



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL CUICATL EN LAS TRADICIONES HISTÓRICAS NAHUAS

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
JOSÉ ABRAHAM MÉNDEZ HERNÁNDEZ

TUTOR
DR. ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE 2017



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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

A mi familia, profesores, alumnos y amigos.

Índice

Introducción	1
Tradiciones históricas nahuas.....	5
Los soportes de las tradiciones históricas.....	12
El cuicatl	16
El manuscrito 22 o Anales de Tlatelolco	21
Un canto de tradición histórica tenochca: similitudes y diferencias con el de Anales de Tlatelolco	28
Conclusiones.....	37
Bibliografía.....	39

Introducción¹

Iniciaremos este ensayo con una serie de preguntas: ¿Qué es la historia?, ¿cuál es su objeto de estudio?, ¿cómo procede?, ¿para qué sirve? Y ¿cómo los pueblos nahuas conformaron un pensamiento histórico? Hablaremos en especial de los mexicas, quienes después de alianzas con otras ciudades-estado lograron colocarse en la cúspide piramidal del poder en el valle central de México.

Para poder proceder con esta reflexión haremos tres afirmaciones; la primera: El pasado para los nahuas no fue indiferente en absoluto, dieron mucho peso tanto al conocimiento de lo que aconteció antes de ellos, así como al saber y la continuación de la memoria colectiva de su propio tiempo.

Segunda afirmación: Los nahuas del siglo XVI tenían una idea de la historia diferente a la de Occidente (desde el presupuesto central de un origen mediterráneo-griego para éste), seguida de otros elementos como el sentido y valor que otorgaban al saber histórico. Este tipo de historia no podía ser pensada igual por los nahuas provenientes de la herencia mesoamericana, no obstante, desde el momento en que reflexionaron sobre su pasado crearon un modo de pensar histórico.

Finalmente, como tercera afirmación, dejamos en claro nuestra propuesta: En la medida en que los nahuas del siglo XVI reflexionaron sobre su pasado, alcanzaron un modo de pensamiento histórico.

¹ Agradezco a Roberto Martínez, Pilar Paleta, Ignacio Silva, María Castañeda y Federico Navarrete por haber leído y revisado las versiones previas de este trabajo.

La palabra historia viene del verbo *historeo*, que significa ‘investigar, inquirir, examinar, observar, preguntar, dar cuenta de aquello que se ha escuchado’. Heródoto le dio el sentido de “narración escrita acerca de lo inquirido” a su propia actitud hacia el pasado y desde entonces la historia se ha definido como descripción o investigación del pasado del hombre (Garza, 1975: 9).

Pero la historia también es el conjunto de los hechos pretéritos: “Lo que nos interesa marcar no es la historia como mera acumulación de información sobre hechos pasados, sino la historia como la inquisidora o investigadora del acontecer pasado del hombre” y que distingue esta forma de hacer historia “del mero recuerdo del pasado, que no implica una actitud especial ante él, sino que se debe a la función natural de la memoria” (Garza, 1975: 9). Entonces la historia que nos interesa es “el relato de los hechos reales y trascendentes sucedidos en el pasado [...] la interacción de los hechos históricos y de la conciencia histórica” (Navarrete, 2015: 86). Esa noción de historia implica una forma de mirar hacia el pasado que requiere un discernimiento entre el mito y aquello que cada sociedad considera como verdad.

El mito también trata sobre el pasado, pero a diferencia de la historia, se caracteriza por la preservación de complejas concepciones del mundo que sólo pueden ser develadas a través del análisis de sus metáforas. Las formas míticas, siguiendo a Barthes (1980: 199), se definen por una “doble articulación”; es decir, por la posibilidad de que un significante no sólo remita a un significado, sino que éste, a su vez, nos conduzca a otro significado; esto es a lo que se llama símbolo. Por otro lado, Levi Strauss (1995: 232) plantea que el mito hace alusión a hechos del pasado, sin embargo, su significación proviene de dichos hechos y forma una

estructura permanente, la cual puede referirse simultáneamente al pasado, presente y futuro.

Encontramos vastos textos que relatan hechos pasados y, aunque en ellos está presente la intervención de dioses como sujetos principales o secundarios de la propia historia, la atención no está puesta en ellos sino en los hechos humanos que afectaron a la comunidad. Ya León-Portilla (2006: 59) nos dice que a la par de las creencias míticas sobre la existencia del hombre hubo una forma de cuestionar si lo dicho por los antiguos sobre el existir de la humanidad era cierto o no.²

Lo interesante, sin embargo, es que muchas veces las sociedades mesoamericanas optaron por entretener en sus discursos experiencias vividas por generaciones anteriores con elementos dotados de un valor esencialmente simbólico. Es por ello que habremos de entender a “las tradiciones indígenas como documentos plenamente históricos y que a su vez contienen un fuerte componente mítico” (Navarrete, 1999: 232). Esta forma de historiar, por supuesto, no es exclusiva de las poblaciones amerindias; ¿no recurrieron, por ejemplo, los conquistadores a la ayuda de Santiago para vencer a los mexicas? (Domínguez, 2006: 33-56).

La conciencia histórica ha cambiado “de acuerdo con las diferentes épocas” (Garza, 1971: 14) y la forma de hacer historia y de historizar ha variado en función de los cambios sociales y culturales; la historia, dicho de otro modo, también es

² Si consideráramos que la mera presencia de elementos míticos elimina la posibilidad de contenidos veraces, el investigador tendría que considerar sus fuentes no como documentos históricos sino como simples testimonios “¿Tendrá por ello que desechar como no histórico, en sentido estricto, tal vez todos los documentos que pueda reunir, provenientes de los pueblos que estudia? ¿Deberá ver en ellos sólo otra manera de testimonio implícito, como son los demás vestigios que descubren los arqueólogos, pero no el reflejo de una conciencia histórica verdaderamente digna de ese nombre?” (León Portilla, 2013: 55). Si nos posesionáramos ante una actitud como ésta, entonces la historia como disciplina no existiría, porque bajo estos juicios de valor ninguna fuente tendría el peso para darnos una historia verídica.

portadora de su propia historia. En la lejana Grecia, por ejemplo, las opiniones sobre cómo se debía hacer historia eran diversas; para Tucídides, la historia era una experiencia viva y personal; para Heródoto, la historia era la indagación física, una combinación de geografía y etnografía (Kahler, 2013:35-36). El pueblo semita, por su parte, entendía la historia como el avance del hombre en un único y coherente sentido; de ahí heredamos la idea de que el tiempo es lineal y que tiene un principio y un final que, en el caso hebreo, es el Juicio Final (Kahler, 2013: 42-47). El concepto de historia como investigación o inquisición del devenir humano, según Collingwood (2014: 68-70), no aparece sino hasta los albores del siglo xx, pero para su surgimiento fue necesario un largo proceso de construcción conceptual que tuvo origen en una suerte de pensamiento histórico germinal.

Pensar históricamente, en nuestra opinión, debe ser visto como una capacidad universal que a la par del mito tiende a desarrollarse de diferentes maneras en cada contexto sociocultural. Las modernas ciencias históricas proceden de la evolución de las tradiciones helénica, romana y hebrea, pero ello no significa que en otras partes del mundo no hubieran podido desarrollarse independientemente otras maneras de hacer historia. La pregunta entonces es: si como sostenemos que los mexicas contaban con una noción de historia, ¿en qué consistían sus diferentes tradiciones?

Tradiciones históricas nahuas³

Lo primero que habremos de considerar es que los nahuas del Posclásico no constituían una unidad cultural homogénea sino un conjunto muy variable de colectivos relativamente independientes, llamados *altepetl*,⁴ que a su vez se componían de centros, territorios aledaños, *calpullis* y *tlaxilacallis* (Navarrete, 2015: 24).⁵

La palabra *altepetl*, difrasismo formado por las palabras *atl* y *tepetl*, “agua y cerro”, se usaba para designar tanto unidades urbanas como rurales (Navarrete, 2015: 24-28).⁶ Alonso de Molina (2008:4) define este concepto como “pueblo de todos juntamente” y “rey”, lo que, probablemente, debió implicar que los gobernantes eran vistos como *alter ego* de la unidad sociopolítica.⁷ De esto se deduce que los dichos o hechos de los señores hubieron de proyectarse sobre la totalidad del grupo y comprendemos mejor por qué, en la mayoría de los casos,

³ Las tradiciones históricas a grandes rasgos son aquellas que se sustentan en la narración de un hecho pasado, y que puede tener diferentes enfoques de cómo fue y aconteció tal hecho, tal concepto se desarrolla de manera más puntual en este ensayo, y fue retomado este título de uno de los apartados del libro de Federico Navarrete Linares “Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México”.

⁴ Para un análisis detallado sobre el *altepetl*, véase los trabajos de James Lockhart, Los nahuas después de la conquista (2013) y María Castañeda, Conflictos y alianzas en tiempos de cambio (2013:71-73).

