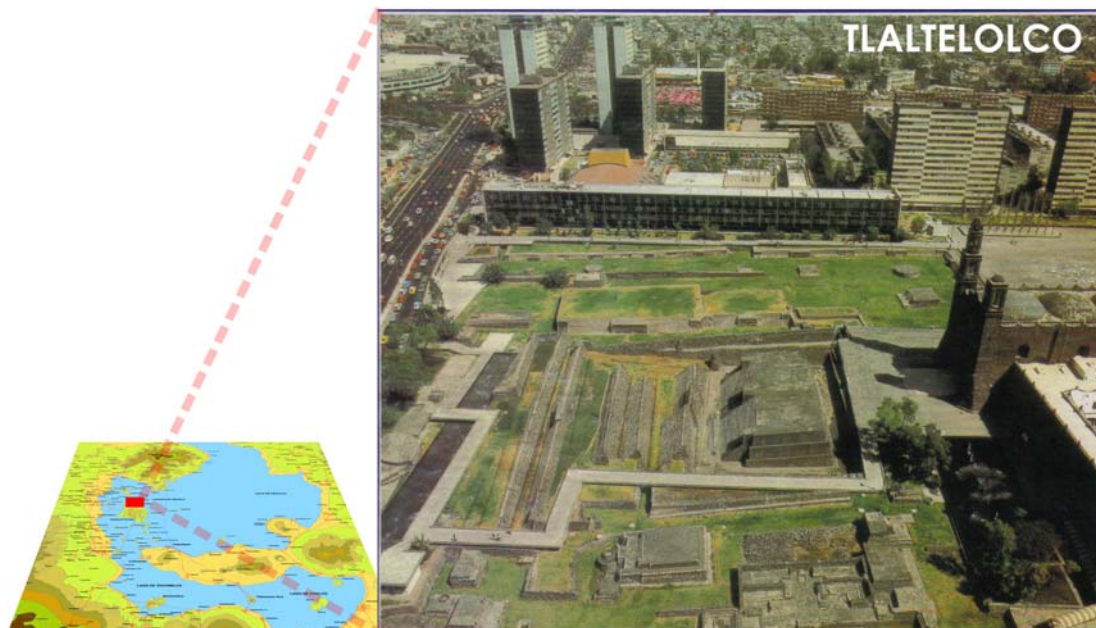
UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

arqueológica y en el tercero, la no coincidencia de interpretaciones. 1) A lo largo de la investigación se habló del *Āyauhcalli* (esto es, un espacio construido) y para entender este espacio había que saber que no sólo requería de ciertos materiales o de cierta estructura espacial, sino también de su localización y contextualización en un determinado medio físico (que requería de la cercanía de cuerpos de agua, de estar emplazado en zonas no inundables y de tener una orientación particular) y de funcionar como un espacio para ciertas actividades actanciales; en resumen, para entender su forma, su función y significado se necesitaba ver todo el paisaje. 2) Si suponemos que en un año coincidieron las fechas para que las tres fiestas de la primera veintena se celebraran un mismo día y que nos encontráramos en el Recinto Sagrado de *Tlaltelolco*, ¿viendo el sitio arqueológico, en dónde podrían estar ubicados los edificios en los que se celebraban las fiestas: el *Ātēmpān*, el *Nètōtlōyān*, el *Chililico* y el *Teōcalli Yopico*?



3) El *Cuēnmantli* es visto por algunos como el varal del *āmatetehuitl*, mientras que nosotros lo vemos como un árbol de uso ritual que está lleno de brotes y que

es cortado y llevado a Pantitlan en donde es hincado. Lo que sucedía como parte de la fiesta mexicana a los *Tlālōquē*, aunque la fuente no es nada clara al respecto. A pesar de todo lo anterior, logramos, en lo general, el objetivo trazado: la reconstrucción del paisaje festivo de la primera veintena, aceptando que hubo espacios arquitectónicos que, como vimos líneas atrás, no se lograron reconstruir en lo más mínimo, quedando además muchos vacíos al analizar los ritos, al hacer la descripción actancial y, en sí, en la reconstrucción de las fiestas.

También llegamos a la conclusión de que tanto los resultados como la metodología empleada se deben seguir poniendo a prueba, en especial, al analizar las 18 veintenas del *cēcempōhuallapōhualli* y las fiestas movibles.

Y de acuerdo a lo señalado en el Capítulo 1, la reconstrucción del paisaje festivo de la primera veintena la describiremos en un “segundo relato”. Sería conveniente comparar este segundo relato con el primero, que aparece en el Capítulo 2, con el fin de notar los matices y las diferencias de nuestra reconstrucción final.

Advertencia al segundo relato

Líneas atrás hemos visto que existen varias problemáticas para interpretar cualquier texto, en este caso la obra sahuaguntina. Por las no coincidencias, por los problemas de las traducciones que no han sido, en buena medida, solucionados, y por la propuesta, a manera de relato, de la reconstrucción del paisaje festivo de la primera veintena en sí, es que necesitamos esta advertencia al segundo relato. Para esto, basta con citar a Paoli, quien expone el trabajo de Gramsci:

Todo aparato de hegemonía que desarrolla sistemas de dirección y dominio de una sociedad, tiende a definir y redefinir constantemente, a través del lenguaje y de su acción, sus finalidades sociales, su sentido, sus formas de interpretar la realidad. Y tiende a traducir esas formas y ese sentido a los lenguajes de todos los pueblos o las clases a que se extiende, o quiere llegar a extender su hegemonía [...] El ‘traductor’ para Gramsci, debiera ser el profundo conocedor de dos lenguajes producidos en el desarrollo histórico. El traductor debiera esforzarse por conocer y comprender toda la larga cadena de transformaciones semánticas, de cada una de las culturas

y sus procesos históricos. No basta con tener claridad etimológica, sino claridad en las relaciones sociales que se nombran y se interpretan en cada momento histórico.

Esto significa un trabajo de toda la vida. Supone enfrentar el infinito de las transformaciones culturales. En esta perspectiva, hay que renunciar, de entrada, a poder llegar a decir la última palabra (Paoli 2002: 68-69).

Además, como el marxismo lo señala, no pretendemos establecer verdades, sino explicar procesos sociales. En este sentido, vemos que cada una de las tres fiestas de la primera veintena responde a un aparato ideológico diferente, partiendo de reconocer la existencia de, por lo menos, tres grandes aparatos ideológicos dentro del estado nahua de la Cuenca de México del siglo XVI (el religioso, el militar y el gubernamental). Así, el aparato ideológico religioso era “responsable” del paisaje festivo de la fiesta a los *Tlāllōquē*, que se relacionaba con las actividades productivas y la salud asociadas con el agua; el aparato militar lo era del paisaje festivo de la fiesta *Cuahuitl ēhua*, que se relacionaba con la milicia y la salud cutánea; y el aparato gubernamental lo era del paisaje festivo de la fiesta en la que moría *Chicunāuhēcatl*.

Segundo Relato

A nadie que viviera en la Cuenca de México del siglo XVI que fuera nahua le era ajeno el paisaje festivo de *Cuahuitl ēhua* o *Ātl cāhualo*, es más, a nadie de ellos le era ajeno el tiempo de llegada de la veintena...

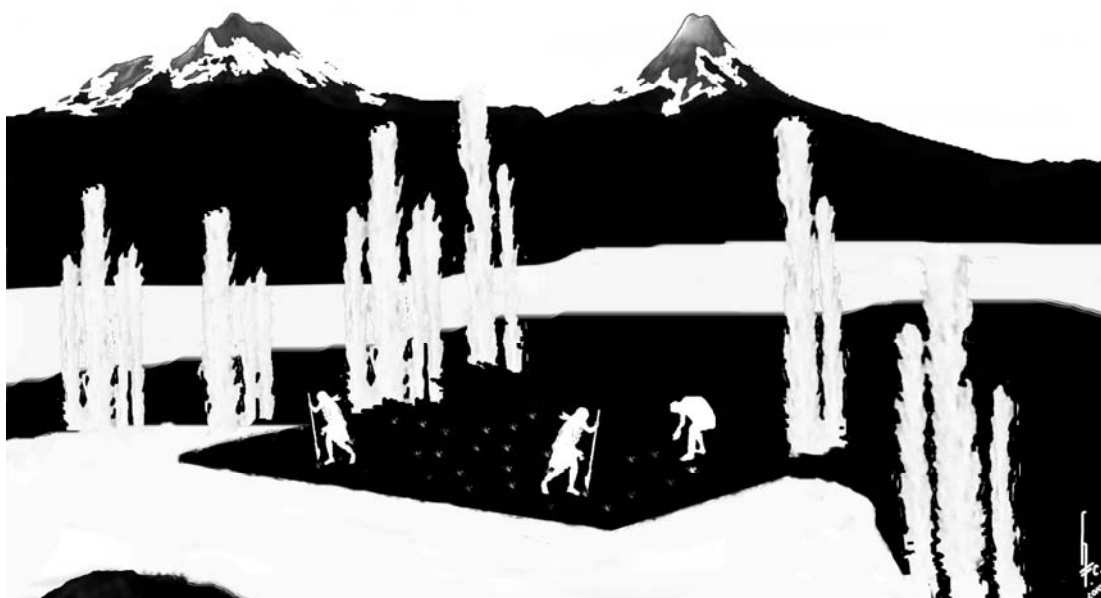
El paisaje festivo en Ātl cāhualo o Cuahuitl ēhua

Toda la gente de la cuenca de México del siglo XVI se estaba preparando para la llegada de la primera veintena del *cēcempōhuallapōhualli* de un *xihuitl*, la cual comenzaba entre finales de marzo y principios de mayo, según fuera la región. A esta primera veintena los mexicanos le llamaban *Ātl cāhualo*, en otras partes le llamaban *Cuahuitl ēhua*.

El comienzo del *cēcampōhuallapōhualli* de los diferentes pueblos de la cuenca de México dependía, en parte, de la región en que estaban emplazados cada uno de ellos. Algunos pueblos comenzaban el *cēcampōhuallapōhualli* en febrero, otros en marzo, otros en abril y otros en mayo, porque el tiempo era concebido según su espacio y, en sí, según su paisaje.

Todos los que habitaban en la cuenca de México sabían de la llegada de la veintena porque en la cuenca ya se sentía calor, el clima era seco, los vientos fríos del *cihuātlāmpla* y del *mictlāmpa* habían pasado, haciéndose presentes, en algunos lugares, los vientos calmos del *tōnacayotl*. Algunos árboles caducifolios, que habían tirado sus hojas veintenas antes, ya traían sus primeros brotes. Se decía que las aves cuittlacoche, en esta época, comenzaban a cantar la pronta venida de la lluvia. Un reflejo de este paisaje lo hacían ver las lagunas que estaban sedientas de agua, ya que los *Tlāllōquē* y en especial *Chalchiuhtli īcue* no se habían presentado. Esto se podía ver por las playas de la laguna que se habían bebido el agua permitiendo la desecación en el litoral de la laguna, lo único que alimentaba a las lagunas eran los ríos y arroyos que traían el agua del poniente de la cuenca de México.

Pareciera que todo el paisaje era preparado para la venida de los *Tlāllōquē* ya que los macehuales agricultores habían labrado y sembrado sus milpas, otras ya tenían sus primeros brotes, esto se veía tanto en la tierra firme como en las chinampas de la cuenca. Por otro lado los trabajadores que extraían sal de una parte de la laguna se apresuraban a terminar su trabajo ya que los *Tlāllōquē* vendrían a llevarse la sal.



Acercándose más a las ciudades y comunidades que conformaban el paisaje de la primera veintena en la cuenca de México se veía a la gente preparándose para varias fiestas que en esa veintena se celebraban. Era el caso de la gente que se iba a pagar por alguna deuda o agradecimiento en la fiesta a los *Tlāllōquē*, esa gente iba al mercado a comprar papel, hule y *mātlacuahuītl* para que se fabricaran los *tetehuītl*, objetos utilizados en la fiesta a los *Tlāllōquē*. Los *Tlāllōc Tlamacazquē*, por su parte, estaban preparando la compra del que sería el *tlācatetehuītl*. Así mismo, se ve la movilidad de los comerciantes dirigiéndose a los mercados y surtiendo las materias primas y lo necesario para las fiestas.



Otros macehuales estaban a punto de ir por el árbol que sería el *Cuēnmantli*, árbol que se hincaría en *Pantitlan* en la celebración de la fiesta a los *Tlāllōquē*. También se estaban preparando aquellos que le eran devotos a *Totēc*, los militares, los cautivos, los esclavos y aquellos que habían enfermado de la piel. Los *tlanimimé* estaban preparando a sus cautivos de guerra y a sus esclavos para ser llevados a los *Teōpan* y *Yopico Calmecac* de las ciudades en donde veneraban a *Xipe Totēc*.

En esta misma época, en los Recintos Sagrados de las ciudades de la cuenca había una gran actividad, ya que se veían las preparaciones para las celebraciones de las fiestas de *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*. Era el caso de los especialistas de ritos de *Totēc*, quienes estaban en gran actividad en el *Yopico Calmecac*, preparando lo necesario. También se estaba arreglando el *Ātēmpan*, para aquellos que le festejaban a los *Tlāllōquē*. Y la gente del estado nahua mandaba a preparar el *Chililico* y el *Nètōtilōyān*, ya que pronto iba a ser la fiesta en donde se haría el *Tlamictiliztli* a *Chicunāuhēcatl* y a los *tlātlāiltli*, fiesta de la alta jerarquía social del gobierno nahua. Así mismo, la gente responsable de los oficios organizaba las tareas y a los encargados de ellas.

A la vez, se veía a *Ōme Tochtli* procurar y hacerse cargo de la elaboración del *octli* llamado *Tizaoctli* (que le sería ofrecido a Moctezuma). Además, era el encargado de ciertos ritos que se les realizaban a los muertos, procurando las ofrendas, la comida, el tabaco, las flores, los papeles y el copal.

La fiesta a los Tlāllōquē

Esta era una época de ver cientos de *tetehui* en los pueblos de la cuenca de México, esto quería decir que pronto se celebraría la fiesta a los *Tlāllōquē*.

Los agricultores, los que eran devotos a alguno de los *Tlāllōquē* y los que habían sanado por alguna enfermedad acuática se preparaban para ir a celebrar esta fiesta a su cerro o a Pantitlan.

En un determinado día de *Ātl cāhualo*, en los pueblos de la cuenca de México (enfocando particularmente, por el momento a *Tenochtitlan* y *Tlaltelolco*), se veían a algunas personas en sus casas celebrando el *Neteteuhliztli*, estaban confeccionándose sus *āmatetehuitl* con el diseño de la imagen del *Tlāllōc* al que le iban a festejar (por ejemplo de *Quetzalcōātl*, de *Chalchiuhtli īcue*, de algún cerro o de *Tlāllōcān Tēcutli*). En algunas casas, algunos *calpōltin* y algunos *tēlpochcaltin* de esos dos pueblos, ya se podían ver algunos de esos *āmatetehuitl* recargados sobre los muros de esos edificios.

En la víspera de la fiesta, también se podían ver a los especialistas de ritos, dedicados a *Tlāllōc*, comprar al *piltzintli* en la casa de sus familiares de este último. En esa casa, los especialistas celebraban el *Neteteuhliztli*, que tendría como resultado la preparación de su *tlācatetehuitl*. La gente decía que cada *piltzintli* era escogido por haber nacido en un *cualli tōnalli* o en un día con buen signo y por tener dos remolinos en la cabeza. En todos los pueblos de la cuenca así se hacía.

