



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS  
MESOAMERICANOS

**Transgresiones y sanciones durante los actos rituales en las fiestas de las  
veintenas de etzalcualiztli y huey tecuilhuitl.**

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

PRESENTA:  
MARIA EUGENIA REYES  
GUERRERO

TUTORA PRINCIPAL: DRA. ELIANA ACOSTA MARQUEZ  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

COTUTORA: DRA. ANDREA BERENICE RODRIGUEZ  
FIGUEROA  
FACULTAD DE ARQUITECTURA

MÉXICO, D. F. MAYO DE 2015



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 mis papás

A Marusa

A nuestra compañera Ana

# Agradecimientos

---

A la Universidad Nacional Autónoma de México, mi casa de estudios y que fue mi centro de trabajo por más de una década.

A los maestros con los que recorrí esta gran aventura que son los estudios mesoamericanos; que compartieron su pasión por la etnografía; que con rigor didáctico extendieron como baraja en la mano todos los recuentos míticos; que nos enseñaron a leer y a ver atrás de lo aparente; que entablaron un diálogo franco con sus alumnos; que nos condujeron con paciencia en la lectura del náhuatl del siglo XVI.

A Martha Iliá Nájera, Ana Díaz y Baltazar Brito porque sus críticas e interrogantes permitieron mejorar mi trabajo. A Beatriz García Marañón por su generosidad al ayudar en la revisión de mi manuscrito.

A mis dos tutoras: a Andrea Rodríguez por su paciencia para leer mis balbuceos en náhuatl, por sus sugerencias de corrección y por sus preguntas que ayudaron en la búsqueda metodológica. A Eliana Acosta un agradecimiento especial por esa combinación de excelencia académica con la suavidad para sugerir el recorrido de caminos en lo metodológico y conceptual.

No está de más decir que los errores y omisiones solo son mi responsabilidad.

Introducción.....	1
Capítulo 1. Propósitos del estudio.....	7
1.1 Antecedentes .....	7
1.2 Objeto de estudio .....	10
1.3 Objetivos.....	13
Capítulo 2. Lo conceptual y lo metodológico.....	14
2.1 Fuentes de estudio para las fiestas de las veintenas.....	14
2.1.1 La obra de Bernardino de Sahagún .....	15
2.1.2 Fray Diego Durán y fray Juan de Torquemada.....	22
2.1.3 Otras obras.....	25
2.2 Sobre el ritual y las transgresiones.....	28
2.2.1 El ritual como acción .....	28
2.2.2 Las transgresiones .....	33
2.3 Algunas propuestas de análisis .....	37
2.3.1 Los rituales en las veintenas .....	37
2.3.2 El sentido de la transgresión en las veintenas.....	41
2.3.3 El discurso narrativo de las fiestas de las veintenas .....	42
Capítulo 3. Estructura ritual de <i>etzalcualiztli</i> y <i>huey tecuilhuitl</i> .....	48
3.1 Discurso narrativo de las fiestas de las dos veintenas .....	48
3.2 Secuencia de actos rituales .....	53
3.2.1 Actos rituales en <i>etzalcualiztli</i> .....	53
3.2.2 Actos rituales en <i>huey tecuilhuitl</i> .....	59
3.3 Las transgresiones y las sanciones en el discurso narrativo .....	61
3.3.1 Transgresiones y sanciones en <i>Etzalcualiztli</i> .....	62
3.3.2 Transgresiones y sanciones en <i>huey tecuilhuitl</i> .....	63
3.3.3. Expresiones verbales de las transgresiones y sanciones.....	64
3.4 Estructura de las dos fiestas .....	66
Capítulo 4. Las situaciones de transgresión en <i>etzalcualiztli</i> y <i>huey tecuilhuitl</i> .....	69
Algunos considerandos.....	69
4.1 <i>Etzalcualiztli</i> . Recolección de tules .....	71
4.1.1 Descripción del acto ritual .....	71
4.1.2 Interpretación del acto ritual.....	75
4.1.3 La transgresión y la sanción.....	78
4.2 <i>Etzalcualiztli</i> . Sumersión en el agua .....	81
4.2.1 Descripción de los actos de ofrendas en los templos y en el agua .....	81

4.2.2 Interpretación del acto de ofrendas en los templos y el intercambio de transgresores por bienes.....	85
4.2.3 Ofrenda en el agua y sanción .....	89
4.2.4 Transgresión y sanción .....	90
4.3 <i>Huey tecuilhuitl</i> . La comida y bebida .....	93
4.3.1 Descripción del acto ritual .....	93
4.3.2 Interpretación del acto ritual.....	95
4.3.3 Las transgresiones y las sanciones .....	98
4.4 <i>Huey tecuilhuitl</i> . El canto baile .....	100
4.4.1 Descripción del acto ritual .....	100
4.4.2 Interpretación del acto ritual.....	105
4.4.3 Transgresión y sanción .....	109
Consideraciones finales.....	112
Bibliografía citada.....	118
Anexos .....	131
Anexo 1. Secuencia de actos en las narrativas de las fiestas de las veintenas de <i>Etzalcualiztli</i> y <i>Huey Tecuilhuitl</i> .....	131
<i>Etzalcualiztli</i> .....	131
<i>Huey Tecuilhuitl</i> .....	135
Anexo 2. Relación de transgresiones y sanciones .....	137
<i>Etzalcualiztli</i> y <i>Huey Tecuilhuitl</i> .....	137
Anexo 3. Algunas glosas en náhuatl con la traducción libre de los actos rituales de <i>etzalcualiztli</i> y <i>huey tecuilhuitl</i> .....	141
Notación utilizada .....	141
<i>Etzalcualiztli</i> . Recolección de tules .....	141
<i>Etzalcualiztli</i> . Actos de ofrendas en los templos .....	146
<i>Etzalcualiztli</i> . Ofrendas en el agua. ....	152
<i>Huey tecuilhuitl</i> . Banquete .....	160
<i>Huey tecuilhuitl</i> . Canto baile .....	169
<i>Huey tecuilhuitl</i> . Después del canto baile .....	184
Anexo 4. Glosario.....	192
Términos en lengua náhuatl .....	192
Ubicación de los lugares mencionados en la tesis .....	210
Ubicación de sitios en la zona de Tenochtitlán y Tlatelolco .....	212

## Introducción

En el libro II del *Códice Florentino*, obra de fray Bernardino de Sahagún se narran las fiestas que tenían lugar en Mesoamérica, en particular en el Centro de México y Tenochtitlán para cada una de las Veintenas, los 18 meses de duración de veinte días en que se organizaba uno de los calendarios de los pueblos mesoamericanos. Estas fiestas tenían como motivo diferentes celebraciones, y en su relato en el Códice aparece la descripción de transgresiones y sanciones que ocurrían en los actos rituales de estos eventos.

Las transgresiones y las sanciones descritas en el *Códice Florentino* son el tema central de este trabajo. Las transgresiones ocurren cuando los participantes entran a espacios prohibidos, si son hombres, realizan devaneos hacia la mujer en momentos y lugares inoportunos, cometen faltas en las tareas encomendadas, hacen un consumo excesivo o prohibido de la bebida y comida. Las sanciones incluyen castigos físicos de diferente naturaleza, caracterizados por los objetos utilizados, el arrebato de bienes o a la entrega forzada de ellos, y en el menor de los casos en increpaciones de diferentes personajes a los transgresores.

La identificación de estas transgresiones y sanciones en la narrativa del Códice llevó a varias interrogantes. ¿Son todas ellas de naturaleza semejante? La transgresión, ¿es algo que solo ocurre por la falla de uno o más participantes? O, ¿es una situación que está construida dentro del rito para que pueda o no ocurrir? Dicho de otra manera: ¿La transgresión forma parte de la lógica del acto ritual o simplemente es el resultado del error o falla de los participantes? Si la transgresión implica que hay un cruce de fronteras, este cruce de fronteras y su sanción: ¿están determinados por la propia lógica ritual o son independientes de ella? La transgresión y la sanción: ¿son algo que ocurre en el acto ritual pero no lo modifican solo afectando a los transgresores? O, si por el contrario, ¿forman parte del acto ritual, pudiéndolo inclusive modificar?

El intento de respuesta a esas interrogantes fue conformando la búsqueda y, al final, la propuesta metodológica y conceptual de esta tesis. Hay un supuesto que

se estableció para este trabajo. Las transgresiones que se analizarán son las que tienen un carácter ambivalente: estas transgresiones se presentan como una acción condicionada, algo que se espera ocurra por la actuación de uno o más participantes, y que a su vez es algo que no está permitido o que debe evitarse. Este supuesto considera que las acciones referidas a la transgresión y a la sanción forman parte de la estructura del acto ritual.

Buscar bases para analizar y proponer no siempre siguió un camino recto, al contrario a veces se llegaba a puntos sin salida; el esfuerzo por aplicar una lógica intachable desembocaba en búsquedas infructuosas; en otras ocasiones, alguna sugerencia construía cruces de caminos que modificaron el derrotero del trabajo.

Un estudioso, Valerio Valeri me ayudó con sus reflexiones en esta búsqueda, En su libro *Bosque de los Tabúes* asienta: “ya sea que el tabú sea magia o moralidad, o ambos, no puede ser explicado sin referencia a las ideas cosmológicas y a la clasificación de las cosas que existen en sociedades particulares” (2000:58).

Hay asuntos que parecen obvios, ¿dónde está la huella de la transgresión en el ritual? Va a quedar registrada en una narrativa o en una imagen de manera explícita o sólo como sugerencia para que el lector le dé vida, que la pueda reconstruir. Para entender la transgresión en el acto ritual, es necesario seguir su secuencia, detenerse en cada acción, desmenuzarla, observarla en la interrelación que construyen los que participan en ella.

Una primera respuesta la dio la revisión de las fuentes documentales y pictográficas. Eso llevó a identificar la obra de Bernardino de Sahagún, el *Códice Florentino*, con una descripción más completa de los actos rituales. Por ello, se seleccionó como la fuente primaria para este trabajo. Con un llamado de atención, en particular, sobre el Libro II. Si bien ha habido esfuerzos para darle sentido a lo que el Códice recoge, al reconstruir las preguntas que este fraile franciscano preparó para sus informantes, faltaría todavía un estudio más acucioso de las huellas que quedan en esta narración de la memoria recuperada de estos informantes y de la “escritura pictográfica” que siempre acompañó en la transcripción que hicieron escribanos y gramáticos colegiados, y sobre todo de las omisiones. De cualquier manera, se asume que la secuencia narrada en el *Códice Florentino* permite

identificar los actos rituales, las transgresiones y sanciones. Y se consideró que estudiar la descripción en la propia lengua náhuatl podría obligar a centrar la atención en la dinámica de la narrativa.

Para trabajar el texto como una descripción de secuencias de actos rituales así como la descripción de acciones, transgresiones y sanciones se tomaron prestadas algunas herramientas analíticas que proponen Gérard Genette en su obra *Narrative Discourse. Essay in method* y Teun Van Dijk en su libro *Texto y Contexto*. Para el primero se usó como herramienta de análisis su concepto de discurso narrativo y sus constituyentes básicos; para el segundo, las macro-estructuras en el discurso y su identificación.

Al considerar que la acción ritual es la que permite entrar de lleno a identificar actos, transgresiones y sanciones, se consideró un modelo relacional propuesto por Michel Houseman y Carlo Severi en su libro: *Naven And The Other Self, A Relational Approach To Ritual Action*. Aunque no se usó su concepto de condensación sí se analizó el acto ritual en la construcción de una relación compleja entre los participantes del acto y de los factores que le dan vida. Fue necesario introducir lo que es la acción performativa en el ritual por su presencia tan dominante en las ceremonias mexicas. Se consultaron dos autores, uno, Stanley J. Tambiah en su trabajo "A Performative Approach to Ritual", y el otro Paul Connerton con su escrito: *How societies remember*. La identificación de la transgresión en los actos rituales, escrita como una expresión condicionante: "si pasa tal cosa"; segundo, la forma ambivalente que presenta la transgresión de estar prohibida y ser esperada dentro del rito hizo tomar el concepto de lúdico que maneja Víctor Turner en sus diversas obras, principalmente en *Del ritual al teatro: La seriedad humana del juego* y algunas reflexiones de Johan Huizinga en *Homo ludens*.

Las transgresiones están asociadas a lugares de peligro, a las actividades vitales del ser humano en condiciones de extremo o de desequilibrio, a la acción adjudicada a lo divino o sobrenatural. Las sanciones están vinculadas a recuentos míticos, a la reconstrucción de mediaciones con los seres divinos, a los medios y mecanismos que limpian y purifican. Estos dominios tienen que ver con las

concepciones cosmológicas y cosmogónicas. Discutir las transgresiones y las sanciones en los actos rituales va a acercarnos al pensamiento mexica, porque transgresión, rito y pensamiento están entrelazados. Se tomaron las expresiones del pensamiento mexica que quedaron registradas en el *Códice Florentino* y se complementaron con la obra de Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*.

Son innumerables los autores que han analizado no solo el pensamiento mexica sino el mesoamericano. De todos estos, se tomaron algunas reflexiones y propuestas de: Alfredo López Austin con sus obras *Tamoanchan y Tlalocan* y *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*; José Alcina Franch con su trabajo: *El agua en la cosmovisión mexica*; Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García en sus libros explicativos del *Códice Borbónico*, el *Códice Borgia* y el *Códice Vaticano A*; Elizabeth Hill Boone con su obra *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*; a Eduard Seler en sus *Comentarios al Código Borgia*; y a muchos más que aparecen en el cuerpo de la tesis y en la bibliografía citada. Se usaron como marco de referencia los estudios de etnógrafos contemporáneos, principalmente Danièle Dehouve con sus escritos: *Asientos para los dioses en el México de ayer y de hoy*, *Los ritos de expulsión entre los tlapanecos* y *La realeza sagrada en las comunidades indígenas mesoamericanas*; Catherine Good Eshelman con sus escritos: *Usos de la comida ritual entre nahuas de Guerrero* y *Reflexiones en la Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*.

De las 18 veintenas, se seleccionaron dos para este trabajo: *etzalcualiztli* y *huey tecuilhuitl*, aunque el análisis ha llevado a hacer comparaciones con situaciones de transgresión en otras veintenas. Los criterios iniciales para seleccionar estas dos veintenas fueron la ocurrencia más frecuente de transgresiones.<sup>1</sup>

Se utiliza como documento primario el *Códice Florentino* en sus versiones en náhuatl y en castellano. Y como un punto de referencia y de comparación otras obras, principalmente las de Diego de Durán y Juan de Torquemada. La expresión

---

<sup>1</sup> Para la propuesta inicial de este trabajo, se leyó de manera repetida el Libro II, identificando las situaciones que esta autora consideró transgresiones y los castigos asociados. De allí, se hizo una revisión cuidadosa de todas estas situaciones y se observó que el número mayor de ocurrencias de ellas era en las dos fiestas de veintenas seleccionadas. Fue parte del proceso de elaboración de la tesis que se llegó a una delimitación más precisa de lo que se consideró como transgresión.

*fiesta de la veintena* sirve a lo largo del texto para describir todo lo que sucede durante la veintena específica que aparece en el Libro II del *Códice Florentino*.

El trabajo está organizado en cuatro capítulos y un apartado de Consideraciones Finales. En el capítulo I, “Propósitos” se presenta el objeto de estudio de esta tesis con sus objetivos generales y particulares. En el capítulo II, “Lo Conceptual y lo Metodológico”, se describen las fuentes documentales y pictográficas utilizadas, se discute sobre las diferentes perspectivas para estudiar los rituales, se introduce una definición de ritual y elementos de análisis para entender la transgresión y la sanción dentro de un acto ritual y se comentan las ideas básicas sobre el discurso narrativo para aplicarlo en el texto de las dos fiestas estudiadas.

En el capítulo III, “*Etzalcualiztli* y *huey tecuilhuitl*” se hace un análisis de la narrativa para las dos fiestas seleccionadas con una propuesta para identificar los actos rituales por las marcas lingüísticas de la propia narración y la identificación de las transgresiones y sanciones a partir de las marcas de una acción condicionada.

En el Capítulo IV, “Las Situaciones de transgresión y sanción en *etzalcualiztli* y *huey tecuilhuitl*” se hace una propuesta de interpretación el análisis de las transgresiones y las sanciones que ocurren en las dos veintenas. En las Consideraciones Finales se presenta un resumen sobre las cuatro transgresiones y sanciones que se analizaron y algunos planteamientos que quedan para futuros estudios.

En el Anexo 1 “Secuencia de Actos en las narrativas de las fiestas de las veintenas de *etzalcualiztli* y *huey tecuilhuitl*” aparece la descripción de cada acto ritual identificado en la narrativa. Esta identificación se hizo utilizando marcas lingüísticas. El Anexo 2 contiene la relación de cada una de las transgresiones y sanciones que ocurren en estas dos fiestas. El Anexo 3 contiene las glosas en náhuatl con una traducción libre propuesta para los actos rituales donde ocurren las 4 transgresiones de las que se ocupa esta tesis. Eso quiere decir que no se tradujo completa cada una de las fiestas: las glosas y la traducción representan aproximadamente el 40 por ciento de los párrafos para *etzalcualiztli*, y el 69 por ciento para *huey tecuilhuitl*. El número de párrafos está calculado de acuerdo a

la propuesta paleografiada de Arthur J.O Andersen y Charles E. Dibble (Códice Florentino, 1981b).

En el texto de esta tesis se encuentran palabras en náhuatl, reconocidas por estar en cursivas. Una excepción son los nombres propios de lugares y de divinidades que se dejaron en náhuatl. Todas quedaron integradas en un Glosario de Términos en el Anexo 4.

## Capítulo 1. Propósitos del estudio

### 1.1 Antecedentes

*Las fiestas de las veintenas* es el nombre con el que se refieren a un conjunto de rituales que se realizaban durante todo el año en diferentes pueblos de Mesoamérica, con una documentación más vasta sobre ellas para el centro de México. Estas *fiestas* quedaron registradas dentro del calendario solar consistente en 365 días distribuidos en 18 meses de veinte días cada uno seguidos por cinco días considerados aciagos. Los meses referidos como veintenas les han dado su nombre, cada veintena estaba dedicado a diferentes divinidades o a épocas del año.

Los rituales se realizaban en los templos y espacios ceremoniales, en las casas habitación y en algunos casos en parajes, cerros y espacios de agua. Los rituales podían cubrir toda la veintena o iniciarse en veintenas anteriores. La información que existe sobre las *fiestas de las veintenas* que se realizaban en el centro de México se encuentra narrada principalmente en las obras del fraile franciscano Bernardino de Sahagún y del fraile dominico Diego Durán. En ambos casos los autores intentaron con variaciones en las fechas, hacer compatible el calendario mesoamericano con el calendario juliano en uso en los años de la conquista.

Los dos autores dejaron registrado, uno, Sahagún con mayor formalidad, información que obtuvieron de quienes vivieron, posiblemente de edad corta o jóvenes, los últimos años del dominio mexica y que tenían aún en su poder material pictográfico, como afirma Sahagún en prólogo sobre la información de las *fiestas de las veintenas* recolectadas en Tepepulco: “Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban” (2006: 71), aunque registra poca explicación del significado de los rituales. La obra de Sahagún se encuentra recopilada en la lengua náhuatl y se puede recurrir a esa fuente bajo el supuesto que la narración ofrece descripciones de actos y vocabulario

referido a personajes, objetos, lugares y divinidades que pueden dar sentido a la diferenciación de situaciones y a aspectos culturales del mundo mexicana.

En la obra de Diego Durán aparecen algunas explicaciones que él propone siempre señalando que así le fue contado. Autores como Michel Graulich cuestionan la veracidad de sus aseveraciones. “Durán interpreta e inventa”, esta frase en el artículo *Problemas de ajustes del año calendárico mesoamericano* (2002: 49) se va a repetir en sus otras obras. La opinión de José Rubén Romero y Rosa Camelo es un tanto distinta cuando señalan en el Estudio Preliminar de la obra de Durán: “ Con esta diversidad de fuentes, Durán pudo manejar una rica variedad de noticias que pusieron en sus manos el conocimiento que buscaba con tanto empeño. No aceptó incondicionalmente los informes que recibió. Los comprobó cotejando sus datos y expresando sus dudas y su temor de ser considerado un crédulo” (Durán, 2002a: 29).

Varios puntos controversiales han ocurrido en el análisis de estas *fiestas* amén de la interpretación que se hace de ellas. Aquí se mencionan sólo tres. Otros temas de discusión o de una investigación más amplia los menciona Miguel León Portilla (1974:235-271) en su colaboración dentro de la obra editada por Munro S. Edmonson.

Un punto que no ha sido resuelto es si las veintenas iban acordes con el calendario trópico, que se centra en la discusión si había corrección o no para el año bisiesto. Michel Graulich, el único especialista que ha realizado un análisis integral de las 18 fiestas, afirma que las fiestas de las veintenas basadas en el calendario solar de 365 días tenían un desfase con el año trópico, debido a la falta de la corrección del año bisiesto (1999). Y que las veintenas como las registran Sahagún y Durán no coincidían con los cambios estacionales y las etapas de cultivo del maíz. Obedecían más a razones religiosas y políticas, señalando que los rituales agrícolas de los campesinos se desarrollaban independientemente de las veintenas. Argumenta que no existía la corrección para el año bisiesto, que las fiestas se encontraban desfasadas del calendario trópico y que “..en 680-683 fue la última vez cuando las fiestas y los eventos estacionales correspondieron exactamente.” (2002: 50).