⁵ El *calpulli* es una compleja unidad social que se compone de linajes emparentados por la existencia de un dios-bulto común y, ocasionalmente, por una misma ocupación; eventualmente, los *calpulli* se encontraban a su vez dentro de *tlaxilacallis*, una unidad territorial vinculada a la posesión de tierras y la recaudación del tributo (véase Reyes 1996: 21-68).

⁶ Los difrasismos son recursos retóricos, que consistían en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se complementan en el sentido, ya sea por ser sinónimos, o por ser adyacentes (Garibay, 2007: 115). De acuerdo con la gramática náhuatl, la fusión de *atl* y *tepetl* debería producir *atepetl*, pero la forma *altepetl* es un arcaísmo que indica que esta lexicalización se realizó muy tempranamente y es testimonio de la antigüedad de este concepto político (Navarrete, 2015: 24). Para una revisión detallada de los difrasismos, véase Los difrasismos en náhuatl de los siglos XVI y XVII de Mercedes Montes de Oca (2013).

⁷ Pueblo y señor se representan mutuamente a través del reconocimiento de la existencia de linajes que no sólo vinculan a la población a través de la alianza o la filiación sino también la ubican como descendiente de los antiguos *tlatoque* —plural de *tlatoani* (Navarrete, 2015: 24; véanse también Graulich, 1990; 1998a; 1998b sobre la realeza sagrada).

las historias de los distintos *altepetl* se limitan a narrar las proezas y orígenes dinásticos de los tlatoque: ensalzar a los ancestros de los mandatarios es realzar también al pueblo, al tiempo que relatar sus acciones es contar la historia de una sociedad desde su centro. Las historias nahuas son así historias mito-políticas que, al tiempo que legitiman la existencia del conjunto, se dirigen a él, tal vez en busca de verificación —al menos esto es lo que sugiere el hecho de que, en ocasiones rituales, los sacerdotes narraran al pueblo y los cautivos la mito-historia nacional (véase Durán, 2006: 160). Diríamos, entonces, que la narrativa creada desde el propio corazón del colectivo es un componente tan fundamental de todo *altepetl* que termina por hacer del mismo una entidad política plenamente histórica (Navarrete, 2015: 27). Al ser el *altepetl* el eje conductual de la tradición histórica se convierte en su centro, en su corazón, en el devenir histórico y temporal articulando pasado y presente en la narración.

A mayor profundidad, la historia del *altepetl* configura el tiempo mismo, pues como “cada pueblo nahua tenía una cuenta propia de los años que se había iniciado en el momento del comienzo de su migración” (Navarrete, 2015: 34), cada tradición tenía su propia manera de narrar los hechos. Recordemos que el término para 'tiempo', *cahuatl*, deriva del verbo *cahua* que significa ‘dejar’; es decir, desde una perspectiva nahua, el tiempo es el contenedor de lo que se va dejando en el pasado.

Al parecer, las tradiciones históricas de nuestra región de estudio tendían a tomar como punto de partida la existencia en tiempos y espacios míticos (como en la salida de Aztlan-Chicomoztoc) y se iban concretizando en la medida en que los eventos narrados se tornaban más cercanos. Muchas de ellas tienen como

temática central el encuentro entre chichimecas y toltecas —autóctonos y recién llegados—; con el primero reflejará la fuerza, el coraje y el arte de la cacería, con el segundo la cultura, el buen lenguaje y el cultivo de plantas como el maíz. Ello deriva en el hecho fundamental de la conformación de las entidades políticas y tiene como desenlace las sucesiones señoriales (Navarrete, 2015: 28-32).⁸

Las tradiciones históricas de cada *altepetl* “tenían estrictas reglas de funcionamiento que determinaban la forma, los géneros y el contenido mismo” de sus historias, según veremos adelante, parecen haberse originado en el momento mismo en que sucedieron los acontecimientos e, inicialmente, parecen haber sido narradas por sus propios actores (Navarrete, 2015: 38, 45).

Parece ser que los encargados de las tradiciones históricas eran los ancianos que conocían la palabra contenida en la oralidad y los textos pictográficos: Supimos esto “por los caracteres y escrituras de que usan, y por relación de los viejos y de los que en tiempo de su fidelidad eran sacerdotes y papas” (Tena, 2011:25). Si de esto quedase duda, la siguiente nota de fray Bartolomé de las Casas no dejará interrogante de que los emisores de las tradiciones eran ancianos de edades avanzadas.

Cuando alguno [de estos viejos] moría elegíase otro que era estimado de por buena y honesta vida, no mozo, sino sesenta o septenta años arriba, que hobiese sido casado y entonces fuese ya viuda. Estos escribían por

⁸ En conflictos y alianzas, María Castañeda (2013: 51-60) problematiza sobre el apelo de diferentes pueblos a identificar dentro de las tradiciones históricas nahuas un origen chichimeca, por ejemplo, para el caso tlazolco, o tolteca, para el caso tenochca. acto fundamental para cimentar el génesis de su historia y el rumbo que querrán manejar.

figuras, historias, y las daban a los pontífices o papas. (De las Casas, 1967: 219)

Estos ancianos fungían, además, como emisores de las tradiciones históricas, eran los profesores en las diferentes escuelas mexicas. En estos espacios daban a conocer la tradición histórica del *altepetl*, según sabemos, con apoyo de *xiuhamatl* o “papeles de años”: “Era bien enseñada [en el calmecac] la cuenta de los destinos, el texto de los sueños y el texto de los años” (López Austin, 1985: 52-53). Las tradiciones históricas, sin embargo, no empezaban a germinar desde los centros de educación sino desde el propio hogar; ahí era el primer espacio donde los miembros del *tlaxilacalli* transmitían a los recién nacidos la historia local y familiar: “Si era varón el recién nacido, entraba el saludador y decíale que fuese bien nacido y venido al mundo a padecer trabajos y adversidades, y ahí le traía á la memoria los hechos de sus antepasados” (Muñoz, 1966: 149).

Pese a dicha familiaridad, la memoria colectiva parece haber estado bajo el control directo del estado; esto, probablemente, se haga evidente en aquel conocido pasaje en el que Itzcoatl y Tlacaelel deciden quemar los códices. Después de la derrota de los tepanecas por la Triple Alianza, los mandatarios, a decir de Sahagún, llegaron a la conclusión de que lo que se decía de ellos no era adecuado y más valía que la historia fuera reescrita.

Ca mopiaia in jtologa, ca iquac tlatlac in tlatocat Itzcoatl, in mexico: innenonotzal mochiuh in mexica tlatoque, qujtoque: amo monequj mochi tlatatl qujmatiz, in tllili, in tlapalli, in tlaconj, in tlamamalonj, avilquicaz: auh injn, çan naoalmanjz in tlalli, ic mjec mopic in jztlacaiutl.

Porque se guardaba la historia; pero ardió cuando gobernaba Itzcóatl en México. Se hizo concierto entre los señores mexicas. Dijeron: “No es conveniente que todo mundo conozca la tinta negra, los colores. El portable, el cargable se pervertirá, y con esto se colocará lo oculto sobre la tierra; porque se inventaron muchas mentiras (Sahagún, traducción de López Austin, 1985: 292-303).

La idea de veracidad en el mundo náhuatl está relacionada con lo inmutable, aquello que trasciende más allá del tiempo y espacio, para los nahuas eso es la verdad: lo recto, lo que tiene raíz en la tierra. Por ello los emisores de la tradición histórica debían imponerse por sobre las versiones locales de cada *tlaxilacalli*, pues portaban la versión correcta y verdadera, la cual daba cohesión interna al grupo, brindaría una economía estable, un territorio en expansión, una identidad superétnica sobre las demás, entre otras cosas.

Una vez convencido al pueblo de que esta tradición era la adecuada, se debía convencer a pueblos vecinos y aliados, entre ellos los otros dos gobiernos de la Triple Alianza, para que los *altepetl* vecinos reconocieran como legítima la tradición histórica mexicana oficializada. Este reconocimiento externo también requería de una muestra de la tradición histórica distinta a la difundida dentro del mismo *altepetl*. Navarrete (2015: 50-51) apunta a que la tradición histórica mostrada a los vecinos era menos detallada; porque el interés de que los pueblos aledaños conocieran la tradición histórica era sólo para afirmar que los mexicas, por medio de sus papeles, de la oralidad y su propia tradición histórica, daban

cierta relación en lo que decían y contaban acerca de sus vecinos, y que correspondía con la visión que ellos estaban proyectando.

Los productores de historia no sólo estaban encargados de transmitir la tradición histórica del *altepetl*, sino también eran los que daban el aliento de vida y el registro de los hechos presentes que serían recordados por sus descendientes. En los *Anales de Tlatelolco* y los *Cantares Mexicanos*, por ejemplo, tenemos un par de *cuicatl* cuyas notas introductorias explican la razón y finalidad de recitarlo.

Nima ye quilnamiqui ye umocuepa yn imicanpa yn ixquich ynpa omochiuh tlayhyouiliztli yn Chapoltepec yn Colhuaca. Yn Chapoltepec yn iuh poliuhque, ycuicatitech quilnamiqui yn intlayyouiliz; coneua conitoa choca tlaucoya yn iuh quilnamique.