Se sabía que era la víspera de la fiesta porque se veía salir en procesión a los especialistas de ritos de la casa de los familiares del *piltzintli*, ahora convertido en objeto ritual *tlācatetehuitl*. Todos ellos iban cantando, bailando y tocando música con flautas y trompetas rumbo al *Ātēmpan* del Recinto Sagrado de su ciudad, en este caso de *Tlaltelolco* o de *Tenochtitlan*. La gente reconocía las procesiones porque veía pasar a los

tlācateteuhmê llevados en andas cercadas y cubiertas con plumas de quetzal y flores y porque escuchaba la música y los cantos de los especialistas que los llevaban.

Dentro de las andas iban ataviados a los *tlācateteuhmê Tlālloquê*, cada uno totalmente pintado de negro, con un *maxtlatzontli* de plumas de quetzal, con cuentas de *chalchihuitl*, con un brazalete *macuextli* colgado, como de *chalchihuitl*. También llevaban en la cara aplicaciones de hule y de *michihuahtli*, en los pies sandalias de hule y en la espalda, alas de papel.

La gente veía pasar la procesión y se entristecía y lloraba al observar a los *tlācateteuhmê* porque sabía que iban a morir al día siguiente. En cambio, los especialistas de ritos los iban luciendo. Y todos ellos honraban a los *tlācateteuhmê*, ya que eran de gran valor porque con ellos se pedían las lluvias venideras y se agradecían las ya caídas.



A su vez, por varios de los caminos de *Tenochtitlan* y *Tlaltelolco* se veía a la gente salir de sus casas con sus *āmatetehuitl* para irlos a llevar al *Ātēmpan* de cada Recinto Sagrado. Allá los reunirían con cada *tlācatetehuitl*.

También se veía en la lejanía a los que traían el árbol que habían cortado en las barrancas de la cuenca. Lo llevaban a Pantitlan para hincarlo al día siguiente. Lo llevaban con mucho cuidado, no dejando que se le arrastraran las ramas, ya que era un objeto muy preciado. Este árbol iba a ser el *Cuēnmantli*, árbol que utilizarían para el día de la fiesta a los *Tlällōquē*.

Ya al atardecer, cuando estaba a punto de meterse el sol, en el *Ātēmpan*, tanto la gente como los especialistas de ritos, celebraban el *Teteuhxālaquīliztli*. Hacían una procesión *Tlayhualōliztli* al rodear el *Ātēmpan* y decían que así es como anunciaban que al día siguiente se celebraría la fiesta a los *Tlällōquē* y que alguien iba a morir.

Ya de noche y después de celebrar el *Teteuhxālaquīliztli*, la gente se iba a sus casas con sus *tetehuitl* y los especialistas de ritos con los suyos a cada *Āyauhcalli Tozzòcān*, según fuera el pueblo. Los caminos nocturnos de los pueblos se veían con gran movimiento al ver que la gente se regresaba a sus casas con sus *tetehuitl*.



Al llegar de noche los especialistas de ritos con su *tlācatetehuitl* a su respectivo *Āyauhcalli Tozzòcān* se preparaban para velar y para convertirse en *Tlällòquē*. Sólo se veía la luz del fuego a lo lejos, porque sólo podían entrar a ese edificio los especialistas con su *tlācatetehuitl*. El *Āyauhcalli* era un edificio que se encontraba a la orilla del agua y estaba formado por cuatro cuartos orientados, cada uno, a cada región del mundo nahua

y había tantos como pueblos en la cuenca. Así, los de México *Tenochtitlan* iban a su *Āyauhcalli Tozzòcān* y los de *Tlaltelolco* al suyo.

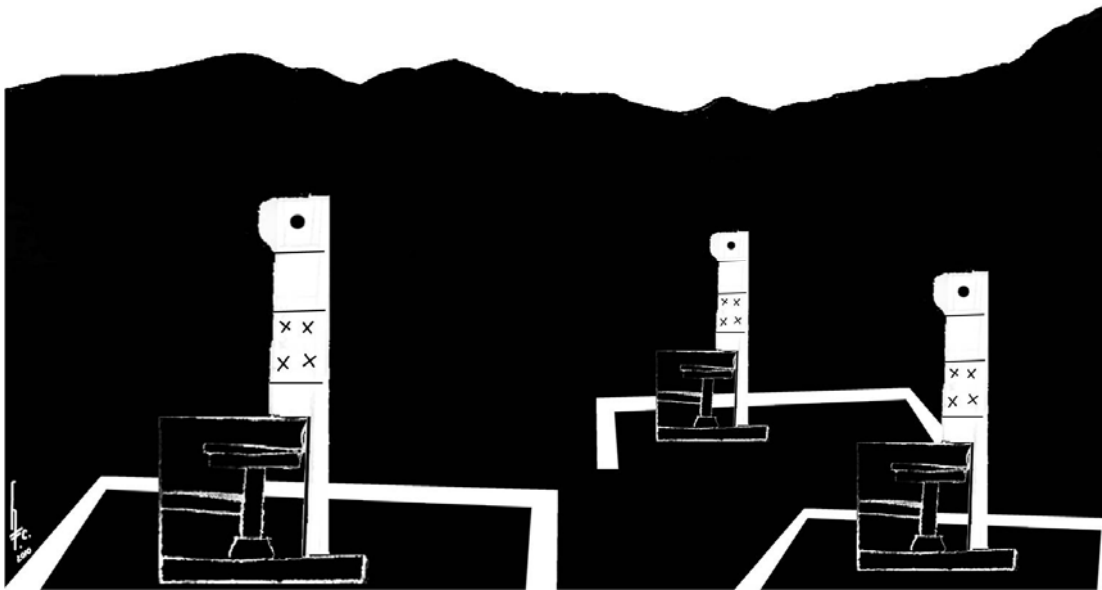
En este espacio ritual, en la noche, los especialistas de ritos y los *tlācateteuhmê*, velaban. También ahí, en el *Āyauhcalli*, de noche, ataviaban a cada *tlācatetehuiŧl* como al *Tlāllōc* al que se iba a pagar en la fiesta y lo nombraban como a ese *Tlāllōc*, convirtiéndolo así en el cerro-*Nextlāhualli*. Por ejemplo: a la *tlācatetehuiŧl* que iba a ser llevada al *Tepētzintli* la vestían de azul y la nombraban *Quetzalxoch*; al que iban a llevar a *Pantitlan* lo ataviaban de *epnepaniuhqui* y lo llamaban *Epcoatl* (atavíos distintivos de *Tlāllōcān Tēcutli*); al *tlācatetehuiŧl* que iba ser llevado al cerro *Cuauhtepētl* lo ataviaban de papel negro y lo llamaban igual que al cerro; al que iba a ser llevado a *Yohualtecatl* lo ataviaban de papel lleno de negro y rojo, muy rayado nombrándolo como al cerro, *Yohualtecatl*; al que iba ser llevado al *Poyauhtlan* lo ataviaban chorreado de hule, a manera de azotes y se decía que lo llevarían a un *Āyauhcalli* que estaba al este del *Tepētzintli*, el cual representaba al *Poyauhtlan* y le nombraban *Poyauhtecatl*; al que iban a llevar al cerro *Cocotl* lo ataviaban de un lado negro y del otro rojo y lo nombraban *Cocotl*; y al que iban a llevar al cerro *Yauhquemê* lo ataviaban con un vestido *tlacemaquilli* negro nombrándolo *Yauhquemê*; y así cada *tlācatetehuiŧl* era ataviado según el cerro al que fueran a festejar, ya que cada cerro era un *Tlāllōc*.

Y los *Tlamacazqué* y los *Cuacuacuiltin* se ataviaban como *Tlāllōcāhuēhuetqué* o *Tlāllōqué* ancianos. Todos ellos eran considerados, de ahí en adelante, *Tlāllōqué*.

Todos debían de cumplir con sus oficios y tareas y velar a su *tetehuiŧl* porque de no hacerlo serían cesados de su cargo y ya no tendría oficio alguno; se les llamaría *mocauhqué*.

Mientras tanto, la gente, en sus casas, hincaba sus *tetehuiŧl*, decían que hacían esto porque cada *āmatetehuiŧl* era cada persona que iba a celebrar la fiesta a los *Tlāllōqué*.

Todos se estaban preparando para celebrar al otro día, que era de buen signo, la fiesta a los *Tlāllōqué*.



El día de la fiesta a los Tlällòquê

Antes de que amaneciera, los caminos de cada pueblo de la cuenca se veían con gente saliendo de su casa con su *nextlāhualli-āmatetehuītl* y con los *Tlällācāhuēhuētuquê* saliendo de los *Tozzòcān*, haciendo procesión *Tlayahualōliztli* y llevando, uno de ellos, a su *nextlāhualli-cerro-Tlällōc* en la espalda. La música de viento y el sonido del *chicahuaztli* se escuchaban en todos lados. Así es como sabían que había llegado el día de la fiesta a los *Tlällòquê*, era un *cualli tōnalli* de *Ātl cāhualo*.

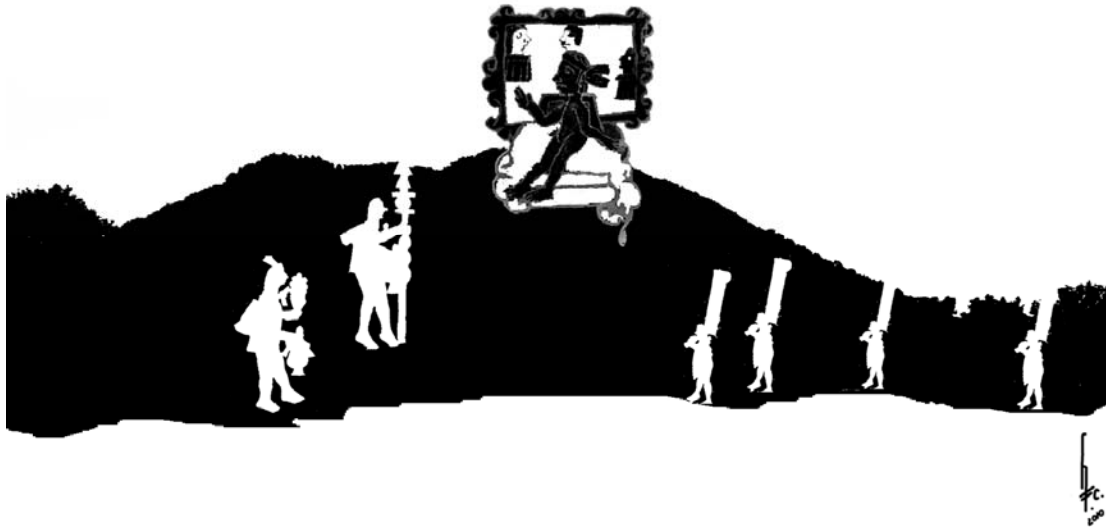
La gente se iba incorporando a la procesión y los *Tlällōcāhuēhuētuquê* la guiaban, favorecían y ayudaban. Ya en la procesión, la gente también tocaba música de viento y se alegraba al ver llorar al *nextlāhualli*, ya que decían que si echaba muchas lágrimas

entonces ese año iba a llover lo suficiente y lo esperado. Toda la gente que celebraba esta fiesta hacía esta procesión gustosa, iba rumbo a su cerro *Tlällōc*.



Durante la procesión se cuidaban de no toparse con algún hidrónico porque decían que era de mal agüero, ya que provocaría que en ese año los *Tlällōquē* no llegaran.

Al llegar toda la gente a la cima de su cerro y al patio dedicado a los *Tlällōquē* veían acomodados los *tepicotōn*. Ahí toda la gente celebraba el *Nextlāhualiztli*, esto es, se daba en pago en reciprocidad. Este pago lo hacían tanto los macehuales, los pilis y los tecutlis con sus *āmatetehuitl-nextlāhualli* como los *Tlällōquē* con su *tlācatetehuitl-nextlāhualli-Tlällōc*. Los *Tlällōquē* se pagaban extrayéndole el corazón a su *Tlällōc*. La gente por su parte, también iba a pedir y agradecer, con su *āmatetehuitl*, por haber sanado de alguna enfermedad y por el éxito de alguna actividad económica relacionada con los *Tlällōquē*.



Ejemplo de esto se podía ver en casi todos los *tētepê* o cerros y cuerpos de agua de la cuenca y valles cercanos como en el *Cuauhtepētli*, que está en la actual sierra de Guadalupe, el *Yohualtecatl*, que está próximo al Tepeyac, el *Cocotl* (actualmente llamado *Cocotitlan*), que está cerca de Chalco Atenco, el *Yauhquemê*, que está cerca de Tacubaya, el *Tepēpulco*, que estaba dentro del lago de México y en las lagunas del Nevado de Toluca.

En el caso particular de los de *Tenochtitlan* y los de *Tlaltelolco*, ellos iban a pagarse en el *Tepētzintli* (actualmente el Peñón de los Baños) y en *Pantitlan*. Se decía, también, que los mexicanos iban a celebrar, en un *Āyauhcalli* que estaba al este del *Tepētzintli*, que era el cerro *Poyauhtlan*, el actual Pico de Orizaba.

También ese mismo día los mexicanos que habían preparado el *Cuēnmantli* días antes, lo llevaban en las canoas a *Pantitlan*, lugar cercado de varios *Cuēnmantli* de años pasados, que semejaba una cueva enramada. Ahí, en *Pantitlan* hincaban al *Cuēnmantli*. Después de haberse pagado, tanto los *Tlāllōquê* como la gente, hacían un gran banquete con el *teōmicqui* ya pagado.

La fiesta Cuahuitl ēhua

Al bajar de los cerros y al adentrarse a las ciudades de *Tlaltelolco* y de *Tenochtitlan* se veía cómo la gente devota a *Totēc* comenzaba a prepararse para celebrarle su fiesta. Cuando los *tlamanî*, los *tēmanî*, los *malèquê*, los *tēacinî* llevaban a su respectivo *malli* al *Calmecac Yopico*, espacio dedicado a *Totēc* que estaba al suroeste del Recinto Sagrado, era señal de que ya comenzarían los ritos previos a la fiesta *Cuahuitl ēhua*, esto es, ya era el quinto día de *Ātl cāhualo*.

Allá, en el *Calmecac Yopico*, le daban a cada *malli* sus atavíos con los que se vestirían para celebrar la fiesta *Cuahuitl ēhua*.

Mientras tanto, la gente devota a *Totēc*, tanto militares como la que había sanado por alguna enfermedad de la piel, iba rumbo al *Yopico Teōpan* de los Recintos Sagrados, a celebrar el primer rito de *Cuahuitl ēhua*. Ahí, en el *Yopico Teōpan* se iban a presentar ante la gente los cautivos que serían rayados en el *temalacatl*. A esta y a las demás presentaciones le decían *quincuahuitlēhualtiaya*, o bien, "les hacían el *Cuahuitl ēhua* a los rayados".

En ese mismo quinto día iban los especialistas de ritos y los cautivos, ya convertidos en *huahuānti* (ataviados totalmente de almagre, de rojo), al *Yopico Teōpan*. Ahí se presentaban y se mostraban los cautivos o celebraban el *Tlacuahuitlēhualtiliztli* ante la gente. Los especialistas de ritos y los *huahuānti* maravillaban a la gente, escenificaban cómo los *huahuānti* es que iban a ser rayados y a morir en *Tlācaxipehualiztli*, esto es, simulaban que les cortaban el pecho con un tipo de tortilla llamada *Yotlaxcalli* o *Yopitlaxcalli*. Luego, después de la presentación, los regresaban al *Yopico Calmecac*. Ahí esperaban para celebrar el siguiente rito de la fiesta *Cuahuitl ēhua*.

La gente, por su parte, regresaba a sus casas maravillada de la presentación.