Por otro lado, Johanna Broda, que ha hecho un análisis exhaustivo de las veintenas asociadas a la lluvia y al maíz, ha planteado que las fiestas de las veintenas coincidían con las épocas estacionales (1971; 2004). En la misma línea, Víctor Castillo (1971), Rafael Tena (2008) y otros han presentado argumentos para afirmar que sí existía la corrección del año bisiesto. Un trabajo que se encuentra entre estos dos extremos es el artículo de Iván Sprājc: “Problemas de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico”. En él afirma que si bien no existen bases para suponer que había corrección del año bisiesto, por otro lado indica que no había desconocimiento de la necesidad de este ajuste y seguramente “las labores agrícolas en la época prehispánica debieron ser programados con base en observaciones astronómicas, siguiendo la indicación de los especialistas (2000:154).

Sahagún y Durán trataron de ubicar la realización de las veintenas con el calendario juliano en su época vigente. Los dos registran fechas diferentes con variantes de semanas. Estas variaciones en los nombres, en las fechas y en el inicio del año se dan en otras fuentes. Así como la fecha de inicio del año solar.<sup>2</sup> En ese sentido, se ha dado una discusión si realmente el orden y la sucesión de las veintenas era como se presentaron en los documentos novohispanos o fueron adaptadas para sincronizarse con el calendario cristiano. Ana Díaz lo deja planteado en su tesis doctoral (2011:190): “La relación entre las fiestas indígenas y el año civil –falsamente considerado solar, como se verá en los siguientes capítulos, es sólo uno de los temas que deben reformularse.”

Otro punto de cuestionamiento es si las ceremonias de las veintenas conjugaban rituales religiosos con otras festividades sociales no religiosas. Alfredo López Austin así lo deja planteado en su trabajo *Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún*<sup>3</sup>, cuando analiza la forma en que Sahagún trabajó con los informantes. Y comenta: “Por otra parte, la contestación [de los informantes] no corresponde a relatos aprendidos en la escuela sino a recuerdo

---

<sup>2</sup> Algunos autores han usado el término *xiuhpohualli* (Miguel León Portilla, 2004:311; Leonardo López Luján, 1993:75) para considerar los 18 meses de 20 días más los cinco días. Ana Díaz (2011:249), Andrea Rodríguez (2014:105) usan el término *cecempoallapohualli*, Patrick Johansson (2005:149) usa el término *ceempoallapohualli* estos tres últimos autores para designar los 18 meses de 20 días.

<sup>3</sup> Este trabajo fue originalmente publicado en 1976. En inglés fue publicado en la obra *Sixteen Century Mexico The Work of Sahagun* (1974:111-148).

del esplendor pasado. Así lo indican el uso predominante del pretérito imperfecto y la descripción más de cuadros vivos de las costumbres sociales que de la sucesión pura de ritos religiosos” (2011: 368).

## 1.2 Objeto de estudio

En este trabajo, el interés se centra en las situaciones de transgresión que aparecen mencionadas en el Libro II del *Códice Florentino* donde se registra la descripción de las *fiestas de las veintenas*, en particular en *etzalcualiztli* y *huey tecuilhuitl*. Estas transgresiones son seguidas de la mención de sanciones que incluyen castigos corporales o verbales.

Este tipo de situaciones aparecen en las veintenas de *atlcahualo*, *huey tozoztli*, *toxcatl*, *quecholli*, *panquetzaliztli*, *huey tecuilhuitl* y *etzalcualiztli*. Las mas frecuentes en las dos ultimas. De ahí que se hayan seleccionado para este trabajo.

Las transgresiones podrían interpretarse como un error cometido por los participantes dentro de un acto ritual, tal vez un error en la liturgia. Y la sanción podría explicarse como un reflejo de los sistemas de control en la sociedad mexicana, donde la disciplina militar era parte de su idiosincrasia, y en general existían normas sociales que se aplicaban con rigor. En el corpus documental que se tiene quedaron registrados los actos disciplinarios para los distintos grupos de edad, para las clases sociales, para los administradores y para los militares. Y esto podría extenderse al comportamiento en los rituales.

Igual, podría ser que la transgresión fuese considerada como algo no deseado y que contaminara lo ritual teniendo una forma de eliminarlo a través de la sanción. Ambas opciones se documentan en el estudio de rituales que se llevan a cabo en otras latitudes y como interpretación de rituales que se han documentado en grupos indígenas actuales en México.<sup>4</sup> Así, la transgresión podría verse como un elemento aislado del acto ritual, que podría ser producto de un error en su desempeño o que

---

<sup>4</sup> Si se piensa en la observación etnográfica y su registro, existen multiples ejemplos del registro de transgresiones y sus sanciones en los rituales. Generalmente, se convierten en una evidencia como parte del proceso de comunicación entre etnógrafos e informantes. En el caso de la obra de Bernardino de Sahagún, no se conoce como se registraron estas transgresiones y que tanto fueron directamente tomadas de la memoria de los informantes o de la interacción entre informantes, escribanos y Sahagún

provoca algo negativo que hay que neutralizar, y la sanción tendría como efecto corregir ese error o eliminar lo negativo no deseado.

La transgresión que se describe en la narrativa del *Códice Florentino* está expresada en el propio relato dentro de una frase condicional; el sujeto de la condición está compuesto por uno o más participantes que realizan la transgresión en el acto ritual. El que se cumpla la condición no rompe la secuencia ritual, sin embargo provoca una o más acciones de sanción que se insertan de manera paralela al acto ritual. Estas acciones pueden incluir el arrebato de bienes, la respuesta por golpes, diálogos con carga violenta. Este condicional plantea la posibilidad o no de ocurrencia de la transgresión, se abre un espacio para la posibilidad que el o los transgresores se manifiesten o se expresen. Y es en este espacio de lo no determinístico que puede o no ocurrir la transgresión, y por ende la sanción.

Las transgresiones que ocurren están asociadas a la bebida, a la comida, a la sexualidad, temas recurrentes en cuanto a su abuso y moderación en la sociedad mexicana; a las tareas que realizan los sacerdotes, y en un caso al uso de un camino prohibido.<sup>5</sup> Las sanciones se expresan por golpes con diferentes instrumentos incluyendo el uso del cuerpo humano, y en algunos casos con increpaciones verbales. Esto podría llevar a plantear que existe una relación hasta cierto punto mecánica entre transgresión y sanción.

Sin embargo, existen vínculos en la expresión de la transgresión con la lógica del acto ritual y de igual manera con la sanción aplicada que sugieren que esta relación es más compleja. Por ejemplo, en sanciones de sexualidad la sanción puede ser cualitativamente diferente a otras sanciones por diferentes motivos. Depende de la relación de la transgresión con la lógica del acto ritual.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Podría haber otro enfoque de la transgresión que no es considerada en este trabajo, como el hecho que se produzca una acción como podría ser la falta de llanto de los niños que serán sacrificados para propiciar la lluvia y que puede ser un augurio que no haya lluvia. Es decir, la susodicha transgresión no tiene un efecto dentro del acto ritual, aunque si tiene que ver con lo que se llama la efectividad del rito.

<sup>6</sup> Esta complejidad a veces se pierde en las imágenes incluidas en el *Códice Florentino* como lo muestra la figura 1, en la cual se sugiere un castigo con connotación social.

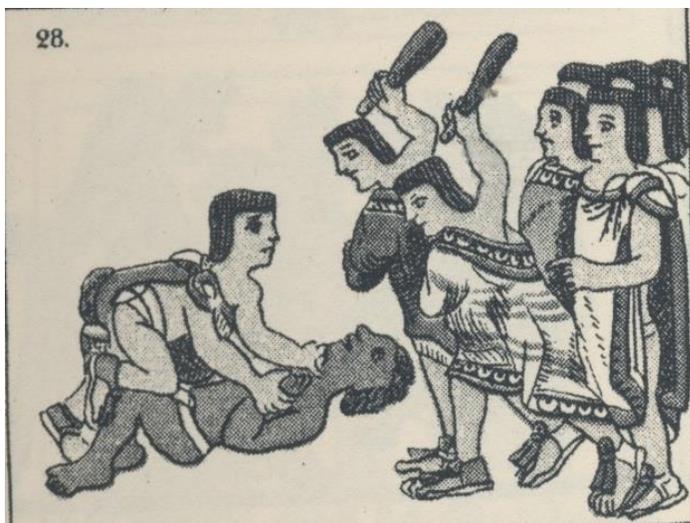


Figura 1. Sanción que ocurre en *huey tecuilhuitl*. *Códice Florentino, Libro II.*

Por ello, este trabajo plantea como hipótesis que la transgresión y la sanción podrían estar asociadas al propio acto ritual. Es decir que forman parte de su dinámica y de su lógica. Una segunda hipótesis relacionada con la anterior es que la transgresión es un evento que se espera ocurra pero que no está establecido como algo fijo dentro del acto ritual lo que le da un carácter lúdico. Si esto es así, ¿qué elementos teóricos pueden usarse para estudiar estas características del acto ritual?

Se exploraron varios caminos para darle un sustento teórico a este planteamiento de la transgresión y la sanción vistas dentro de la forma del acto ritual. Para construir una respuesta a estas dos hipótesis es necesario tomar una posición frente a las alternativas de análisis del ritual. Si se busca un enfoque funcionalista o un enfoque sobre el significado del ritual. O, si se centra en la propia acción ritual, como ya se había señalado.

Son dos perspectivas las que son consideradas. Una, centrar el análisis ritual en la propia acción del rito. Para ello se propone la revisión de la propuesta por Michael Houseman y Carlo Severi. Otra, incorporar el concepto de lo lúdico que propone Víctor Turner. Y finalmente agregar una propuesta de lo performativo en el ritual.

Es necesario también formalizar los actos rituales y el sentido de transgresión que se usan en este trabajo. Una propuesta de este trabajo es que los actos rituales y la transgresión pueden identificarse a través de la narrativa que contiene el Libro II. Quedan algunas interrogantes: el análisis e interpretación de las transgresiones seleccionadas, ¿puede generalizarse a todas las demás transgresiones? ¿Se puede hablar de una o más formas rituales?

Así pues, el objeto de estudio contempla los actos rituales donde ocurre una transgresión y una sanción. Estos actos rituales en principio están delimitados a las veintenas *etzalcualiztli* y *huey tecuilhuitl*. Y se plantean como objetivos del estudio:

### 1.3 Objetivos

#### **Objetivo General**

Mostrar que la transgresión y la sanción son elementos que forman parte del acto ritual, de dónde su interpretación se explica como parte de la lógica del acto.

#### **Objetivos particulares**

- Reconstruir la secuencia ritual en los actos donde ocurra una transgresión.
- Ubicar los elementos contextuales de cada acto ritual donde ocurren la transgresión y la sanción.
- Establecer la relación de la transgresión y la sanción con el propio acto ritual.
- Identificar las formas rituales de estos actos.

## Capítulo 2. Lo conceptual y lo metodológico

### 2.1 Fuentes de estudio para las fiestas de las veintenas<sup>7</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XVI e inicios del siglo XVII, la Nueva España va a presenciar la producción de obras escritas en náhuatl o castellano que tocan temas históricos y religiosos del pasado indígena en el Centro de México. Son esas obras donde se encuentran las descripciones y datos de las *fiestas de las veintenas*. Para su revisión, objeto de este apartado, se usa la clasificación por tipo de autor propuesta en el libro *Historiografía novohispana de tradición indígena*(2003), ya sean evangelizadores cronistas (franciscanos y dominicos) o autores de ascendencia indígena o mestiza. En el primer grupo están: Bernardino de Sahagún, Diego Durán, Toribio de Benavente Motolinia, Gerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada; en el segundo, Diego Muñoz Camargo y Cristóbal Castillo.<sup>8</sup> Estos dos últimos autores, el primero con su obra *Historia de Tlaxcala*, y el segundo con *Historia de la Venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista* tienen una referencia somera a las fiestas de las veintenas por lo que no serán incluidos en este apartado.

Los autores de estas obras se nutren de la memoria y transmisión oral de personajes indígenas y de lo que Bernardino Sahagún llama “pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban”(2006:71) y que se les ha dado el nombre de códices. Se sabe que estos autores usaron material común, intercambiaron trabajos de su propia producción porque así lo asentaron ellos mismos en sus libros o quedaron grabados en documentos de la época.

La evangelización era un propósito central, y principalmente defendido por la orden franciscana. La recolección de temas religiosos ya fuera en creencias o en prácticas permitía facilitar este proceso de evangelización. Además reforzado por la

---

<sup>7</sup> La expresión *fiesta de la veintena* sirve a lo largo del texto para describir todo lo que sucede durante cada veintena que aparece en el Libro 2 del *Códice Florentino*.

<sup>8</sup> Otros autores, Chimalpain Cuauhtlehuantzin y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl no trabajaron la descripción de ritos del período prehispánico. Hernando Alvarado Tezozomoc solo hace mención de los sacrificios humanos.

formación de niños y jóvenes de la nobleza indígena en un modelo educativo europeo, en particular el existente en la España de esa época.

Pocos de los códices se libraron de la destrucción sistemática que se hizo de ellos. Ya realizada la conquista, se van a producir nuevos códices o copias de los anteriores realizados por indígenas pero con una influencia europea que adquiere diferentes intensidades. De estos códices denominados “Códices anotados de tradición náhuatl”(2003:51-84) existen dos que hacen referencia a las *fiestas de las veintenas*: el llamado *Vaticano A* y el *Telleriano Remensis*. Además está el *Códice Borbónico* que algunos consideran anterior a la conquista, otros piensan que se produjo en los primeros años del dominio español. Las imágenes que se usan en las obras de Diego Durán y de Bernardino de Sahagún también forman parte de esta descripción de las *fiestas de las veintenas*. De todo el acervo mencionado, se hace una presentación y se proponen las razones para la selección de las obras utilizadas en este trabajo.

### 2.1.1 La obra de Bernardino de Sahagún

Sin lugar a dudas, no se puede omitir la trascendencia de la vasta obra producida por Sahagún cuando registra al mundo mexica ya en el vasallaje. Inclusive, cuando la vista del *otro* está dirigida a conocer para demoler creencias y comportamientos y cuando el indígena debate su existencia entre dos mundos. Así, quedan las obras con nombres que no fueron dados por su autor: los *Primeros Memoriales* y la *Historia General de las cosas de Nueva España* o el *Códice Florentino*. Esta última quedó en su versión final integrada en 12 libros tanto en lengua náhuatl como en castellano. El Libro II contiene una descripción detallada de las *fiestas de las veintenas*.

Ascención Hernández en su artículo: “Primeras biografías de Sahagún”(1982) y Miguel León Portilla en su libro: *Bernardino de Sahagún: pionero de la Antropología* (1999b) ayudan al acercamiento con los biógrafos de Sahagún. Los datos biográficos que se tienen de Sahagún provienen de sus propios compañeros franciscanos contemporáneos, de lo que dejó testimoniado en sus escritos y de otras

fuentes documentales del virreinato.<sup>9</sup> En las obras de Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada existen referencias de la vida y obra de Sahagún(Hernández, 1982:236) y son invaluable los registros que hacen Joaquín García Icazbalceta(1886: 253-262) y Francisco del Paso y Troncoso(Bernal, 1982).<sup>10</sup>

Sahagún nació a finales del siglo XV, realizó estudios en la Universidad de Salamanca, se ordenó como franciscano en 1524 y partió hacia Nueva España en 1529. En sus primeros años de estancia en México aprendió la lengua náhuatl. No hay una huella precisa de sus recorridos en su actividad como franciscano. Se sabe que estuvo de guardián en los conventos de Tlamanalco y Xochimilco (León Portilla, 1999b:77). En 1536, participó en la creación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco; por varios años dio cátedra de latinidad (García Icazbalceta, 1886:256) que compartió con Andrés de Olmos(Mendieta, 1870: 415). Inició su magna obra entre el final de 1558 y el año 1559. Antes, en 1547, ya había recolectado los *huehuehtlahtolli* y en 1555, los testimonios sobre la conquista (León Portilla, 1999a:70), que serán integrados a lo que será el *Códice Florentino*. Tiene otras obras de carácter doctrinal, entre otros sermones traducidos a la lengua náhuatl, y la *Psalmodia cristiana* con cantos rituales. Falleció alrededor de 1590, sus restos posiblemente se encuentran en el convento de San Francisco.

En la versión castellana de su obra que se conocerá como la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Sahagún produce un diálogo paralelo con el lector y va dejando huella en sus propios escritos de las razones para llevar a cabo la tarea encomendada, quién se la encomendó, el método que utilizó para obtener información, el camino que recorrió y los obstáculos que encontró. Sahagún siguió un largo proceso para la culminación de su sus trabajos.

Expresa que es importante no sólo conocer “la idolatría” sino las expresiones de ésta. Y lo que tiene disponible es la información que le pueden proporcionar los que conocen bien de ella. Así decidió el lugar donde iniciaría su labor, elaboró cuestionarios y convocó a los principales y los señores del pueblo de

---

<sup>9</sup> Miguel León Portilla registra que se conoce el año de nacimiento de Sahagún, porque éste declara en una denuncia a la Inquisición que tiene 73 años en 1572 . Refiere la salida hacia Nueva España y su ordenamiento como franciscano por los comentarios de Gerónimo Mendieta.

<sup>10</sup> Hay otros biógrafos contemporáneos. Sólo para mencionar algunos: Wigberto Jiménez Moreno, Georges Baudot, José Luis Martínez, Luis Nicolau d'Olwer(Bustamante,1992:255) .

Tepepulco(2006:71). En el prólogo al Libro II así dice: “...hasta diez o doce principales ancianos, y dijéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban también allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la Gramática en el Colegio de Santa Cruz en el Tlatelolco”. En Tepepulco trabajó entre 1559 a 1561.<sup>11</sup>

Cuando lo mudaron de Tepepulco a Santiago de Tlatelolco y después a San Francisco, volvió a repetir el proceso. En Santiago Tlatelolco convocó a sus informantes y se encargó de que revisaran lo recogido en Tepepulco: “El gobernador con los alcaldes me señalaron hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales, todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco traje escrito...”(2006:71) Esto, entre 1562 a 1565.

Después cuando fue trasladado a San Francisco comentó: “...y los mexicanos añadieron y enmendaron muchas cosas a los doce libros...” y mencionó a los escribanos: “que sacaron de buena letra todas las obras...” (2006: 71-72). Esta etapa es de 1565 a 1569. Sahagún habla de una versión que manda a España en 1569, la cual hasta el momento no ha aparecido. La organización final en libros y capítulos la lleva a cabo, contando con el apoyo de sus *gramáticos colegiales*. Hay un momento en que se quedó sin apoyo y su obra se dispersa en las diferentes provincias, aunque al final le vuelve a ser entregada. Además, como él afirma en el prólogo del Libro II: “por temblor de mano no puede escribir nada...”(2006:72) , y la obra se atrasó más de cinco años. Es en el período de 1575 a 1577 que completa lo que sería conocido como el *Códice Florentino*.

La obra de Sahagún así quedó registrada con la participación de los llamados informantes, los llamados *gramáticos colegiales*, los escribanos y compañeros de orden de Sahagún que le proporcionaron información como lo comenta Miguel León Portilla (1999b: 86).

---

<sup>11</sup> Las fechas de las tres etapas así como lo logrado en cada una de ellas están tomadas de Miguel León Portilla(1999a).

Sahagún solo vio publicada una obra: la *Psalmodia Cristiana*. El resto de su trabajo queda disperso. En particular lo referente a la *Historia General* se va a encontrar en España e Italia. De manera resumida:

- la copia que reside en la Biblioteca Medicea Laurenzia conocida como el *Códice Florentino* escrito en náhuatl y en castellano y que aparece por vez primera en un catálogo de esa biblioteca(Hernández, 1982:243).
- la copia de la *Historia General* en español en el convento franciscano de Tolosa en el País Vasco (241), actualmente en la biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid.
- *Códices matritenses* en la Biblioteca del Real Palacio y la Real Academia de la Historia en Madrid, que incluyen documentos y pictografías de Tepepulco y materiales de Tlatelolco y la ciudad de México.

Integrar la obra de Sahagún ha sido una labor de esfuerzos de múltiples estudiosos desde el siglo XVIII donde empezó a interesar su obra. Después del descubrimiento de la copia de Tolosa, Carlos María Bustamante en México y Lord Kingsborough en Europa la publican con un año de diferencia, 1830-1831, el primero con el nombre de *Historia General de las Cosas de Nueva España*<sup>12</sup> y el segundo con el nombre de *Historia Universal*(Hernández, 1982: 244). Las dos ediciones, principalmente la de Bustamante han sido criticadas por el trabajo de edición (García Icazbalceta, 1886: 296). Sahagún tenía como propósito tener una obra donde apareciera la versión en náhuatl, la versión castellana y una explicación de los términos nahuas utilizados. No logró dar fin a su propósito. En los Códices Matritenses sólo se encuentran los primeros cinco capítulos de lo que sería el Libro 7 en las tres columnas. Y las versiones en castellano, del manuscrito de Tolosa y del Códice Florentino no son exactamente iguales.<sup>13</sup>

Una tarea que ha ocupado la dedicación de especialistas es el ordenamiento de todo el material depositado en la Biblioteca del Real Palacio y la Real Academia de la Historia, los análisis comparativos entre las diferentes versiones en náhuatl y

---

<sup>12</sup> Según Joaquín García Icazbalceta(1897:416) el Libro 12 es publicado de manera separada con el título *Historia de la Conquista de México*.

<sup>13</sup> En la edición Porrúa de la *Historia General*, Angel Garibay en el Proemio General (2006:2) hace la aclaración que se cotejaron las dos versiones en castellano.

en castellano, y sobretodo reconstruir el proceso que llevó a cabo Sahagún para llegar a la última expresión de su obra con doce libros. Francisco del Paso y Troncoso identificó lo que sería el material correspondiente a la primera etapa de la obra de Sahagún, la de Tepepulco, y a este material le asignaría el nombre de *Primeros Memoriales*<sup>14</sup>. Wigberto Jiménez Moreno (Sahagún, 1938:XXXVI-LIV), John B. Glass (1978), Jesús Bustamante (1990) han hecho análisis sobre la estructura de la obra de Sahagún.