Luego volvieron atrás (con el pensamiento) se pusieron a recordar todo el sufrimiento que sobre ellos se abatió en Chapoltépec y en Colhuacan. Con un cantar recordaban su sufrimiento, cuando perecieron en Chapoltépec; lloraban y se afligían al recordar y decían (*Anales de Tlatelolco* en Tena, 2004: 80-81).

Yn iquac omotlali yn oiuh tompehualoque yntlanepanhuil mexica yhuan tlatilolca

Se compuso cuando fuimos conquistados. Los mexicanos y tlatelolcas (*Cantares Mexicanos*, 1994: foja 43).

Según se nota en las fuentes, la preservación de la memoria histórica era tan importante que incluso llegaban a rememorarse narraciones compuestas por ancestros casi mitológicos: “Aquí comienza un viejo papel de anales mexica, que compusieron los antiguos chichimecas, nuestros antepasados y abuelos, los

cuales vinieron a vivir aquí hace mucho tiempo” (Chimalpáhin, 2003: 57). Algo semejante es señalado por Alvarado Tezozomoc (1998: 3), un cronista del más puro linaje señorial.

Hela aquí, que aquí comienza, se verá, está por escrito la bonísima, veracísima relación de su renombre; el relato e historia del origen y fundamento, de cómo empezó y principió la gran ciudad de Mexico Tenochtitlan [...] Según lo dijeron y asentaron en su relato, y nos lo dibujaran en sus 'pergaminos' los que eran viejos y viejas, nuestros abuelos y abuelas, bisabuelos y bisabuelas, nuestros tatarabuelos, nuestros antepasados.

Aparentemente, el principal soporte para dicha rememoración estaba constituido por los códices.

Algunos investigadores como Valérie Benoist, asumen que la idea de Tezozomoc respecto a la preocupación de sus ancestros por registrar el pasado y dar realismo al hecho no es en realidad propia del pensamiento indígena, sino un influjo de la visión histórica que permeaba en Europa (como se cita en Navarrete, 2015: 43). Nosotros, por el contrario, nos inclinamos a pensar que lo dicho por Tezozomoc más bien da cuenta de un paralelismo entre las tradiciones de ambos mundos, pues como a ambos les interesaba que lo que se decía de ellos en otros tiempos no quedara en el olvido, unos y otros debieron recurrir a cualesquiera que fueran los documentos producidos por los ancestros; después de todo, la producción de recursos mnemotécnicos parece ser universal (véanse, por ejemplo, las manifestaciones pictóricas del Paleolítico superior europeo en Leroi-Gourhan 1984).

Cabe mencionar que “recordar”, *ilnamiquiliztli* en náhuatl, está relacionado con “encontrar”, *namiquiliztli*, pero ¿dónde se podría encontrar ese recuerdo? Suponemos que en lo escrito y lo dicho por los ancestros; al menos eso es lo que sugiere Chimalpáhin cuando alude a los papeles de los que se valió para conocer la historia tenochca-tlatelolca:

Aquí principia y comienza la relación de su antigua vida y la cuenta de años de los antiguos mexicas tenochcas, según lo dejaron dicho y referido, según lo dejaron asentado con tinta negra y roja en sus pinturas los dichos antiguos y antiguas mexicas tenochcas, y asimismo según lo asentaron algunos antiguos tlatelolcas en sus anales (Chimalpáhin,2012: 203)

Los intereses de los ancestros suponen haber sido los mismos que le adjudicaban al propio *altepetl*; la legitimación de los mismos en el poder, el control económico y político sobre otros grupos y los pactos internos con la gente común. Aunque lejos de ser una mera invención *ad hoc*, la tradición nahua parece así haberse caracterizado por la construcción de historias directamente vinculadas a la legitimación del poder a partir de intereses marcados en tiempos pretéritos, pero ajustados a un cambiante presente esencialmente dirigido por la nobleza.

Los soportes de las tradiciones históricas

Cuando hablamos de soportes de las tradiciones históricas hemos de pensar en dos principales técnicas: la oralidad y los textos pictográficos.

La oralidad, según Johansson (2007: 37, 23, 34), tiene la función de integrar “un acontecimiento sociocultural en el espacio pluridimensional de la presencia”; las sociedades nahuas se expresaban oralmente mediante una enunciación

espectacular en la que se entretejían “gestos, sonidos, colores, ritmos, compases dancísticos, jeroglíficos indumentarios y otros elementos suprasegmentales”. La oralidad siempre se vinculaba estrechamente con los espacios y los instantes que justificaban su elocución y la conciencia se especializaba mediante la presencia física del orador y de sus referentes —es decir, sus gestos, la dinámica de la danza, la dramatización de la voz, etc. En circunstancias orales de elocución, el elemento verbal se encuentra notablemente influido por la presencia misma de muchas entidades expresivas sustanciales (Johansson, 2007: 38).

La expresión oral nahua sufriría fuertes alteraciones con el choque cultural de la conquista; después de ésta, el emisor estaría sujeto a un juicio casi inquisitorial en donde la enunciación de la palabra ya no sería ni en el espacio adecuado ni con apoyo dancístico, gestual, musical, jeroglífico, indumentario, ni con ningún soporte suprasegmental, sino bajo las nuevas condiciones que la labor evangelizadora exigía —véase por ejemplo el caso de los 'conjuros' obtenidos por Ruiz de Alarcón bajo tortura o intimidación (AGN Inquisición: 1614 vol. 304.39, 26r).

En náhuatl, la memoria y el recuerdo se conjuntan en un sólo vocablo, *tlanamiquiliztli* (véase Molina: 2008, 83), un término que ninguno de los escritores de los siglos XVI o XVII emplearon para referirse a acontecimientos de otros tiempos. Lo que sí se observa, en alusión a la memoria histórica, es el uso de términos derivados del verbo *hablar*, *tlahlotl*, *ihloca*, *ipohualloca*, *in huehuenemiliztli*.

El primero de ellos se compone del sustantivo *tlaholli* —palabra— y del sufijo de abstracción *yotl* u *otl*, si la palabra termina en -l- y nos da un significado

de “palabridad”; sin embargo, por su uso, León Portilla (2013: 58) lo define como “las palabras-recuerdos”. Esto es lo que, aparentemente, se observa en nuestras fuentes: *Nican motenehua yn itlatollo Azcapotzalco tezozomoc tlatocatl*, “Aquí se dice su historia [sus palabras-recuerdo] de Tezozomoc tlatoani de Azcapotzalco” (*Anales Cuauhtlán*: 2011, f.147).

Itollocatl, por su parte, deriva del verbo *ihtoa*, 'decir', y figura con el sentido de 'renombre' o 'historia', entendida no como relato sino como la memoria o crónica de un evento que garantiza la fama y permanencia del hecho pretérito. *Ynoquitlallico yn intlillo yn intlapallo yn intenyo yn imitollocatl*, “Lo que asentarán en sus escritos y pinturas, su fama y el renombre” (Alvarado Tezozomoc, 1998: 5).

También suelen aparecer los vocablos referidos pareados entre sí; *yn itauhca yn itlahtollo in ipohuallocatl, in huehuenemiliztli*, “la gloria, la historia y la relación de la antigua vida” (Chimalpáhin, 2003: 71-273). Esto es a lo que Garibay (2007, 65) denominó como paralelismos: “pueden ser dos a tres vocablos que al final denotan la misma idea”, en este caso *itlahtollo ipohuallocatl huehuenemiliztli*, “sus palabras-recuerdo cuentan la forma de vida antigua”, es decir, la historia, la memoria.

Si bien es cierto que los textos referentes a los hechos pasados de los mexicas y otros *altepetl* fueron redactados, o reescritos, por mentes más adiestradas en la cultura española que en la nativa, también resulta poco probable que todos estos términos puedan ser reducidos a simples neologismos pues, considerando que muchos textos estaban dirigidos a lectores indígenas, su uso hubiera implicado el riesgo de la ininteligibilidad. Si acaso, sería más factible que el uso de tales palabras revelara coincidencias entre las maneras

mesoamericanas y europeas de entender la memoria y el pasado. Al menos, en el caso de Chimalpáhin parece claro que su terminología no proviene de las invenciones lexicales de los franciscanos sino de la recuperación de la memoria oral y los registros pictográficos conservados hasta el periodo virreinal. Es difícil saber si estos vocablos estaban o no en uso antes de la evangelización, pero a juzgar por su presencia en los *huehuetlahtolli* y otros documentos que suponen tener poca interferencia del castellano, de momento podemos considerar que las formas *yn itauhca yn itlahtollo in ipohualloca, in huehuenemiliztli*, sí corresponden a la idea de memoria en el pensamiento náhuatl (véase Romero, 2007: 170).