En estos días se podía ver y escuchar en dos de los edificios del Recinto Sagrado, *Nètōtlōyān* y *Chililico*, que se realizaba una fiesta. Esta fiesta la celebraba la gente de alta jerarquía política y le llamaban la fiesta en la que moría *Chicunāuhècatl* y los *tlātlaāltlī*.

Se decía que previo a esta fiesta, los *Tlātôquê* bañaban a los cautivos en *Chililico* en honor a *Chicunāuhècatl*. De ahí en adelante los cautivos dejaban de serlo y se convertían

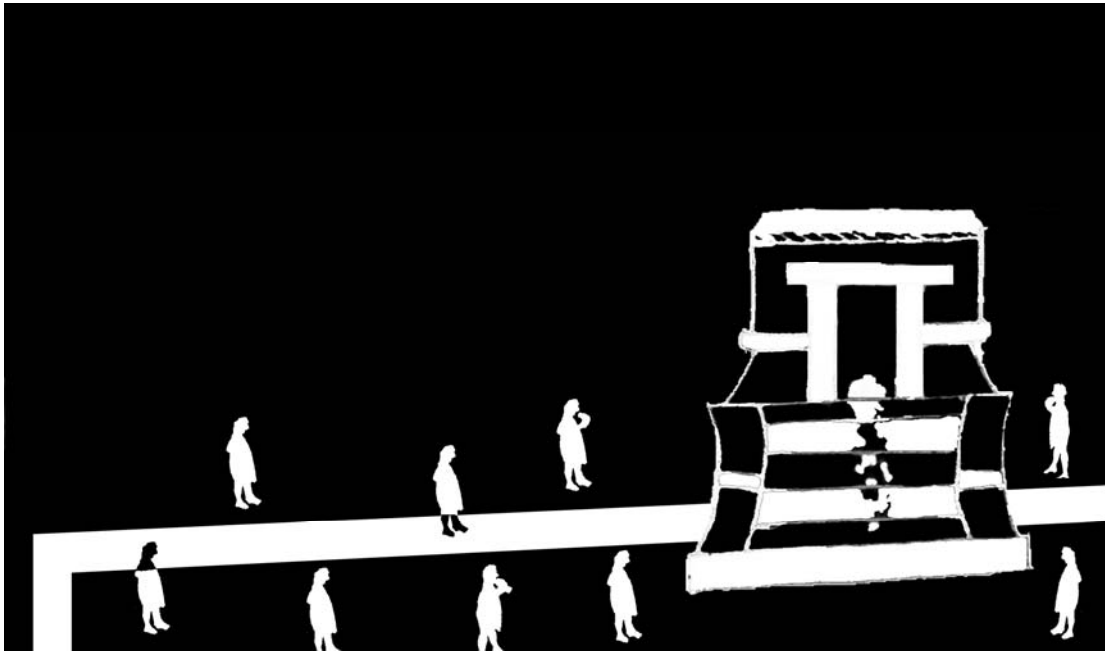
en *tlātlaāltīlī*. También, en ese edificio, el *Teōhuā* de *Molonco* se encargaba de ataviar a *Chicunāuhēcatl*.

Terminado el ataviamiento y el baño, tanto los *tlātlaāltīlī* como el *Chicunāuhēcatl*, iban a bailar al *Nētōtīlōyān*, dentro del Recinto Sagrado.

Ya para el día de la fiesta, a media noche, en *Chililico*, llevaban tanto a *Chicunāuhēcatl* como a los *tlātlaāltīlī* a celebrar el *Tlamicīliztli*. Luego de que el *Tehueltteca* había acostado a un *tlaāltīlī* en el *techcatl*, cada especialista de ritos lo tomaba de una de sus extremidades y uno más le sujetaba la cabeza. El *tlenamacac tlamacazqui* le cortaba el pecho con el *tecpatl* y le sacaba el corazón para luego ofrecérselo a *Tōnatiuh*. El sacrificado se convertía en *Teōmicqui*.

Pasaban 5 días del primer *Tlacuahuitlēhuāliztli* y la gente regresaba al *Yopico Teōpan*. Y este décimo día de la veintena volvían a ataviar a los *huahuānti* en el *Yopico Calmecac*, pero ahora de blanco. Luego los llevaban al *Yopico Teōpan* y ahí presentaban a los *huahuānti* y celebraban por segunda vez el *Tlacuahuitlēhuāliztli*. Así maravillaban de nuevo a la gente, escenificaban cómo es que iban a morir en *Tlācaxipehualiztli* y simulaban que les cortaban el pecho a los *huahuānti* con las *Yotlaxcalli* o *Yopitlaxcalli*. Luego, después de la celebración, los regresaban al *Yopico Calmecac* y la gente se regresaba a sus casas.

Esto se volvía a hacer el décimo quinto día de la veintena (aunque ahora los *huahuānti* iban vestidos de almagre o rojo) y el veinteavo día de la veintena (vestidos esta vez de blanco) celebrándose así la fiesta *Cuahuitl ēhua*. Los caminos de *Tenochtitlan* y de *Tlaltelolco* se veían con la gente que iba a festejar esta fiesta; iban rumbo al Recinto Sagrado. La gente se veía maravillada de tal espectáculo.



Luego de terminar la fiesta, en el *Yopico Calmecac* los *huahuānti* se ataviaban de almagre y así se quedaban, ya no se presentaban. Esto quería decir que ya estaban listos para la fiesta de *Tlācaxipēhualiztli*.

Y esto sucedía en *Ātl cāhualo* o *Cuahuitl ēhua*.

NOTAS DE TRADUCCIÓN

Notas de traducción de la primera veintena en los Primeros Memoriales: fo. 250r

1. Este es uno de los nombres de una de las veintenas de las que se componía el año o *xihuitl* mexica y, a la vez, el nombre de una fiesta. La razón principal para no traducirlo es su naturaleza de *nombre propio*, naturaleza que hace que su “sentido” se ubique más allá de su literalidad, aceptando, por otro lado, que incluso dicha literalidad resultaría ser bastante oscura (la cual sería algo como “los maderos se van”). Esto, sin embargo, no evita que comentemos brevemente algunas de las traducciones que los investigadores modernos le han atribuido a *Cuahuitl ēhua*. Algunas de ellas son:

“Palo se alza” o “se alza el árbol”	Garibay (1981 [1956], IV: 330)
“The Raising of the Pole”	Sullivan (1997: 55)
“Enhiestan el madero”	López Austin (1967:17)
“Los árboles se alzan”	Launey (1992 [1979]: 368)
“Levantamiento de los postes”	Broda (1983:151)
“El árbol o los árboles se levantan”	Jiménez Moreno (1977:19)
“El árbol se endereza”	Graulich (1990:268)
“Se levantan los palos”	López Austin y García Quintana (Sahagún 2002:III:1261)

Como se ve, todas ellas giran alrededor de “levantarse el árbol o el palo”, lo que nos permite asegurar, desde el punto de vista gramatical, que todas estas son traducciones inadecuadas o equivocadas. Para comenzar, gramaticalmente <quauitleua> es una palabra yuxtapuesta, resultado de la unión simple del muy seguramente sustantivo [cuahuitl] “árbol, palo” con el que parece ser el verbo [ēhua] “partir, irse, alzar el vuelo” (Ēua.n ‘leuantarse el aue para bolar’, 29r y Nēua. ‘partirme para alguna parte’, 71r); yuxtaposición más que evidente debido a la presencia del absolutivo /-tl/ en el sustantivo. En segundo lugar, el verbo [ēhua] es de valencia uno, intransitivo e inergativo, lo que significa que es un verbo que sólo necesita de un sujeto sintáctico que debe ser semánticamente un agente (es decir, de “poder tener” la intención de realizar la acción). La unión de estas dos palabras nahuas daría una traducción literal, como ya se apuntó arriba, de “el árbol / el palo / la madera se va”.

Pero es cierto, existe un verbo [ēhua] transitivo, de valencia dos, que significa “levantar, alzar” (Ēua.nite ‘leuantar al[que] esta echado’ 29r). Pero no es el que aparece en la palabra *Cuahuitl ēhua* por carecer, por un lado, de las marcas correspondientes de transitividad y, por otro, porque no puede verse a cuahuitl como un objeto incorporado (ya que mantiene su absolutivo, cosa que no haría si estuviera incorporado). Esto significa que cualquier versión en la que el palo o el árbol sea levantado o se levante está violando pautas gramaticales (ya sea a nivel de palabra o de enunciado) o semánticas.

2. Para nosotros, la traducción literal de <Quavitleoa, yn ipan i, ilhuiquixtilloya, in tlallope> sería “*Cuahuitl ēhua*. En esta [veintena] se les celebraba fiesta a los *Tlālloqué*”, considerando que *Cuahuitl ēhua* es el nombre de una veintena (o mes) del calendario mexica y que, por aparecer como primera palabra en el texto, funciona como una especie de subtítulo o encabezado.

Nuestra propuesta coincide con las traducciones revisadas para el presente trabajo, aunque algunas versiones optan por dejar el índice [in īpan i] sin Objeto (Garibay y Jiménez Moreno, en su versión literal) y otras, por dar a entender que se trata de la veintena (Sullivan y Jiménez Moreno, en su versión libre):

Garibay (1981 [1956]: IV 330): “Palo se alza: en esta se festejaban los Tlallope (Dioses de la lluvia)”

Jiménez Moreno (lit) (21): “En ésta (era) cuando se celebraba fiesta a los *Tlallope*”

Sullivan (55): “In Cuahuitl ehua, “The Raising of the Pole,” a festival was celebrated in honor of the Tlalocs”

Jiménez Moreno (lib) (22): “En esta (veintena) se celebraba la fiesta de los *Tlallope*”

Estamos convencidos que es veintena porque a lo largo, tanto de los *Primeros Memoriales* como del *Códice Florentino*, en el Párrafo 2º y en el Libro 2º respectivamente, el eje organizativo de cada apartado son las 18 veintenas, a pesar de que en los títulos de cada uno de ellos se señala que se habla de las fiestas:

Primeros Memoriales Párrafo 2º:

<Jnic ij. ipan mitoa yn imilhuuh, in teteu> “Segundo. En él se habla de las fiestas de los dioses”

Códice Florentino, Libro 2º:



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

<Libro segundo que trata de las fiestas, y sacrificios: con que estos naturales honrrauan asus dioses, enel tiempo de su infidelidad>;

Código Florentino, Libro 2º, Capítulo 1º:

<Capitulo primero, del calendario, de las fiestas fixas, laprimera de las quales es lo que se sigue>

3. Ver capítulo 5.

4. Ver capítulo 4.

5. Dos cosas llaman la atención en el texto en náhuatl clásico donde aparece la frase <mochi tlacatl in maçeoalli>. Para empezar, se presenta como un agregado, como un “pegote” (violando con esto la máxima de relación), porque los verbos “celebrar” y “pagar” que le preceden van en pasiva, evitando con ello, gramaticalmente, que la frase en cuestión sea parte de ellos.

Por otro lado, su misma traducción es interesante ya que si **Mochi tlacatl** es de por sí ‘todas las personas’ (61v), parecería redundante agregar **in mācēualli** ‘vasallo’ (50v). Sin embargo, la combinación de ambos términos adquiere el sentido de ‘toda la gente, el pueblo’. En la sección castellano-mexicano del Vocabulario de Molina se registra ‘Gente o gentío’ como **tlaca. maceualtin** (C65v). Podemos asegurar, considerando la posición de la frase en el texto y lo que recién hemos dicho, que esta frase funciona, en este texto de los *Primeros Memoriales*, como un marcador de énfasis.

6. El [īpan] “en ella” viola la máxima de cantidad porque no explicita en qué (o con qué) “empezaba la cuenta de veinte en veinte de un año”, violando, a su vez, otra máxima, la de relación, por no ser relevante al tema de las fiestas. “De repente” se habla del año, cuando se esperaría que se tratara de una fiesta. Las implicaturas que hacemos apuntan, en ambos casos, a señalar a la veintena.

Esto nos permite traducir “en esta [veintena]” en la nota 2 y “con ella [con la veintena]” en esta nota 6. Esto, por otro lado, se ve apoyado al observar cómo comienza el Capítulo primero del Libro 2º del *Código Florentino* (foja 3r): “Capitulo primero, del calendario, de las fiestas fixas, la primera de las quales es lo que se sigue” y continua: “El primero mes, del año se llamaua entre los mexicanos Atl caoalo: y en otras partes quavitleoa”.

Sólo la traducción de Sullivan, de las traducciones revisadas, explicita a dónde apunta la palabra [īpan]:

Garibay (1981 [1956]: IV 330): “En esta comenzaba la cuenta”

Jimenez Moreno (lit) (21): “en él comenzaba (o de allí partía) la cuenta”

Sullivan (55): “At this time, the count of the twenty-day periods [...] began”

Jimenez Moreno (lib) (22): “en ella comenzaba la cuenta”

Nuestra: “Con ella [con la veintena] empezaba el *cēcampōhuallapōhualli*”

7. Ver capítulo 3.

8. Ver capítulo 3.

9. El verbo empleado es [tēmi] ‘estar harto y repleto, o henchirse la vasija de algun licor, o estar juntos gatillos, perrillos, o cosas semejantes, assi como mayz, cacao, calabças’ (97v), de valencia 1, que además necesita de un instrumental (con lo que se llena). Si vemos el párrafo en su totalidad, lo que puede llenarse (completarse) son 4 sustantivos: veintena, [cēcampōhuallapōhualli] “la cuenta de veinte en veinte”, [xihuitl] “año” o [mācuīlilhuitl] “cinco días”. De estos cuatro, el único que puede llenarse es el [xihuitl], pues es la combinación del [cēcampōhuallapōhualli] y los [nēmontemi]. Y los [nēmontemi] son esos 5 días. Compárese con las traducciones revisadas:

Garibay (1981 [1956]: IV 330): “En esta comenzaba la cuenta de cada veintena: un año y cinco días: no se tomaban en cuenta”

Jimenez Moreno (lit) (21): “En él comenzaba (o de allí partía) la cuenta de veintenas de un año, y los 5 días que sólo en valde se completan”

Sullivan (55): “At this time, the count of the twenty-day periods of the year and the five extra days began”

Jimenez Moreno (lib) (22): “En ella comenzaba la cuenta de veintenas de un año, y los cinco *nemontemi*”

Nuestra: “Con ella [con la veintena] empezaba el *cēcampōhuallapōhualli* o la cuenta de veinte en veinte de un *xihuitl* o año. En vano se completa [el año] durante cinco días”.

10. Ver capítulo 5.

11. Ver capítulo 5.

12. A pesar de que en el texto aparece <incalpā novian> asumimos que la forma segmentada es [in calpan nohuian] por tres razones: 1) porque de ir unidos sería la marca de posesión de tercera de plural, y los únicos sustantivos en plural son [tlācateteuhmē] y [pīpiltzintli], lo que daría una lectura reducida a “y en todas las casas de los *tlācatetehui* se paraban unas varas delgadas...” contradiciendo la afirmación hecha a en la primera mitad del texto de que el *nextlāhualiztli* lo hacía toda la gente del pueblo. 2) En todo el texto de los *Primeros Memoriales* el [in] aparece unido al sustantivo (ver paleografía). 3) Si comparamos esta descripción con su equivalente en el *Código Florentino* (Libro 2º, Cap. 20º: fo: 15v), se ve que el in va separado <y n novian calpan>.