La construcción del *Códice Florentino* tiene múltiples aspectos a considerar, de los cuales se mencionan cuatro.<sup>15</sup> El primero es la existencia de versiones en náhuatl y en castellano de esta obra, aunque como ya se ha descrito, las versiones no son únicas. Sahagún decide recoger en la lengua náhuatl el relato que hacen los informantes, el mismo menciona en su Prólogo la ventaja de tener el Códice escrito en náhuatl:

Pero eché los fundamentos [para construir un Calepino] para quien quisiere con facilidad le pueda hacer, porque por mi industria se han escrito doce libros de lenguaje propio y natural de esta lengua mexicana, donde allende de ser muy gustosa y provechosa escritura, hallarse han también en ella todas maneras de hablar, y todos los vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados y ciertos como lo que escribió Virgilio, y Cicerón, y los demás autores de la lengua latina (Sahagún, 2006:19).

En el mismo Prólogo deja asentado cuando se hace la traducción al castellano:

Estos doce libros, con el arte y vocabulario apéndice, se acabaron de sacar en blanco este año de mil quinientos y sesenta y nueve. Aún no se ha podido romanizar ni poner los escolios según la traza de la obra...mandó [en 1575, fray Rodrigo de Sequera] que estos libros todos se romanzasen, y así en romance como en lengua mexicana se escribiesen de buena letra (19)

El segundo, es el cotejo del relato entre el castellano y el náhuatl<sup>16</sup>. Por la diferencia en el tiempo de las dos versiones, seguramente Sahagún tenía sus notas propias tanto en náhuatl como en castellano. Sólo así se entiende que en algunos casos la versión castellana incorpora datos que no aparecen en la versión en

---

<sup>14</sup> Se le debe a Francisco Troncoso y Paso la integración de los *Primeros Memoriales* que se encontraban en los folios 250r a 303v del Códice de Real Palacio y los folios 51r a 83 v del Códice de la Academia (Anderson, 1994:54)

<sup>15</sup> Algunos de estos aspectos han sido ya estudiados por otros. Se pueden mencionar entre muchos otros, los trabajos de Eduard Seler, Ángel Garibay, Miguel León Portilla, Alfredo López Austin, John Andersen y Charles Dibble, Thelma Sullivan y más recientemente el de Andrea Rodríguez Figueroa.

<sup>16</sup> Se conoce que Sahagún cambia la versión en castellano para el libro 12, aunque al existir la versión en náhuatl, los especialistas han podido hacer un comparativo de las dos versiones en castellano.

náhuatl. Un ejemplo es la descripción que se hace en *etzalcualiztli* de lo que comían los sacerdotes en los cuatro días que se quemaba incienso en los templos de Tláloc. En el cuadro se puede ver lo que añade Sahagún en negritas.

Versión en náhuatl traducida	Versión en castellano
<p>Y después de que [el <i>tlenamacac</i>] iba a todas partes a ofrecer incienso, luego se comía, todo el mundo comía, estaban en círculo, se agrupaban [los niños y jóvenes participantes en el ritual]. A cada uno le daban su comida, les daban diferentes salsas los cuatro días, cada uno probaba sólo lo suyo.</p> <p>Y si alguno cambiaba su salsa con otro, lo detenían, lo tomaban preso, así era capturado. Y cuando se comía, ninguno debía echar gotas de la salsa sobre la tierra. Si alguien echaba un poco de gotas de la salsa, entonces lo prendían. Así contendía con alguien.</p>	<p>En acabando de incensar en todas las partes acostumbradas, luego se iban todos a comer; sentábanse en corrillos en el suelo, para comer, <b>puestos en cuclillas como siempre suelen comer</b>, y luego daban a cada uno su comida, como se la enviaban de su misma casa; y si alguno tomaba la comida ajena o la trocaba, castigábanle por ello. Eran muy recatados y curiosos que no derramasen gota ni pizca de la comida que comían, allí donde comían; <b>y si alguno derramaba alguna gota de la mazamorra que sorbía, o del <i>chilmolli</i> en que mojaban</b>, luego le notaban la culpa para castigarle, si no redimiese su culpa con alguna paga.</p>

**Cuadro 1**

En otros casos, deja descripciones de objetos o de vestimenta básicamente en náhuatl, posiblemente por la dificultad de encontrar sus equivalentes en castellano o porque no le parece satisfactorio hacer la traducción. El ejemplo que se utiliza es la traducción de las faldas que usan las *ahuiani* en el canto baile en *huey tecuilhuatl*.

Versión en náhuatl traducida	Versión en castellano
<p>Las mujeres iban ataviadas y adornadas. Se veían bien con sus faldas y sus huipiles. Algunas faldas tenían corazones, algunas tenían <i>totolitipetlayo</i>, algunas eran blancas, algunas con espirales o volutas. Tenían muchos ribetes y los bordes cortados.</p>	<p>Iban las mujeres muy ataviadas...unas llevaban naguas que llama <i>yollo</i>, otras que llaman <i>totolitipetlaio</i>, otras que llaman <i>cacamoliuhqui</i>, otras que llaman <i>ilacatzihqui</i> o <i>tlatzacallotl</i>, otras que llama <i>petztic</i>, todas con sus cortapisas muy labradas...</p>

**Cuadro 2**

A veces, buscar la traducción de Sahagún ayuda a entender lo que se dice en náhuatl. El ejemplo que se utiliza es cuando se dice que Moctezuma permite a los *tlamacazqui* quitarle los bienes (a veces tributos) a los caminantes que se encuentran (*etzalcualiztli*).

Versión en náhuatl traducida	Versión en castellano
Si de verdad el tributo era bien agarrado, entonces no se hacía enojar a Moctezuma porque eran penitentes. Los tenía en gran aprecio. Pagaban su deuda como <i>tlamacazqui</i> . Cuando hacían penitencia se humillaban <sup>17</sup> como <i>tlamacazqui</i> .	...Y por ninguna de estas cosas penaban estos ministros de los ídolos por <b>tenerlos en mucha estimación y reverencia</b> , por ser ministros de los ídolos.

### Cuadro 3

El tercero, es la influencia recíproca del castellano y del náhuatl en los dos relatos. No solamente aparece un nuevo vocabulario de vocablos nahuas y de traducciones no exentas del problema de la transculturación<sup>18</sup> en las versiones castellanas de las *fiestas de las veintenas*. También se encuentra una influencia de “los que oyen y transcriben al otro” al incorporar en la estructura del texto expresiones que parecen formulaicas<sup>19</sup> como pueden ser *in ipan ic cemilhuatl*(en cada día) o *in impan huel ic cemilhuatl*. Y existen referencias que no pueden haber venido del náhuatl, la referencia de Ceres (diosa romana ) asociada a Chicomecoatl en la versión náhuatl de la introducción del Capítulo 8 del Libro VI.

El cuarto, es la descripción que hace el propio franciscano de la compleja participación de personajes en la elaboración del texto. Están los informantes de Tepepulco y Tlatelolco con su memoria y conocimiento apoyados por sus “pinturas”, la nueva perspectiva histórica de los “gramáticos” y “escribanos”, nahuas ya formados en Santiago Tlatelolco, y de la participación de Sahagún y de los

<sup>17</sup> Parece que la formula *\_ixco -icpac* (*imicpac* como aparece en los *Matritenses*) acompañada de un verbo tiene un significado metafórico. Los ejemplos que encontré en Carochi(Paredes, 2010) son: *teixco teicpac nitlachixtinemi*: ando viendo a todos la cara, *teixco teicpac nemi* se descomide o pierde a otro el respeto, *teixco teicpa ehua* se levanta sobre otros. Molina tiene algunas de estas expresiones como sinónimas como es el caso de: ofender *teixco teicpac nehua*, *teixco teicpac ninemi* Molina 1. La expresión *ixco icpac quimana* se tradujo como: “se humilla”.

<sup>18</sup> Como lo dice Pilar Máynez: “...quizá el principal problema en este proceso de transculturación consistió en la interpretación que los españoles asignaron a cada término náhuatl -reflejo y manifestación de una cultura distinta- a partir de su propia experiencia” (1989:73).

<sup>19</sup> Leopoldo Valiñas en el Seminario de Lengua Náhuatl ha sugerido esta posibilidad

religiosos que lo hubiesen podido ayudar. Habría que añadir que los gramáticos, como dice el propio Sahagún hablaban y escribían castellano, latín y náhuatl<sup>20</sup>.

Dos reflexiones más que seguramente formarán parte de las Consideraciones Finales, pero que han estado presentes en toda la elaboración de este trabajo. La primera reflexión se refiere a la comprensión de la lengua náhuatl en el contexto de la descripción ritual; y si es posible trabajar con los sentidos ilocutivo y perlocutivo<sup>21</sup> de la narración para convertir la palabra en acciones y consecuencias sujetas a un contexto específico al describirse la realización del rito ya sea como una acción performativa o una acción simbólica. Y si estos sentidos ilocutivo y perlocutivo pueden perderse o modificarse en el momento de su traducción al castellano.

La segunda reflexión es el reto permanente del trabajo con las fuentes documentales que no siempre tiene respuesta por el análisis y estudio acuciosos. Este reto es encontrar el significado de expresiones con las cuales el lector se topa continuamente cuando no es suficiente recurrir a las fuentes clásicas como las del *Diccionario* de Alfonso Molina o el *Compendio del Arte de la Lengua Mexicana* de Horacio Carochi.

### 2.1.2 Fray Diego Durán y fray Juan de Torquemada

Se conoce poco sobre la vida de fray Diego Durán. Su fecha de nacimiento se estima por el año 1537. Se sabe que muere en 1588 porque así lo asienta Agustín de Dávila Padilla en su *Historia de la Fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, quien además agrega que Durán escribió dos libros que quedaron incorporados en la obra de Joseph Acosta.

---

<sup>20</sup> Esto implica que el lector actual ve al "otro" en el relato en el Libro 2 del *Códice Florentino*, que a su vez este relato es la vista del "otro", el mundo indígena. Cadena compleja para quienes tratan de ampliar el conocimiento del mundo mexica a partir de esta obra. Tal vez un camino a explorar sea la propuesta de Michel Certeau en la "hermenéutica del otro" en su obra *La Escritura de la Historia* (2010).

<sup>21</sup> "1. Acto locutivo es un acto de decir, es la producción de un enunciado significativo...y que puede ser verdadero o falso. 2. Acto ilocutivo es un acto realizado al decir y a la vez al hacer algo: por ejemplo, hacer una aseveración de una promesa, emitir una orden o un ruego, formular una pregunta, bautizar un barco, etcétera. 3. Acto perlocutivo es un acto realizado por medio del decir algo: hacer que alguien crea que algo es así, persuadir a alguien de que haga algo, mover a otro a la ira, consolar a alguien en su aflicción, etcétera" (Garza, 1997:22)

Estos datos biográficos quedan registrados por José Fernando Ramírez en la “Introducción” de una edición de la obra de Durán (1867). Ramírez afirma que Durán nació en Nueva España de padre español (v). Los otros datos biográficos son de José Rubén Romero y Rosa Camelo Arredondo en el “Estudio Preliminar” en otra edición de su obra, donde afirman que Durán fue nacido en Sevilla, habiendo llegado a México a los cinco años para radicar en Texcoco(2002a:22).

La obra del dominico Diego Durán conocida como *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* estuvo en la Biblioteca Nacional de Madrid hasta el siglo XIX cuando fue conocida por el estudioso José Fernando Ramírez. Esta obra contiene tres partes, de las cuales una está dedicada a los dioses y las fiestas de las veintenas.(2002b:17). Se estima que la obra es posterior a 1570.

La importancia que tiene esta obra para el estudio de los rituales puede resumirse en el comentario de Ramírez (1867:xiii):

Sin embargo esta obra debe estimarse como complementaria de las historias de Mendieta, Sahagún, Motolinia, Torquemada e Ixtlixochitl, ya para esclarecer algunos pasajes oscuros, ó para llenar sus lagunas, no pasándose a enmendarlos sin muy buenos y sólidos fundamentos, especialmente a Sahagún, en lo perteneciente a los ritos antiguos

Tanto Ramírez (Durán, 1867:xii) como Camelo y Romero (Durán, 2002:44-46) hacen mención del documento escrito en náhuatl que sirvió no sólo a Durán sino a Tezozomoc, y que Robert Barlow ha bautizado como el *Códice X*. Además coinciden en la multiplicidad de fuentes que utilizó Durán: además de la ya mencionada, los testimonios que recolecta a veces basados en pictografías, a veces en la memoria oral, su propia experiencia y capacidad de observación.

Dentro de la obra de Durán se encuentran referencias de lo que le fue narrado “Paréceme que me dijeron que era precepto o ley de que hasta este día so pena de la vida no podía comer esta comida referida [el *etzalli*]” (Durán:261), o comentarios sobre su propia experiencia: “...se permitía comer *etzalli* y porque en mi niñez lo comí muchas veces es de saber que es unas puchas de frijol con maíz cocido entero [se refiere al *etzalli*] “(260). Sus comentarios reflejan una admiración por los conquistados a la vez que azoro ante sus creencias. “Muchas veces me he puesto a porfiar con algunos de nuestra nación española que ha querido poner esta

nación indiana en tan bajo e ínfimo lugar...” y menciona diferentes características señalando “los principios en lo que toca a la mucha orden en que estos vivieron en su antigua ley como lo saben bien los que los trata y entienden ...”(194). Y en otra parte de su obra comenta: “Espantado me tienen tantas niñerías y poquedades como esta gente usaba en su antigua ley, en que bajezas fundaban sus solemnidades y fiestas...”(260).

Otro autor es fray Juan de Torquemada, del que se desconoce su fecha de nacimiento. Según Miguel León Portilla podría establecerse hacia 1562 (Torquemada, 2010a:21-22). Se sabe por sus propios testimonios en su obra que se crió en la Nueva España aunque nació en España. Viajó a la Nueva España a la edad entre 9 a 10 años, se ordenó sacerdote en 1587(22-23).<sup>22</sup> En 1612 viajó a España para tramitar la publicación de su libro (40). Murió en 1624.

Inicia su obra *Monarquía Indiana* en 1603 cuando se vuelve guardián del convento de Santiago. En 1613 fue guardián del convento de Xochimilco. De 1614 a 1617 residió en el convento de San Francisco como provincial del Santo Evangelio. Sus últimos años los pasó en el convento de Santa María la Ribera y Santiago Tlatelolco.

Esta obra consta de 21 Libros. En el análisis realizado dentro del Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, Miguel León Portilla<sup>23</sup> presenta una excelente descripción analítica de las fuentes que Torquemada utiliza: “diversas especies de fuentes indígenas, múltiples crónicas inéditas y otros documentos en castellano tampoco publicados, así como finalmente un más bien reducido conjunto de obras impresas” (Torquemada, 2010b:93). Es principalmente en los dos primeros libros que se usan las fuentes indígenas que cubren: “el área tetzcocana, de Tenochtitlan, Tlatelolco, Azcapotzalco y Puebla-Tlaxcala” (98), entre las cuales están el Códice Xólotl, el Mapa de Sigüenza, la Tira de la Peregrinación, el Códice Aubin. En el Libro 10 en los capítulos X a XXX aparecen

---

<sup>22</sup> Existen propuestas variadas de la fecha en que toma el hábito de franciscano. Alcina Franch lo ubica para el año 1579 (1988:57)

<sup>23</sup> Este análisis forma parte del Volumen VII del Libro Digital *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada junto con las tablas de análisis de las fuentes para los 21 Libros y la Biografía de Torquemada.

descritas las fiestas de las veintenas. Para estos capítulos, básicamente usa como fuente a Bernardino de Sahagún(205).

### 2.1.3 Otras obras

*La Historia de los Indios de la Nueva España* de Fray Toribio Benavente Motolinia. Fray Toribio Benavente o Motolinia, fraile franciscano, se estima su nacimiento en la penúltima década del siglo XV. Llegó a la Nueva España en 1524 con el “grupo de los 12” y murió en la ciudad de México en el convento de San Francisco en 1569 (Benavente, 1994:v-xliv). Participó activamente en las luchas internas de los españoles en los primeros años de la colonia. Conocemos dos obras adjudicadas a Motolinia: *Los Memoriales* y la *Historia de los indios de la Nueva España*. Algunos estudiosos afirman que estas dos obras son fragmento de una obra más grande a la que hace referencia el propio Motolinia.

*Eclesiástica Indiana* de Gerónimo de Mendieta, fraile franciscano, originario de Vizcaya quien escribe durante 20 años su obra a partir de su regreso a la Nueva España en 1573-hasta 1597 (Martínez, 1980) . Durante más de dos siglos este manuscrito se pierde. En 1870, Joaquín García Icazbalceta lo publica en México después que el manuscrito es encontrado en España. Mendieta dedica en el libro II una descripción de las fiestas, en especial en México, Texcoco y Tlaxcala. Sus observaciones de lo que vio después de la conquista son importantes. Como se obligó a los indios a usar el calendario cristiano (Mendieta, 1870:98) y de la forma en que seguían usando sus antiguas costumbres en su nueva situación, en particular el canto y el baile (141-142).

*Las Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de los Indios de Nueva España* (1945), también conocido como el *Códice Cabezón*, se incluye en el denominado Grupo Magliabechiano donde también se encuentran el Códice Tudela, el Códice Magliabechiano, la Crónica de la Nueva España de Cervantes de Salazar, el Códice Ixtlixochitl, el Códice Veitia y otros. Juan José Batalla Rosado presenta la paleografía del Códice Cabezón (1993:91-113); aunque incompleto, Federico Gómez Orozco hace lo mismo (1971:37-63). El *Códice Cabezón*

se localiza en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial, y ha permitido la reconstrucción de la mayoría de los folios extraviados de la primera parte del Códice Tudela. Este documento no cuenta con figuras a pesar de que tenía el espacio para incorporarlas.

Se pueden mencionar al menos tres códices que proporcionan información sobre las fiestas de las veintenas: el *Códice Vaticano A*, el *Telleriano Remensis* y el *Borbónico*. Además de las imágenes que se encuentran en las obras de Sahagún: los *Primeros Memoriales* y el *Códice Florentino* y en la *Historia de las Indias* de Diego Durán. El *Códice Telleriano Remensis*<sup>24</sup> está realizado en papel y al estilo europeo. Cuenta con tres secciones con 14 folios faltantes:<sup>25</sup> las veintenas(18 ceremonias), un *tonalamatl*(20 trecenas) y la tercera es una crónica de tres siglos de la historia mexicana que incluye un recuento de migración, el gobierno de nueve *tlaltoani* y cuatro décadas de dominación española(Quiñones, 1995:121-123). El Códice tiene imágenes y anotaciones. En el caso de *huey tecuilhuitl*, la anotación no hace referencia a las ceremonias realizadas, sino a un evento ocurrido durante la celebración de esa fiesta con la presencia de los españoles. Parece que al menos participaron dos *tlacuilo*, “uno mas consumado que realizó el *tonalamatl*, los segmentos dinásticos y coloniales de la crónica y casi todas las veintenas” (123-124). Se identifican seis anotadores, algunos indígenas o mestizos, otros podrían ser frailes,<sup>26</sup> uno de los cuales se identifica como el padre Pedro Ríos. Existen diferentes propuestas del origen de este Códice, que tiene una fecha de realización entre 1562 y 1563(128)

El *Códice Vaticano A* consta también de tres partes, organizado de manera distinta, y hay coincidencia que está realizado por una sola mano. Pero tiene otras partes que no están en el *Telleriano Remensis*. Los primeros folios están asociados a aspectos de cosmología. Diferentes análisis coinciden en que el *Vaticano A* es una copia del *Telleriano Remensis* (*México en el mundo de las colecciones de arte*, 1994:36; Anders & Jansen, 1996:22). Humboldt ya había hecho esa observación

---

<sup>24</sup> Actualmente depositado en la Biblioteca Nacional de Paris.

<sup>25</sup> Uno de esos folios que faltan contendría la lámina correspondiente a *etzalcualiztli*. La lámina correspondiente a *huey tecuilhuitl* está en el folio 1v.

<sup>26</sup> Eloisa Quiñones Keber sugiere distinguirlos por el tipo de escritura que usan (1995:126)

(Quiñones, 1995:117). Las dos fiestas de las veintenas están descritas en los folios 45r y 46r. Para *etzalcualiztli* llama la atención la referencia al sacrificio que hacía en “memoria de cuando se destruyó el mundo con el agua”(Anders & Jansen, 1996: 213). Y aunque no corresponde a esta fiesta, el Tláloc de *atlcahualo* está rodeado de ramas con hojas (202). Para el folio que contiene la fiesta de *huey tecuilhuitl*, en el texto se hace referencia a una fiesta que se realizaba cada ocho años.

En el caso del *Códice Borbónico* se ha discutido su origen prehispánico o su realización durante el virreinato. Está hecho en papel amate al formato indígena (en forma de biombo). Aparentemente primero estuvo en España, en el Escorial y ahora se encuentra en el Palacio Borbónico en París (Anders, Jansen & García, 1991:22). Anders y otros (57-58) proponen que el Códice está destinado a Cihuacoatl y que su proveniencia posiblemente sea Xochimilco. Las láminas tienen explicaciones en español. Tiene cuatro partes: un *tonalamatl*, una lista de 52 años, las 18 veintenas, un siglo de 52 años (17-18). Originalmente tenía 40 páginas, están perdidas las dos primeras y las dos últimas. En las fiestas de las veintenas, la lámina 26 derecha representa *etzalcualiztli*, en esta lámina aparece glosado: “fiesta o borrachera de todos los papas del cu de tantos en tantos días”; la 27 derecha representa *huey tecuilhuitl* y hay dos glosas, una donde hay personas bebiendo que dice: “proveedores de pulchre y de pelotas”, y donde está Cinteotl sentado dice: “a quien ofrecen los que ganan, dios de los que ganan” (204).