Los intereses de los escribanos nativos —usualmente llamados *tlahcuilos*— por recrear la historia de sus ascendientes en obras testimoniales parecen haber sido muy diversos, pero casi siempre se puede sospechar de intenciones políticas o económicas. Se trata, por ejemplo, de solicitudes de mercedes ante la corona, que dicen los corresponden por tradición histórico-cultural, o de textos que pretenden insertar la memoria indígena en la historia universal —que tiene como fin la salvación cristiana— de los primeros dos siglos novohispanos, algo que sería importante para alcanzar el perdón divino (Romero Galván, 1998: 187-189).⁹

Aun cuando este trabajo se centra exclusivamente en el tema del canto y la oralidad, vale al menos considerar que dicho género coexistió con una serie de documentos pictográficos que sólo lograron pervivir a partir de sus copias coloniales; éstos son los *xiuhtlapohualli*: un tipo de registro al que también pertenecían las genealogías y los mapas (Navarrete, 2015: 68). En náhuatl,

⁹ Este último parece ser el caso de Chimalpáhin, quien a través de una forma de historia pragmática busca demostrar la existencia de relaciones entre los pueblos del Viejo y el Nuevo Mundo (Romero: 2007, 174-175).

Chimalpáhin (2012, 202; 2003, 11) les llama *tlahtolxiuhtlapohualtlatecpan*, pero reconoce como su equivalente castellano al término 'anales': *Yhuan nican ycuiliuhtoc yn inxiuhtlapohual motenehua* anaes, *yn oquitlalitiaque huehuetque*, "Aquí también está escrita la cuenta de años, llamada anaes, que dejaron compuesta los antiguos" (Chimalpáhin, 2003:11).¹⁰ Ocasionalmente, dentro de la misma narración histórica de los *xiuhamatl* se incluyen cantos; esto sugiere que el *cuicatl* vendría a ser un elemento más de retención de la tradición y un reforzador a nivel mimético.¹¹

El *cuicatl*

Desde que se iniciaron estudios más serios sobre el canto o *cuicatl* a partir de los trabajos de Ángel María Garibay y León Portilla, se ha venido desarrollando un estudio de forma más sistematizada. El *cuicatl* o canto fue una forma de expresión nahua que estaba siempre unida al baile y a la música, por lo que no es un canto a secas, sino es un canto-baile donde mucho del adorno facial, indumentario, espacio físico y adorno o pintura corporal intervenían para generar la atmosfera adecuada de enunciación de tal acto performático.

El *cuicatl* es de los pocos elementos de enunciación de la palabra que tenía una fuerte participación en los calendarios civiles y religiosos y que se enseñaba y transmitía en los espacios de educación pública, como son el *cuicacalli*, *telpochcalli* y *calmecac*. El acompañamiento del canto nahua más común era con

¹⁰ Además nos dice quiénes eran los creadores de este tipo de documento, los *huehuetque*, los ancianos, los ancestros los iniciadores de las tradiciones históricas.

¹¹ Garibay (2000:) incluye al *mexicayotl* (canto casi idéntico al trabajado aquí y del cual se hablará en páginas siguientes) en su tomo III de la Poesía Náhuatl, como uno de sus cantos miméticos.

instrumentos de percusión como son el *teponaztli* y el *huehuettl*; en ciertas ocasiones, y por diferentes crónicas,¹² suponemos que también estaban presentes flautas y otros instrumentos de viento relacionados con los dioses patronos del canto, del baile y de la música. Varias sílabas de enunciación del discurso acompañan al canto, como son *huaya*, *aya*, *ohuaya*, etc.

En algunos cantares aparecen las sílabas *ti*, *to*, *qui*, *co* antes de los versos que, a partir de las últimas investigaciones, se han determinado como patrones rítmicos de los tambores; además se han encontrado en cantares zapotecos, por lo que estamos ante un patrón rítmico de gran extensión en regiones distintas a la nahua (véase *Cantares Mexicanos*, 2011a: 271-276).

La nomenclatura que se ha reconstruido mediante las evidencias de cantos es diversa, sin embargo, autores como León Portilla (2011a: 211) y Johansson (1993:109-124) han tomado como modelos de sus géneros los títulos que figuran en *Cantares Mexicanos* y *Romance de los Señores de la Nueva España*. En éstos, la frecuente repetición de una misma composición en diferentes secciones muestra claramente que más que tratarse de una rígida taxonomía, tales títulos sólo parecen fungir como una suerte de guía para su lectura. Entre los que se suelen reconocer figuran los siguientes: *icnocuicatl*, “canto de orfandad o de tristeza”, dedicado a la existencia humana, la fugacidad de cuanto existe en el mundo y sobre lo que es verdadero o tiene raíz en la tierra; *yaocuicatl*, “canto de enemistad o de guerra”, que habla el combate, la lucha y la guerra florida; *huaxtecayotl*, *tlaxcaltecayotl*, *matlatzincayotl*, ‘cantos al estilo huasteco, tlaxcalteca o matlatzinca’; son cantos que se hacían imitando a los poblados vecinos con los

¹² Véase la música de México vol. 2 (1986), Samuel Marti, canto, música y danza (1961).

que se hizo la guerra; *michcuicatl* y *teponazcuicatl*, “canto de peces”, “canto de teponaztle”, que son, en opinión de Garibay, cantos mimético-melodramáticos en los que un teatro náhuatl se hace presente (Garibay, 2000c: XII). Los *cococuicatl*, *ahuilcuicatl*, *cuecuechcuicatl*, “canto de tórtolas”, “canto de placer”, “canto de cosquilleo” son composiciones jocosas y albureras donde el erotismo es el conducto de la palabra y del ritmo del texto —algo que, para Johansson (2006:63-95) podría encontrarse en el origen del albur mexicano.

Sabemos que en época prehispánica el *cuicatl* era de los pocos elementos de enunciación de la palabra que tenía una fuerte participación en los calendarios civiles, religiosos y, por ello, se enseñaba rigurosamente en espacios de educación, como eran el *cuicacalli*, *telpochcalli* y *calmecac* de cada *tlaxilacalli* o barrio.

En todas las ciudades había junto a los templos, unas casas grandes, donde residían maestros que enseñaban a bailar y cantar. A las cuales casas llamaban *cuicacalli*, que quiere decir “casa del canto”. Donde no había otro ejercicio sino enseñar a cantar y a bailar y a tañer a mozos y mozas, y era tan cierto el acudir a ellos y ellas a estas escuelas y guardábanlo tan estrechamente que tenían el hacer falla como cosa de crimen *lessae maiestatis*, pues había penas señaladas para los que no acudían y, demás de haber pena, en algunas partes había dios de los bailes, a quien temían ofender si hacían falla (Durán, 2006: 188-189).

Los cantos de tradiciones históricas enseñados en el *cuicacalli* eran contruidos por los especialistas del canto que a la vez eran también emisores de la historia; tales composiciones tenían lugar en el *mixcoacalli*, donde el canto

pasaba por una revisión final por parte del tlatoani, quien aprobaba o negaba la posibilidad de ser interpretado en alguna ceremonia.

Aguardando a los que le mandase el señor, si quisiese bailar, o probar u oír algunos cantares de nuevo compuestos, y tenían a la mano aparejados todos los atavíos del areito, atambor y atamboril, con sus instrumentos para tañer el atambor y unas sonajas que se llaman *ayacachtli*, y *tetzilacatl* y *omichicauiztli*, y flautas, con todos los maestros tañedores y cantores y bailadores, y los atavíos del areito para cualquier cantar. Si mandaba el señor que cantasen los cantores de *Uexotzincayotl*, o *Anahuacayotl*, así los cantaban y bailaban con los atavíos del areito de *Huexotzincayotl* o *Anahuacayotl*, y si el señor los mandaba a los maestros y cantores que cantasen y bailasen el cantar que se llama *Cuextecayotl*, tomaban los atavíos del areito conforme al cantar y se componían con cabelleras y máscaras pintadas, con narices agujeradas y cabellos bermejos, y traían la cabeza ancha y larga como lo usan los Cuextecas, y traían las mantas tejidas a manera de red. De manera que los cantores tenían muchas y diversas maneras de atavíos, de cualquier areito, para los cantares y bailes (Sahagún, 2006:449).

La muestra de estos cantos era ya completa ante el gobernador; se mostraban con los instrumentos (tambor y a tamboril) y además con los atavíos del areito, es decir, del baile. La demostración de lo único que carecía era del escenario apropiado, pero la nota nos da más datos relevantes, nos dice cuáles cantos preferíanse entonaran al tlatoani y justamente son todos estos cantos que hablan de actos históricos con relación a situaciones vividas con otros pueblos.

Tenemos en *Cantares Mexicanos* algunos ejemplos de cantos al estilo de alguna población que efectivamente hablan de hechos pasados entonados al estilo de algún pueblo o de la historia del propio, como el canto *mexicayotl* de la foja 37r-37v del manuscrito referido.

Aun cuando muchos de los cantos de contenido histórico eran de carácter mimético o se realizaban al estilo de algún pueblo vecino, notamos que en realidad, esta clase de *cuicatl* no pertenece propiamente a ninguno de los géneros que se ha pretendido identificar. El hecho de que se recurra a las maneras extranjeras parece simplemente ser producto de su intervención en los eventos que se rememoran, ya sea que los mexica los hubieran derrotado o hubieran sido vencidos por ellos.