13. Ver capítulo 5.
14. Ver capítulo 4.
15. Ver capítulo 5.
16. La oración <vncā mochi quivalcuja, ycalpā mochivaya tetevitl> nos es bastante extraña porque: a) no queda claro hacia dónde apunta el [oncān] “ahí” (¿hacia algún lugar o hacia algún punto temporal del [teteuhxālaquiliztli]?), b) ¿qué cuantifica el [mochi] “todo”, a los [āmatetehuitl] o a la gente?, c) ¿hacia dónde alude el /huāl-/ del verbo, a su casa o a un lugar no explícito? y d) ¿quién es el poseedor singular de la “casa”? Si reconstruimos su significado yendo por partes, comenzaríamos tomando los dos verbos presentes en las oraciones:

a) [mochīhuaya]. ¿Qué es lo que se hacía (o se elaboraba)? Creemos que sin lugar a dudas son los *tetehuiŋl*. En este punto, la gran mayoría de las traducciones hechas a este texto coinciden:

Garibay (1981 [1956]: IV 330): “las tiras sagradas que se habían hecho en las casas”.

Sullivan (56): “the sacrificial papers they had prepared in their homes”.

Jiménez Moreno (lib) (22): “en su casa (¿de cada uno?) se hacía *tetéuitl*”.

Dibble (201): “the sacred banners which had been prepared in the houses”.

Nosotros: “los *tetehuiŋl* que se elaboraban en su casa”.

Como se ve, todas estas versiones incluyen la casa, el lugar en donde eran hechas (cosa que más adelante comentamos).

b) [quihuālcuiā]. Molina traduce ‘traer algo’ como **ni,qualcui** (C114v). El problema es ¿quién traía qué? Pensamos que sin lugar a dudas, tanto por la concordancia de la marca de objeto (una tercera persona singular) como por las características semánticas del verbo y sus argumentos, lo traído eran los *tetehuiŋl* (que en náhuatl son gramaticalmente singulares). Pero tal seguridad no la tenemos con el sujeto: por una parte, podría ser una tercera persona plural indefinida –recurso muy comúnmente usado en los materiales sahuaguntinos en temas descriptivos– siendo su forma [quihuālcuiā] y su traducción: “traían los [*tetehuiŋl*]”, pero, por otra parte, podría ser un sujeto singular y que, por lo tanto, debería estar explicitado en el texto. Sea singular o plural, el sujeto debe ser [+animado] y, más específicamente, [+humano]. Pero en esta parte de la fila 6 no hay ningún sustantivo que tenga como referente a un humano (pues sólo hay dos sustantivos: [īcalpan] “en su casa (de él)” y [tetehuiŋl]).

Consideramos que la clave de la traducción la da [īcalpan], pues tiene un poseedor de tercera persona del singular (que, se supone, debería estar explicitado en el texto). Como se puede ver, los únicos sustantivos que aparecen en singular están en la fila 1 y, además de formar una unidad, son humanos: *mochi tlācatl in mācēhualli* “toda la gente, el pueblo”, que bien pueden funcionar como los poseedores de la casa, [īcalpan], dado que la construcción, aunque plural semánticamente, es singular sintácticamente. Esto nos obligaría a pensar que justamente *mochi tlācatl in mācēhualli* está *implícito* en el texto nahua, teniendo dos “pistas”: al cuantificador [mochi], que sí aparece y la [ī] de [īcalpan].

Porque el problema con [mochi] es que el único sustantivo presente y cercano a él es [tetehuiŋl], generando, por ello, una primera lectura de “todos los [*tetehuiŋl*]”. Lectura que de hecho hacen tanto Garibay (“todas las tiras sagradas”) como Sullivan (“all the sacrificial papers”), no así Jiménez Moreno ni Dibble. La segunda lectura, que hacen Jiménez Moreno y Dibble, se recrea al considerar que el [mochi] cuantifica más bien al sujeto del verbo traer: “todos lo traían” (Jiménez Moreno) y “everyone took...” (Dibble), tal y como lo hacemos nosotros.

Otra razón para suponer que el [mochi] cuantifica a la gente se arma al observar una de las oraciones en náhuatl que está un poco más adelante en la fila 8: *mochintin quālcuiā in mācēhualli*. Ambas construcciones, como se puede apreciar, son estructuralmente muy semejantes:

1.	mochintin	quālcuiā	in mācēhualli, in pīpilti, in tētecuhti
2.	mochi	quihuālcuiā	[tlācatl in mācēhualli]
	CUANTIFICADOR	VERBO	AGENTE

En ambas frases aparece el cuantificador antes del verbo “traer” (en una en singular, en la otra, en plural) y después del verbo, en una de ellas, la frase agente construida con tres sustantivos (también en plural, constatando que se trata de las unidades cuantificadas). La otra frase carece de agente pero podemos suponer, por analogía, *tlācatl in mācēhualli* (en singular para concordar con su cuantificador). Las traducciones posibles de cada oración son, dando por hecho que lo traído son los *tetehuiŋl*:

1. “todos lo traían; los macehuales, los pilis y los tecutlis” o “todos los macehuales, los pilis y los tecutlis lo traían”.
2. “toda [la gente] lo traía”.

c) [īcalpan]. Otro problema es ¿[īcalpan] a qué oración pertenece? Si es a la oración de [mochīhuaya] su traducción sería “los [tetehuiitl] que se hacían en su casa”; si es en la oración de [quihualcuia], su traducción sería “toda la gente traía de su casa el [tetehuiitl]” o “toda la gente traía a su casa el [tetehuiitl]”. Nosotros nos inclinamos por esta última por el contexto del texto y la lectura intertextual que se verá a lo largo de esta investigación.

d) [oncān]. El [oncān] “allí” que precede al [mochi] podría estar apuntando, por un lado, al lugar en el que se realizaba el *teteuhxālaquilitli* (es decir, haciendo una referencia locativa) y, por otro, al momento concreto del inicio del evento: “al aterecer”. Ambas posibilidades se verían apoyadas por el comentario que aparece al final de esta fila 8: “por esto es que se llamaba *teteuhxālaquilitli*”. La referencia locativa sería implícita dado que no se describe en ningún momento dónde es que se realizaba el *teteuhxālaquilitli*, en cambio, la referencia temporal es clara y evidente. Creemos que ese “allí” tiene ambos valores.

oncān mochi quihuālcuia īcalpan mochīhuaya tetehuiitl,

Garibay 1981 [1956]: IV 330: Entonces [iban a tomar todas las tiras sagradas] que se habían hecho en las casas,

Sullivan (56): [They took all the sacrificial papers] they had prepared in their homes

Jiménez Moreno (lib) (22): todos lo traían (el *tetéuitl*) –en su casa (¿de cada uno?) se hacía *tetéuitl*–

Dibble (201): Everyone took there the sacred banners which had been prepared in the houses.

Nosotros: De allá [de donde se hacía el *Teteuhxālaquilitli*], toda [la gente] traía los *tetehuiitl* que se elaboraban en su casa.

17. [cuālcuiā] y [quihuālcuia] son formas equivalentes.
18. Ver capítulo 4.
19. Ver capítulo 5.
20. Estamos asumiendo que <valtenanamictivia> tiene tres posibles traducciones que no excluimos: 1) si el verbo involucrado es [nānāmiq̄ui] su traducción sería, basándonos en Molina: **Nanamiqui.nite** ‘ayudar a otro, o ser asesor’ (62v): “venían ayudando a la gente”. 2) si el verbo es la forma reduplicada [nānāmiq̄ui] su traducción sería la forma cuidadosa y ordenada de **Namiqui.nite** ‘salir a recibir al que viene, o encontrar con alguno, o contender có[n] otros’ (62v): “venían encontrando a la gente, de manera ordenada”. 3) Si el verbo es la forma reduplicada [nānāmiq̄ui] su traducción sería la forma diversa y variada de **Namiqui.nite**: “venían encontrando a la gente en diversos lugares y momentos”. Por eso es que proponemos: “venían a encontrar a la gente, venían a ayudarla y favorecerla”.

Notas de traducción de la primera veintena en el Códice Florentino

1. Ver capítulo 4.
2. El empleo del <vel> en <ipan vel ic cemilhuitt> le da la precisión temporal de ser “justo” el primer día. Dibble y Anderson lo traducen como “during all the days”.
3. Preferimos, al igual que con el nombre de la veintena *Cuahuitl ēhua*, no traducir *Ātl cāhualo*. Sin embargo es pertinente decir que han habido dos traducciones: “se detienen las aguas” y “el agua es dejada”:
 - Broda (2004: 45): “se detiene el agua”
 - Graulich (1990: 304): “detención de las aguas”
 - Tena (1992: 111): “se detienen las aguas”
 - González González (2006:159): “el agua es dejada”
 - López Austin y García Quintana (2002: 1246): “el agua es dejada”
 La traducción de *Ātl cāhualo* como “se detienen las aguas” creemos que es incorrecta, ya que la raíz del verbo utilizado es [cāhua], siendo su significado en su forma transitiva “dejar” y no como su forma reflexiva, “parar”. Nosotros nos inclinamos por “el agua es dejada o se deja el agua”.
4. Ver discusión de la nota de traducción 1 de los Primeros Memoriales.
5. Por el empleo de la construcción <auh yn iquac y, vncan> se entiende la existencia simultánea de dos hechos. El <auh> indica que se trata de una oración diferente a la anterior, apoyado por el <yn iquac y> que las relaciona temporalmente indicando su *simultaneidad*. En la foja 18r del manuscrito Bnf 362bis (GDN) se presenta un ejemplo semejante: <In iquac nican nacico, mochiuh inin teocalli, auh in iquac in ca huel oc tlacotlatca> “Cuando llegue yo aquí, se hizo esta iglesia, y en este t[iem]po todavía había mucha gente”. Por lo tanto, este giro <auh yn iquac y, vncan> nos permite suponer que se está hablando de dos eventos, algo como que se celebraba *Cuahuitl ēhua* y,

simultáneamente, se festejaba a los *Tlāllōquē*. Incluso el hecho de que el siguiente verbo esté en imperfecto podría permitirnos una lectura semejante a “se les celebraba fiesta a los *Tlāllōquē* haciendo el *nextlāhualiztli*”. A diferencia de Dibble y Anderson que segmentan diferente el párrafo y traducen “[when] this feast day came, and when it took place, then the feast day was celebrated for the Tlalocs”. El siguiente párrafo comienza con “There was the paying of the debt [to the Tlalocs] everywhere on the mountain tops...”.

6. Los *tetehuitl* serán descritos en el capítulo 5, pág. 157 de esta investigación. En este caso, el uso de la forma <neteteuhtiloia> permite inferir un valor ritual de esta acción. Para ello, estamos suponiendo que existe una relación entre la nominalización con /-liztli/ (en cuanto a evento) y aquella con /-lōyān/ ~ /-lōya/ (en cuanto a momento y lugar para realizarse), dándole por lo regular un valor ritual. En este caso destaca, además, la forma indefinida reflexiva /ne-/ que le da una lectura como de “se preparaban los *tetehuitl* para sí mismos”. Dibble y Anderson traducen la frase <neteteuhtiloia> como “sacrificial banners were hung”.
7. Habíamos pensado traducir <velaytic> como “laguna” por la “tradición” de identificar a *Pantitlan* como una laguna, pero preferimos ser más literales y coherentes y dejar “dentro del agua”, considerando, por un lado, que en Molina aparece **Aitic** ‘golfo de mar’ (3v) mientras que *Laguna o lagunajo* es ‘vey atezcatl’ (C76v) y, por otro, que gramaticalmente [āitic] es justamente “dentro del agua”. Si unimos estas dos últimas informaciones podemos suponer que se trataba de un lugar como golfo dentro del lago. Dibble y Anderson traducen <velaytic> como “the very middle of the lake”.
8. Pensamos que todo este párrafo, por hacer mención a sólo dos lugares, *Tepētzintli* y *Pantitlan*, viola la máxima de calidad al “contradecir” al párrafo anterior que afirma que el *nextlāhualiztli* se realizaba en las cumbres de todos los cerros. Por ahora no tenemos propuesta alguna para su implicatura (aunque no descartamos que algo tenga que ver con el hecho de que el *Tepētzintli* y *Pantitlan* eran vecinos de México y ambos, dos ámbitos opuestos: tierra-agua, arriba-abajo, femenino-masculino, norte-sur, entre otras oposiciones).
9. El empleo de dos “allá” (y ambos [ōmpa]) deja abierta la posibilidad de una doble lectura: una, en la que el segundo “allá” es enfático (una especie de “allá mismo”) y otra, la que consideramos como adecuada, en la que el segundo apunta a otro lugar y, en consecuencia, a dos actos diferentes: “Allá [en *Tepētzintli* y *Pantitlan*] iban a dejar los *tetehuitl* y allá [en *Pantitlan*] paraban el árbol...”. Nuestra propuesta es que el *Cuēnmatli* sólo se hincaba en *Pantitlan* y los *tetehuitl* se llevaban tanto al *Tepētzintli* como en *Pantitlan*. Por otro lado, estamos suponiendo también que el levantamiento del *Cuēnmatli* no formaba parte del rito del *nextlāhualiztli* y que por ello no se habla más de él.
10. Consideramos, basándonos en dos hechos, que en este caso [quahuitl] tiene como referente a un árbol y no, como la mayoría de las traducciones acepta, un palo o un poste (Dibble y Anderson). El primero, porque es en las ramas en donde “su frescura, su verdor, sus brotes” se hacen más que perceptibles (y no en el tronco) y el segundo, porque según uno de sus “usos” rituales era el poder llevar colgados y atados tanto *tetehuitl* como chalchihuites, cosa que era mucho más sencilla teniendo ramas y no careciendo de ellas.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 25º, foja 44v/45r. [Etzalcualiztli]

Versión en Náhuatl clásico	Nuestra traducción	Versión castellana
[45v] njman ie ic mopipiloa, moolpia in teteujtl, in quauhtitech yn itech cuenmantli: yoan in chalchiujtl qujilpia, yoan cequj atlan contepeoaia, conchaiaoa, concenmana.	Entonces los <i>tetehuitl</i> se colgaban, se ataban en el árbol, en el <i>cuēnmantli</i> y también amarraban chalchihuites. Y algunas cosas las arrojaban al agua, las esparcían, las aventaban.	[45r] y los papeles de ofrenda: a los cuales llamauan teteujtl, atauanlos en lo alto, de los maderos, que allí estauan hincados: tambien colgauan, algunos de los chlachiujtes, y piedras preciosas, en los mismos papeles.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 35º, foja 92v. [Atemoztli]

Náhuatl clásico	Nuestra traducción	Versión castellana
Auh in jquac concaoa tetevitl, in nextlaoalli cōmamana, conjilpia cuenmantitech.	Cuando va a dejar los <i>tetehuitl</i> , el <i>nextlāhualli</i> (o pago de sí mismo), los coloca extendidos, los ata al <i>cuēnmantli</i> .	Acabado el combite, cogian los pepeles, de los varales, que estauan puestos en los patios, que llamauan teteujtl: y lleuauanlos, a ciertos lugares del agua, que estauan señalados con vnos maderos, hincados: o a las alturas de los montes.

Hacemos dicha interpretación a pesar de reconocer que en todos los casos que aparece [Cuenmantli] en el *Códice Florentino* (excepto uno), Sahagún lo identifica con un madero (la excepción es “varales hincados”).