Finalmente, están las imágenes que aparecen en los *Primeros Memoriales* y en el *Códice Florentino*. Una característica que señala Quiñones Keber en la “Introducción a las imágenes, artistas y características físicas” de los *Primeros Memoriales*(1997: 27) es la presentación de varios episodios en cada imagen. Para el caso de *etzalcualiztli*, la lámina representa la descripción de la fiesta, es decir diferentes actos rituales. Esto no va a suceder en las imágenes del *Códice Florentino*, donde se usan imágenes individuales para cada fiesta de veintena.

Cada una de las obras aporta información para el análisis de *fiestas de las veintenas*. Sin embargo, son dos de ellas que contienen una descripción mas completa de los rituales que ocurrían durante ellas. Éstas son el *Códice Florentino* y la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, lo que permite

abordar el análisis ritual a partir de sus acciones. Y de ellas dos, es la obra de Sahagún la que contiene de manera más clara las transgresiones y las sanciones, objeto de estudio de este trabajo. Los *Primeros Memoriales* tienen una descripción sucinta de las fiestas, pero aportan datos importantes que no quedaron incluidos en el *Códice Florentino*, por lo que son un punto de referencia importante.<sup>27</sup> La obra de Juan de Torquemada se basa en los trabajos recopilados por Sahagún, pero tiene el interés que a veces expresa su opinión en cuanto al significado de algunas acciones rituales.

Para la obra de Sahagún se toman como documentos primarios: el *Códice Florentino* en su versión facsimilar impresa por el gobierno mexicano que contiene en dos columnas el original en lengua náhuatl y la versión en castellano, y la versión paleografiada del náhuatl en la obra de Charles Dibble y Arthur J.O. Anderson. Se usan como puntos de comparación la versión contenida en náhuatl en los *Códices Matritenses* y la versión en castellano de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Para la obra de Durán se consideran los dos Tratados(2002a, 2002b). Para la obra de Torquemada se considera el *Libro III, Vol. X* en la versión digital del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM(2010).

## 2.2 Sobre el ritual y las transgresiones

### 2.2.1 El ritual como acción

Pareciera que la tensión entre la semejanza y la diversidad de la expresión humana en la construcción y ejecución del ritual, las distintas y a veces parecidas formas de vincularse con su entorno, todo ello complica los esfuerzos por contar con una definición universal de ritual o de clasificarlo o de acotarlo dentro de una tipología. Las diferentes perspectivas teóricas tienen encuentros y desencuentros debido a esta complejidad de lo que se entiende por ritual.

---

<sup>27</sup> Por ejemplo, para la fiesta de *huey tecuilhuítl*, se hace mención de la muerte de *Xilonen* y de *Cihuacoatl*, ésta última no es mencionada en el *Códice Florentino*.

Se ha discutido y no se agotará la discusión sobre la relación entre el ritual y el mito, si uno antecede al otro; entre la religión y el ritual; sobre la función social que cumple, sobre la forma simbólica que adquiere; si se distingue como un proceso o solo como una secuencia de acciones<sup>28</sup>. El ritual se asocia a la religión: Roy Rappaport dice que lo sagrado, lo divino, surge del propio rito (2000: 504); Pascal Boyer afirma que: “Puede ser el caso que los rituales sean una de las causas de la representación del poder de los dioses, mas que un resultado” (2001: 237). Claude Levi-Strauss, refiriéndose a la relación del mito<sup>29</sup> con el rito, dice: “Gracias al rito, el pasado ‘desunido’ del mito se articula, por una parte, con la periodicidad biológica y de las estaciones, y por otra parte, con el pasado ‘unido’ que liga, a lo largo de las generaciones a los muertos y a los vivos”. (1997: 342)

El ritual tiene su propio cifrado y eso lo aleja de lo cotidiano porque no muestra la intencionalidad del individuo participante ya sea consciente o inconsciente. Paradójicamente, la aparición del ritual seguramente tuvo algún elemento de realización colectiva conformada con carga emotiva, como diría Víctor Turner: “una serie de dispositivos evocadores cuyo uso tiene como fin el suscitar, encauzar y domesticar las emociones fuertes como el odio, el miedo, el afecto y el dolor” (1988: 53) o conformada de reacciones al pensamiento, según Levi-Strauss: “...el ritual no es una reacción a la vida, es una reacción a lo que el pensamiento ha hecho de ella.” (2009: 615). Por el contrario, Pascal Boyer en cuanto a los eventos que se dan en los rituales, afirma: “Las mentes humanas están de tal forma conformadas, con sus sistemas inferenciales especiales para el peligro no visto, sus conceptos sociales débiles e intuiciones sociales sobresalientes y sus nociones de agentes contra intuitivos, que estas realizaciones especiales se convierten en algo natural”. (2001: 263)

Empero, en su realización “se hace lo que se tiene que hacer”. Maurice Bloch, discutiendo el uso formal del lenguaje en el rito y las limitantes verbales que esto impone diría: “el rito es una especie de túnel en el que uno se introduce, y donde no

---

<sup>28</sup> Para una revisión de las perspectivas analíticas se puede consultar a Michael Houseman y Carlo Severi (1998).

<sup>29</sup> “La historia mítica ofrece, pues, la paradoja de estar simultáneamente unida y desunida por relación al presente. Desunida, puesto que los primeros ancestros eran de una naturaleza distinta a la de los hombres: aquéllos fueron creadores, éstos son copistas; y unida, pues que, desde la aparición de los ancestros, nada ha ocurrido como no sean acontecimientos cuya recurrencia borra periódicamente su particularidad.” (1997:343)

habiendo posibilidad de dar vuelta a la derecha o a la izquierda, lo único que queda es seguir; pero no tiene sentido tratar de explicar la razón por la que una dirección ha sido tomada.” (2004: 42). Eso podría significar que una vez construido el rito es casi imposible reconstruir la lógica subyacente a él. A lo más, se pueden explicar características generales o partes del ritual.

Por ello, cuando el rito involucra distintas formas de expresión humana (baile, canto, música, oraciones, discurso), éstas pueden adquirir matices que rayan en lo absurdo, en lo grotesco, en lo oscuro, en lo misterioso. Seguiría diciendo Bloch que la capacidad locutiva del lenguaje o del canto disminuye mientras puede aumentar lo ilocutivo. (2004:32)

Estudiar el ritual, desde y en él mismo, es una alternativa de análisis que se manifiesta desde diferentes puntos de vista. Está, entre muchas otras, la propuesta de E. Thomas Lawson y Robert McCauley sobre la estructura de la secuencia de las acciones rituales y su similitud con la estructura del lenguaje (1996), Bruce Kapferer sobre la dinámica del rito (2005), Michael Houseman y Carlo Severi en lo que denominan la “forma relacional del ritual” (1998), y las diferentes propuestas sobre “la acción performativa del ritual” (Tambiah, 1985; Connerton, 1996)

De todos estos enfoques, se consideran dos de ellos de los cuales se toman algunos elementos que se utilizan como alternativas para el análisis de los actos rituales donde ocurren situaciones de transgresión. Uno, es el ya mencionado sobre la “forma relacional del ritual”, entendida como una dinámica que se construye a partir de una red de relaciones entre los participantes durante la acción ritual. El otro es sobre lo performativo del ritual de Paul Connerton, sobretudo en las ceremonias conmemorativas.

Para Houseman y Severi, las acciones rituales tienen además de sus características materiales, estéticas, de comunicación, características relacionales entre los participantes. Y proponen: “el problema central para la comprensión de la actividad ritual [son] las características organizacionales de la misma acción ritual[...]en la dinámica relacional que pone en juego[...]en las interacciones que ocurren entre los participantes del ritual y con las configuraciones relacionales que estas interacciones presuponen[...]mas que en las relaciones entre ideas/valores,

entre entidades humanas y no humanas, entre los componentes de la persona ...” (1998: 202). Y puede ocurrir lo que estos especialistas han denominado condensación ritual: “la simultaneidad de modos de relación nominalmente incompatibles presentándose aspectos contradictorios: autoridad y sumisión, identidades y diferencias, entre otros”.

Houseman señala en *The Red and The Black: A Practical Experiment for Thinking about Ritual* (2005: 42) que “las relaciones que se dan en el ritual son producto de acciones cargadas de emoción y de involucramiento. En estas relaciones convergen un gran cantidad de características provenientes de diferentes dominios que estas relaciones expresan en una nueva totalidad que es la propia ejecución del ritual.”

Para Tambiah, el ritual es “un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica...En sus características constitutivas es performativo en tres sentidos: en el sentido austiniano donde decir algo es también hacerlo como un acto convencional,... en la experiencia intensiva de los participantes... y en el sentido de valores indexados dados a los actores e inferidos por los actores durante su ejecución” (1985: 128).

Esta definición de performativo de Tambiah en su primera acepción de “decir algo es también hacerlo” resulta problemática ya que la descripción de los actos rituales, desafortunadamente, cuenta con pocos registros de oraciones, cantos y diálogos. Una posibilidad sería tratar de darle este sentido “austiniano” como “hacer algo es también personificar (o encarnar)”. Sin embargo, esto se podría hacer con un marco referencial nuevo que sustituyese el uso de la pragmática. Por ello, se incorporó el sentido de performativo siguiendo a Connerton. Este autor introduce en el análisis de las ceremonias conmemorativas el uso de la repetición verbal pero también los gestos corporales como un medio de personificar o encarnar(1996, 68) y dice refiriéndose a las ceremonias conmemorativas: “me acerco al ritual no como un tipo de representación simbólica sino al contrario como algo performativo”(1996, 70).

Es un planteamiento de este trabajo que si se cuenta con una descripción detallada de la acción ritual, así como de elementos que le dan sentido a las

relaciones que se crean en la propia acción; es decir, cuando el rito se está realizando, el observador externo puede dar una explicación del acto ritual. Igual esta realización puede ser física, es decir, la acción se desarrolla frente al observador; o puede estar narrada, ya sea de manera oral o escrita.

La propia acción ritual pone en movimiento una red de relaciones que se dan entre humanos, en las relaciones recíprocas de humanos con lo que les rodea, incluyendo lo que su mente ha construido, y en el mismo sentido las relaciones recíprocas de lo sobrenatural con lo humano. Esta red de relaciones junto con lo que el ser humano ha construido para darles significado es lo que Houseman y Severi llaman “el trabajo del rito” (1998:263).

Esta combinación del significado y la red de relaciones adquiere muchas formas de expresarse. Puede ser que los participantes inviertan el rol que tienen en lo social, a veces cuando es así la manifestación de esta relación se da a través de lo caricaturesco o de lo grotesco. A veces la relación recíproca invierte el rol de los participantes. Esto se observa en los ritos de entronización en muchas culturas.

En ocasiones, las relaciones que se construyen expresan algo que ocurrió y que el rito hace que vuelva a ocurrir. O en la acción ritual, la relación que se produce es la transformación de un ente en otro. En cualquiera de estas situaciones, es frecuente que el acto ritual se dé a través del cuerpo humano, este cuerpo se vuelve un pivote para poner en marcha todas estas relaciones. Cuando eso sucede, a esto llamaré lo performativo de la acción ritual y que en el caso de las *fiestas de las veintenas* uno o más participantes humanos estarán personificando a un ser con poderes divinos o sobrenaturales.

Así, en la interpretación de los actos rituales y de las transgresiones y sanciones que ahí ocurran, se utilizará un modelo analítico que ve el acto ritual desde su acción y que va reconstruyendo las relaciones que en ella se generan y las creencias que le dan sentido a esas relaciones.

### 2.2.2 Las transgresiones

Según el diccionario de la *Real Academia Española*, la transgresión, como acción del verbo transgredir, significa violar o quebrantar una ley, estatuto o precepto. Sin embargo, la palabra transgresión de origen latino *transgressio*, de *trans* (mas allá de), y *gradior* (marchar, ir, caminar) nos remite a un significado de cruzar algo, de caminar cruzando algo. Puede tener el sentido de la irrupción en un estatus establecido, pero también puede denotar el cambio de estado de una situación.

Ya se ha visto que las transgresiones identificadas en las dos veintenas tienen como efecto una “sanción”. Podría ocurrir que efectivamente, eso fueran, sanciones, tal vez por errores cometidos durante el acto ritual o que las sanciones representaran la expulsión de algo no deseado. En la literatura, existe una referencia a las transgresiones y a las sanciones que se producen, ya sea por errores rituales o como expulsión de algo no deseado.

Hubert y Mauss (1964: 46) cuando hablan de la salida en los sacrificios, señalan que los errores en las ceremonias deben ser limpiados. Esta limpieza se mezcla con la limpieza que se realiza del objeto mismo del sacrificio, o en la expulsión de las impurezas que denominan expiación. Por ejemplo, en el sacrificio hindú de un animal, el agua purificada es llevada a la casa para limpiar los errores rituales (1964: 46). Está la mención de errores rituales en los libros como el Deuteronomio, el Éxodo, el Levítico.<sup>30</sup> Los errores pueden ser castigados con lepra o muerte (1964: 140).

En el libro *When rituals go wrong*, Claude Ambos presenta un análisis de los errores rituales que aparecen en documentos cuneiformes de Asiria y Babilonia. En algunos casos, se pide a la divinidad que haga caso omiso de los errores rituales (2007: 34). Cuando el error ocurría podía neutralizarse con una oración o un rito especial. En el mismo libro, Alex Michaels (2007: 122) describe para los rituales védicos que la pérdida del fuego para el sacrificio podría llevar la muerte del dueño de la casa.

---

<sup>30</sup> Los tres libros pertenecen al Antiguo Testamento

También existe el planteamiento de la transgresión en la perspectiva de la llamada *escuela sociológica francesa* que se centra en la invasión de lo profano en lo sagrado. Emil Durkheim, en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* discute las prohibiciones (o tabúes) para evitar que lo profano invada lo sagrado, y en algunos casos, para que no se mezclen diferentes tipos de sacralidad. La situación de transgresión ocurre cuando lo profano invade lo sagrado, y también cuando diferentes tipos de sacralidad se mezclan. Ejemplos, tomados de Australia, son mencionados: en los ritos de iniciación, los jóvenes que entran a un “estado de santidad” tienen prohibida la ingestión de carne de animales cazados que está destinada a las mujeres (2007: 470). Las mujeres no pueden escuchar las canciones rituales bajo pena de muerte.

Durkheim menciona las consecuencias de estas transgresiones por diferentes instancias de castigo. Y el castigo, producto de esta transgresión, puede venir de manera mecánica por enfermedad o muerte o por la intervención humana. No toda la separación de lo sagrado y lo profano lleva a una transgresión y a un castigo. En los procesos de desacralización, desechar lo que se usó para el ritual es una forma de mantener separado lo sagrado de lo profano.

Danièle Dehouve (2012b) explica la noción de expulsión, refiriéndose a los actos rituales en los cuales un individuo o un grupo social tratan de eliminar lo considerado negativo. Sus ejemplos provienen de los rituales de los tlapanecos en el estado de Guerrero. Muchos de estos actos están relacionados con aspectos negativos como pueden ser “los malos sentimientos” o los “conflictos sociales”, lo que ella denomina “riesgos de poder”. En algunos casos, la violencia es asociada al cuerpo humano. Se encuentra en los huesos y en las articulaciones. Y hay que recogerla para poder expulsarla.

Explica dos formas de manifestarse esta expulsión: metafóricamente, capturando lo nefasto por el soplo o lo barrido en un objeto o animal que es tirado a otro lugar. El segundo caso, como don de disyunción se ofrece algo a la entidad nefasta para que parta.

Una aportación interesante es su planteamiento que la expulsión incluye “aspectos de la vida interna del grupo social”, que toma como ejemplo la expulsión

de los conflictos de la autoridad por medio de los depósitos y de la expulsión (70-71). Otra aportación es su observación de que la expulsión sucede simultáneamente con un don. A veces los medios de expulsión son los dones (72).

En una línea similar, está la noción de la neutralización del contacto con objetos o personas peligrosas, por ejemplo cuando Evans Pritchard analiza los rituales de curación del adulterio. Estos rituales, en la religión Nuer se destinan al marido que duerme con la mujer después de que ésta cometió adulterio. (Heusch, 1985: 11)

Resulta interesante aplicar al análisis de la transgresión a la propuesta de Víctor Turner de lo lúdico en el espacio liminar. Víctor Turner toma el concepto liminar de los ritos de pasaje de Van Gennep y lo lleva a su propio análisis. Mathieu observa que (1991: 14) Turner, en su libro *Una selva de símbolos*, distingue tres tipos de componentes liminares que generalmente se presentan combinados en los rituales: la reducción de las relaciones de la estructura social, en donde sólo quedan la autoridad de los instructores rituales y los neófitos, y la comunión entre éstos que Turner denomina *communitas* (Turner, 2008:110-113); la entrega de símbolos secretos dentro de lo que puede considerarse el mantenimiento de la unidad y la continuidad de la comunidad y que pueden tomar tres formas a través de lo que se muestra, lo que se hace y lo que se dice. Algunos ejemplos en cada una de estas formas son: reliquias de antepasados o bultos, revelación de nombres de la realeza o la lectura de los códigos, reglas éticas o morales (113-114); la deconstrucción y recombinación lúdica de configuraciones culturales de la familia que puede incluir figuras deformadas o con algunos rasgos exagerados o los monstruos que para Turner tiene un sentido de distinguir lo humano de lo no humano(114-120);

Él introduce el concepto lúdico, “lo liminar puede involucrar una secuencia compleja de episodios en el tiempo espacio sagrado y también puede incluir acciones subversivas y lúdicas. En lo liminar, los individuos juegan con los elementos de lo familiar y les quitan lo familiar(1982:27).” Su concepto de liminar enfatiza el carácter procesual del rito y este limen permite “ un campo de pura posibilidad” y “una ruptura temporal de estructura por la cual lo familiar pierde su certitud y lo normativo se desarticula, un interludio donde la vida social, económica

y política convencional puede ser trascendida” (St John, 2008: 5). En lo liminar se da una aproximación autorizada de una “sensibilidad lúdica o del modo subjuntivo (si yo fuera tú...)”(6).

El momento liminar es articulación de la relación dialéctica entre estructura y anti estructura. Como dice el propio Turner en su libro *Del ritual al teatro*, “En lo liminar, las relaciones sociales profanas pueden descontinuar, los derechos y obligaciones se suspenden, parece que el orden social está de cabeza (1982: 27).

Leyendo a Turner, como apunta Kapferer (2005: 12), se puede reconocer lo liminar<sup>31</sup> como “una nivelación, una subversión y una negación de lo cotidiano en las estructuras de la vida. Este concepto suyo ha llevado a “expresar dimensiones cruciales en el ritual y el festival de lo lúdico o del juego. Y agrega que “el carácter cómico y juguetón de algunos ritos es una característica importante de su capacidad de romper con lógica determinante, cruzar registros y generar nuevos significados y comprensiones”.

Es esta propuesta de Turner la que será considerada. En particular, su planteamiento sobre lo lúdico en el espacio ritual. Turner asocia lo lúdico en las situaciones liminales porque es en éstas donde se revierte el orden o se rompe una lógica y se construyen nuevos significados, estatus o comprensiones. Pero, también es posible que lo lúdico aparezca en otras situaciones del ritual de acuerdo con sus propias reflexiones que encontramos en su libro *Del ritual al teatro*(1982).

En las sociedades tradicionales, -Turner las refiere como pre-industriales- existe una identificación entre el trabajo que realizan los hombres en los ritos y el trabajo o intervención de los dioses<sup>32</sup>. En ese sentido, el ritual es visto como un trabajo tomado por los seres humanos para ayudar, se diría para trabajar conjuntamente con los dioses en las condiciones necesarias benéficas para el individuo o la colectividad. La propuesta de Turner es que puede haber una intervención de los responsables de los ritos para crear condiciones o situaciones

---

<sup>31</sup> Existen otras propuestas sobre lo lúdico. Se puede mencionar a André Droogers que presenta el mundo alternativo en los rituales. (Droogers, 2005)

<sup>32</sup> Es interesante que el concepto de “trabajo” va a estar presente en la narración de las Veintenas tanto para los humanos como para los dioses y seres sobrenaturales.

que permita modificar, amortiguar o acelerar lo que se espera del trabajo ritual. Como estas condiciones o situaciones no se basan en aspectos tecnológicos, sino en intervenciones construidas dentro del propio rito, a veces pueden parecer cómicas, contradictorias o de choque. Su irrupción en el acto ritual puede ser vista como un juego frente al “trabajo” que se pretende realizar.

Es en este sentido que las situaciones de transgresión pueden ser explicadas. Un momento en que se abre la posibilidad de una modificación. El tipo de transgresiones que interesa analizar en este trabajo es aquella que puede ocurrir por una intervención humana; la transgresión no provoca un problema en el acto ritual que hay que corregir, sino da la opción de incorporarle algo nuevo.