Un canto de tradición histórica regularmente se componía después de ocurrido el hecho que se pretendía recordar. Tenemos ejemplo de esto en el manuscrito de *Anales de Tlatelolco* y en *Cantares Mexicanos*:

Yn iquac omotlali yn oiuh tompehualoque yntlanepanhuil mexica yhuan tlatilolca

Se compuso cuando fuimos conquistados. Los mexicanos y tlatelolcas

Lo hizo cantar el señor Axayácatl que no pudo conquistar a los michhuaques porque así regresó de Tlaximaloyan (*Cantares Mexicanos*, 2011c: 43).

Para comprender mejor la naturaleza de esta muy particular clase de cantos, consideramos que lo más apropiado es comenzar por analizar uno de ellos; un texto supuestamente conservado en la memoria oral y transcrito a caracteres latinos durante los primeros años de periodo colonial, en el manuscrito 22 de los *Anales de Tlatelolco*.

El manuscrito 22 o *Anales de Tlatelolco*

Resguardado en el fondo mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia, nuestro canto se encuentra en el manuscrito 22 de la sección VI de los *Anales de Tlatelolco* (véase *Anales de Tlatelolco* en Tena, 2004: 11). En el manuscrito llamado 22 bis de los *Anales* registra la fecha de elaboración como 1528. Este año es problemático y al presente nadie lo asevera como un dato auténtico, sin embargo, diferentes autores coinciden en que fue hecho en el siglo XVI (véanse *Anales de Tlatelolco* en Tena, 2004: 14; Prem, Dyckerhoff, 1997: 188-189). Según Tena, la versión que llegó hasta nuestros días es sólo una copia de un original extraviado; existen, no obstante, indicios de que algunas de sus versiones fragmentarias también se presentan en los *Anales de Cuautitlán* (Tena, 2011: 85) y la *Ordenanza de Cuauhtémoc* (Tena, 2004: 18).

Dado que nuestros objetivos son más históricos que literarios, hemos optado por realizar una traducción libre a partir de la paleografía de Tena; procuramos ser fieles a las emociones descritas en náhuatl, pero considerando las dificultades que implica la lectura de arcaísmos, hemos preferido recurrir a formas comunicativas contemporáneas empleadas en el español de México. Siguiendo la tradición de Garibay, León-Portilla y Johansson, se decidió dividir el texto en pares de estrofas que dan un total de doce versos; algunos de los criterios fueron la finalización de una idea, la musicalidad y la métrica que proyecta el sonido del texto náhuatl.

Los nombres de los personajes y los cargos se pasaron a la traducción igual debido que muchos de ellos remiten a significados que no tienen un

equivalente exacto en nuestra propia cultura; si acaso, remitiremos en notas al pie de página para añadir detalles que faciliten su comprensión.

1.-“*yn tlalli tentlapa, topa machiztic yeuaya, topa matzaya yn ilhuicatl, topan temoc Ypalnemouani. Ye unca Chapoltepetl ycatya ayyo* 1.-Desde la orilla de la tierra, sobre nosotros se pone, sobre nosotros se raja el cielo, sobre nosotros bajo *Ipalnemohuani*; allá en Chapultepec está *ayyo*.

2.-*ycuepca; yquac topa mochiua yeuaya, ce yn tochttonalli xiuin tlatquic yeuaya choquiztli yeuaya. Ye uicallo y mexica, ye unca chapoltepetl ycatca yyao oaniayye;* 2.-Entonces regresa sobre nosotros se hace *yehuaya*; en un día-año conejo fue llevado *yehuaya* el llanto *yehuaya* son llevados los mexicas a Chapultepec; allá está su rival *oaniayye*.

3.-*auc nello quitoa mexicatl: ‘Aya! Can ineluayo ylhuicatl, can ontlatoa Ypalnemouani uixaueyé?’. Xachocaca can ompolliuiz y maceualli ayyo.* 3.- Dice no tener verdad el mexica *aya* ¿Dónde está la raíz del cielo? ¿Dónde está el habla de *Ipalnemohuani-Uixaueye*? ¡Lloren! ¿Dónde se perderá el *macehual*? *Ayyo*

4.-*Tleyn quimacauh uee, tle ycococauh yn tlamacazqui Axoloua? Ye tiçaatl ymanca choca yyolio can polliuiz ymaceual ayyo.* 4.- ¿Qué riqueza fue concedida por el *Tlamacazqui Axolohua*?¹³ Ya se extiende el agua de tiza, llora su esencia, ¿Dónde se perderá su *macehual*? *Ayyo*

¹³ Axolohua, tlamacazque y jefe que participó de la fundación de Tenochtitlan y otros hechos de la historia mexicana. Véase Durán (2006: 55, 218).

5.-Çan tlacuecupalchimaltica yc 5.-Con los escudos volteados perecemos
tipoliuhque Chapoltepec tela; nimexicatl entre las rocas de Chapultepec, yo el mexica
yeuaia, omotlamachti y colhua yehuaya, se divierte el colhua, se alegra el
omotlamachti yn tepanecatl yyo. tepaneca yyo;

6.-Nauhcanpa uicalloque mexica; 6.- A los cuatro rumbos son llevados los
mochoquilitiuh tlacuchcatl Uiziliuitl, a ce mexicas, llora el tlahcalca Huitzilihuitl;¹⁴
panitl ymac tecoc yn Coluaca yyao yyan. y una bandera ascendió en su mano en
Culhuacan. Yyao yyan.

7.-Tematitlan quizque i mexica ueuetque 7.-De Tematitlan salieron los antiguos
atla yaque, amoxtli quimoquentique mexicas, hacia el agua fueron y se revisten
Acocolco. Nica yn tolli acatl ycoyoca euaia de amusgo en Acocolco. Aquí en el tule, el
quimamatiuitze inauatil. carrizo se eleva del centro, vinieron
cargando su mandato.

8.-Tella uncan quitaque xiuhchimalli 8.-Allá en las abundantes piedras vieron los
quetzalpayo ayo ouia. Yn chimalli escudos de turquesa, los estandartes de
cucuepalloc y ye Tepantonco y yeuayya, quetzal ayo ohuaya. -El escudo fue volteado
ucaualloc Colliuaca; yca tollinque ye yye en Tepantonco yehuaya cuando dejamos
timexica choquiztli euaya. Ye cematlmania Culhuacan; en los tules nosotros los
momaceual ayyo pipilti totecuhua mexicanos lloramos ehuaya. Ya (sólo) está
ayyeuaya, ocaualloc Colliuaca; yca tollin ye una braza de tus macehuales ayyo de los
timexica choquiliztli euaya. Ye cematlmania nobles, de nuestros señores cuando dejamos

¹⁴ Jefe militar con cargo de Tlacochealca, según los propios anales de Tlatelolco.

momacehual ayyo.

Culhuacan; en los tules nosotros los mexicanos lloramos *euaya*. Ya (sólo) está una braza de tus macehuales *ayyo*.

9.- [12r] *Ao youalpa ye necalizpa uallolinque mexica ooo tiçaapan Coluaca. Ualchimalpanoque y mesica i ueuetque tlacuchpanoque, y ye unca o yn Acatzintitla yyao.*

9.-De noche es la pelea, vienen los mexicas de Tizapan Culhuacan, vienen los viejos mexicas con los escudos, flechas; allá en Acatzintla *yyao*.

10.-*Y nica ya ytoa ye nimexicatl nOcelopa: 'Quemach uel unca y ye motlamaceuia yn tetecuhti Acolnauacatl, Teçoçomoctli; at quemania qualla yectla yntlatol yn azcapotzalca pipilti yyo.*

10.-Aquí dice ya el mexica *Ocelopan*:¹⁵ dichosos los señores *Acolnahuacatl*,¹⁶ *Tezozomoctli* que merecieron, ojalá y sea buena y recta la palabra de los nobles *azcapotzalca* *yyo*.

11.-*Ma quin onia yn amopilhua, cano ye Mictla tecpanecatl ye Acazitli; amopan tzopiz yauyotl, topa milliniz yn tlachinolli oooouayé.*

11.-Ya van sus hijos al Mictlan, de los tecpanecas, oh *Acazitli*;¹⁷ sobre nosotros comienza la guerra, sobre nosotros se agitará la chamuzquina (la guerra)¹⁸ *ohuaye*.

¹⁵ Ocelopan era uno de los señores mexicas que salieron de Aztlan. León Portilla, 2011b: 590), Durán (2006: 55, 56).

¹⁶ Acolnahuacatl Gobernante de Azcapotzalco. (León Portilla, 2011b: 590).

¹⁷ Señor mexica que contempló el portento del águila en el nopal. (León Portilla, 2011b: 590).

¹⁸ El diccionario de fray Alonso de Molina, en su primera acepción de la palabra *tlachinolli* (sin el prefijo a) da la definición del vocablo como guerra.