Por otro lado, traducimos <viujtlatztic> como “muy alto” ya que por tratarse de un árbol, no tendría sentido que fuera “largo” (dado que **Vitlatztic** es ‘cosa muy larga, o luenga’ 157v). Dibble y Anderson traducen <viujtlatztic> como “very long”. Pero además, este adjetivo va reduplicado, lo que genera dos lecturas diferentes (aunque no necesariamente excluyentes). Según Launey (1992 [1979]:260), quien sólo describe la reduplicación glotalizada (CV’) en los adjetivos, esta reduplicación indica la pluralidad del sustantivo modificado, aunque, por otro lado, en el náhuatl

moderno de Amanalco, Tezcoco (Peralta 1991:68), los adjetivos pueden llevar tanto la reduplicación glotalizada como la larga. La segunda (representada como CV:), indica diversidad en las partes, mientras que la primera (CV), diversidad de referentes. Los siguientes dos ejemplos son más claros:

tomaktik	'gordo',
to:tomaktik	'gordo en varias partes del cuerpo'
to'tomaktik	'varios animales gordos'
patlawak	'ancho'
pa:patlawak	'ancho de varias partes del objeto'
pa'patlawak	'varios objetos anchos'

Debido a que el comportamiento de la reduplicación glotalizada coincide en náhuatl clásico y el moderno, podríamos extrapolar el valor de la larga, lo que le daría a [huī-huitlatztic] una lectura de "un árbol muy alto con ramas muy largas", mientras que [hui-huitlatztic] indicaría la existencia de "dos [Cuēnmantli] muy altos, uno en cada lugar". En este caso, pensamos (como se señaló en la nota anterior) que se hincaba un *Cuēnmantli* muy alto y ramudo en *Pantitlan*.

11. <cuēnmantli> no está registrado ni en Molina ni en los Glosarios de la Historia General de las Cosas de la Nueva España (Garibay 1948 y López Austin y García Quintana 2000). Wimmer más que traducirlo lo identifica como unos "palos que jugaban un rol ritual en el desarrollo del mes *Quauitlēua*" (*Perches qui jouaient un rôle rituel au cours du mois cuahuitl ēhua*). Él traduce este pasaje como "ponían de pie unos palos que se llamaban cuēnmantli; eran muy largos" (*ils dressaient des perches que l'on appelle cuēnmantli, elles étaient très longues*). Nosotros preferimos más que traducirlo aceptar que es un árbol con un rol ritual (aunque, por su estructura fonológica podemos aceptar una posible relación con [cuēmittl] "surco" o, como lo identifica Molina en la sección de Castellano-mexicano: "lomo entre sulco y sulco" C78v). Dibble y Anderson lo traducen en plural "poles".
12. La frase <ie etiuh> es identificada por Wimmer como "ir", considerando su forma gramatical como /ye-t-ih/ "ir-ligadura-ir:presente", en donde el [ye] es un derivado de [yāuh] "ir", registrando, además, /ye-ti-quīza/, "precipitarse", /ye-t-icaca/ "llevar algo sobre sí" (*porter quelque chose sur soi*) y /ye-ti-nemil/, "tener siempre algo sobre sí" (*avoir toujours quelque chose sur soi*) y, con un locativo, "encontrarse". Launey, por su parte, considera que el verbo es "estar/ser/haber", pudiendo traducirse como "llevar". La frase [tleuh yetinemi in coyōtl] "el coyote lleva sobre sí su fuego a todos lados" (*le coyote emmène son feu partout*) es analizada como "el fuego del coyote va siempre (-ti-nemi), estando ahí (ye-)" (*le feu du coyote va toujours ('-ti-nemi') en étant là (ye-)*). Por su parte Dibble y Anderson traducen <ie etiuh> como "went".
Por las formas registradas en Molina (C23v), **Caminar a cauallo** 'cauallo ypan nietiuh. cauallo-ypan niauh...', se apoya la idea de que el verbo principal no es "ir" sino justamente "estar/ser/haber", permitiendo una lectura de "ir estando en", siendo el ejemplo de Molina algo como "yo voy estando en el caballo (que va)", donde el verbo principal es "estar".
Por lo tanto, la frase <çan itech ie etiuh> podría traducirse como "va estando [en el *cuēnmantli*]", señalando que todo lo que sigue ("su frescura, su verdor...") está en un palo que se desplaza, que va yendo. Con esta observación es que se puede traducir como "llevar en sí".
Sin embargo, en la descripción de *Cuahuitl ēhua* aparece tanto [yetiuh] como [etiuh], complicando de cierta forma su lectura.
13. Escogimos traducir de manera nominal, al igual que Dibble y Anderson, "sus brotes (del *Cuēnmantli*)", a pesar de que la forma náhuatl <itzmolinca> apunta a una forma adjetival.
14. Consideramos que, por el contexto, no hay duda que este <vmppa> "allá" apunta a ambos sitios: al *Tepētztintli* y a *Pantitlan*.
15. A pesar de que no aparece en Molina <vntecuezcomeque> con el significado de "dos remolinos", la traducimos así basándonos en la versión castellana, siendo su versión literal algo así como "tenían dos trojes (redondas)". Dibble y Anderson lo traducen como "two cowlicks of hair".
16. Es importante destacar que se emplea [patiyōtia] "dar el precio, estar en tratos, encarecer, pagar" (relacionado con "cambiar" [patla], del que deriva [patiyō] "tener precio, costoso" cf. Molina: C112v y C98r) en lugar del verbo **Coua. nitla** 'comprar algo' (Molina: 24v). El matiz de diferencia parece estar en lo caro y en el proceso mismo de intercambio por alcanzar el precio justo: **Patiotia.nitla**. 'pagar, o dar el precio delo que se compra' y **Patiotilia.nic** 'comprar de otro alguna cosa, dándole el precio delo que vale' (Molina: 80r). **Tener precio las cosas.** 'patiyō' (C112v) **Precioso y costoso.** 'patiyō' (C98r).
17. Aquí la lectura es simple: si iban a celebrar el *nextlāhualiztli*, los niños eran el *nextlāhualli* u objeto para esa celebración.

18. Se identifica la “vara” [matlaquauitl] con la “red” [matlatl], permitiendo pensar que este tipo de vara era la que se usaba para hacer las redes. Esta relación posiblemente se constata al ver que en el *Códice Florentino* se dice que el *matlaquauitl* se vendía en el mercado, junto con implementos de la casa (de tierra firme y lacustre):

Códice Florentino, Libro 8º, Capítulo 19º, folio 49v.

Versión en náhuatl clásico	Nuestra traducción	Versión castellana
quauhamatl, ioan copalli, ioan olli, ioan tenextli, ioan itzli, ioan tlatlatilquaujtli, ioan quaoacatl, quammjmjlli, vapalli, tlaxamanjlli, victli, vitzoxtli, tlateconj, aujctli, matlaquaujtli, menelhoatl,	Papel de corteza, copal, hule, cal y navajas de obsidiana. Y leña, carrizos largos, pilares de madera, vigas pequeñas, tejamanil, coas, palancas <i>uitzoxtli</i> , hachas, remos, varaes grandes, raíces de maguey...	También con estos se ordenan los que venden papel que se haze, de cortezas de arboles, y encienso blanco, y goma negra, que se llama vlli, y cal, y navajas, y leña para quemar, y maderos para techar las casas, vnos cuadrados, otros rollizos: y tablas [50r] y pandillas, que son tablas delgadas y coas, y palancas, y palas, y remos, y varaes, y tomizas,...

19. No tenemos en claro qué era el [tzonyōquahuitl]: si era un tipo de árbol o un tipo de madera o si esta palabra está indicando que la madera parecía peluda o, como parece dar a entender Molina (al identificar **Tzonyōc** como ‘cumbre o enla cumbre de algo’ 153v), que [tzonyōquahuitl] pudiera referirse a la parte alta del palo”, que es lo que pensamos (basándonos en su representación en los *Primeros Memoriales*). Dibble y Anderson lo traducen como “poles coming to a point”.
20. A pesar de que el texto en náhuatl (por no registrar el saltillo) no permite saber si moría un solo niño o varios (es decir, si el verbo está en singular o plural: [miquiā] “morían” contra [miquia] “moría”), por el posesivo singular que lleva “vestido” [tāmātlatqui] es posible ver que se está hablando de un solo niño (lo que nos permite hacer una lectura singular, contrario a lo que se dice en la versión en castellano: “a los niños o niñas...”). La traducción de Dibble y Anderson es en singular.
21. En la nota 11 señalamos que <etiuh> permite una lectura de “ir estando en” o “llevar”. Este es el sentido que, creemos, también tiene en este lugar. Sin embargo, aquí parece haber otro tipo de implicaciones puesto que no se dice, en náhuatl, que los nombraban sino que “llevaban su nombre” (o, literalmente, “su nombre iba estando...”). Ahora bien, mientras no tengamos otro tipo de información, los dos puntos que siguen son coincidencias: a) en esta sección se habla de seis niños y una niña que se iban a pagar. En las descripciones de esos seis niños, en todas ellas, aparece la secuencia <itoca yetiuh>, siendo su nombre el del cerro en el que iban a morir, pero en el caso de la niña, es el único caso en el que se emplea el verbo nombrar. b) Sólo dos niños no son nombrados como los lugares en donde se iban a sacrificar: la niña que moría en el *Tepētztintli* y el niño que moría en *Pantitlan*: otra vez este par de lugares.
22. Llama la atención que en la versión castellana se diga que el color de los papeles es “encarnado”, y aunque [yāppātlitc] tiene también el sentido de ‘moreno’ (31v), está obviamente asociado a lo oscuro, a lo negro. Algo semejante ocurre en las descripciones del sexto y séptimo lugares descritos en esta veintena en los que, en la versión castellana, se asocia a “leonado”. Sin bien es cierto que Molina traduce **Yappalli** como ‘color negro’, también es cierto que es el color asociado al maíz oscuro, que en el centro de México se llama azul. Con esto en mente, este color puede ser azul oscuro e, incluso, verde oscuro. Dibble y Anderson lo traducen como verde oscuro (“his paper vestments were dark green”).
23. Por la precisión léxica del español, optamos por traducir <cioatl> como “niña” (ya que se trata de una de ellas) en lugar de “mujer” que, en español, normalmente no se asocia a una niña. Compárese “allá iba a morir una niña” con “allá iba a morir una mujer”.
24. Estas dos palabras <vpiiaoc tlaulujteclli> (adjetivo y sustantivo) nos representan varios problemas. Para empezar, el sustantivo <tlaulujteclli> lo traducimos como “rayas de hule como azotes”, tomando en cuenta que es un sustantivo derivado del verbo [huītequi] “azotar, golpear”, en el que “hule” aparece como instrumento. Algo como “rayas de hule, como si fueran azotes”. Pero el adjetivo (que tampoco aparece en Molina), lo estamos traduciendo como “desbordado”, basándonos en **Peyāua** ‘rebosar el trigo o otras cosas semejantes’ (80v). Estamos convencidos de que ninguna de estas dos palabras está bien traducida, aunque por lo que se dice en la versión en castellano, creemos no estar tan errados. Dibble y Anderson traducen todo el atavío como “he was pnted with liquid rubber; he was touched with liquid rubber”.
25. Esta prenda <epnepanjuhquj> es identificada por Wimmer como un ornamento de conchas que se cruzan (“ornement croisé de coquillages”, coincidiendo con la versión inglesa: “crossing (bands of) seashells”), aunque advierte que su significado no es claro. En Molina aparece **Quauitl nepaniuhtoc** ‘cruz de palo’ (88r) mientras que en la parte castellana, **Cruzero** es ‘Vitoliuhcaneponolli, vitoliuhcanepaniuhqui’ (C32r), tratándose, en este caso, de un término arquitectónico (siendo, [huitoliuhqui] “arco”). Esto permite entender, entre otras cosas, porqué en el *Glosario* de López Austin y García Quintana (Tomo 3; 2002: 1274) se traduce como “travesaños de nácar”. Creemos que se

- trataba de un arreglo de concha a manera de travesaño que se usaba en la frente alta. Dibble y Anderson traducen el atavío como “His vestments... were set with pearls”.
26. Para Wimmer, <tlacemaquilli> se relaciona con [cemàquia] “cubrir totalmente” (*recouvrir, enduire entièrement*). De hecho traduce esta frase como “la vestimenta que lleva está totalmente cubierta de un color verde oscuro” (*les vêtements qu'il porte sont entièrement recouverts d'une couleur vert sombre*). Sin embargo, nosotros creemos que el verbo en cuestión es [cemaquia] “vestir totalmente” o “entrar totalmente”, por lo que el sustantivo [tlacemaquilli] significaría algo como “vestido entero” o “ropa totalmente cerrada”. Dibble y Anderson lo traducen como “was all dressed”.
27. Por las imágenes que aparecen en los materiales sahuaguntinos y la información lingüística, el [maxtlatzontli] era una prenda, parecida a un *maxtlatl*, que se usaba en la cabeza, dejando caer dos extensiones por los lados. Suponemos, también, que <quetzalxixilquij> es un “retacado de plumas de quetzal” considerando la relación de /xixil-qui/ con **Xixili.nitla**. ‘pisar con pison, o henchir recalcando’ (160r). Dibble y Anderson lo traducen como “were crammed with precious feathers”.
28. Por el uso del singular <ietiu> es claro que está hablando del *maxtlatzon*, señalándose que es el que tiene o lleva cuentas de chalchihuite.
29. Este <momacuextitij> es un verbo derivado de **Macuextli** ‘axorcas, o sartal depiedras preciosas para las muñecas’ (51r). Lo “curioso” es que este “brazalete”, por algunas representaciones de *Tlällōc*, iba en el penacho o espiga de plumas de quetzal, no en las muñecas de los brazos. De ahí que luego se diga <qujmomacuextitij> “lo van viendo como un *macuextli*...”. Dibble y Anderson, por el contrario, lo traducen como “they went provided with bracelets –they went provided with green stone bracelets”.
30. Tener *michihuauhtli* en las mejillas es característico de los atavíos de *Tlällōc Tlamacazqui*. El *michihuauhtli* es una semilla con la que se preparaba, entre otras cosas, el *tzoalli*.

Códice Florentino, Libro 11°, Capítulo 12°, Párrafo 9°, folio 252r.

Versión en náhuatl clásico	Nuestra traducción	Versión Castellana
Bledos o semilla dellos, como hoeuos, de peçes. Michioauhtli; ioan itoca chicalotl, coztic, ololtic, ololihquj, vel teololtic, tlaquaoc, xaltic, tepitztic, tzoalolonj, njtzoaloa.	<i>Michihuauhtli</i> o <i>hauhtli</i> de pescado. También se llama <i>chicalotl</i> (un tipo de hierba). Es amarillo, boludo, redondo, muy esférico. Es duro, es como arena, es sólido. Sirve para preparar <i>tzoalli</i> . Preparo <i>tzoalli</i> .	[no hay texto]

- Dibble y Anderson lo traducen como “with apaste of amaranth seeds”.
31. No queda claro por qué aparece dos veces la palabra <yamolcac> o “sus sandalias de hule” (parece como si dijera “y sus sandalias de hule son sus sandalias de hule”), destacando, además, que el verbo <ietiu> va en singular, lo que significa, muy seguramente, que esté concordado con <yamolcac> “sus sandalias” (que en náhuatl va en singular). No estamos muy seguros de esta parte de la traducción. Dibble y Anderson lo traducen como “And there were their rubber sandals; their rubber sandals went with them”.
32. La forma <tlaçotlanquj> no aparece en Molina y Wimmer la traduce como “precioso, admirable” (“*précieux, admirable*”). En Molina se registra **Oncan tlantiu in neteilhuiliztli**, siendo traducida esta frase como ‘el estado, o termino en que anda y esta el pleyto’ (77r) y en la sección Castellano-mexicano aparece **estado dela causa** como ‘*oncan tlantiu*’ (C60r). Ante estos dos últimos datos, se corrobora que la traducción de Wimmer es adecuada. El asunto, sin embargo, es que en esta versión sahuaguntina también aparece <tlaçotlantij> cuya traducción literal hecha a partir de “precioso” es algo complicada (en especial, porque su sujeto es plural). Por esta razón, optamos por traducirla como “van luciendo lo que llevan”. La traducción, sin embargo, no nos deja satisfechos. Dibble y Anderson traducen el enunciado, <tlachichioalti, muchi tlaçotlanquj, yn jntech ietiu, tlaçotlantij> como “they were ornamented with all valuable things which went with them”.
33. Estamos suponiendo que <quetzalcallotij> habla de una especie de “casa” hecha de plumas (pensando que la litera no estaba solamente cercada con plumas de quetzal sino que se formaba una especie de “casita”). La palabra (que no aparece en Molina) es la verbalización de <calli> “casa” vía el colectivo y verbos auxiliares. Dibble y Anderson traducen <tlapechtica in vicoia, quetzalcalotij> como “In litters were they carried, they went housed in precious feathers”.
34. Creemos que estos dos últimos verbos <momantij>, <qujntlapichilitij> no tienen el mismo sujeto. De <momantij> son los niños (ellos son los que se extendían en el *tlapechtli* o cama) mientras que de <qujntlapichilitij>, son los sacerdotes, siendo el objeto directo precisamente los niños. Dibble y Anderson traducen <yn vncā momantij, qujntlapichilitij> como “there where each of them customarily went. They went sounding flutes for them”.