## 2.3 Algunas propuestas de análisis

### 2.3.1 Los rituales en las veintenas

Para fines de este trabajo, se verá el ritual como un evento asociado a un grupo social separado de la rutina cotidiana. El ritual en si puede ser realizado por un colectivo o por una sola persona, lo importante es que esté aceptado como tal en el grupo social. Podría decirse que el ritual está culturalmente construido, es decir por acciones que se realizan porque así lo dice la costumbre, o utilizando la definición de Tambiah, “que el contenido cultural está fundamentado en constructos cosmológicos o ideológicos” (1985:129)

El ritual tiene el momento para su realización asignado por el grupo social. Se sabe cuando debe hacerse un ritual: por una época de año, cambios estacionales asociados a la agricultura, a la cacería, a la pesca, celebración de algún ente, persona u cosa, por un evento de cambio de los individuos o de toda la colectividad, inclusive por acciones calificadas como transgresiones sociales. El ritual<sup>33</sup> tiene un período de

---

<sup>33</sup> Algunos autores distinguen entre ceremonia y ritual. Por ejemplo, Raymond Firth señala que la ceremonia “enfatisa más el reconocimiento simbólico y demostración de una situación social que en la eficacia de los procedimientos para modificarla” Max y Mary Gluckman hacen la distinción entre el uno y el otro, señalando que el ritual tiene que ver con poderes ocultos, mientras que la ceremonia no.

tiempo y una duración establecidos y tiene un espacio delimitado. Dentro de la realización del ritual, el espacio y el tiempo pueden adquirir una connotación propia. El ritual puede ser visto como integrado por diferentes actos rituales.

Las perspectivas de análisis encuentran su propia guía para tratar de descifrar el ritual. Para las fiestas de las Veintenas se pueden comparar dos planteamientos diferentes. Por ejemplo, Johanna Broda propone que “existía una correspondencia entre el año trópico, los ciclos naturales y los ritos mexicas” (2004: 34). En particular asocia la veintena *etzalcualiztli* con la celebración de las aguas pluviales y del maíz tierno, reforzando la idea de reciprocidad con la naturaleza, y el papel del *tlahtoani* en estos ritos. Así, principalmente los rituales de esta veintena para esta autora, adquieren sentido a través de su funcionalidad. Es cierto que en sus argumentos, establece la relación con aspectos político sociales como es el papel del *tlahtoani* en los rituales, y menciona la relación de Citlaltepec con Venus (1991: 97).

En su análisis de *huey tecuilhuitl*, Johanna Broda ubica la realización de esta veintena con la germinación del maíz joven, cuando la estación de lluvias alcanza su cúspide y es el tiempo del sol nocturno. El banquete refleja una relación política ritualizada.

Michel Graulich, en su análisis, una vez que ha ajustado el desfase que asume en las fechas de realización de *las fiestas de las veintenas*, combina la relación de los aspectos estacionales con aspectos simbólicos. Para él, *etzalcualiztli* ocurre en época de secas, “la parte luminosa, masculina y celeste del año”, cuando empieza la tarde, por su colocación entre las otras veintenas, se hace la celebración de Tláloc en su calidad de dios de la tierra, y los sacrificios son para que la tierra no se seque (1999:364-365).

Igualmente *huey tecuilhuitl* se ubica como la séptima veintena de época de secas, y afirma el autor que se “celebran los alimentos obtenidos y el falso sol de la tarde” (379). *huey tecuilhuitl* se sitúa a mediados de la tarde. La redistribución de los

---

En otros casos, la discusión se centra sobre separar el ritual de otras manifestaciones humanas. Roy Rappaport en su libro *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (2000: 39), distingue el teatro del ritual, porque en este último, los participantes tienen todos un rol activo.

alimentos se daba en función de su abundancia, no de su escasez. Para él, los ritos estaban destinados a Xilonen para “apresurar la llegada de las lluvias, del maíz, del año nuevo” ( 390)

La interpretación de las dos veintenas, la de *etzalcualiztli* y la de *huey tecuilhuitl*, por estos dos especialistas ha enriquecido el análisis ritual. Aunque esta tesis no tenga como objetivo analizar de manera integral los rituales en las veintenas pero sí los actos rituales en donde ocurre la transgresión, estos trabajos han servido como reflexión y referencia.

En este trabajo se ha centrado el análisis en la propia acción del acto ritual. Esto significa dar de manera simultánea sentido a la forma ritual y a los elementos que definen a la sociedad mexicana en su visión del mundo pero también en su organización como grupo social y en su interrelación con otros grupos.

Una guía metodológica para este análisis es la identificación de relaciones que se construyen entre los participantes y la dinámica que se da entre ellos dentro del acto ritual. Aquí es importante el aprendizaje que deja el enfoque de Houseman y Severi<sup>34</sup>. Aunque en el siguiente apartado se harán algunas consideraciones sobre la transgresión, se puede decir que la transgresión es parte integral del acto ritual y por ende, de las relaciones que en él se construyen y realizan.

En los actos rituales de las dos fiestas de las veintenas se combinan los espacios de la organización social con las concepciones sobre la organización del cosmos. En el caso de *etzalcualiztli* está presente una tensión entre la apropiación de bienes dentro de la propia sociedad mexicana y las expresiones de obligación y petición hacia las entidades divinas que pueden ser consideradas como medio de ofrenda.

En el caso de *huey tecuilhuitl*, a diferencia de *etzalcualiztli* en que predomina la participación de los sacerdotes y de los que servían o habían servido en el *calmecac*, están presentes guerreros, *ahuiani*, los nobles, los “pobres” e inclusive el propio *tlahtoani*.

---

<sup>34</sup> Aunque no necesariamente en su propuesta de condensación (Houseman, 1998: 44). En su libro *Naven* presentan ejemplos de aplicación de su método para rituales donde esta condensación no está presente (271-284).

Dos de los cuatro actos rituales analizados podrían tener un carácter performativo en el sentido que propone Connerton.<sup>35</sup> Estos dos actos son la caminata de Citlaltepec a Tenochtitlan y el canto baile en *huey tecuilhuitl*. Comparten esta capacidad performativa con otros actos rituales en veintenas distintas como es el caso de la fiesta de *huey tozoztli* (Sahagún, 1981b: 63), la narración habla de las doncellas que llevan al templo de Chicomecoatl las mazorcas que servirán para la próxima siembra. Algunas con el pelo suelto de un lado, otras con el cabello largo o con el cabello recogido alrededor de la cabeza. Cada una de ellas, cargando un atado de siete mazorcas. Y después las regresan “como los corazones de la troje”. Estas doncellas personifican a Chicomecoatl.

Los otros dos actos tienen más la característica de búsqueda de un equilibrio cósmico en la comunicación con los seres divinos. Estos son el “banquete” que se ofrece por el *tlahtoani* a los habitantes más pobres en *huey tecuilhuitl* y las ofrendas que ocurren en diferentes templos durante *etzalcualiztli*.

Se tienen limitantes por la “versión congelada” que quedó en el corpus documental y pictográfico de estos actos rituales. Por ello no se cuenta con elementos suficientes para analizar las características de comunicación de los participantes. En un esfuerzo de “imaginación educada” se podría ver la diferencia de comportamiento y ritmo de acción de la solemnidad de los danzantes en el *cuicoanaliztli*, o la actitud desafiante y posiblemente juguetona de los *tlamacazqui* regresando de la recolección de tules con la asistencia ordenada y posiblemente precavida de los que llegan a beber *chiapinolli* y tamales ofrecidos por el *tlahtoani* que puede despertar en cólera a los que no alcanzan alimento, o la actitud de reto y al mismo tiempo de temor de los jóvenes *tlamacazton* en las acciones de ofrendas.

---

<sup>35</sup> Otra forma de ponerlo es lo que dice Richard Haly(2004): “En Mesoamérica, el ritual activa las correspondencias entre los mundos”, cuando propone aplicar el concepto de metáfora entendida como “el mapeo de un dominio conceptual a otro” en el caso de Mesoamérica entre los mundos: superior (ilhuicac), medio (tlalticpac) e inferior (tlalocan), que “constantemente se definen uno en términos del otro”

### 2.3.2 El sentido de la transgresión en las veintenas.

Es tesis de este trabajo que algunas de las transgresiones y sus sanciones forman parte del acto ritual con la característica que su ocurrencia deriva de la propia lógica del acto, que puede modificarlo pero no anularlo. En otros casos, la transgresión ocurre, pero la modificación del acto no es evidente. Puede ser que se asuma que hay que eliminar el efecto nocivo de la transgresión, y eso lo convierta en la sanción, pero no forma parte de la lógica del acto y éste tampoco sufre modificación evidente. Y posiblemente existan transgresiones que pueden ser errores rituales.<sup>36</sup>

Para este trabajo, son las primeras transgresiones las que interesa analizar. Pero además tienen la característica de que han sido construidas de esa forma, en el sentido que Turner propone cuando se refiere a que su irrupción en el acto ritual puede ser vista como un juego frente al “trabajo” que se pretende realizar.<sup>37</sup>

La transgresión es esa ruptura de una secuencia ordenada del ritual, y en ese sentido puede entenderse como un “juego”. Lo que ocurre después de la ruptura, hipótesis de este trabajo, es que esta transgresión tiene un carácter de algo inesperado, algo que puede ocurrir o no, y que produce un efecto ritual. Esta aparición no inevitable de acciones de algunos participantes permite que ocurran situaciones que de otra manera no estarían presentes.

La presencia de la transgresión y la sanción se insertan en la propia acción ritual, es decir están en la lógica del rito. Modifican o transforman la acción ritual y simultáneamente se integran a ella.

Tal vez para un pueblo con un sentido tan fatalista, los mexicas creían que el mundo se iba a acabar (Sahagún, 1969 :304):

---

<sup>36</sup> Habría que incorporar al análisis, las transgresiones que ocurren en las fiestas mayas. En la *Relación de las Cosas de Yucatán* de Diego de Landa se mencionan los males que podrían acaecerles a las personas cuando violentaban el ayuno. En el Capítulo XXVII se dice: “En algunos ayunos de sus fiestas no comían carne ni conocían mujeres; recibían los oficios de las fiestas siempre con ayunos y lo mismo los oficios de la república; y algunos eran tan largos que duraban tres años y era gran pecado quebrantarlos”, y en la descripción de la fiesta POP: “Quienes comenzaban estos ayunos no osaban quebrantarlos porque creían que les vendría algún mal en sus personas o casas”.

<sup>37</sup> Frente a esta postura, existen otros planteamientos. Está el de Johan Huizinga que discute en su obra *Homo Ludens*: “la comunidad primitiva realiza sus prácticas sagradas, que le sirven para asegurar la salud del mundo, sus consagraciones, sus sacrificios y sus misterios, en un puro juego, en el sentido verdadero del vocablo”(2007:16). Y su caracterización de lo lúdico en el ritual (34-35).

...lo que muchos años ha que ómos decir a los viejos y viejas que pasaron, caiga sobre nos el cielo y desciendan los demonios del aire llamados tzitzimites, los cuales han de venir a destruir la tierra con todos los que en ella habitan, y para que siempre sean tinieblas y oscuridad en todo el mundo y en ninguna parte haya habitación de gente”.

Estas aseveraciones dichas en los rezos a Tláloc y las ceremonias del fuego nuevo cada 52 años muestran la incertidumbre y el temor que terminara la vida. Introducir en los rituales lo inesperado puede ser un juego, lo lúdico frente a la incertidumbre<sup>38</sup>.

### 2.3.3 El discurso narrativo de las fiestas de las veintenas

Se puede tomar la definición propuesta por Michel Genette sobre el discurso narrativo: “El discurso oral o escrito que relata o narra un suceso o un conjunto de sucesos” (1980: 25). Aunque las diferentes perspectivas de análisis del discurso narrativo están destinadas a la literatura, en particular a la novela, es posible aplicar este análisis en la narrativa que se construye en la descripción de las *fiestas de las veintenas* que aparece en el Libro II del *Códice Florentino*.

Genette(27) incorpora otros dos elementos además del discurso narrativo o relato: la historia narrada que podría entenderse como el contenido narrativo o la sucesión de actos relatados; y la narración -el hecho de narrar o acto de narrar. Genette afirma que el análisis del discurso narrativo siempre conlleva el estudio de las relaciones entre los tres elementos. (Gráfica 1)

---

<sup>38</sup> Dice Don Handelman: “Nuestros conceptos del juego están dominados por una domesticación de la incertidumbre. Debilitamos las fuerzas de lo incierto en juego asignándoles valores de lo no real, de lo fantástico y pretenciosos y de hacer creer”(1998, 70)



**Gráfico 1. Elementos para analizar el discurso narrativo**

Efectivamente la historia narrada y la narración sólo se pueden entender mediante el relato por ser el que está a disposición de los estudiosos para su análisis.

Genette propone tres categorías de análisis<sup>39</sup> para vincular estos tres elementos: la relación temporal (en inglés: tense) entre la historia y el relato, es decir la forma en que: “se expresa la relación entre el tiempo de la historia y el tiempo del relato” (29). Su otra propuesta es la percepción de la historia por el narrador que denomina “voz” y la de modo: el tipo de discurso utilizado por el narrador, que se resume en lo referente a la distancia y perspectiva. (Gráfico 2)

En efecto, hay un tiempo en el que ocurre la historia, y otro tiempo en que ocurre el relato. Genette señala: “el texto narrativo, como cualquier texto, no tiene mas temporalidad que la que toma prestada, metonímicamente, de su propio lectura.”

---

<sup>39</sup> Retoma la clasificación propuesta por Tzvetan Todorov en 1966, aunque le hace algunas modificaciones.

Propone para establecer las relaciones entre la historia y el relato, tres indicadores: orden, duración y frecuencia. Para la relación entre el relato y la narración considera lo que llama la distancia y la perspectiva. Y finalmente en lo que denomina 'Voz' el tiempo del acto de narrar, el nivel del acto de narrar y la 'persona'. (Gráfico 2)



**Gráfico 2 Indicadores de relación entre los tres elementos**

Así se introducen estos indicadores en el análisis de la narrativa de las fiestas de cada veintena. El primero que se refiere a la comparación entre el orden de la secuencia de la historia (en nuestro caso toda la descripción de la fiesta) y el orden de la secuencia del relato. Es evidente que esto sólo es posible si existe un indicio del orden de los sucesos que ocurren durante la fiesta. Este indicio sólo es dado en el propio relato.

Para el segundo indicador, dada la dificultad de comparar la duración en tiempo de una acción de la fiesta con la duración en la narrativa, Genette introduce el término “velocidad”. Con ello propone relacionar lo temporal de la historia con el espacio dedicado en el relato, y observa de manera inmediata la casi imposibilidad de que exista una sincronía entre el tiempo de la historia y el espacio dedicado al relato. Sin embargo, es importante tomarlo en cuenta porque cuando se hace la lectura de la acción ritual se puede perder un ritmo que es relevante en materia de lo ritual.

La frecuencia se refiere al número de veces que se repite un hecho. Puede ocurrir que el hecho ocurra una vez y se narre una vez, es un relato singular. El hecho se puede narrar muchas veces y entonces se denomina relato repetitivo. En ocasiones un hecho ocurre más de una vez pero sólo se relata en una ocasión, se llama relato iterativo.

En relación con la propuesta de modo, Genette toma lo que llama distancia y perspectiva. La distancia se mide en términos de lo que separa al narrador (informador) con la historia. Los extremos de esa distancia pueden estar entre la situación que cuando el narrador hace como que la historia se platica sola (mímesis) y la situación en que el narrador es el que habla (diégesis). Para el caso de narrativa de eventos, si se considera la información que se proporciona y el nivel de presencia del narrador, en el primer caso, hay un máximo de información y un mínimo de narrador; en el segundo caso es a la inversa, hay un mínimo de información y un máximo de narrador.

La perspectiva<sup>40</sup> mide el conocimiento del narrador en comparación a los que participan dentro de la historia. Genette propone tres niveles y utiliza el término de focalización: el narrador sabe más que los personajes que están en la historia, lo que significa que solo él narra, hay una narrativa no focalizada; el narrador sabe lo mismo que un solo personaje, hay una narrativa con focalización interna, es decir se narra a través de este personaje; o sabe menos, es decir no sabe nada de los personaje, hay una narrativa con focalización externa.

---

<sup>40</sup> Genette distingue entre “modo” y “voz”, el primero se refiere a: quién es el personaje cuyo punto de vista orienta la perspectiva de narración y la “voz” se refiere a quién es el narrador. Para él, “modo” es *quien ve*, y “voz” es *quien habla* (1980:186).

Finalmente lo que llama voz, que se puede describir por tres indicadores: tiempo de narración, el nivel de narración y la “persona”. El tiempo de narración puede ser subsiguiente(en que se narra lo que ya pasó) en que generalmente se usa el verbo en pasado; la narración predictiva en la que se usa el futuro, pero a veces se incluye el presente; lo que llama simultánea y finalmente interpolada. En el caso que nos ocupa la narración se refiere al pasado. El nivel de narración se refiere a la relación que el narrador mantiene con la historia: si es externo(extra-diegético), si es interno (diegético), o si el narrador estando en la historia cuenta otra historia(meta-diegético). Pareciera que en la narrativa del Libro II se combinan todos estos niveles. La “persona” que narra puede estar presente en la historia (homodiegético) o puede estar ausente de la historia (heterodiegético).

Estos indicadores aquí descritos son una explicación simplificada de lo que propone Genette para el análisis de obras literarias, sin embargo pueden servir como marco de referencia para entender la compleja participación que hubo en la elaboración de la obra saguntina.<sup>41</sup> Se trata sólo de destacar la complejidad que tiene la lectura y la interpretación de lo escrito en el Códice Florentino, y en particular en el Libro II.

Para formalizar la descripción de los actos que ocurren en este discurso narrativo, se utilizan marcas lingüísticas para delimitar las secuencias en la narración así como de sus transgresiones y sanciones. Se utilizó el concepto de macro-estructura que tiene Teun Van Dijk (1980) . Para Van Dijk, una macro-estructura se expresa por una secuencia de frases y esta referida a un tema o tópico del discurso, que para este estudio serán los actos que se distinguen en el relato de la veintena.

Para separar los diferentes actos narrados en la veintena, se aplicaron los criterios de macro-estructura. Por ejemplo, hay un cambio de tópico (en términos del acto) si “una de las frases de un discurso no pertenece ya a un tópico dado y si la

---

<sup>41</sup> Esta propuesta es una forma de analizar la narrativa que aparece en la descripción de las fiestas de las veintenas. Si seguimos la clasificación que hace James Phelan (2006:303-314) la propuesta de Genette se ubica en el estudio de la narrativa como un sistema formal , también se puede estudiar la narrativa como un instrumento ideológico en donde Phelan ubica a Roberto Scholes y a Mikhail Bahktin.

frase es el primer miembro de una secuencia con un t3pico diferente: esto es, si una frase introduce un argumento o un predicado que no pueda estar subsumido bajo argumentos o predicados de orden superior de un t3pico dado” (207).

Se encontraron tres tipos de marcas para el cambio de t3pico:

- Marca de ordenaci3n entre secuencias de acci3n y discurso de acci3n(163). Puede haber una asociaci3n una a una entre la secuencia y el discurso, que Van Dijk llama “ordenaciones normales”. Pero, tambi3n pueden: “experimentar cambios estructurales de varios tipos. La ordenaci3n  $\langle S_i, S_j \rangle$ , si es temporal puede convertirse en  $\langle \text{antes de } S_j, S_i \rangle$  o  $\langle S_j, \text{despu3s de } S_i \rangle$ .”
- Marca de conectivo, que conecta diferentes macro-estructuras, en nuestro caso, actos rituales. Un conectivo que va a ser frecuente en n3huatl es: *in ye iuhqui*
- Marca temporal, es decir que nos dice en que momento del d3a empieza un acto, o termina. O marca de duraci3n del acto, indicando que se inicia uno nuevo. Sin embargo, no existe un referencial continuo de tiempo en cuanto a avance en el calendario en la descripci3n de las *fiestas de las veintenas*.

### Capítulo 3. Estructura ritual de etzalcualiztli y huey tecuilhuitl.

#### 3.1 Discurso narrativo de las fiestas de las dos veintenás

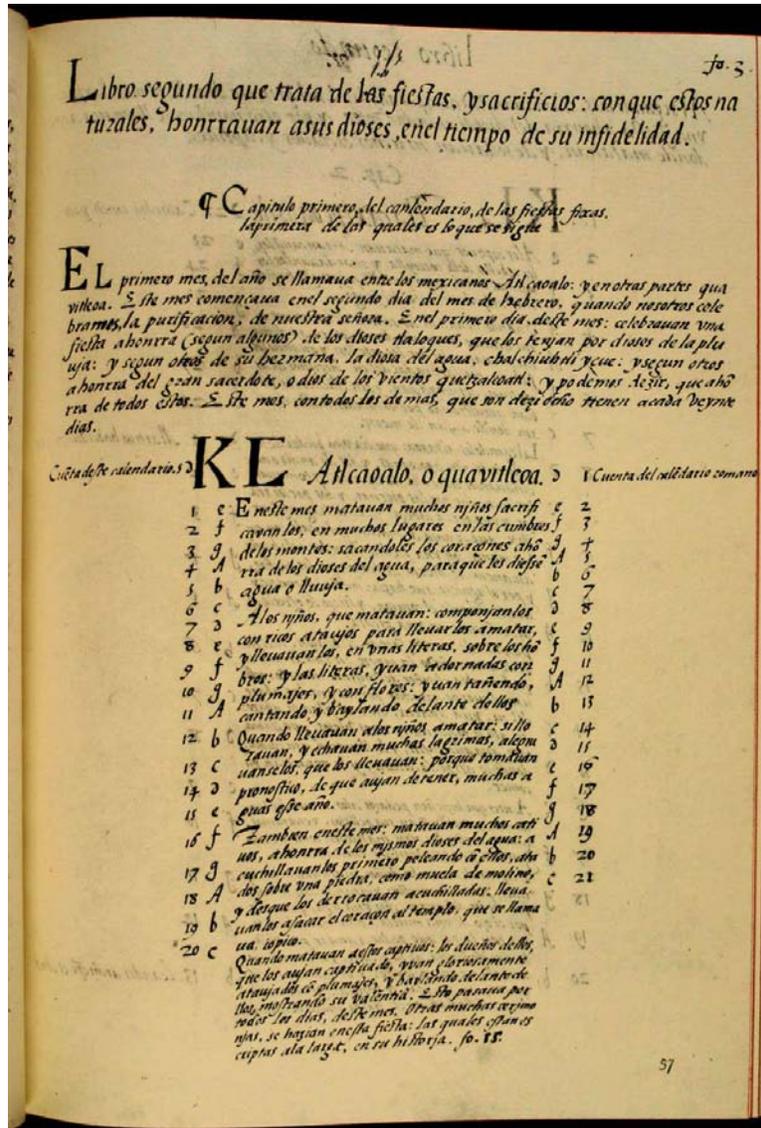


Figura 2. Primera página de Libro II del Códice Florentino. Facsimil

Los sucesos, “las cosas que suceden” registrados en la descripción de la veintena son actos que en las palabras del propio Sahagún (1981b: 1) quedan asentados como: “... las fiestas y sacrificios, con que estos naturales honraban a sus dioses en el tiempo de su infidelidad.” Y que en la narración ya en lengua náhuatl, para la veintena de *etzalcualiztli*, se asienta: “ *El vigésimo quinto capítulo habla acerca de la fiesta y sus ofrecimientos (intlamanaliz)*<sup>42</sup> que hacían en el primer día del sexto mes que se llamaba *etzalcualiztli* (‘el acto de comer *etzalli*’)” (78); y para *huey tecuilhuitl*: “El vigésimo séptimo capítulo que dice sobre la fiesta y el acto de pagar la deuda (*nextlahualiztli*)<sup>43</sup> que se hacían en el día del octavo mes que se llamaba *huey tecuilhuitl* (‘la gran fiesta de los señores’)”

De las marcas para el cambio de tópico que identifican los diferentes actos rituales, se reconocieron los actos que aparecen en el anexo 2. Utilizando el indicador de orden que da una relación temporal entre el discurso narrativo y la narración, se puede decir que en general, tanto en *etzalcualiztli* como en *huey tecuilhuitl* se maneja una secuencia ordenada de lo que se hace en el tiempo.