12.- *Mach oc achica, nica nontlapia y ye Azcapotzalco yyo ouiya, etc*". (*Anales de Tlatelolco* en Tena, 2004: 80-82). 12.-Se dice que frecuentemente aquí iré a montar guardia en Azcapotzalco yyo *ohuiaya, etc.*¹⁹

El texto está escrito en un náhuatl clásico, la variante que se construyó en el siglo XVI, sobre todo para referirse al dialecto de Tenochtitlan y Tlatelolco; sin embargo, el lenguaje del canto, y en general de la historia mexicana de los *Anales de Tlatelolco* hace registros de palabras con vocal "u" en lugar de la "o", como en el topónimo de Tlatelolco registrado como Tlatilulco. Presenta, además, algunas palabras que suelen ser difíciles de traducir, quizás arcaísmos o formas que se escapan al entendimiento, como en el caso de *xiuin*, que sólo en el canto aparece así, mientras que en el texto narrativo aparece como *xiuitl*.

También están presentes las sílabas no léxicas e incluso una de poco uso que va después del "dios por quien se existe" *Uixaueye*; aparece con ligeras modificaciones en el cantar titulado *mexicayotl* como *huixahuee*. Hay una ausencia constante de la consonante "n" al final de palabras como *tentlapa*, *topa* y *youalpa*; aunque aparece en *uncan*, *tematitlan* y en la forma interrogativa *can*. Su presencia es continua en locativos, pero en la palabra *nobles* también está ausente. A nuestro parecer, esto pudiera deberse al hecho de que al final de palabra, la "n" deviene una consonante débil, fenómeno de algunas variantes dialectales actuales del centro de Puebla (véase nota al pie 20). El canto de la foja 37 de *Cantares Mexicanos* es casi idéntico; pero el contraste entre uno y otro muestra varios cambios vocálicos en las sílabas no léxicas de los versos.

¹⁹ Traducción de José Abraham Méndez Hernández.

Siguiendo la opinión de algunos de los investigadores que nos han antecedido, como Ángel María Garibay, León Portilla y Patrick Johansson, consideramos que todo esto apunta a que nos encontramos ante una muestra dialectal del náhuatl tlatelolca en sus versos y en la medida de esto, a un intento consciente por marcar las diferencias con sus vecinos tenochcas a partir del lenguaje. Esto, por supuesto, no se opone al hecho de que el náhuatl de las dos capitales mexicas pueda ser considerado como una sola variante, como propone Canger (2011), pues aún se puede notar que grupos de hablantes de un mismo dialecto pueden introducir algunas variaciones fonéticas.²⁰

Los párrafos parecen estructurados en pares y los primeros cuatro se presentan como una suerte de introducción que traslada el relato del ámbito mítico-celeste al tiempo de la peregrinación mexicana. Las siguientes unidades narrativas se ubican en el momento en que los mexicas pierden la batalla contra los colhuas y tepanecas en Chapultepec —un evento acaecido en el siglo XIV.

En las primeras líneas de este *cuicatl* vemos la mención de *Tloque nahuaque Ipalnemohuani*, “por quien se existe”, “el que está cerca y junto”, una deidad muy popular vinculada tanto al premio como al castigo de los distintos actores sociales (véase García Quintana, 1978: 61).²¹ Pensando en quien da la gloria en la batalla también la quita, el perdedor de nuestro canto aparece como aquel que sufre por obra de la divinidad; ésta quita la palabra, quita el aliento que

²⁰ Tal es el claro ejemplo de la variante del náhuatl del centro de Puebla en las juntas auxiliares de San Miguel Canoa y Resurrección Tepetitla donde, a pesar de considerarlos de la misma variante y estar separados por algunos kilómetros, los primeros prefieren el uso de la “o” como en *ompa*, *tlalohua*, mientras que Resurrección el uso de “u” en *umpa* y *tlaluhua*, por lo que no nos parecen inusuales estas distinciones entre México Tenochtitlan y México Tlatelolco.

²¹ Garibay (2000b, XVI) al respecto señala: “Una constante obsesión de los poetas es la acción de *Tloque nahuaque Ipalnemohuani Moyocoyatzin yohualli Ehecatl*... ¿Quién es?, ¿En dónde está? ¿Cómo obra? ¿En qué forma se le puede agradar, o cuál es la causa de su cansancio y enojo, de su hastío que lo hace acabar con aquellos a quienes había hecho favores?”.

forja la victoria en la guerra. Es entonces cuando los derrotados se preguntan: “¿dónde quedó la palabra del dador de vida?”, es decir, ¿dónde están su apoyo y sus favores? Múltiples cantos, como bien han señalado otros investigadores Garibay (2000b, XVI), León Portilla (2011a: 190-282), rayan en la fatalidad y el que ahora describimos no es la excepción, pues buena parte de la temática en la que versan sus estrofas es justamente la desgracia que impregna a los mexicas en Chapultepec. El tenor de este canto es, entonces, el sufrimiento; se habla de cómo se expande el llanto, el desconsuelo: “en un día-año conejo fue llevado el llanto [...] ¡Lloren! [...] llora el tlacochcalca Huitzilihuitl [...] en los tules nosotros los mexicanos lloramos”.

Según los *Anales de Tlatelolco* (*Anales de Tlatelolco* en Tena, 2004:80-81), este canto se hizo para mantener la memoria de la derrota y el sufrimiento que ello produjo. Pudiera pensarse que, ante un recuerdo tan desastroso, se reproducía el *cuicatl* para incitar a los auditores a sobreponerse. La guerra es el esqueleto de la narración de este *cuicatl* y de la gran mayoría de los conservados, dos actividades se yuxtaponían en el pensamiento náhuatl el canto y la batalla (Johansson, 1992:29-43).

Hablando de un hecho que se desarrolló en el tiempo en que tenochcas y tlatelolcas se mantenían unidos, el *cuicatl* compuesto por los segundos parece estar marcando diferencias con sus vecinos consanguíneos e históricos. Esto, tal vez, pudiera verse reforzado por el hecho de que su separación, según la propia fuente (*Anales de Tlatelolco* en Tena, 2004: 23), supone haber tenido lugar tan sólo trece años después de la narrada derrota bélica de Chapultepec. Además, la escritura del canto en papel de maguey en el periodo colonial también debió tener

una intención, pero tratándose de un texto anónimo y aparentemente no producido a petición de nadie, de momento nos vemos impedidos para proporcionar una respuesta satisfactoria.

Un canto de tradición histórica tenochca: similitudes y diferencias con el de *Anales de Tlatelolco*

En la foja 37 del manuscrito conocido como *Cantares Mexicanos*, se encuentra un canto titulado *mexicayotl*, “al estilo mexica” o “sobre las cosas de México”; el canto en el manuscrito está escrito de corrido y en la parte superior se indica un patrón rítmico de dieciséis sílabas que son *toco tico tocoti tocoti tocoti tocoti*, más un etcétera que indica la repetición del patrón. A criterio de León Portilla y su equipo (2011a, 264), el canto se puede dividir en versos y estrofas pareadas, en este caso en ocho, número múltiplo de dos.

Canto de <i>Anales de Tlatelolco</i>	<i>Mexicayotl</i>	Traducción del canto <i>mexicayotl</i>
Verso ausente	<i>Cohuatepec</i> <i>xiuhtlaquetzalla ymanican</i> <i>Quetzalcalli onicaca aya</i> <i>Que ye cahualoc atl in tepetl</i>	En Cohuatepec Donde están las columnas de turquesa, hubo una casa de plumas de quetzal. Fue abandonada el agua,

	<p><i>In oncan a ye</i> <i>quihualmatque in mexica</i> <i>in huehuetque yece nican</i> <i>Chapoltepec</i> <i>Ica tacico oo</i> <i>Tolnahuacatl ye</i> <i>Tozcuecuex yia ohuia.</i></p>	<p>el monte (el pueblo). Vinieron a conocer los antiguos mexicas aquí en Chapultepec. Así llegamos y Tolnahuacatl y Tozcuecuex.²²</p>
Verso ausente	<p><i>Anoc yohuayan in ac ya</i> <i>imatiaque</i> <i>Ye cahualoc Atl yn Tepetl</i> <i>In oncan a ye</i> <i>quihualmatque in mexica</i> <i>in huehuetque yece nican</i> <i>Chapoltepec</i> <i>Ica tacico oo</i> <i>Tolnahuacatl ye</i> <i>Tozcuecuex yia ohuia.</i></p>	<p>Quién sabe cómo, de noche fue abandonada el agua, el monte (el pueblo). Vinieron a conocer los antiguos mexicas, aquí en Chapultepec. Así llegamos y Tolnahuacatl y Tozcuecuex</p>

²² Tozcuecuex era, según se lee en la *Leyenda de los soles*, f. 82, un señor de los mexicas al tiempo de su peregrinación. A él le pidieron los dioses de la lluvia que le entregara a su hija y le anunciaron asimismo la ruina de los toltecas y el futuro próspero de los mexicas. (León Portilla, 2011a: 590).