35. La palabra <toçocan> tiene como raíz el verbo [tozsoa], este no es mencionado en Molina, sin embargo sabemos que viene del verbo velar. Esto se puede demostrar al ver que Molina registra la palabra 'tozsoani' como **velador** y 'tozzoliztli' como **vela de noche**, el acto de velar o de no dormir (C116r). La glosa de la palabra [tozsoani], es [tozsoa] verbo velar y la terminación /-ni/ como agentivo lo cual se traduce como velador. En el caso de [tozzòcān], [tozsoa] es el verbo velar y la terminación /-cān/ es un locativo, esto nos lleva a traducir [tozzòcān] como el lugar de velación. Ver Capítulo 6 de esta tesis en donde se trata esta palabra más ampliamente. No sabemos si la palabra lleva una "z" o dos. Dibble y Anderson lo traducen como "place of vigil".
36. Ver Capítulo 6, pag. Xxx. Dibble y Anderson traducen <aiauhcalco> como "the Mist House".
37. Aunque hay algo de ambigüedad, queda claro que los nombrados [mocauhquê] o "quedados" o "cesados" son los *tamacazqué* que abandonaron el cuidado de algún niño. Esto, aceptando que el verbo involucrado sea [cāua] "dejar", que en voz reflexiva es "cesar de, quedarse": **Cāua.nino** 'callar, o cesar de hazer algo, o quedarse en algun lugar el que vino de otra parte' (12v) y **Mocāua** 'cessar de llover, o de llorar, o de hazer algo' (57v). Lo que señala Sahagún en la versión en castellano es la palabra <dexados>, esto es importante porque permite darle una lectura de "cesado" (por ejemplo, que "ya no será *tamacazqui*"), que es lo que aparentemente se señala en el texto de *Cuahuitl êhua*, aunque en este caso tiene que ver con una "terminación" por castigo.
- En el *Códice Florentino*, en la descripción del yerno, se emplea un homófono de esta palabra:

Códice Florentino, Libro 10º, Capítulo 2º, foja 5v.

Versión en náhuatl clásico	Nuestra traducción	Versión castellana
Montli monamicti, namique, mocauhqui tlapaliui.	El yerno. Está casado, es marido, es mocauhqui, es un hombre ya hecho.	Yerno. El yerno, es mancebo, casado, es esênto de la orden, de los tamacazquez y telpuchtles.

- No está de más señalar que Molina traduce **Mocauhqui** como 'casado' (57v), lo que permite suponer un empleo común de esta palabra. Dibble y Anderson traducen <mocauhque> como "the abandoned ones".
38. Literalmente la frase <aoccan onpoalo> sería algo como "ya en ningún lado serán contados". Con ciertas reservas, pensamos que esto es equivalente a "ya en ningún lugar son tomados en cuenta". Dibble y Anderson la traducen como "nowhere was he respected".
39. El sujeto sintáctico de <totocatiuh> es innegablemente las lágrimas. La palabra significa, literalmente, 'yr de priessa' (**totōcatiuh.ni**, 150v) o, en el caso de las aves, 'abatirse las aves, o correr alguno de priessa a hazer algo, o cosa semejante' (**totōcatiuetzi.ni**, 150v). Creemos que nuestra traducción "sus lágrimas van escurriendo una tras otra" refleja adecuadamente la idea expresada en náhuatl clásico. Dibble y Anderson traducen <intla imixaio totocatiuh> como "if their tears kept flowing".
40. En náhuatl esta frase <ca qujiauz> puede ser tanto discurso directo como indirecto. Asumimos la presentecia del asertivo [ca], lo que nos permite leerlo como directo: "va a llover". Dibble y Anderson lo traducen como "It will surely rain".
41. Debido al valor positivo de la frase <ca ie tiqujiaujlozque>, cuya traducción bien puede ser "ya mero nos va a llover", identificándole un sufijo de pasiva (lo que daría, literalmente, "ya mero seremos llovidos"), nos obliga a ver el sentido de la primera frase <ca ie moquetzaz in qujiauit> como, literalmente, "ya se pondrá de pie la lluvia", significando "ya va a *empezar* a llover", a pesar de que el verbo [quetza] también puede significar "detener" (**Quetza.nitê**, 'd[e]tener, o hazer parar alque camina o hazer leuantar al[ue] esta asentado, o hazerlo el perro ala perra, o el cauallito ala yegua. &c.' 89r). Otra construcción con valor positivo la registra Molina en la sección castellano-mexicano: **amanecer** 'tlauizcalli moquetza' (C9r). La relevancia de esta nota se verá en la nota 46. Dibble y Anderson traducen <ca ie moquetzaz in qujiauitl, ca ie tiqujiaujlozque > como "Verily, already the rains will set in; verily, already we shall be rained on".
42. Como se puede ver, en náhuatl clásico el verbo "llover" podía hacerse transitivo. Debido a la no justa equivalencia entre el español y el náhuatl clásico, decidimos dar dos frases como traducción: "no nos lloverá, no tendremos lluvia". Dibble y Anderson lo traducen como "there is no rain for us".
43. La palabra <itzonco> no aparece en Molina, aunque por el contexto es claro su sentido. Si consideramos que **Tzonquiça** es 'acabarse y concluirse la obra' (153v), no hay duda que "cabello" y "fin" se denominaban en náhuatl clásico con la misma palabra. Es el [ye] que le precede el que da la idea de cercanía: "cerca de su final". Dibble y Anderson traducen <ie itzonco> como "when already they were at their close".
- Por otro lado, este párrafo viola la máxima de relevancia al "brincar" de la época de secas y del momento en el que se pide la lluvia al final de la época de lluvias. Esto nos permite tener como implicatura que la época de lluvias terminaba con la llegada del hielo (que era avisada por la llegada de los *pipixcamê*, los *necuilictli* y los *tlelectōn*).
44. El Cuitlacoche es un tipo de ave descrita en el capítulo 3, ver pág. 88.
45. En Molina (131r) aparece **Tlapaquiaiui** 'llover menudo y sin cesar'. Con esta frase <njman ie ic tlatoa in cujtlacochi, ynezca> tenemos dos problemas. El primero tiene que ver con la identificación del sujeto del [tlàtoa] y el segundo con

el poseedor de [ñēzca]. Por un lado, creemos que el sujeto pudiera ser el cuitlacoche y que el poseedor de “aparición”, la lluvia menuda y constante, por lo tanto, significara literalmente, “entonces el cuitlacoche canta la aparición de la lluvia menuda y constante, de que ya viene, que ya se va a poner de pie”, pero por otro, también pudiera ser “la aparición del cuitlacoche”, lo que haría que significara: “entonces, la aparición del cuitlacoche anuncia que ya viene, que ya se va a poner de pie la lluvia menuda y constante”. Por la descripción que del cuitlacoche se hace en el Libro 11° del *Códice Florentino* (ver capítulo 3, pág 88) debemos suponer que la primera es la adecuada.

Dibble y Anderson traducen <njman ie ic tlatoa in cujtlacochoi, ynezca, yn ie ujtz, in ie moquetzaz tlapaquiaujtl> como “thereupon the curve-billed thrasher sang; it was the sign that continuous rains would set in”.

46. Nuevamente aparece el verbo [quetza] “parar, poner de pie”. Al igual que lo señalado en la nota 41, creemos que el “ponerse de pie” la lluvia menuda y constante significa “comenzar”.
47. Los *pipixcamé*, los *necuilicti* y los *tletlectōn* son aves descritas en el capítulo 3, ver pág. 89.
48. Creemos que este párrafo viola la máxima de calidad, ya que su primera idea es sobre el final de las lluvias, su segunda idea, sobre la aparición de las lluvias y la tercera, sobre la aparición del hielo (y por ende final de las lluvias). Creemos que en realidad el enunciado del cuitlacoche iba inmediatamente después del enunciado del hidrónico, quedando nuestra lectura de la siguiente manera: “Y si en algún lugar está un hidrónico, [entonces] decían: ‘no nos lloverá, no tendremos lluvia’. Entonces el cuitlacoche anuncia la aparición de la lluvia menuda y constante, que ya viene, que ya se va a poner de pie. Y cuando está a punto de terminar la lluvia, cuando está por concluir, cuando está cerca de su fin, entonces vienen los *pipixcame*, también vienen los *necuilicti*, los *tletlectōn*...”. Dibble y Anderson no dan cuenta de esta contradicción y traducen este párrafo como: “And when the rains were already to pass, when they were already to end, when already they were at their close, thereupon the curve-billed thrasher sang; it was the sign that continuous rains would set in. Then came the Franklin gulls. And also came the falcons; they came crying out...”.
49. De aquí en adelante cambia totalmente la temática de la descripción. Por la forma como comienza este párrafo creemos que no hay duda de que se está describiendo la fiesta de *Cuahuitl ēhua*, la cual está relacionada, claramente, con *Tlācaxipēhualiztli*. Otra traducción posible al principio de este párrafo (considerando que fuera [in ꞑc] y no [in ic]) sería: “cuando se decía *Cuahuitl ēhua* [era cuando] aparecían allá, se iba a presentar allá...”. Nuestra traducción coincide con la de López Austin en cuanto a que *Cuahuitl ēhua* es una fiesta (“Y por esta razón se llama [la fiesta]: ‘Enhiestan el madero’”), no así con la de Dibble y Anderson quienes traducen “And at the time called Quauitl eua”.
50. En la descripción de la veintena de *Tlācaxipēhualiztli* hay dos ceremonias con sendos sacrificios claramente diferentes. La primera es aquella en la que la víctima es subida a una pirámide, sacrificada al extraerle el corazón y, luego de ser arrojada hacia abajo, desollada y la segunda, en la que se le hace participar a la víctima en el *huahuānaliztli* o “rayamiento” para ser sacrificada en el *temalacatl* (y posteriormente también desollada). Esta dualidad, creemos, es la que está siendo descrita en esta parte, aunque la muerte del esclavo (la de la víctima de la primera fiesta) sea descrita como “y todo aquel que sólo iba a morir”, como si no se hiciera o sucediera más nada. En este punto coincidimos con Dibble y Anderson (“And of those who were only to die”) y no con López Austin (“Y de todos los que habrían de morir”).
51. No tenemos en claro qué significa “hacerles el *Cuahuitl ēhua*” a los rayados. De hecho, tampoco tenemos en claro si era “hacerles” el *Cuahuitl ēhua*, “aplicárselos” o alguna otra acción. López Austin traduce esta palabra como “levantan el madero para los rayados” y Dibble y Anderson, como “They raise poles for the striped ones”. Pero por lo que se comienza a describir, podemos suponer que era el conjunto de ritos preparatorios que se les realizaba a los cautivos que iban a ser rayados y muertos en el *temalacatl*.
52. Este <vmpa> o “allá” no tiene clara referencia. Para aclarar mejor este punto necesitamos comentar el caso del verbo <ovico> “vinieron”. Estamos suponiendo, por la [o] del principio, que es un verbo en pasado. Por su terminación, la posibilidad más viable es que lleve el direccional pasado “hacia acá” /-co/. Esto nos deja al verbo /hui/ “ir”. Por lo que proponemos que su traducción es “vinieron” y aunque no estamos completamente satisfechos con esta traducción (por la combinación del verbo “ir” y el direccional) por el momento estamos convencidos que es la única gramaticalmente posible. Acudiendo a la versión castellana, creemos que todo esto se celebraba en *Yopico*, que el narrador de esta celebración se ubica en *Yopico* y de ahí que diga “vinieron a [Yopico]”. Por lo tanto, el “allá” sólo puede tener una lectura: “de allá”. Sin embargo, tenemos en claro que una lectura como “de allá de [Yopico] vinieron” (quedando difuso el lugar al que se llegó) también es una posible interpretación. Dibble y Anderson traducen este pasaje como “They were brought there to Yopico, [Xipe] totec’s temple” y López Austin como “Cuando llegaban a *Yopico*, al templo de Nuestro Señor”.
53. Este segundo <vmpa> “allá”, suponemos, apunta otra vez a *Yopico* (coincidiendo con las traducciones de Dibble y Anderson y de López Austin). Si esto es cierto asumimos que el narrador se ha movido y que emplea un allá

enfático. De todas maneras, hay un lugar no definido en todo este relato. Dibble y Anderson respeta los dos [ōmpa]; López Austin los ignora.

54. La traducción del verbo <qujntlaieecalviaia> es compleja tanto por razones de forma como de sentido. Los significados posibles están relacionados con imitar, pelear y acabar.

Por la forma, asumimos que se trata de “arremedar o simular”. Claramente es un verbo reduplicado. Molina sólo registra uno con las características gramaticales de <qujntlaieecalviaia> y cuyo significado es “arremedar, simular”:

Yeyecalhuia. nitetla. ‘contrahazer o arrendar a otro, o amagar con algo’ (35r).

Tlayeyecalhuia. nite ‘arrendar, o contrahazer a otro’ (121r).

Amagar ‘nite. tlayeyecalhuia’ (C9r)

Arrendar o contrahazer a otro, o tomar persona en farsa. nite, ‘tlayeyecalhuia. nite’ (C 14r)

Contrahazer a otro. nite, tlayeyecalhuia (C30r)

Representar en farsa es ‘nitetla, yeyecalhuia’ (C104r)

Olmos coincide con Molina al identificar **Nitetlaehecalhuia** como ‘ymitar contrahazer’ (GDN)

Sin embargo, existen otros verbos que tienen la reduplicación pero carecen del sufijo /-alhuia/. Sus significados son diferentes aunque relacionados, con “simular”:

Yeyecoa. nitla. ‘prouara hazer alguna cosa’ (C99r).

Esperimentar o prouar. Yeyecoa. nitla. (C59v).

Yeyecoa. nino. ‘ensayarse, o esgremir. preterito: oninoyeyeco’ (35r).

Yeyecoa. nitla. ‘prouar a hazer algo. preterito: onitlayeyeco’ (35r).

Yeyecoa. nite. ‘tentar a otro’ (35r).

También existen verbos sin reduplicación cuyos significados son muy diferentes a “simular”:

Yecoa. nitla. ‘concluir o acabar obra, o prouar el manjar.’ (34v)

Pelear. ‘yecoa.nitla’ (C91r)

La diferencia de estos verbos es el saltillo, la vocal larga o la vocal corta: Rincón (1595: 70 *ápu*d GDN) traduce **yecoa** como ‘Lleuar al cabo vna cosa (largo en la primera)’. Esto nos permite suponer que [yēcoa] con larga es “concluir” y [yecoa] con corta es ‘probar’. Wimmer (GDN) registra “pelear” con saltillo [yècoa].