De hecho, sólo en *etzalcualiztli*, en dos puntos se rompe esta secuencia. Al principio, se menciona que antes que llegue el “día de la fiesta” se realiza un “ayuno” y la “recolección de tules”; así se hace una referencia a un acto posterior, el propio “día de la fiesta”. En otro acto de manera inversa se menciona con posterioridad un acto que se realiza antes: en el acto donde los sacerdotes se colocan adornos y vestimentas para las ofrendas en el Templo de Tláloc, se menciona después la acción de compra de estos objetos de adorno. En *huey tecuilhuitl* existe también al principio una referencia al acto que se realiza antes de que llegue el “día de la fiesta”, el

---

<sup>42</sup> *tlamanaliztli* aparece descrito en el Libro 2. Como ofrecimiento o acto de ofrecer es traducido por Molina.

<sup>43</sup> *nextlahualli* lo define Molina como sacrificio de sangre que ofrecían a los ídolos, sajiéndose[cortándose] o horadando parte del cuerpo. *nextlahualiztli* quedaría entonces como el acto de sacrificio de sangre. Pero también se le puede dar otra traducción. *Ixtlahua* significa pagar una deuda, y *nextlahualiztli* quedaría como el acto de pagar la deuda. El acto de deuda es frecuente en diferentes prácticas religiosas. En las fiestas de las veintenas, se hace referencia a *nextlahualiztli* en 6 fiestas: *atlahualo*, *tlacaxipehualiztli*, *huey tecuilhuitl*, *xocotlhuetzi*, *teotleco*, *panquetzaliztli*. Quedará para otro estudio saber si esta expresión está relacionada con la forma específica del sacrificio humano o tal vez de su propósito. Andrea Rodríguez y Leopoldo Valiñas (2010: 7 ) traducen *nextlahualiztli* como un rito de reciprocidad que implica agradecimiento y petición.

“banquete”. En los dos casos que se encuentran al principio de la descripción de la fiesta de la veintena, se usa la expresión *in ayamo achtopa* que no vuelve a ocurrir en el resto de la narración<sup>44</sup>.

La afirmación de que existe una secuencia bien establecida en la narrativa de las veintenas, obliga una aclaración. En el propio *Códice Florentino* para estas dos fiestas de *etzalcualiztli* y *huey tecuilhuitl* existe la descripción de actos que se desarrollan durante la veintena o en paralelo a ella, que no están incluidos en la narrativa de la propia veintena. Lo que lleva a plantear que de manera simultánea se llevaban a cabo ritos, posiblemente a veces en *calpulli* específicos o para ciertas actividades de trabajo. Por otro lado, las descripciones que se encuentran en Torquemada y en Durán son diferentes en su secuencia, y a veces en cada uno de los ritos. Así que al hablar de una secuencia ritual, se está haciendo referencia a la que aparece en la descripción de las veintenas del Libro II del *Códice Florentino*. En la sección 3.2 de este Capítulo aparecen descritos los actos mencionados en otros Libros del Códice, y la secuencia de actos narrada por Torquemada y Durán.

Es complicado pensar que la medición de la duración de los actos, por ejemplo, en el número de palabras destinadas en náhuatl pueda servir de referencia para la relación con la historia. Esto, porque en los actos narrados aparece una densidad diferente de detalles. Se presentan detalles minuciosos de uso de vestimentas y adornos, el enlistado completo de los participantes, y la descripción más o menos detallada de lo que ocurre en el acto ritual, y a veces la repetición de acciones que ocurre con frecuencia en el náhuatl<sup>45</sup>.

Hay actos que tienen una extensión (en palabras) mayor que otros. Por ejemplo, en *etzalcualiztli*, el día del sacrificio y el recorrido a Pantitlán se les dedica el mismo espacio a cada uno de ellos como para el primer acto de ayuno que dura cuatro días. En la veintena de *huey tecuilhuitl*, la descripción de la vestimenta de los

---

<sup>44</sup> Podría ser una expresión formulaica. *In ayamo* antecede la frase de lo que va a suceder, *achtopa* antecede lo que sucederá

<sup>45</sup> Este detalle recuerda los comentarios de Levi-Strauss sobre un rito registrado en donde: “todo el proceso era descrito con extrema minucia, recortado en tantas secuencias mínimas como puede aislar un análisis puntilloso” (2009, p. 607) hablando de la fragmentación como un procedimiento del ritual.

danzantes es prolija en detalles y se alarga más que el recorrido ritual de Xilonen, *xalaqui* en náhuatl que ocupa menos de la tercera parte de las líneas narrativas.

Se podría plantear que si había apoyo de códigos pictográficos, el informante hiciera una descripción más completa, por ejemplo de las vestimentas que del *xalaqui*. Esto podría ser por el propio conocimiento de los informantes o por la intervención de Sahagún o de los llamados *gramáticos colegiados*. Otro planteamiento podría ser que el franciscano tenía más preguntas sobre aspectos como la vestimenta que por ejemplo, porque se visitaban ciertos lugares y su orientación durante el *xalaqui* que posiblemente tenían un significado ritual.

La historia es narrada por los informantes, es escrita por los gramáticos y seguramente Sahagún podría hacer algunas sugerencias. Esta complejidad de participaciones podría explicar como se entremezclan las distintas voces y modos de narración. La narración está hecha en tercera persona, casi siempre en impersonal o es inespecífico. Se usa con frecuencia el pasado, perfecto e imperfecto.<sup>46</sup> Eso aleja al narrador, pero por los detalles descritos se pudiese inferir que había memoria de algunos detalles. Por ejemplo se puede inferir que el narrador participó de manera directa en las veintenas cuando sabe que pasaba dentro del *calmecac*; en algunos casos se puede inferir como observador, en algunos momentos reconoce que no puede dar respuesta a algunos momentos de la narración. No es de extrañar si se recuerda que los niños y jóvenes tenían como parte de su formación la participación en las fiestas.

Esta posible mezcla de voces y modos de narración se refleja en las opiniones encontradas de los especialistas. Así mientras en su artículo De la oralidad y los códigos a la "Historia General", León Portilla pone en evidencia el conocimiento que tenían los informantes, Graulich en su libro *Las Fiestas de las Veintenas* afirma: "Las largas descripciones en náhuatl y las generalmente más sucintas en español se completan mutuamente, pero en ocasiones también se contradicen. Aunque a veces son confusas, forman un todo, y sin embargo, sus lagunas son enormes...Como

---

<sup>46</sup> Hay que recordar que en náhuatl a diferencia del español, una oración principal que tiene como subordinada una en pasado, se usara el presente en la principal. (Launey, 1992b:132)

observa muy bien Nowtony, los informantes indígenas eran espectadores que describían lo que habían visto..." (1999: 55-59)

Es difícil determinar si los informantes estaban o no enterados de todos los detalles de las veintenas. Era reconocido su linaje pero no sabemos más. Evidentemente, había varios narradores silenciosos: Sahagún que a veces intervenía haciendo preguntas o que corrigió posteriormente, y los *gramáticos colegiados* de ascendencia indígena pero ya educados en una cultura occidental.

Existe una diferencia en el tiempo, no sólo entre lo ocurrido y lo narrado, sino con una intervención cultural a través de la conquista y la evangelización. Sería interesante adentrarse en lo que los informantes pensaban que sería su público lector (o escucha). Estuvo tanto tiempo guardada esta obra, que los lectores reales tuvieron que ser totalmente distintos a los "virtuales". Se pueden aventurar algunas hipótesis. El deseo de los informantes en trascender, aunque sus razones podrían haber sido más pragmáticas en la supervivencia en su nuevo mundo conquistado. Se ha dicho de manera recurrente que el público lector para Sahagún era el de España, aunque la versión en náhuatl lo haría un poco difícil. Tal vez solo como fuente para la orden franciscana en su perspectiva de evangelización.

Se podría decir que la historia o el contenido narrativo pertenece a los grupos asentados en el Centro de México, posiblemente con sus diferencias regionales. El acto de narrar es donde se entremezclan las perspectivas y distancias de los que participaron en la construcción de la narración. Los informantes de Sahagún fueron participantes directos en la realización de las veintenas, seguramente siendo jóvenes o de corta edad –ya habían pasado en promedio 40 años de la caída de Tenochtitlán-, o tal vez algunos con conocimientos de sus "libros". Por otro lado, están los denominados por Sahagún como *gramáticos colegiados* que habían recibido una formación en latín, en poética, retórica y posiblemente en historia y filosofía, de hecho eran trilingües, manejando el castellano, el latín y el náhuatl. Existen algunas evidencias, como en el libro XI donde la distancia de lo expresado por los informantes o por el propio conocimiento de los gramáticos colegiados es tajante. Y finalmente el propio Sahagún. Si la versión en castellano puede reflejar la perspectiva del franciscano, habría que decir

que su obra está llena de puntos de vista contradictorios: comentarios de admiración que se unen a sus advertencias sobre el peligro del paganismo que encuentra entre los indios.

## 3.2 Secuencia de actos rituales

### 3.2.1 Actos rituales en *etzalcualiztli*

El resultado del análisis de la secuencia de actos rituales se encuentra en el Anexo 1. En el gráfico 3 se puede observar esta secuencia con el nombre que se dio a cada uno de estos actos.<sup>47</sup>

El primer acto es el recorrido desde Tenochtitlan a Citlaltepec para la recolección de tules, que servirán para hacer sillas y esteras que serán utilizadas durante la fiesta de la veintena.

El segundo acto donde se elaboran las sillas y las esteras. El acto tercero, un ayuno que dura cuatro días antes de la visita a las casas de la niebla. Está referida como el ayuno de Tláloc (*netlalocazahualiztli*). Este ayuno se acompaña de quema de incienso y de colocación de ofrendas en el calmecac por el *tlenamacac* y los *tlamacazqui*.

El acto cuarto, de penitencia que se refiere a la perforación de orejas con espinas de maguey y la sangre embarrada en el cuerpo de los sacerdotes, ocurre en la primera parte de la veintena entre el primer ayuno y la visita a las casas de la niebla.

El acto quinto, la procesión del *calmecac* hasta los templos de niebla. El acto sexto, cuando se quema incienso y se ponen enramadas en diferentes templos. El acto séptimo, la comida de *etzalli*.<sup>48</sup> El acto octavo, el camino que se hace desde el Templo Mayor a Toteco para algunas ofrendas.

---

<sup>47</sup> En el anexo del Libro 2 aparece la descripción de algunos actos rituales que sirven de referencia a los actos narrados en *etzalcualiztli*.

<sup>48</sup> También habría que recordar que el frijol se plantaba junto al maíz, y que los dos se beneficiaban para una buena cosecha. Puesto en términos técnicos: "La caña del maíz sirve de soporte al tallo del frijol, que a su vez es fijador de nitrógeno y

El acto noveno, antes de la ofrenda que se hace en el templo de Tláloc que seguirá con los sacrificios humanos. Llamado ayuno de día (*netlacazahualiztli*). El acto décimo, las ofrendas dedicadas a Tláloc en su templo. El acto undécimo, el *tlalhuimamani*, el sacrificio de los personificadores de los *tlaloque* y de sus acompañantes.

El acto duodécimo, el recorrido desde el Templo de Tláloc a Pantitlán<sup>49</sup> para la entrega de corazones. El ultimo acto, en el que se lavan los sacerdotes participantes en las ceremonias, los sacerdotes transgresores y se echan fuera las esteras y las sillas.

---

proporciona aminoácidos a la dieta, mientras la calabaza, al extenderse por el suelo, le da sombra e impide que aparezcan plantas nocivas". (González Torres, 2007: 51)

<sup>49</sup> Hay espacios que son compartidos o utilizados en diferentes veintenas. Por ejemplo, Pantitlán va a ser mencionado como uno de los puntos donde se llevaban niños a sacrificio, pero también servirá para la inmersión en el agua de los corazones de los sacrificados en la fiesta de *etzalcualiztli*.

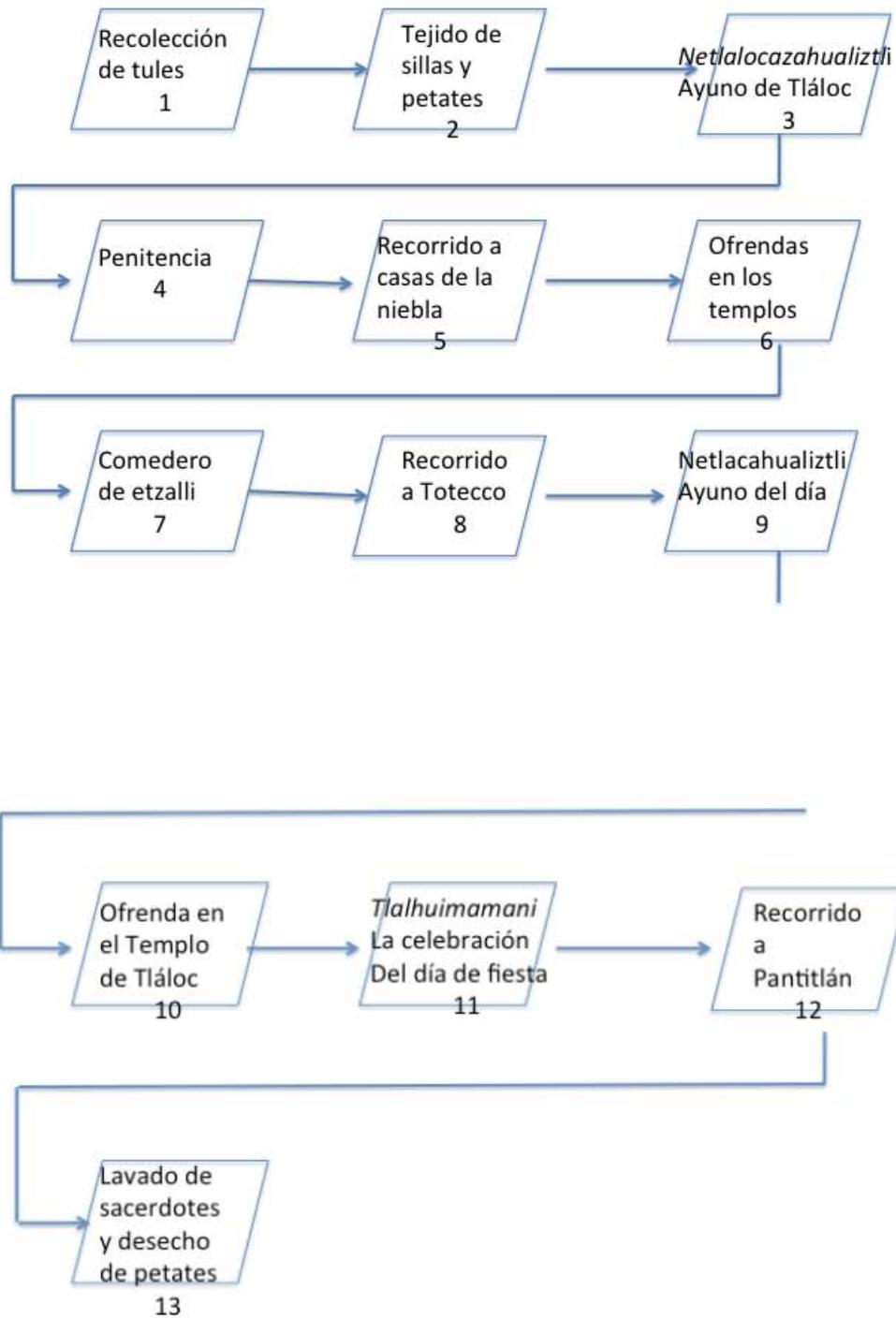


Gráfico 3 Secuencia de actos. *Etzalcualiztli*

Estos actos están descritos de manera general en el propio libro 2. Así se pueden agrupar por el tipo de acto realizado.

El ayuno referido en general como *nezahualiztli*<sup>50</sup> está asociado a diferentes formas de abstinencias: de comida y bebida o de actividad sexual, de duración, de tiempo de inicio y terminación. En esta fiesta se dan dos actos de ayuno que reciben nombres específicos: el *netlalocazahualiztli* (acto 3) y el *netlacazahualiztli* (acto 9)

La penitencia que se refiere a la perforación de orejas con espinas de maguey y la sangre embarrada en el cuerpo de los sacerdotes (acto 4).

El ofrecimiento ocurre en dos momentos, cuando se quema incienso y se ponen enramadas en diferentes templos (acto 6) y las ofrendas dedicadas a Tláloc en su templo (acto 10).

Actos rituales que implican un recorrido.<sup>51</sup> El recorrido desde Tenochtitlan a Citlaltepec para la recolección de tules (acto 1), el camino que se hace desde el Templo Mayor a Toteco para algunas ofrendas (acto 8) y dos que no son motivo de esta tesis que es la procesión del *calmecac* hasta los templos de niebla (acto 5), y finalmente el recorrido desde el Templo de Tláloc a Pantitlán<sup>52</sup> (acto 11) para la entrega de corazones.

El sacrificio de los *tlaloque* (acto 11). Siguiendo la división que Alfredo López Austin hace sobre los sacrificios en *Cuerpo e Ideología*, el acto realizado con los *ixiptla* de Tláloc parece ser un acto para que “el dios muriera para que su fuerza renaciera con nueva potencia”. Efectivamente, los “*teteo imixiptlahuan*, eran hombres poseídos por los dioses y como tales morían en un rito renovador” (2012:433) los que el día de la fiesta serían sacrificados. Y los acompañarían los

---

<sup>50</sup> Hay diferentes menciones a ayunos durante las fiestas de las veintenas. En el Libro 3 también aparece la descripción de ayunos en los rituales dedicados a Huitzilopochtli, de castigos de Tezcatlipoca por violentar el ayuno y a las actividades que se realizaban en el *calmecac*. (Sahagún, 2012a: 8, 12, 66)

<sup>51</sup> Johanna Broda (2007) introduce el concepto de paisaje ritual: “Los lugares del culto mexica [fuera del recinto del Templo Mayor] conformaban un *paisaje ritual*, es decir un *paisaje culturalmente transformado a través de la historia*.” Andrea Rodríguez Figueroa (2014:55) propone otra definición de paisaje ritual: “Es 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”

<sup>52</sup> Hay espacios que son compartidos o utilizados en diferentes veintenas. Por ejemplo, Pantitlán va a ser mencionado como uno de los puntos donde se llevaban niños a sacrificio, pero también servirá para la inmersión en el agua de los corazones de los sacrificados en la fiesta de *etzalcualiztli*.

“teteo impepechhuan (‘lechos’ o ‘lechos de los dioses’, hombres que eran muertos para servir de compañeros de muerte” (434).

La comida de *etzalli*<sup>53</sup> que tiene las siguientes características:

- un número indeterminado de personas realizan el preparativo de la comida
- el *etzalli* es compartido entre todos,
- la presencia de guerreros y de mujeres bailando con un disfraz parecido a Tláloc solicitando alimento frente a la amenaza de tirar la casa

Además de la narrativa de los actos rituales en la fiesta de la veintena *etzalcualiztli*, aparecen otras menciones en el *Códice Florentino*. Esto se puede ver en el Cuadro 4.