<i>Yn tlalli tentlapa, topa machiztic yeuaya, topa matzaya yn ilhuicatl, topan temoc Ypalnemouani. Ye unca Chapoltepetl ycatya ayyo</i>	Verso ausente	
<i>Ycuepca; yquac topa mochiua yeuaya, ce yn tochttonalli xiuin tlatquic yeuaya choquiztli yeuaya. Ye uicallo y mexica, ye unca chapoltepetl ycatca yyao oaniayye;</i>	Verso ausente	
<i>Auc nello quitoa mexicatl: 'Aya! Can ineluayo ylhuicatl, can ontlatoa Ypalnemouani uixaueyé?'. Xachocaca can ompolliuiz y maceualli ayyo.</i>	<i>O amaihice²³ ayoc nello On quittoa mexica aya Can innelhuayo in ilhuicatl In canon in tlatoa lpalnemoani huixahuee xiyachocaca</i>	Dice no tener verdad el mexica aya ¿Dónde está la raíz del cielo? ¿Dónde está el habla de lpalnemohuani- Uixahuee? ¡Lloren! ¿Dónde se perderá el

²³ León Portilla y su equipo de traducción en la edición de *Cantares Mexicanos* sugieren que es un vocablo no léxico, sino meramente exclamatorio. (2011b: 560).

	<p><i>Cam polohuiz imacehual?</i></p> <p><i>Yyao ohuiya</i></p>	<p><i>Macehual?</i></p>
<p><i>Tleyn quimacauh uee, tle ycococauh yn tlamacazqui Axoloua? Ye tiçaatl ymanca choca yyolio can polliuiz ymaceual ayyo.</i></p>	<p><i>Tlen in quimaceuh huee tle icoconcauh a in mexicatl Axoloua ya tiçaatl imanca</i></p> <p><i>Choca yiolin cam polihuiz imacehual yyao ohuiaya.</i></p>	<p>Qué riqueza fue concedida por el mexicana Axolohua?²⁴ Ya se extiende el agua de tiza, llora su esencia, ¿Dónde se perderá su <i>Macehual</i>?</p>
<p><i>Çan tlacuecuepalchimaltica yc tipolihque Chapoltepec tela; nimexicatl yeuaia, omotlamachti y colhua omotlamachti yn tepanecatl yyo.</i></p>	<p>Verso ausente</p>	
<p><i>Nauhcanpa uicalloque mexicana; mochoquilitiuh tlacuchcatl Uiziliuitl, a ce panitl ymac tecoc yn Coluaca yyao yyan.</i></p>	<p>Verso ausente</p>	

²⁴ Véase nota número 13.

<p><i>Tematitlan quizque i mexica ueuetque atla yaque, amoxtli quimoquentique Acocolco. Nica yn tolli acatl ycoyoca euaia quimamatiuitze inauatil.</i></p>	<p>Verso ausente</p>	
<p><i>Tella uncan quitaque xiuhchimalli quetzalpayo ayo ouia</i></p>	<p>Estrofa ausente</p>	
<p><i>Yn chimalli cuecuelaloc y ye Tepantonco y yeuayya, ucaualloc Colliuaca; yca tollinque ye timexica choquiztli euaya. Ye cematlmanía momaceual ayyo</i></p>	<p><i>Yn chimalli cuecuelaloc y ye tepantonco yyehuaya ocahualoc in Colihuaca yca tolinque ye timexica choquiliztlehua y yeehuaya Ye cem atl mani a ymacehual yyao ohuiya</i></p>	<p>El escudo fue volteado en Tepantonco, cuando dejamos Culhuacan; en los tules nosotros los mexicanos elevamos el llanto. Ya (sólo) está una braza de tus macehuales.²⁵</p>
<p><i>pipilti totecuhua</i></p>	<p>Yn pipiltin toteuchuan ay</p>	<p>Los nobles, nuestros</p>

²⁵ León Portilla y su equipo de traductores sugieren, para este texto la traducción siguiente: que, como la gran agua, se extiende (2011b: 485). Garibay por su parte lo traduce en poesía náhuatl III como: ya queda la mitad de la gente (2000c: 27).

<p><i>ayyeuaya, ocaualloc</i> <i>Colliuaca; yca tollin ye</i> <i>timexica choquiliztli euaya.</i> <i>Ye cematlmania</i> <i>momacehual ayyo.</i></p>	<p><i>yeehuaya ocahualoc in</i> <i>colihuaca yca tolinque ye</i> <i>ti mexica choquiztlehua y</i> <i>yeehuaya</i> <i>ye cem atl mani a</i> <i>ymacehual yyao ohuiya</i></p>	<p>señores dejaron Culhuacan; en los tules²⁶ nosotros los mexicanos elevamos el llanto. Ya (sólo) está una braza de tus macehuales ayyo.</p>
<p><i>Ao youalpa ye necalizpa</i> <i>uallolinque mexica ooo</i> <i>tiçaapan Coluaca.</i> <i>Ualchimalpanoque y mesica</i> <i>i ueuetque tlacuchpanoque,</i> <i>y ye unca o yn Acatzintitla</i> <i>yyao.</i></p>	<p>Verso ausente</p>	
<p><i>Y nica ya ytoa ye nimexicatl</i> <i>nOcelopa: 'Quemach uel</i> <i>unca y ye motlamaceuia yn</i> <i>tetecuhti Acolnauacatl,</i> <i>Teçoçomoctli; at quemania</i></p>	<p><i>Yn nica ya ihtoa ye</i> <i>nimexicatl nOcelopa</i> <i>Quenmach vel onca ay ye</i> <i>mo tlamacehuia in</i> <i>teteuctin Acolnahuacatl</i></p>	<p>Aquí dice ya el mexica <i>Ocelopan</i>:²⁷ dichosos los señores <i>Acolnahuacatl</i>,²⁸ <i>Tezozomoctli</i> que merecieron, ojalá y sea</p>

²⁶ En la edición de *Cantares Mexicanos* se encuentra escrito *tolinque*, quienes sus traductores lo interpretaron *ti-* nosotros *olinia-*mover *que-*plural de pasado, lo que dio como resultado la traducción de “nos pusimos en movimiento” (2001: 485).

²⁷ Véase nota número 15.

²⁸ Véase nota número 16.

<p><i>qualla yectla yntlatol yn azcapotzalca pipilti yyo.</i></p>	<p><i>Teçoçomocitli at quenmanian a in yectla intlatalol yn azcapotzalca pipilta yio ohuiya etcétera</i></p>	<p>buena y recta la palabra de los nobles azcapotzalcas</p>
<p><i>Ma quin onia yn amopilhua, cano ye Mictla tecpanecatl ye Acazitli; amopan tzopiz yauyotl, topa milliniz yn tlachinolli oooouayé.</i></p>	<p><i>Yquiac in on ia Quenonamican yn annopilhuan tecpanecatl ye y oc Acihtli Anmopan tzopiz yaoyotl topa miliniz ye tlachinolli o oohua yee</i></p>	<p>Ya van sus hijos al lugar que de algún modo se existe, a (la región de la muerte) de los tecpanecas, oh <i>Acazitli</i>,²⁹ sobre nosotros comienza la guerra, sobre nosotros se agitará la chamuzquina (la guerra)³⁰</p>
<p><i>Mach oc achica, nica nontlapia y ye Azcapotzalco yyo ouiya, etc".</i></p>	<p><i>Maçoc achica ontlapia y ye Y Azcapotzalco yyo ohuiya.</i></p>	<p>Se dice que frecuentemente aquí iré a montar guardia en Azcapotzalco</p>

A nivel textual, notamos que aparte de encontrar versos cuasi idénticos, encontramos en el *mexicayotl* la preferencia por la vocal “o” en oposición de la “u”.

²⁹ Véase nota número 17.

³⁰ Véase nota número 18.

También hay más palabras con la marca de “n” al final de vocablo. El canto hace uso del difrasismo “*in atl in tepetl*” y presenta personas ausentes en el canto de *Anales de Tlatelolco*, a Tolnahuacatl y Tozcuecux, personajes históricos de su peregrinación.

De estos ocho versos, el primero y el segundo son inexistentes en el canto de los *Anales de Tlatelolco*, mientras que el tercero y cuarto son prácticamente idénticos en ambos cantos. El quinto verso del *mexicayotl* se compagina con el octavo de *Anales de Tlatelolco* a pesar de hablar del mismo hecho y de mencionar la fuerte afirmación que “van huyendo con los escudos volteados”. La información que nos brinda los versos seis y siete en los *Anales de Tlatelolco* está completamente ausente en el *mexicayotl*, mientras que el verso nueve de los *Anales* no tiene su homólogo en el “canto al estilo mexica”. Los versos diez y once son prácticamente idénticos y el último verso de ambos manuscritos a nivel textual-narrativo presenta el mismo hecho con diferentes matices de habla y escritura. En el penúltimo verso del *mexicayotl* hay un “etcétera”, el cual marca la repetición de éste, mientras que tal no aparece en el verso correspondiente de *Anales*. En el último verso del manuscrito *tlateloica*, en cambio, se presenta el mismo “etc.” para indicar su duplicación, la cual no aparece en la foja 37 del *mexicayotl*.