Por cuestiones gramaticales, cualquiera de estos tres verbos puede ir reduplicado y con benefactivo. Sin embargo, Molina no registra ni “pelear” ni “concluir” con reduplicación, y mucho menos, con benefactivo. Por su parte, Sahagún registra el verbo en cuestión como “imitar” y “pelear”:

qujntlaiehecalhuja ynixqujchtin totome ‘y a contra hazer las aues del agua’

oallaehecoiaia ‘Yuã haziendo ademanes de pelea’

qujmontlaehecalhuja ‘prouocauanlos a pelear’

mopeoaltia, motlatlaiehecalhuja, motlaehecalhuja ‘començauan a pelear’

Por el sentido, el significado de <qujntlaieecalviaia> es “los imitaban”, por las siguientes razones:

1. Con “imitar” es normal esperar una forma reduplicada y con benefactivo.
2. Con “pelear” tendríamos problema con una traducción que incluyera el benefactivo por la presencia del indefinido /tla-/.
3. Uno de los ejemplos de Sahagún <motlatlaiehecalhuja>, en caso de ser “pelear”, tendría dos reduplicaciones diferentes, el /tla-/ y la /e-/.
4. Pensamos que el <in quenjn miquizque> que le sigue a <qujntlaieecalviaia> tiene mucho más sentido como “los arremadaban de como morirán”, semejante a la traducción de Dibble y Anderson “There they intimated to them how they were to die”, y no como López Austin, quien lo traduce como “los hacían luchar de la manera en que habrían de morir”.

Por otro lado, la presencia o ausencia de la consonante [y], gráficamente <i> o <y> es decididamente dialectal y por ello en ciertos contextos opcional, sobre todo en zonas de transición dialectal, como se ve en los registros de Sahagún, Olmos y Molina. Por ejemplo en el vocabulario de Molina se registra indistintamente <ey> (28r) y <yei> (35r) como “tres” o <euatl> (29r) y <yehuatl> (35r) como “aquel, aquella”. De ahí que aparezca o se registre <qujntlaieecalviaia> o <qujmontlaehecalhuja> o incluso <tlayeyecalhuia>.

Códice Florentino, Libro 2º, Capítulo 21º, foja 17v-24r.

Versión en náhuatl clásico	Nuestra traducción	Versión castellana
qujmonpepeoaltia, qujmontlaehecalhuja,	Ellos van a provocar [a los <i>xipe</i> , a los <i>totec</i>], van a arremedarlos, van a imitarlos, a hacerles burla.	otros mancebos prouocauanlos a pelear, o cõ palabras o con pellizcos:

oallaehecooia in naujxti; conjaujliaia yn jnchimal, yn jnmacquauh in tonatiuh:	Los cuatro venían simulando el pelear fuertemente. Le ofrecían a Tonatiuh su escudo y su espada.	Yuã haziendo ademanos de pelea, con la [21r] espada, y con la rodela, como qujen esgrime:
njman ic mopeoaltia, motlatlaiehecalhuja, motlaehecalhuja	Entonces comienzan a arremedar, a imitar, a burlarse.	Luego los que estauan aparejados, para la pelea, començauan a pelear, con el captiuo, de vno en vno.

Códice Florentino, Libro 11º: foja 40r, 40v.

<i>Versión en náhuatl clásico</i>	<i>Nuestra traducción</i>	<i>Versión castellana</i>
qujntlaiehecalhuja ynixqujchtin totome: cequj canauhtlatoa, tlacacauja, ceq'ntin qujntlaiehecalhuja, inpihpitzti, pipitztlatoa:	Imitaban a todos los <i>totome</i> . Alguno hablaba a la manera del <i>canauhtli</i> , <i>tlacacahuia</i> . Algunos imitaban a los <i>pipitzti</i> , hablan como <i>pipitzti</i> .	y a contra hazer las aues del agua, vnos alas anades otros a vnos aues çancudas del agua, que llaman pipitzti [...]

55. En cuanto a <qujntlaiecultiaia>, los distintos diccionarios lo traducen como "servir":

Nitelayecultia 'servir' (Olmos GDN)

Seruir el esclauo. nite tla, yecoltia (C108v)

Seruir el libre. nite tla, yecoltia (C108v)

Tlayecoltia, nite. 'servir a otros. p: onitelayecolti' (121r)

López Austin lo traduce como "aún les ofrecían" y Dibble y Anderson "It was with the use of".

56. Si comparamos nuestra traducción de todo este párrafo con la traducción de López Austin y la de Dibble y Anderson vemos que existen las siguientes diferencias:

1. Asumimos que de algún lugar salieron para llegar a *Yopico*, al igual que Dibble y Anderson. López Austin asume que simplemente llegan a *Yopico*.
2. En el siguiente enunciado López Austin nos da a entender que en el momento que les iban a abrir el pecho, asumiendo que se los iban a abrir en esta veintena, los hacían luchar de la manera en que habrían de morir, cosa que no tiene sentido. Dibble y Anderson, al igual que nosotros, asumen que los imitaban de cómo iban a morir abriéndoles el pecho.
3. López Austin, en el siguiente enunciado, nos dice que les ofrecían las *Yopitlaxcalli* simultáneamente en el momento de abrirles el pecho y a la lucha, lo cual hace una difícil interpretación de las acciones. En cambio nosotros asumimos que la manera en que se hacía la simulación era cortándoles el pecho con las *Yopitlaxcalli* que también les eran servidas; como también lo traducen Dibble y Anderson.

<i>Texto náhuatl clásico</i>	<i>López Austin</i>	<i>Dibble y Anderson</i>
vmpa ovico yiopico, yn iteupan totec: vmpa qujntlaieecalviaia, in quenj miqizque, qujmeltequja: çan oc qujntlaiecultiaia: iotlaxcalli, anoço iopitlaxcalli, ynic qujmeleltequja.	Cuando llegaban a Yopico, al templo de Nuestro señor, los hacían luchar de la manera en que habrían de morir [cuando] les abrieran el pecho. Aún les ofrecían tortillas de maíz preparadas sin cal o 'tortillas yopi', ya para abrirles el pecho.	They were brought there to Yopico, [Xipe] totec's temple. There they intimated to them how they were to die; they tore out their hearts: yet they were only putting the to the test. It was with the use of tortillas of ground corn which had not been softened in lime, or "Yopi"-tortillas, that they tore their hearts from them.

57. Por la presencia del <ic cen>, que Molina traduce como 'últimadamente' (32r) o 'para siempre' (en la frase **iccen nimiqui** 32r), y por el sentido que creemos que la descripción toma, optamos por traducirlo como "de una vez y para siempre", en el entendido de que ya no los iban a ataviar de otra manera, que con ese atavío habrían de morir. Por el contexto de todo el párrafo, se entiende que este "de una vez y para siempre" representa un quinto y último ataviamiento. Esto nos lleva a ver que se viola la máxima de calidad y la máxima de relevancia porque se insiste que en la fiesta de *Cuahuitl êhua* son sólo cuatro presentaciones. Nuestra implicatura nos hace suponer que ya está haciendo mención de lo que sucede en la fiesta de *Tlācaxipēhualiztli* (apoyado esto por la mención, más adelante, del rayamiento). López Austin traduce <ic cen> como "la última vez", Dibble y Anderson como "finally".

58. La traducción de <ynjc ipan intequjuh vetziz> es compleja y muy seguramente metafórica. Literalmente su traducción sería “para que su oficio, su cargo, [de los rayados] se realice con ellos [o caiga sobre ellos]” entendiéndolo, por lo que se dice adelante, que este “ellos” serían los atavíos rojos. López Austin traduce esta frase como “con la que habrían de caer” y Dibble y Anderson como “finally [the victims] wore that in which their task would end”.
59. Esta construcción debe ser metafórica debido a que “aliento” <ihjiotl> no está poseído. Por esto último, su relación con la muerte no necesariamente es directa. López Austin asume que <ihjiotl> sí está poseído y traduce la frase como “con las que saldrá su aliento” y Dibble y Anderson como “in which [the victims] would breathe their last”.
60. Por el contexto queda claro que el hule era parte del quinto atavío, pero no queda claro ni cómo ni dónde se ponían el hule.
61. No sabemos si este pasaje corresponde a cada una de las presentaciones de *Cuahuitl ēhua* o si era exclusivo del quinto atavío; tampoco sabemos dónde es que se realizaba.
62. La construcción <amo ic cen macoia> nos es complicada. **Iccen** es traducida por Molina como ‘ultimadamente’ o como ‘para siempre’ (32r). Creemos que, por el contexto, al ir negada no da “nunca” (como el [āic]) sino “no siempre” y que, además, tiene un valor adversativo (equivalente a un “aunque”). Dibble y Anderson (1981: 46) traducen <amo ic cen macoia> como “these were not given for always”. López Austin (1967: 18) traduce la frase como “no se las daban en definitiva”.
63. Nosotros traducimos <çan ipā tlatotonjaia> como “sólo cuando celebraban el *tlatotōniliztli*” asumiendo que se trata de una ceremonia que es descrita, en parte, en el Libro 4°.

Códice Florentino, Libro 4°, Capítulo 12, foja 29v, 30r.

<i>Versión en náhuatl clásico</i>	<i>Nuestra traducción</i>	<i>Versión en castellano</i>
L4 [30r] in ie mochi intlatquj in teintoc, in teucali tlaçotilmapan qujcentecaia, qujcuecentiliaia, qujtlatlantiliaia, qujviujpanaia, qujtetecpanaia; vncan tlenamacaia, tlacotonaia, iehoatl injc mjtoa: tlatotonja.	[¿En el <i>teocalli</i> ?] ya todas sus propiedades [de los pochteca], que están quebradas, las ponían ordenadas en las tilmas preciosas; las ordenaban en filas, las colocaban diferenciándolas, las alineaban, las ordenaban. Allí realizaban el <i>tlenamaquiliztli</i> u ofrenda de fuego, el <i>tlacotonaliztli</i> o la decapitación. A eso se le decía <i>Tlatotōnia</i> [o <i>Tlatotōniliztli</i>].	[29v] Todo loqual [30r] ponjan los ordenadamente en el patio, de su yglesia: que se llama calpulco, sobre vna māta rica, y quemauan en cienso, y ofrecian sangre de codornjces, dezian: que lo hazian a honrra deste signo: como si calentassen, todo lo susodicho, al sol.

- Wimmer (GDN) identifica [tlatotōnia] como un verbo intransitivo y lo traduce como “exposer ses biens au soleil (acte rituel propre aux marchands)”, apoyado en la versión castellana de Sahagún. Creemos que la ceremonia es más compleja y rebasa su traducción. Por su parte, Dibble y Anderson (1981: 46) traducen este enunciado como “It was only at the time that one warmed them in the sun” y López Austin (1967: 18) como “sólo para que se efervorizara”.
64. Estamos traduciendo <tetlatitia>, que literalmente sería “se le muestra a la gente” con ambos objetos indefinidos (el directo e indirecto) como “hacer demostraciones”. López Austin (1967: 18) traduce <çan ic tetlatitia, ynjc oaoano ymal> como “en esta forma hace que la gente vea que ‘el rayado’ es su cautivo” y Dibble y Anderson, como “with them one only made known to men that his captive was a striped one”.
65. No está de más destacar que se señala la llegada de la *fiesta de Tlācaxipēhualiztli*, no de la veintena con el mismo nombre y que se dice de manera explícita que el rayamiento es en esa fiesta.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Acosta Marquez Eliana

2006 *Altepeilwitl la "fisesta de la flor" entre los nahuas de Pahuatlan*. Tesis de Maestría en Antropología Social. ENAH-INAH-SEP. México.

Argan Julio Carlo

1977 *El concepto del espacio arquitectónico. Desde el barroco a nuestros días*. Ediciones Nueva visión; Buenos Aires.

Aveni, F. Anthony

1991 "Mapping the Ritual Landscape: Debt Payment to Tlaloc during the month of Atlahualo", en *Aztec Ceremonial Landscapes*. David Carrasco (Editor). University Press of Colorado. United States of America.

Barlow Roberth,

1992 *La extensión del imperio de los culhua mexicana*, Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón, María de la Cruz Paillés H. Editores. Traducción y notas de Jesús Monjarás-Ruiz; Vol 4. INAH, UDLA. México.

Barrada Adil

2007 "Intertextualidad y traducción: la alusión como elemento primordial en la traducción de los textos literarios del árabe al español", en *Revista electrónica de estudios filológicos*, Núm XIII. Julio 2007. Página de internet:
http://www.um.es/tonosdigital/znum13/secciones/estudios_C_barrada.htm

Bartl Renate, Barbara Göbel y Hanns J. Prem

1989 "Los calendarios aztecas de Sahagún" en *Estudios de Cultura Nahuatl*. Vol 19. UNAM-IIH. México. Págs. 13-82.

Benveniste Émile

2007 *Problemas de lingüística general I*. Trad. Juan Almela. Vigésimo cuarta edición en español (primera edición en francés, 1966). Siglo XXI. México.

Beristain Helena

1996 *Alusión, referencialidad, intertextualidad*. UNAM-IIH. México.

Broda Johanna

1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en *Revista Española de Antropología Americana*. Vol 6. Madrid. Págs.245-327

1982 "El culto mexicana de los cerros y del agua" en *Multidisciplina*, año 3, núm. 7. ENEP Acatlan UNAM. México. Págs. 45-56.

1983 "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexicana" en *Calendars in Mesoamerica and Peru Native American computations of time*. Por Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston. BAR Internacional Series 174. 44 Congreso Internacional de Americanistas Manchester 1982. Editor General Norman Hammond. England. Págs. 145-165.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

- 1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros" en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Moupomé (eds). *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. IIH-UNAM. México. Pags. 461-500.
- 1996a "Paisajes rituales del Altiplano central", en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm 20. INAH/Raíces. México. Págs. 40-49.
- 1997 "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México", en *Códices y Documentos sobre México*, segundo simposio volumen II. Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa, Rodrigo Martínez Baracs (Editores). INAH-CONACULTA. México.
- 2001 [1] "Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de los niños", en *La montaña en el paisaje ritual*. Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (coords). CONACULTA-INAH-UNAM. México. Págs. 295-317
- 2001 [2] "Introducción parte II", en *La montaña en el paisaje ritual*. Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (coords). CONACULTA-INAH-UNAM. México. Págs. 163-171.
- 2004 "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana" en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coords). INAH-UNAM. México. Págs. 35-60.

Carrasco Pedro

- 1978 "La economía del México prehispánico", *Economía política e ideología en el México prehispánico*, eds. Pedro Carrasco y Johanna Broda, Centro de Investigaciones Superiores del INAH y Editorial Nueva Imagen. Págs. 15-76.
- 1979 "La fiestas de los meses mexicanos", en Dalhgren Barbro (Coord), *Mesoamerica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 52-60.
- 1981 "La sociedad mexicana antes de la conquista", *Historia general de México*, 3ª ed., Vol 1, el Colegio de México. México. Págs. 165-286.

Caso Alfonso

- 1967a *Los calendarios prehispánicos*. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. México.
- 1971 "Calendar systems of Central Mexico", en Ekholm, Gordon F. e Ignacio Bernal (Eds.), *Handbook of Middle American Indians*. Vol. X, University of Texas Press Austin. Pp. 333-348.

Castillo Farreras Víctor

- 1971 "El bisiesto nahuatl", *Estudios de Cultura Nahuatl*. Vol. IX. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. México. Pp. 75-104.