Otras menciones de <i>Etzalcualiztli</i> en el <i>Códice Florentino</i>	Qué se dice
Libro I (1981a:21-22)	Se menciona la celebración de <i>Chalchiuhtlicue</i> en la veintena de <i>etzalcualiztli</i> . Una joven esclava muere frente a su imagen en el Templo de Tláloc, Moctezuma sacrifica codornices en su honor.
Libro II(1981b:179-180)	En el templo de <i>Epcoatl</i> , nombre del adoratorio del templo de Tláloc. Se menciona el baile de <i>etzalli</i> Se mencionan los sacrificios de los <i>ixiptla</i> de los <i>tlaloque</i>
Libro II (180)	Templo de <i>Poyautlan</i> ayunaban el <i>tlenamacac</i> y el <i>tlamacazqui</i> en la fiesta de <i>etzalcualiztli</i> y ofrecían incienso
Libro II(201)	<i>Totopatlanaltiztli</i> . En la fiesta de <i>etzalcualiztli</i> , los jóvenes amarraban pájaros a un palo, y bailaban con ellos cuando había una procesión
Libro VII(1977:17-18)	Habla de la sumersión de los transgresores en <i>Totecco</i> y al final de la fiesta. Da una secuencia distinta a la que aparece en el Libro II: <ul style="list-style-type: none"> <li>• el ayuno de cuatro días</li> <li>• la sumergida de agua de los transgresores. De todos, los que hacen errores cuando colocan ofrendas en el calmecac y los que están en el recorrido de los diferentes templos de Tláloc. Se podían librar de ese castigo si su familia daba algo de valor.</li> <li>• la comida de <i>etzalli</i></li> </ul>

Cuadro 4. Otras menciones de *etzalcualiztli* en el *Códice Florentino*

En la obra de Diego Durán, la mención de la fiesta de *etzalcualiztli* aparece en dos capítulos: en el capítulo XIX del tratado segundo, llamado “De la diosa de las fuentes

<sup>53</sup> También habría que recordar que el frijol se plantaba junto al maíz, y que los dos se beneficiaban para una buena cosecha. Puesto en términos técnicos: “La caña del maíz sirve de soporte al tallo del frijol, que a su vez es fijador de nitrógeno y proporciona aminoácidos a la dieta, mientras la calabaza, al extenderse por el suelo, le da sombra e impide que aparezcan plantas nocivas”. (González Torres, 2007: 51)

y ríos llamada Chalchihcueye muy reverenciada de todos”; y en el Tratado Tercero, “El sexto mes del año”.

Tratado Segundo, capítulo XIX(2012b)	Tratado Tercero, Sexto Mes del Año
Con los carrizos del maíz, los sacerdotes ponían en forma de cruz en las encrucijadas de la calle, dejando un “humilladero” (lugar de devoción).	Ofrenda a los instrumentos de labranza por “labradores y gente común”
Las “indias” salen a poner ofrendas tortillas hechas de jilote para <i>Chalchihcueye</i> . De estas ofrendas comían los sacerdotes.	Ofrenda a los “ídolos” de <i>etzalli</i> con carne de ave. A veces tiene carne humana.
Bailaban y comían <i>etzalli</i> .	Baño por todos en los ríos y fuentes. Los que no se bañaban eran considerados amigos del dios del hambre, <i>Apizteotl</i> Lavaban los instrumentos de labranza .
	Los señores bailaban al patio de los templos y a los tianguis. Iban con cañas de maíz en la mano y en la otra, ollas de la suerte dicha. La “gente baja” usaban las enramadas de los templos para ponerse como Tláloc, y pedían <i>etzalli</i> en cada casa.

**Cuadro 5 Actos que describe Durán para la fiesta de *etzalcualiztli***

### 3.2.2 Actos rituales en *huey tecuilhuitl*

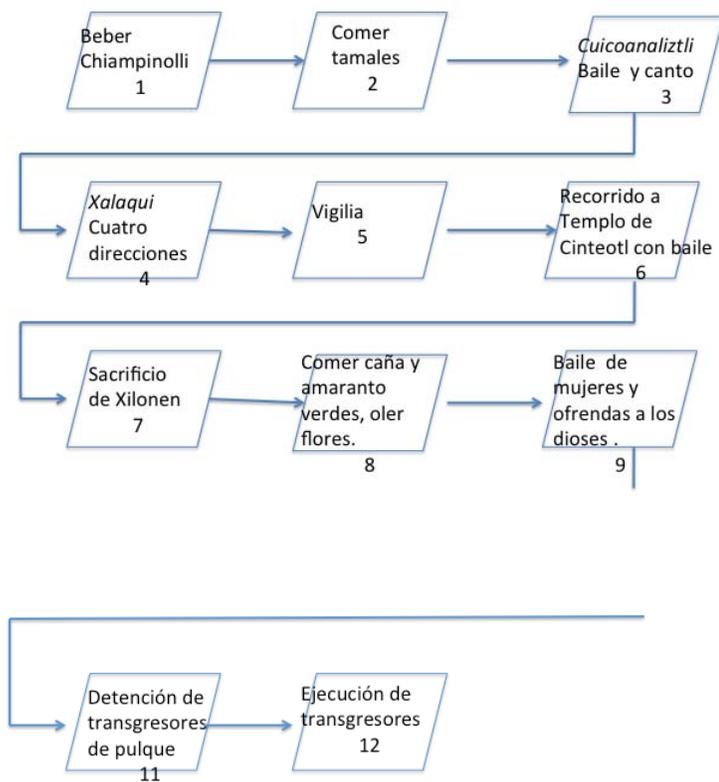


Gráfico 4 Secuencias de actos en *huey tecuilhuitl*

#### La comida

- Está el acto colectivo con el que se inicia la veintena. Hay pinole de chia y tamales para los pobres, ya sean de la ciudad o de la labranza. Este acto es considerado como ritual porque establece la relación que tenía el *tlahtoani* como mediador y comunicador con los dioses en su papel de dirigente mexica.
- Después del sacrificio de Xilonen, se comen tortillas de maíz verde. Y la comida de tamales de fruta eran ofrendas y también eran comidos por las personas.

Bailes que tienen diferentes acepciones.

- El primero, más formal cerca del Templo Mayor, con la participación de guerreros y *ahuiani*, así como de guardianes de Tlatelolco y Tenochtitlán. Es denominado *cuicoanaliztli* que se ha traducido como acto de cantar y bailar. Es un baile que se interpreta como una invocación a Cihuacoatl, símbolo de la luna y la fertilidad.
- El segundo, que forma parte del recorrido ritual que hace Xilonen del lugar de vigilia al Templo de Cinteotl.
- El tercer baile, después del sacrificio de Xilonen, bailaban todas las mujeres, jóvenes y viejas, con los rostros pintados y llenas de plumas.

Actos rituales que implican un recorrido

- Acto de “entrar en la arena” (*Xalaqui*<sup>54</sup>), donde la representante de Xilonen cubre cuatro direcciones equivalentes a los cuatro cargadores de años<sup>55</sup>. Podría ser considerado como un recorrido ritual y antecede siempre a la muerte de la *ixiptla* de Xilonen.
- Procesión al templo de Cinteotl para el sacrificio de Xilonen. La preceden los guerreros, los maestros de los jóvenes, los jóvenes con su carrizo de maíz, llamados banderas de pájaro. Van las mujeres que estaban al servicio de Xilonen, cubiertas de plumas rojas y la cara amarilla. Llevan *cempasúchil*. Y cantan alrededor de Xilonen. Los *tlamacazqui* la acompañan dispersando *yauhtli* y tocando instrumentos de viento.

Acto de sacrificio de Xilonen. En la entrada de la descripción de la fiesta de *huey tecuilhuitl* se habla de *nextlahualiztli*, y en el sacrificio de Xilonen, se dice que “entonces hizo su servicio” (*niman ye ic tlacoti*). Es la sangre joven que muere en la espalda de un sacerdote para rejuvenecer a Cihuacoatl<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Xalaqui o xalaquia. Esta ceremonia aparece en la descripción de las fiestas de *huey tecuilhuitl*, *quecholli*, *panquetzaliztli* e *izcalli* en el *Código Florentino*, y en *atlcahualo* en los Primeros Memoriales ( Franconi, 2010)

<sup>55</sup> Habría que recordar que Cihuacoatl está asociada a la terminación del período de 52 años.

<sup>56</sup> Michel Graulich menciona que era equiparable a la forma en que se transportaba a las novias: “Xilonen era decapitada tras haber sido tendida sobre la espalda de un sacerdote, exactamente igual que *Toci* en *ochpaniztli*. Recordemos que este rito simbolizaba las bodas de la víctima, pues las jóvenes esposas solían ser transportadas sobre la espalda a la cámara nupcial” (Graulich, 1999:385)

Acto de beber pulque. El pulque era usado de manera ritual. Generalmente, eran los ancianos que podían hacerlo. Existen fiestas donde se daba pulque a los niños. En *huey tecuilhuitl*, los que no tenían permitido beber eran detenidos. Y se decidía quienes morirían por esa transgresión.

Existe mención de *huey tecuilhuitl* en el Libro 12 (2012d:81) como la primera fiesta celebrada después que los españoles se retiran a Tlaxcala. También, en la obra de Diego Durán Duran se menciona en dos capítulos: en el capítulo XIII del tratado segundo, llamado “De la relación de la diosa Cihuacoatl que por otro nombre llaman Quilastli diosa de los de Xochimilco y patrona suya” y en el Tratado Tercero, “El octavo mes del año”.

Tratado Segundo, capítulo XIII	Tratado Tercero, Octavo Mes del Año
Veinte días antes de la fiesta, una esclava era vestida como Cihuacoatl, que era llamada Xilonen y que era paseada en todos los mercados, bodas y banquetes. La encerraban en la noche para que no se escapara.	Celebración de “la fiesta del ídolo Ehecatl que por otro nombre llaman Quetzalcóatl”, sacrificio de un hombre en el templo de Tezcatlipoca.
En el templo de Cihuacoatl, Xilonen es testigo de la muerte de 4 hombres, los queman y antes que mueran les arrancan el corazón. Son quemados en un gran fogón. También sacrifican a Xilonen y rocían el fuego con la sangre.	Sacrificio de una víctima en nombre de Xilonen, diosa que tiene tres nombres: Chicomecoatl, Chalchiuhcihuahatl y Xilonen. Además se sacrificaban cuatro hombres que servían de base para el sacrificio de Xilonen.
Se barría alrededor de la lumbre y todos los sacerdotes de los barrios ponían alrededor del fuego su ídolo en una manta. Desnudos, se queman con el copal en forma de hachas en honor de Xiuhtecuhtli, y cantan y bailan alrededor del fogón.	Baile de señores y doncellas aderezados de cempasúchil y las dejaban como ofrendas delante de los dioses. Los primeros cuatro “mancebos” que llegaban a recoger las ofrendas dejadas por las doncellas.
Bailaban los señores y las mujeres y “mancebas” que se adornaban y acompañaban de cempasúchil, bailaban mezclados hombres y mujeres.	Cada barrio daba de comer y beber a los soldados como agradecimiento de sus obras. A veces los de Chalco, los tepanecas o xochimilcas pagaban ese banquete.
Al terminar el baile, las mujeres subían al templo de Huitzilopochtli a dejar las flores y los jóvenes subían para tomar las flores.	La ceremonia de sacrificio de una doncella por las parteras y médicas.
Se hacía banquete por diez días, pagado por diferentes grupos cada día.	

**Cuadro 6. Actos que describe Durán para la fiesta de Huey Tecuilhuitl**

### 3.3 Las transgresiones y las sanciones en el discurso narrativo

Las transgresiones que son tema de este trabajo se identifican al ser parte del relato. Así el propio relato tiene una marca de la presencia de una condición negativa que es seguida de una sanción. Esta condición negativa y su sanción no rompen la

secuencia ritual, sin embargo provocan acciones que pueden insertarse como parte del proceso ritual.

Las marcas que pueden permitir la inclusión de una transgresión están dadas por una frase condicional en la cual se expresa la acción de uno o más participantes que realizan algo que no está permitido o por algo que no debe hacerse en cierto contexto. La marca usada para identificar las transgresiones es el condicional *intla* (si...)

Las sanciones, en general están descritas inmediatamente después de la condicional y están asociadas a maltratos físicos o expresiones verbales.<sup>57</sup> A partir del análisis de la condicional en la narrativa, para el caso de las dos veintenas se identificaron las secuencias en donde ocurren las transgresiones y las sanciones.

### 3.3.1 Transgresiones y sanciones en *Etzalcualiztli*

Existen varias situaciones de transgresión identificadas en la veintena de *etzalcualiztli* (Ver el Anexo).

- 1) En el acto de recolección de juncias
  - a) se da cuando algunos caminantes usan el camino por el que los *tlamacazqui* regresan a Tenochtitlán con los *tolmimilli* que servirán para hacer los petates y sillas utilizados durante la veintena. El uso de este camino está considerado como prohibido. La transgresión queda marcada con la expresión “encontrar a alguien [en un lugar prohibido]” (*namiqui*: encontrar con alguno, salir a recibir al que viene o contender con otro). La sanción es arrebatarles los bienes a los caminantes, y si se oponen golpearlos repetitivamente.
- 2) En el ayuno de 4 días

---

<sup>57</sup> Existen otras acciones de maltrato físico o verbal que no están precedida por una transgresión, y que no están incluidas en este análisis.

- a) Cuando el *tlenamacac* hace ofrendas en el *calmecac*, la transgresión es que las bolas de ofrenda rodeen. La sanción es detenerlo. Se usa el verbo *aci*<sup>58</sup>, al igual que para las demás transgresiones en este punto 2.
  - b) Cuando los *tlamacazqui* hacen ofrendas y las bolas de ofrenda se mueven. La sanción es detenerlos.
  - c) Cuando los *tlamacazqui* tienen algo sucio en su cuerpo y en su vestimenta, o si se tropiezan, es una transgresión. La sanción es detenerlos.
  - d) Todos estos detenidos son sumergidos en el agua al final de la fiesta de la veintena
- 3) En el acto de ofrendas en los templos
- a) Cuando los sacerdotes comen y beben, si tiran la salsa o comparten la comida. En el caso de las ofrendas existen varios verbos: *patilia* :cambiar (se refiere a las salsas) y *chipinia*: hacer gotear el mole (Wimmer) echar gotas en alguna cosa (aquí se refiere al suelo). La sanción es detenerlos.
  - b) Cuando los sacerdotes realizan ofrendas y ponen enramadas en distintos templos, y algunos de ellos no realizan algunas tareas como se espera dentro del rito. Cuando se hacen las enramadas, *tlahuitecqui*: caerse, *ixcuepa*: equivocarse, *itztia*: refrescar. La sanción es detenerlos.
  - c) De estas últimas dos sanciones, los sacerdotes pueden liberarse ofreciendo tributo dentro de los cuatro días que dura el acto. Los que no son liberados, son sumergidos en el agua en el acto de ofrendas en el agua.

### 3.3.2 Transgresiones y sanciones en *huey tecuilhuitl*

En la veintena de Huey Tecuilhuitl se encuentran tres situaciones de transgresión.

- 4) En el “banquete”

---

<sup>58</sup> El verbo *aci* tiene dos definiciones: llegar con la mano o alcanzar con ella adonde algo está, o llegar al lugar donde voy (de valencia 1) y alcanzar al que camina o va huyendo o a la caza (de valencia 2.) El verbo *aci* en el contexto de las transgresiones tiene el significado de detener. Otros usos del verbo *aci* se determinan acompañándolo por otros vocablos.

- a) La primera se da cuando Moctezuma ofrece al amanecer pinole de chia a la población pobre y a los que trabajan el campo. Algunas personas toman más de dos jarritas de atole. A éstos los golpean con carrizos verdes.
  - b) Al mediodía, les ofrecen tamales, los que alcancen en la mano. Si alguien trata de tomar más es golpeado con un mecate de tules. En el caso de la comida, *atolixcuepa*:<sup>59</sup> hacer trampa con el atole, *tamalixcuepa*: hacer trampa con el tamal.
- 5) En el *cuicoanaliztli*
- a) Se da cuando ocurre el baile y canto de guerreros con las *ahuiani*. Algunos transgreden el orden cuando tienen escarceos, bromas o sonrisas con sus acompañantes. En el baile, *ixtlaxilia*<sup>60</sup>: guiñar el ojo y *huetzcatiuh* :el ir riendo. Son quemados con teas de pino encendidas hasta dejarlos por muertos.
- 6) Después del *cuicoanaliztli*
- a) Si las personas que se quedaban con mujer lo hacían por más tiempo, les cortaban el pelo, los injuriaban verbalmente. Las mujeres no podían volver a participar en el baile.
- 7) En el día de *huey tecuilhuitl*
- a) Los que bebían pulque sin tener derecho, eran detenidos y ejecutados.

### 3.3.3. Expresiones verbales de las transgresiones y sanciones

En la descripción de las intervenciones que ocurren después de una transgresión se usan verbos asociados a acciones de maltratos físicos que son recurrentes, pero que se complementan con diferentes instrumentos utilizados para cada una de estas acciones, lo que las distingue unas de otras. Esto ocurre en tres de las cuatro transgresiones analizadas y se van encontrar en otras veintenas.

<sup>59</sup> *Ixcuepa* proviene del verbo *cuepa*<sup>59</sup> y de *ixtli*, rostro o cara y quiere decir errar el camino, o andar descarriado, embaucar o engañar a otro, volver de lo dentro afuera. Molina añade trabucar y hechizar. En el caso de esta transgresión, el verbo es reflexivo.

<sup>60</sup> *Ixtlaxilia* significa en Molina (1910, pp. 65,193, 197, 199, 278) cabecear para que otro se vaya, guiñar del ojo, hacer siempre del ojo a las mujeres, hacer señal con la cabeza y ojear, o hacer señas con los ojos.

Un caso diferente es lo que sucede durante la transgresión de los sacerdotes en *etzalcualiztli*. No existe un maltrato físico propiamente dicho. Se usa el verbo *aci* en el sentido de detener a alguien cuando ha cometido una transgresión. Y será al final de la fiesta que los transgresores serán sumergidos en el agua.

El náhuatl tiene como característica reafirmar una acción a través del uso recurrente de distintas expresiones verbales. Así, se puede ver como ejemplo, en la descripción que se hace de la forma violenta con que los sacerdotes tratan a los caminantes cuando éstos no quieren entregar sus bienes:

āuh intlā momāpātla, niman quinmictiah, quintetentimayahuih, quimihiczah, quintitiliczah, impan chocholoah, tlālli ic quihuīhuitequih, quintlatlalmecamahui, quintzatzatzitiah, quihuīhuitequih, quincuitlahuihuitequih, quixipetlahuitequih, quincuitlamelahuah.

Y si se defienden, entonces los maltratan, derribándolos los apedrean, los pisotean, los patean. En el suelo, sobre ellos saltan de manera repetida hasta que los hieren...Les gritan los hieren, les hieren la espalda, los despellejan dándoles golpes, les enderezan la espalda.

Además de este uso recurrente de diferentes verbos, el náhuatl tiene la opción de incluir en el propio verbo una replicación expresada por replicar la primera sílaba del verbo<sup>61</sup>. La versión náhuatl del *Códice Florentino* no incluye la representación de vocales largas o con terminación glotal. Sin embargo, por la característica de la acción se podría decir que es una reduplicación con vocal larga.

Se comparó el uso de estos verbos en diferentes sanciones tanto en las veintenas analizadas como en otras veintenas. Y aunque hay coincidencia en el uso del verbo reduplicado, el instrumento utilizado para golpear le da un sentido diferente al uso del verbo. Recuerda el concepto de los instrumentos como mediadores entre el sujeto y el objeto del castigo (Duranti, 2000:67-72). Así, cuando las personas toman más pinole de chía del que debieran, les pegan de manera repetida con caña verde. Y cuando toman más tamales de los que debieran les pegan con un mecate de tule. Y cuando los danzantes coquetean les pegan con pino humeante, que va ardiendo, va quemando. Son tres instrumentos: la caña, el tule y el pino que sirven para darle sentidos diferentes a cada acción.

---

<sup>61</sup> Esta reduplicación puede tener distintos significados. Si la sílaba que reduplica tiene la vocal larga, expresa "repetición ordenada", con la vocal glotal indica dispersión y la ligera que "es propia de los verbos terminados en "ni" o de "emisión" (Valiñas, 2013:33)

El pino humeante está asociado a la forma en que morían los guerreros, el mecate de tule recuerda la penitencia por el ayuno no cumplido, la caña está asociada al poder de la autoridad.

Esto significa que aunque haya coincidencia en el uso de los verbos, lo que los distingue es su uso junto con los instrumentos con los que se aplica el verbo.

### 3.4 Estructura de las dos fiestas

Se ha discutido y se han propuesto diferentes formas de ver la integración completa de las fiestas de las veintenas (Carrasco, 1979; Broda, 1971; Graulich, 1999). Inclusive se ha afirmado que la forma en que quedaron registradas estas fiestas obedeció a una lógica del mundo conquistador (Díaz, 2011). En este trabajo sólo se propone una posible estructura interna, entendida como la organización y lógica de los actos rituales. No es objetivo de este trabajo encontrar la dinámica completa del o de los rituales que ocurren durante la fiesta de la veintena. Se propone que existe un ritual conformado por distintos actos, que en ocasiones forman una cadena lógica ritual.

Sin lugar a dudas se puede encontrar una gran temática alrededor de la cual se dan todas las acciones dentro de cada fiesta de veintena. En el caso de *etzalcualiztli*, si nos atenemos a las descripciones encontradas en el propio *Códice Florentino*, Bernardino de Sahagún es explícito en que las fiestas de *etzalcualiztli* estaban destinadas a los *tlaloque*: “hacían fiesta a honra de los dioses del agua o de la lluvia que llamaban *Tlaloque*.” (2006: 109). En el caso de *huey tecuilhuitl*, Sahagún centra su descripción en la fiesta destinada a Xilonen y a la comida que se daba a todos los pobres.

Además de Tláloc y de Xilonen van a incorporarse por el propio Sahagún y por Durán, a Cihuacoatl en la veintena de *huey tecuilhuitl* y a Chalchiuhtlicue en la veintena de *etzalcualiztli*. Ya se ha dicho que se registran celebraciones de grupos específicos de población simultáneas a lo descrito de la propia fiesta.