En el canto de *Anales* dice que los nobles irán al *Mictlan*, “región de los muertos”, mientras en el de *Cantares Mexicanos* dice que los nobles van a *Quenonamican*, la región que de “algún modo se existe”, una palabra sinónima de *Mictlan*. El texto de los *Cantares*, además, introduce en un verso a Cohuatepec, el

lugar de origen del dios Huitzilopochtli, reenviando el desarrollo histórico hasta el tiempo de su peregrinación desde Aztlan.

Podemos notar, entonces, que dentro de estas dos versiones ligadas a un mismo suceso se distingue cómo cada uno de los *altepetl* concernidos proyectó en el canto su propia interpretación.

Conclusiones

Respondiendo a nuestros planteamientos iniciales, podemos decir que lo hasta ahora expuesto muestra claramente que, al menos entre los antiguos nahuas, sí parece haber existido una noción de historia, pues aun cuando ésta careciera de pretensiones universalistas, se nota un evidente interés por preservar la memoria de los eventos reales con un cierto grado de fidelidad. La información disponible es relativamente escasa y fragmentaria; hemos notado, sin embargo, la coexistencia de dos principales medios para el registro del pasado: la inscripción pictográfica y los llamados cantos —que combinaban la palabra, la música, la danza, la actuación y la parafernalia.

Las fuentes explican que los acontecimientos más relevantes buscaban ser rememorados en los tiempos inmediatos posteriores a su ocurrencia. Los ancianos, en general, eran los encargados de conservarlos, pero hasta donde sabemos, la mayor parte de su constitución narrativa era rigurosamente supervisada por el estado. Tal vez con el apoyo nemotécnico de los códices, desde la más tierna infancia, los cantos históricos eran enseñados desde el propio núcleo doméstico; luego, con mayor ahínco, en los diferentes templos-escuela, los jóvenes eran instruidos en las técnicas de memoria; de manera especialmente dramática se reproducían, reactualizaban y probablemente vivían los pasajes más significativos de la historia para ocasiones rituales.

El análisis comparativo de dos cantos nahuas muestra que para relatar un evento histórico era necesario comenzar por ubicar a la audiencia en tiempos o espacios mitológicos y su desarrollo, en ambos casos, hace énfasis en las emociones que a lo narrado se deben asociar. Más aún, cuando parecieran existir

fórmulas compartidas, notamos la presencia de ciertas divergencias cuya especificidad parece encontrarse en la propia identidad de quienes los compusieron. Esto, en correlación con otros datos, sugiere que para los nahuas de la época de contacto, la historia no podía ser vista como independiente de los sujetos enunciantes, pues al ser una relación mito-política siempre había de ser creada o recreada con la intención de ubicar a sus actores en un presente particular.

Tras la conquista española, el canto sufrió una transformación radical, pues ahora atendía los intereses propios del periodo colonial, pero, no por ello perdió la capacidad de preservar la memoria colectiva. Falta por averiguar si, después de toda la violencia y represión que los pueblos indígenas han sufrido desde entonces, la palabra cantada ha podido preservar algunas de sus antiguas funciones.

Bibliografía

Acosta, J. D. (1940). *Historia natural y moral de las Indias*, México: Fondo de Cultura Económica.

AGN. Inquisición. 304.39. 1614, *Proceso contra el licenciado Hernando Ruiz de Alarcón*. México.

Alcántara, R. B. (2008). *Cantos para bailar un cristianismo reinventado la nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún*, (Tesis de doctorado en estudios mesoamericanos) México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Alvarado T. F. (1998). *Crónica mexicayotl*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Barthes, R. (1980). *Mitologías*, Héctor Schmucler (trad.), México, Siglo XXI.

Benavente, F.T. D. (2003). *Historia de los Indios de la Nueva España*, España, España: Dastin.

Bierhorst, J. (2009). Ballads of the lords of New Spain, EE.UU: University of Texas.

Canger, U. (2011). "El nauatl urbano de Tlatelolco/Tenochtitlan, resultado de convergencia entre dialectos. Con un esbozo brevísimo de la historia de los dialectos" *Estudios de Cultura Náhuatl Vol. 42*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp.243-258.

Castañeda, M. (2013). *Conflictos y Alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Chimalpáhin, D. (2003). *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan I*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____. (2012) *Tres crónicas mexicanas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Collingwood, R. G. (2014). *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

De las Casas, F. B. (1967). *Apologética histórica sumaria, quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, republicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Dominguez G. J. (2006) “Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. LIV (1), México: Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios p 33-56.

Durán, F. D. (2006). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*. México: Editorial Porrúa.

Estrada, J. (1986). *La música de México*, Vol. 2: Universidad Nacional Autónoma de México.

García, Q. J. (1978). “Exhortación del padre que así amonesta a su hijo casado, tlazopilli”. *Estudios de Cultura Náhuatl* Vol. 13, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 49-67.

Garza, M. D. L. (1975). *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Garibay, K. Á. M. (2000). *Poesía náhuatl*, tomo I, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (2000). *Poesía náhuatl*, tomo II, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (2000). *Poesía náhuatl*, tomo III, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (2007). *Llave del náhuatl: colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario náhuatl-castellano, para utilidad de los principiantes*, México: Porrúa.

Graulich M. (1990) "Dualities in Cacaxtla". In *Mesoamerican dualism. 46th International Congress of Americanists, Amsterdam 1988*. Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder, Edwin Braakhuis (éds.). RUU – ISOR, Utrech, p. 94-118.

_____. (1998a), "La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico". In *Revista Española de Antropología Americana*, n° 28. Universidad Complutense, Madrid, p. 99-117.

_____. (1998b), "El rey solar en Mesoamérica". In *Arqueología Mexicana*, vol. VI, n°32. INAH-Ed. Raíces, México, p. 14-49.

Horcasitas, F. (2004). *Teatro náhuatl época novohispana y moderna*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Johansson, P. (1992). "Yaocuicatl: Cantos de guerra y guerra de cantos", *Estudios de Cultura Nahuatl Vol. 22*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 29-43.

_____. (1993). *La palabra de los Aztecas*, México: Trillas.

_____. (2007). *La palabra, la imagen y el manuscrito, lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Karttuner, f. y Lockhart, J. (1980). "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes", *Estudios de Cultura Náhuatl Vol. 14*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp.15-64.

Leroi-G, A. (1984) *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Madrid: Ediciones Istmo.

Kahler, E. (2013) *¿Qué es la historia?* México: Fondo de Cultura Económica.

León Portilla, M. (1971). "Cuicatl y tlahtolli", *Estudios de Cultura Náhuatl Vol. 16*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 13-108.

_____. Ed. (1994). *Cantares Mexicanos* (Ms. en náhuatl), México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. Ed. (2011a). *Cantares Mexicanos Introducción*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. Ed. (2011b). *Cantares Mexicanos I*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. Ed. (2011c). *Cantares Mexicanos II*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (2013). *Toltecatoytl: aspectos de la cultura náhuatl*, México: Fondo de Cultura Económica.

Levi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós.

Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, A. (1985). "El texto sahuaguntino sobre los mexicas", *Anales de Antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 292-303.

_____. (2006). *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (2014). *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Martí, S. (1961). *Canto, Musica y Danza*: Fondo de Cultura Económica.

Mendieta, F. G. D. (1997). *Historia eclesiástica indiana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Molina, F.A. D. (2008). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Porrúa.

Muñoz Camargo. D. (1966). *Historia de Tlaxcala*. México: Secretaria de Fomento.

Navarrete, L. F. (2015). *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México, los altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (1999) “Las fuentes Indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, *Estudios de Cultura Náhuatl vol. 30*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 231-256.

Prem, H., Dyckerhoff, U. “Los anales de Tlatelolco: una colección heterogénea”, *Estudios de Cultura Náhuatl vol. 27*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 181-207.

Raby, D. (1999). “Xochiquetzal en el Cuicacalli”, *Estudios de Cultura Náhuatl vol. 30*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 203-228.

Reyes, G. L. (1996) “El termino *calpulli* en documentos del siglo XVI”, *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*. México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social/Archivo General de la Nación, pp. 21-68.

Romero Galván. J. R. (2007). “Memoria, oralidad e historia en dos crónicas nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl Vol. 38*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 165-182.

_____. (1998). “La historia según Chimalpahin”, *Journal de la société des Américanistes. Tome. 84 n. 2. France: Journal de la société des Américanistes* pp. 183-195.

Sahagún, F. B. D. (2006). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.

Simeón, R. (2004). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.

Tena, R. Ed. (2004). *Anales de Tlatelolco*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____. Ed. (2011). *Anales de Cuauhtitlan*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____. Ed. (2011) *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Torquemada, F.J. D. (1983). *Monarquía indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.