Cazeneuve Jean

- 1971 *Sociología del rito*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

Chomsky Noam

- 1970 Aspectos de la teoría de la sintaxis. Madrid.

Códice Borbónico

- 1974 [facs.] *Codex Borbónicus*. Bibliothéue Nationale de l'Assemblée Nationale, Paris (4120), edición y comentario por Karl A. Nowotny. Ed. Facsimiliar. Graz, Akademische Druck-und Verlagsantalt.

Criado Boado Felipe

- 1991 "Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje", en *Boletín de Antropología Americana* No. 24, Diciembre 1991. Madrid. Pp. 5-29.

Departamento del Distrito Federal

1975 *Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del DF: Tomo II, mapa 2.* México.

Dibble, Charles E,

1980 "The *Xalaquia* Ceremony", en Revista *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 14, UNAM-IIH. México. 197-202.

Dibble Charles E y Anderson Arthur,

1980 *Florentine Codex, Book 2-The Ceremonies Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations*, versión de Dibble Charles E y Anderson Arthur. Publicada por The School of American Research and The University of Utah. Nuevo México, USA.

Dosier

2007 La Cuenca de México, en *Revista Arqueología Mexicana*. Vol. XV. Número 28. Julio-Agosto 2007. México. Págs. 26-73.

Ducrot Oswald

1982 [1972] *Decir y no decir*. Anagrama, Barcelona.

Durkheim Emilio

1973 *Las reglas de método sociológico*. Schapire editor, Argentina.

Escalante Gonzalbo Pablo,

1985 "La polémica sobre la organización de las comunidades de productores", *Nueva antropología*, v. XI, n. 38, octubre de 1990. Págs. 147-162.

Escalante Patricia

1998 *Listado de nombres comunes de las aves de México*. Departamento de zoología del Instituto de Biología UNAM. México. 25 págs.

Espinosa Pineda Gabriel

1996 *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. UNAM. México.

2001 "El espacio en Mesoamérica una entidad viva". En *Revista Cuicuilco*. Cuatrimestral, Nueva Época-ENAH; volumen 8, número 21, enero-abril. México. Págs. 41-67.

Feldman H Lawrence

1978 "Incide a mexica market" en *Mesoamerican Communication routes and cultural contacts*. Thomas A Lee Jr. y Carlos Navarrete (edts). New World Archaeological Foundation. Brigham Young University Provo. Utah. USA.

Fernández Christlieb Federico y Gustavo Garza Merodio

2006 "La pintura geográfica en el siglo XVI y su relación con una propuesta actual de la definición de "paisaje". *Scripta Nova* Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Vol. X, núm. 218 (69), 1 de agosto de 2006. Universidad de Barcelona. España.

Fernández Christlieb, Federico y Ángel Julián García-Zambrano (coords.)

2007 *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica. México.

Fonseca Andere Lilia Adriana

2005 *Intercambio de dones: un estudio en el marco de las fiestas patronales de un pueblo de Xochimilco*. Tesis Licenciatura en Etnología. ENAH-INAH-SEP. México.

García Enriqueta

1988 *Modificaciones al sistema de clasificación climática de Köppen*. Instituto de Geografía-UNAM, México.

García Romero Arturo

2002 "Introducción: Paisaje en el marco de los estudios integrales del territorio", en García Romero Arturo y Muñoz Jiménez Julio *El paisaje en el ámbito de la geografía*. Temas selectos de Geografía de México. III Métodos y técnicas para el estudio del territorio. Instituto de Geografía-UNAM. México.

Garibay Angel María

1981 [1956] *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, escrita por Fray Bernardino de Sahagún. Introducción, paleografía y glosario por Angel María Garibay. 4 Vols. Colección Biblioteca Porrúa. Ed. Porrúa. México.

Gili Gaya, Samuel

2002 *Curso superior de sintaxis española*. Editorial Spes. España. 347 págs.

González González Carlos Javier

2006 *Pasado y presente de la región de Tenochtitlan. La obra de Luis González Aparicio*. Grupo DANHOS. México.

2006 *Relaciones de una deidad mesoamericana con la guerra y el maíz. El culto de Xipe Totec entre los mexicas*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. FFyL-IIIFil-UNAM. México.

Graulich Michel

1990 *Mitos y rituales del México antiguo*. Tr. Ángel Barral Gómez. Ediciones Istmo. Madrid, España.

1991 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. INI. México.

Greimas A. J

1976 *Semántica estructural, investigación metodológica*. Versión española de Alfredo de la Fuente. Editorial GREDOS-Biblioteca Románica Hispánica. Madrid.

1986 "Semiótica figurativa y semiótica plástica". En *MORPHÉ* Revista de la Maestría en ciencias del lenguaje. Num 1. Enero-Junio. Escuela de Filosofía y Letras - Universidad Autónoma de Puebla. México.

Grice H P

1975 "Logic and conversation". En Cole, P. y J.L. Morgan (eds.), *Syntax an Semantics*: Vol. 3. Speech Acts. Academic Press, Nueva York, USA. Págs. 41-58.

Grize Jean-Blaise

1985 "Los objetos del discurso: conexión y oposición", en *disCurso, cuadernos de teoría y análisis*. Núm 6. Año 2. Unidad Académica de los Ciclos Profesional y de Posgrado del CCH, UNAM. México. Págs. 83-91.

Habermas, Jürgen

1994 *Conciencia moral y acción comunicativa*. Tr. Ramón García Cotarelo. Ed. Planeta-Agostini. España.

Haviland, John B

1984 "Las máximas mínimas de la conversación natural en Zinacantan" en *Anales de Antropología*. Vol. XXI. UNAM-IIA. México. Págs. 221 – 255.

Haidar, Julieta

1990 *Discurso sindical y procesos de fetichización. Proletariado textil poblano de 1960 a 1970*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Heller Agnes

1970 *Historia y vida cotidiana, aportación a la sociología socialista*. Tr. Manuel Sacristán. Grijalbo. Barcelona, España.

1979 *La revolución de la vida cotidiana*. Presentación de Enric Pérez Nadal y Gerard Vilar. Editorial Materiales, Barcelona.

Jáuregui Ostos Ernesto

2000 *El clima de la Ciudad de México. Temas selectos de Geografía*. UNAM-IG. México.
Manual de observación de nubes y otros meteoros. Atlas internacional de nube: 1. Secretaría de la organización meteorológica mundial. Ginebra, Suiza. 1993.

Jakobson Roman

1981 *Ensayos de lingüística general*. Editorial Ariel, Barcelona.

Jiménez Moreno

1974 Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún. Texto en nahuatl, traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno. Colección científica Historia. INAH. México.

Johansson Patrick

1992 *Teatro mexicano historia y dramaturgia. I Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*. CONACULTA. México.

Karttunen Frances

1983 *An analytical dictionary of nahuatl*. Norman. University of Oklahoma Press. USA.

Kirchhoff Paul

1971 "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten-Kongresses*, Stuttgart-München. 12 bis. 18 August 1968, Band [Vol.] III, Kommissionsverlag Klans Renner-München. Pp. 207-221.

Klein Cecilia

1980 "Who was Tlaloc?", en *Journal of Latin American Lore*, vol. 6, núm. 2, USA. Págs. 155-204.

Köler Ulrich,

2001 "Debt-Payment" to the Gods among the Aztec: the misrendering of a spanish expresión and its effects". *Estudios de Cultura Nahuatl*, Núm 32. UNAM-IIH. México. Pags. 125-133.

Launey, Michel,

1992 [1979] *Introducción a la lengua y a la literatura Náhuatl*. Traducción de Cristina Kraft. UNAM. México.

Lehmann Walter (ed)

1938 *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. Berlin.

León Portilla Miguel

1992 [1958] *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*. IIH-UNAM. México.

Limón Olvera Silvia

2001 *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*. INAH, CECYDEL-UNAM. México.

López Austin Alfredo

1965 "El templo mayor de México Tenochtitlan según los informantes indígenas" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 5. UNAM-IIH. México. Pags. 75-114.

1967 *Juegos rituales aztecas. Versión, introducción y notas de ALA*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México. (Serie documental, Cuadernos, 5).

1976 Estudio acerca del método de investigación de Fray Bernardino de Sahagún". en *La investigación social de campo en México*. UNAM-IIS. México.

1985 "Organización política en el Altiplano Central de México durante el posclásico", *Mesoamérica y el Centro de México*, recop. Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha, México. INAH. Págs. 197-234.

1998 "Los ritos Un juego de definiciones". En *Arqueología Mexicana*. Revista. Vol VI, Num 34. Noviembre-Diciembre. CONACULTA-INAH. México. Pp. 4-17.

Máynes Pilar

2002 *El calepino de Sahagún. Un acercamiento*. Prólogo de Miguel León Portilla. Ed. FCE y ENEP Acatlán UNAM. México.

Mauuss Marcel

1979 *Sociología y Antropología*. Ed. Tecnos. Madrid.

Molina fray Alonso de

2004 (1971 [2]) *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Quinta edición. Estudio preliminar Miguel León Portilla. Editorial Porrúa. México.

2005 (1571) *Molina_1: Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana*. Edición electrónica: Marc Thouvenot, in G.D.N: Gran Diccionario Náhuatl, www.sup-infor.com

2005 (1571) *Molina_2: Vocabulario en lengua Mexicana y Castellana*. Edición electrónica: Marc Thouvenot, in G.D.N: Gran Diccionario Náhuatl, www.sup-infor.com

Montero Arturo

2002 *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*. CONAFOR-SEMARNAT. México.

Olmos, fray Andres de,

2007 (1547) *Vocabulario*, in *Arte de la lengua mexicana y vocabulario*. Edición electrónica: Sybille de Pury, Anne-Marie Pissavy, Marc Thouvenot, in G.D.N: Gran Diccionario Náhuatl, www.sup-infor.com

Pálsson Gísli

2001 "Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo" en *Naturaleza y sociedad perspectivas antropológicas* de Philippe Descola y Gísli Pálsson

(coords). Primera edición 1996. Routledge. Londres. Primera edición en español. Siglo XXI. México. Págs. 80-100.

Paoli Antonio

2002 *La lingüística en Gramsci. Teoría de la comunicación política*. Ediciones Coyoacán. México.

Paredes Blanca

1935-1985 "La unidad habitacional en la Cuenca de México. Periodo Postclásico", en *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*. Linda Manzanilla (editora). IIA-UNAM. México. Págs. 221-256.

Pêcheux, Michel

1978 [1969] *Hacia el análisis automático del discurso*. Estudios y Ensayos. Editorial Gredos. Madrid-Biblioteca Románica Hispánica. 277 págs.

Peralta, Valentín,

1991 "La replicación en el náhuatl de Tezcoaco y sus funciones sociales", en *Amerindia, Revue d'ethnolinguistique amérindienne*. 16:63-77.

Pons Agustin Pedro.

1982 *Enciclopedia Médica del hogar A-M*, Tr. Alberto Jornet. 6ª Ed. mexicana. Editorial Cumbre S.A. México.

Puig Luisa.

1978 *La estructura del relato y de los conceptos de actante y función*. Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM. México.

Pury, Sybille de,

2007 *Léxico del Arte para aprender la lengua mexicana de fray Andrés de Olmos (1547)*. Edición electrónica: Sybille de Pury, Anne-Marie Pissavy, Marc Thouvenot, in G.D.N: Gran Diccionario Náhuatl, www.sup-infor.com

Rappaport Roy A

2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Tr. Sabino Perea. Cambridge University Press. Madrid.

R. de Zayas, Enrique

1989 [1893] *Clásicos de la Economía mexicana*, Facultad de Economía-UNAM. México. 1989.

Rementería Arruza, Daniel.

2006 *Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado*. Documento digital: hedatuz.euskomedia.org/4502/1/28105123.pdf

Riesco Ricardo

sf. El espacio en la Geografía.

Sahagún, Fray Bernardino de

1979 [facs] (1578-1580) *Códice Florentino*. Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, 3 Vols, 345, 372 y 493 fols. (1577/78 hasta 1580).

1559-1561 *Primeros Memoriales*, material digitalizado.

2002 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3ra edición-primera reimpresión en Cien de México. CONACULTA. México.

Facsimilar *Memoriales en Tres Columnas*

Sanders William T, Jeffrey R. Parsons and Robert S. Santley

1979 *The Basin of Mexico: Ecological Processes of Evolution of a Civilization*. Nueva York, Book. Academic Press. USA.

Schultze-Jena Leonard (ed)

1950 *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*. Stuttgart.

SPNC Seminario Permanente de Náhuatl Clásico.

Seminario dirigido por Leopoldo Valiñas Coalla. Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM. México.

Seler Eduard

1904 *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. Vol 2. Berlin.

1927 *Einege Kapitel aus dem Geschichtwerk des Fray Bernardino de Sahagún*. Stuttgart.

Siméon Rémi

1979 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Tr. Josefina Oliva de Coll. 1º edición 1977. Siglo XXI. México.

Smith Michel E

1996 *The Aztecs*. Oxford.

Sullivan Thelma.

1974 "Tlaloc: A new etymological interpretation of the God's name and what it reveals of his essence and nature" en *XL Congreso Internacional de Americanistas*. Roma, Genova, pág 213-219.

1997 *Primeros Memoriales, paleography of nahuatl text and english translation*. By Thelma D Sullivan; completed and rev. with additions, by H B Norman Nicholson. University of Oklahoma. USA.

Tena, Rafael.

1992 *El calendario mexica y la cronografía*. Colección Científica, NAH. México.

2002 "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Paleografía y traducciones Rafael Tena. CONACULTA. México.

2002 "Leyenda de los soles", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Paleografía y traducciones Rafael Tena. CONACULTA. México.

Tesnière Lucien.

1994 *Elementos de sintaxis estructural*. Prefacio de Jean Fourquet. Versión española de Esther Diamante. Biblioteca Románica Hispánica. Editorial GREDOS. Madrid, España.

Tichy Franz

1983 "Observaciones del solo calendario agrícola en Mesoamérica" en *Calendars in Mesoamerica and Peru Native American computations of time*. Por Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston. BAR International Series 174. 44 Congreso Internacional de Americanistas Manchester 1982. Editor General Norman Hammond. England. Págs. 135-144.

Turner Victor

1980 *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, 1ª Edición. México.

1999 *La selva de los símbolos*. Tr. Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay. Siglo XXI, 4ª Edición. México.

Urquijo Torres Pedro Sergio

2008 "Religión y naturaleza en la construcción de la identidad de los teenek potosinos: la perspectiva de paisaje", en *Espacio y Tiempo*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, número 1, pp. 19-30.

(En prensa) "El paisaje ritual en la Huasteca Potosina", *Geotrópico*, Universidad de Córdoba: Colombia.

Villagrán García José

1989 *Teoría de la Arquitectura*. Edición y prólogo por Ramón Vargas Salguero. Facultad de Arquitectura-UNAM. México.

Valiñas Coalla Leopoldo

s.f *Traducciones comentadas de los Primeros Memoriales y del Códice Florentino de Fray Bernardino de Sahagún*. Mecanoescrito. IIA-UNAM. México.

Wimmer Alexis,

2006 *Diccionario de náhuatl clásico*. Edición electrónica, in G.D.N: Gran Diccionario Náhuatl, www.sup-infor.com

Material de la Web

<http://www.definicion.org/paisaje>

<http://www.euskonews.com/0011zkb/gaia1106es.html>

CRÉDITOS

Castillo Flores Gabriela

Imágenes en blanco y negro del apartado Conclusión

Fisher Tomas

Reconstrucción en tres dimensiones de la Cuenca de México

González Aparicio Luis

Reconstrucción de la Región de Tenochtitlan al comienzo de la conquista, 1968.