En *etzalcualiztli* existe un elemento que cruza todos los actos rituales que adquiere diferentes formas, es el *tolmimilli* con la base blanca, cilíndrica. Desde su

recolección, el tejido de sillas y petates, como base para las ofrendas y para el sueño de los sacerdotes, son echados atrás del *calmecac* cuando termine la fiesta. Efectivamente, este tule con sus colores verde azulado y blanco representa a Tláloc.

En *huey tecuilhuitl* es la mujer en los tres bailes que adquiere diferentes expresiones como mujer joven, vieja, impura. Es sugerente la asociación al crecimiento de las plantas jóvenes cultivadas y de la fertilidad.

Para *etzalcualiztli* se propone un ritual que inicia con la recolección de tules (Acto 1) y termina con desechar los petates hechos con el *tolmimilli* atrás del *calmecac* (Acto 13). Dentro de este ritual se proponen dos rituales: uno que se inicia con el ayuno de cuatro días en el *calmecac* (Acto 3) y que termina con la procesión a Toteco para echar a los dioses de copal y a los sacerdotes transgresores al agua (Acto 9). El otro ritual se inicia con el ayuno llamado del día (Acto 10) y que termina con la ida a Pantitlán (Acto 12), y finalmente el lavado de los sacerdotes y de otros transgresores (Acto 13). En el gráfico se puede ver la propuesta, con los números de los actos rituales.

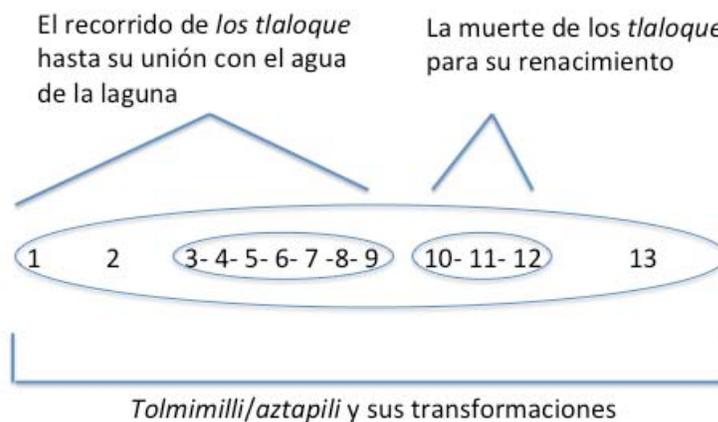
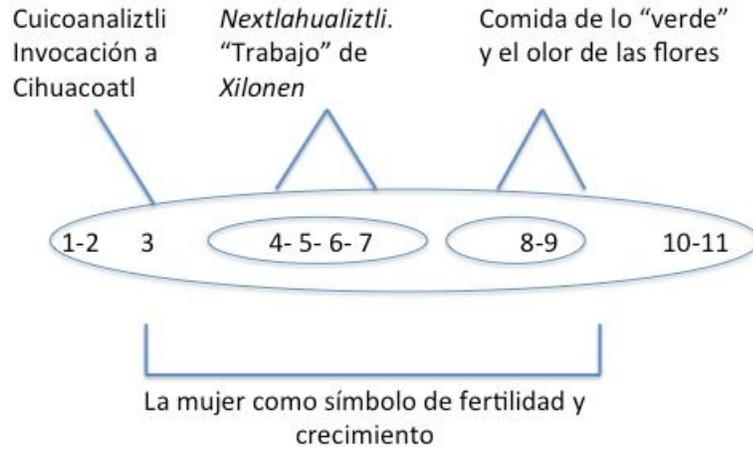


Gráfico 5 Estructura ritual de Etzalcualiztli

Para *huey tecuilhuitl* se propone un ritual que inicia con el “banquete” que se ofrece a los pobres (Actos 1 y 2), y que termina con el castigo a transgresores (Actos 10-11). Dentro de este ritual está el canto baile asociado a Cihuacoatl (acto 3), seguido

del recorrido de Xilonen a los cuatro cargadores y del trabajo que hace Xilonen con su sacrificio (Actos 4-7), el festejo de la comida y los olores acompañado con otro baile (Actos 8-9).



**Gráfico 6** Estructura ritual de *hueytecuilhuitl*

Una vez dicho esto, se analizarán las transgresiones y sanciones dentro del acto ritual en el que ocurren y cómo ocurren. Esto se desarrolla en el siguiente capítulo.

## Capítulo 4. Las situaciones de transgresión en *etzalcualiztli* y *huey tecuilhuitl*

### Algunos considerandos

Adentrarse en cada acción que forma parte del acto ritual hace posible la identificación de los participantes de este acto y de las relaciones que se construyen entre ellos. Estas relaciones adquieren sentido en la perspectiva de su contexto cultural, en la forma en que los mexicas interrelacionaban con el mundo que los rodeaba y como entendían estas interrelaciones. Los participantes en el acto ritual pueden ser personas con roles específicos, divinidades, seres sobrenaturales, espacios y objetos construidos por el ser humano, entornos naturales modificados por la vista del ser humano. El conjunto de relaciones resultantes forman una red en la que las propias relaciones se vinculan entre sí o se dan de forma simultánea o consecutiva. Esta red, los factores que le dan vida y los participantes involucrados son lo que se llama el “trabajo del rito” (Houseman & Severi, 1998:263)

Para analizar cada una de las cuatro transgresiones y sus respectivas sanciones, se presenta una descripción del acto ritual donde ocurre cada una de ellas. Se toma como fuente primaria el *Códice Florentino* y se hace una comparación con lo descrito por Diego Durán y Juan de Torquemada. La hipótesis de este trabajo es que cada transgresión presentada con su respectiva sanción son parte inherente de la lógica del acto ritual. Por ello, primero se da una interpretación del acto para posteriormente analizar la transgresión y la sanción.

El tipo de relaciones que se construyen durante las acciones son diferentes en el tipo y número de participantes para cada relación. En la fiesta de *etzalcualiztli*, la participación humana es primordialmente de los sacerdotes. En la fiesta de *huey tecuilhuitl* esta participación es más heterogénea. En el primer acto, participan los grupos llamados de gente pobre y “labriegos”, el *tlahtoani* y otras personas con funciones específicas aparentemente asociadas al palacio real. En el segundo acto,

están los grupos de diferente jerarquía militar, jóvenes nobles, a veces el propio Moctezuma y las mujeres denominadas *ahuiani*.

En *etzalcualiztli* hay presencia de las divinidades del agua: Tláloc y Chalchiuhtlicue. En *huey tecuilhuitl* está la presencia de Xilonen y Cihuacoatl (Durán menciona también a Quetzalcóatl). Los participantes pueden ubicarse en espacios que tienen una connotación ceremonial, es el caso de la cueva y el lugar del canto-baile, así como los templos donde se realizan ofrendas. Aparecen los tules (*tolmimilli/aztapilli*) y los petates y asientos en los que se convierten, las formas cónicas de copal y los dioses antropomorfos hechos de *olli*.

En la descripción de las dos fiestas existen actos que sugieren lo performativo. Es decir, lo performativo como resultado de la expresión de esta red de relaciones. En este trabajo se va a entender lo performativo si cumple la siguiente condición: si la realización de esta red relacional toma una forma de recorrido o de realización simultánea de canto, baile, gestos corporales, que puede asociarse a personajes o eventos prototípicos (Connerton, 1996:61) del mundo mexicana.

En la literatura sobre el tema mexicana, la discusión predominante sobre los actos rituales está referida a los actos sacrificiales o a los actos que anteceden el sacrificio. En esta discusión, un enfoque privilegia la explicación de estos actos en relación al pensamiento cosmológico y cosmogónico, por ejemplo la replicación del sacrificio de los dioses para que el sol se moviera y pudiera haber vida. Otro da privilegio a temas referidos al control político, social y militar (González Torres, 2010: 397-405). Y en otros casos se presenta una combinación de ambos argumentos (Carrasco, David, 2010: 483-487)

De hecho, el análisis de las transgresiones y sanciones podría hacerse considerando las dos opciones planteadas. Por un lado, la opción de temas de control y de autoridad, y por otro lado la opción con sentido cosmológico. En este trabajo se planteó la segunda. Pensando que lo vertido en acciones rituales refleja una complejidad que si bien contiene un nivel de lo que David Carrasco determina como: "Esta gran extensión del poder y la autoridad de Tenochtitlán a territorios más amplios, una especie de saturación del espacio político a través del sacrificio"

(2010:485) no puede perderse la primacía de los valores cosmológicos de la sociedad mexicana.

#### 4.1 *Etzalcualiztli*. Recolección de tules.

##### 4.1.1 Descripción del acto ritual

En el *Códice Florentino*, en la primera parte de la narrativa de la fiesta de *etzalcualiztli* se describe cómo los *tlamacazqui* van a Citlaltepētl (figura 4) a recolectar tules para elaborar sillas y petates que serán usados en diferentes actos rituales durante esa veintena. Esto queda también descrito en la *Monarquía Indiana*. Durán no menciona este acto.



Figura 3 Libro IV *Códice Florentino*. Capítulo 33 Pag.622

Así los *tlamacazqui* van a recoger los tules llamados *tolmimilli*, que según el libro XI del *Códice Florentino* (2012c: 195) su base es blanca, y tiene como nombre *aztapilli* u *oztopili*. La descripción dice que la parte superior es muy delgada, la base es ancha y cilíndrica. El color de la juncia es verde, azul, muy azul<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Y, de acuerdo a las Relaciones (201-202): “Y no lo son menos, de las esteras q[ue] hacen del TULLE o “juncos” que por la vera de las dichas lagunas hay, ...” El *tolmimilli* queda clasificado como una ciperácea, una especie de tule (Ludlow-Wiechers & Diego-Pérez, 2002:90-102), En el estudio de Ezequiel Ezcurra (1995:11) se menciona que éstas se encontraban en los suelos aluviales profundos y pantanosos. Este tule con la base redonda es el *Scirpus californicus*, *Cyperaceae* (García Sánchez, 2008:73)

Y en el relato del Libro II, se dice “Y allá tomaban los tules por su lado blanco, en un lugar en el agua llamado Temilco, en el barranco, en la cueva (*temixic oztoc*) . En esta ida y venida del centro ceremonial del Templo Mayor a Citlaltepec están los *tlamacazqui* llevando los tules de manera “enhiesta”<sup>63</sup> como dice la versión castellana.

Tanto Sahagún como Torquemada hacen referencia a que la gente evitaba el camino tomado por los sacerdotes. La misma narrativa en náhuatl lo dice: “*el camino estaba desierto*” (Anexo 3: párrafo 25-6). La versión en castellano es mas explícita cuando se dice (2006: 109): “...y como todos sabían [que lo robaban] ...nadie aparecía por los caminos, nadie osaba caminar...”. Torquemada afirma hablando de cuando iban a recolectar los tules: ...”En esta jornada usaban de esta libertad: si encontraban con algún caminante le saqueaban y quitaban cuanto llevaba, hasta dejarlo en cueros y desnudo...Por esta causa eran tan temidos de todos, que este dicho día, ninguno, de ninguna calidad que fuese, se atrevía a pasar por aquel camino y huían de ellos como gente enemiga” (2010a:385)

Los caminantes son asaltados y si se resisten son golpeados y los *tlamacazqui* les arrebatan todos sus bienes. El texto del *Códice Florentino* lo asienta: Moctezuma les permite esta violación de tomar los bienes, aunque fuesen tributos, porque eran penitentes. Una vez que los caminantes son saqueados regresan a sus casas, y los *tlamacazqui* llegan a tejer esteras y petates como se lee en la narración de la fiesta de la veintena de *etzalcualiztli*.

Citlaltepec junto con Tzompanco pertenecían a Tlacopan-Tepanohuayan, integrante de la Triple Alianza Tenochtitlan-Tezcoco-Tlacopan. Se encuentra en el borde norte del lago de Zumpango, de hecho junto a un pequeño lago como se afirma en las Relaciones(ver Figura 4).<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> En relación a la forma en que los *tlamacazqui* trasladan los tules, Sahagún comenta (2006, p. 109), “llevábanlas enhiestas y no atravesadas” Según el Diccionario de Autoridades (RAE.ES) , enhiesta significa “levantar en alto y poner recta y levantada alguna cosa”.

<sup>64</sup> Otras fuentes que referencian datos sobre Citlaltepec son los *Anales de Cuauhtitlán* y el documento 826 del Epistolario de Nueva España (Memorial de los pueblos sujetos al Señorío de Tlacupan y los que tributaban a México, Tezcoco y Tlacupan. Pedro Carrasco (1979:56) señala que en el período que se realiza la ceremonia hay recolección de tributos. La propia Citlaltepetl, es mencionada como recaudadora de impuestos. Según el comentario en el sitio

[http://www.tetlacuilolli.org.mx/compGlificos.php?id\\_zona=1212699590](http://www.tetlacuilolli.org.mx/compGlificos.php?id_zona=1212699590)

“Es uno de los pueblos que de acuerdo a las glosas en caracteres latinos de la foja 18r, fueron gobernados por caciques y principales impuestos por los señores de México, que tenían la obligación de cobrar rentas y tributos y vigilar que los pueblos no se rebelasen.”

En el Códice Mendocino aparece Citlaltepec<sup>65</sup> en los folios 17v y 18r, junto con otros 10 lugares de la Cuenca de México, y 11 ciudades lejanas. Según Rudolf Van Zantwijk (1967: 4) estos dos folios –diferentes a los restantes sobre tributos– representan o expresan que estos lugares, en particular Citlaltepec tenían que ofrecer habitantes que sirvieran en las guarniciones militares. Esto vuelve a aparecer en las Relaciones (199) , “que el cacique y señor principal, que éste era electo por su valor y esfuerzo, tenían muchos capitanes repartidos en muchas p[ar]tes, los cuales tenían muchos soldados de guarnición de ordinario, a punto para lo que se ofreciese” .

---

En las Relaciones Geográficas II se menciona que (1986:198): “Lo que tributaban en su gentilidad era ropa de algodón labrada, y aves y plumas, y piedras que ellos llaman *chalchihuites*, y pescado y esteras y otras cosas de menudencias a su modo, y con los esclavos de los que cautivaban en las guerras”.

<sup>65</sup>Fray Juan de Torquemada ubica a Citlaltepetl al norte de Tenochtitlán (2010, 61). Johanna Broda menciona su ubicación (1991:96)



Figura 4. Citlaltepetl

(Herrera & Ita, 1992) El mapa se tomo de (Gibson, 2003:ix)

#### 4.1.2 Interpretación del acto ritual

Los propios elementos de la narración sugieren la interpretación de este acto ritual. En esta primera etapa de recolección de tules, existen cuatro protagonistas: el tule recolectado, los *tlamacazqui*, los *tlaloque* y la cueva mencionada en el relato. Las diferentes relaciones que se construyen durante esta acción entre los protagonistas le dan sentido al acto ritual.

El tule recolectado, el llamado *tolmimilli* con la base blanca cilíndrica tiene una connotación especial. Sirve para hacer los asientos y las esteras que se usan en los ayunos, penitencias y en algunas ofrendas. Los petates son utilizados para colocar ofrendas y para que los sacerdotes participantes duerman (o sueñen).<sup>66</sup> Todos son desechados cuando termina la fiesta de la veintena.

La narración hace referencia a la hechura de tres tipos de asientos (*icpalli*) y de un tipo de petate o estera(*petatl*). Estos son: el *tolicpalli*, el *tepotzoicpalli*, el *aztapiltepotzoicpalli* y el *aztapilpetatl*. Aparentemente estos asientos hechos con el *aztapilli* eran exclusivos de la fiesta de esta veintena. No vuelven a ser mencionados en el Libro II.

Las evidencias en imágenes, en los textos y en lo arqueológico afirman los colores asociados a Tláloc. Los asientos y esteras<sup>67</sup> hechas del *tolmimilli* combinan los colores blanco y verde que representan sus colores. Seler, en su descripción del Tláloc que aparece en la lámina 12 del *Códice Borgia*, afirma: “Todas las prendas y cintas de su vestimenta...están pintadas de dos colores-*olpiyahuac*- lo que significa ‘blanco y goteado de hule’, y verde oscuro ; y en el verde oscuro no falta jamás un ojo (ojo-estrella), cuya función es caracterizar este color como color oscuro”(1980a:88)

El verde siempre va a estar presente. En las imágenes de Tláloc en la descripción de las fiestas de las veintenas, siempre hay una parte verde, que en este caso es el monte. En el *Códice Vaticano A*, “por eso lo pintan rodeado de ramas verdes y sobre el agua[texto en italiano]” (Anders, Jansen & Reyes 1996 :203).

---

<sup>66</sup> Esto está narrado cuando los sacerdotes regresan de las casas de la niebla:

<sup>67</sup> Los asientos y las esteras eran parte de la vida cotidiana de los mexica. Los gobernantes (*tlatoque*) cubrían sus esteras y sus asientos con pieles de animal.

Es evidente, sobre todo en las imágenes de los Códices *Vaticano A* y *Borbónico* de la asociación con lo verde de la vegetación que es provocado por la lluvia. Esto se puede ver también en las fuentes documentales. En el Libro I, en el capítulo dedicado a Tláloc se le adjudica el crecimiento, la renovación, del zacate, del árbol, de todos los frutos de la tierra. Y a Nappatecuhtli se le asocia con el crecimiento de los tules. Una de las fuentes que refiere esto es el Tratado de las Supersticiones y Costumbres gentílicas de Hernando Ruiz de Alarcón, en un rezo para la pesca con anzuelo se hace referencia a la alfombra de yerba de la madre de Chicomecoatl (Ruiz de Alarcón:71). Estos petates y asientos son la representación de Tláloc y del verdor de la vegetación.<sup>68</sup>

En este acto ritual, los *tamacazqui* van a recoger los tules a un lugar cerca del barranco, de la cueva ( *temixic oztoc*). Esta referencia hace pensar en un lugar que tiene una connotación ceremonial; ninguna de las obras lo narra, pero posiblemente visitan la cueva.

La cueva tiene asociado múltiples símbolos. Las cuevas son la entrada a un mundo que no le pertenece al hombre. En el Libro VI del *Códice Florentino*, en las oraciones a Tezcatlipoca se menciona el lugar cerca del agua, el barranco y la cueva como lugares peligrosos. En la confesión que hacía una persona, quien le contestaba decía: “Y descendiste, te has lanzado al agua, a la cueva, al barranco. [Tú mismo te arrojaste en la barranca del río]” Versión en español de Sahagún: “tú te pusiste en el mecate, en la trampa”.

Una cueva es la entrada a *Tlalocan*, donde celosamente los *tlaloc* guardan los mantenimientos, según dice la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011: 29). Y en la plegaría a Tláloc en el capítulo 8 del Libro VI se dice que los *tlaloc* se llevan toda la alimentación a *Tlalocan*, están escondidos. Son los “espiritados dueños de las cuevas” los que “dañan a esta desventurada sementera” cuenta una oración recogida por Ruiz de Alarcón<sup>69</sup>(65).

---

<sup>68</sup> Danièle Dehouve lo explica como que las esteras y asientos son “metáforas de la vegetación anhelada” (2012a:49).

<sup>69</sup> Hay un rezo que Galinier recoge en su libro *La mitad del mundo* una interpelación al señor del Mundo entre los otomíes:

*Y tú, tu no le has dado la vida a nadie. No la has dado porque no la has formado. Ahora que tienes en tus manos todo lo que te dimos apártate de este lugar, vete muy lejos y deja de trastornar los sentidos de mis hermanos, porque en ti no*

Y es en las cuevas donde se realizan ofrendas y sacrificios en honra de diferentes divinidades. Es en la obra de Durán donde se encuentran referencias a este uso de las cuevas. Así cuando habla de Iztacihuatl, la mujer blanca dice: "...teníanle en las ciudades sus templos y hermitas muy adornadas y reverenciadas donde tenían la estatua de esta Diosa y no solamente en los templos pero en una cueva que en la misma Sierra había..."(2002b:163).

Durán narra de manera escueta las visitas a las cuevas cuando describe el uso del llamado *teotlacualli*: "...porque cuando habían de ir a sacrificar especialmente a encender inciensos a las espesuras y cumbres de los montes altos y a las cuevas oscuras y temerosas donde tenían sus ídolos y hacían sus particulares ceremonias para perder todo temor y cobrar gran animo se embijaban con otro betún diferente al cual llamaban *teotlaqualli*..." (Durán, 2002b:60)

Existe una identificación de los *tlaloc* con los *tlamacazqui*. Se dice en el libro III, refiriéndose al Tlalocan: "*auh ompa nemi in tlaloc, iuhque in tlamacazque, pâpapahuaque, iuhque in tlenamacaque calca.*" [Ahí vivían los tlaloc, que eran como los *tlamacazqui*, los de pelo largo, eran como los *tlenamacac*.] (2012a: 47).

Es propuesta de este trabajo que los *tlamacazqui* se identifican con los *tlaloc* en la visita a la cueva, o al menos en la cercanía a ella. Y los *tolmimilli/aztapilli*, que servirán como petates y sillas durante toda la veintena, representan en el acompañamiento de los *tlaloc* como la vegetación esperada. Se puede decir que esta caminata transforma el acto ritual en performativo al ser una manifestación experiencial para los *tlamacazqui*.

Esta identificación con los *tlaloc* que permite que se comporten como ellos puede dejarse en una ambigüedad en cuanto a su significado. ¿Existe un sentido experiencial en los *tlamacazqui* que hace realmente recrear a los *tlaloc* llevando lluvia y por ende el verdor? ¿O esta identificación permite que los *tlamacazqui*

---

*hay nada bueno. En vez de darnos el camino seguro, tú nos das uno solo difícil, escabroso, lleno de espinas. Retírate muy lejos, al monte, a los espacios deshabitados, donde están los ríos, las cuevas.* (Galnier, 1990: 295)

Pareciera que hay una expresión metafórica sobre lo escabroso y lleno de espinas que se encuentra también en la obra de Durán, cuando cuenta como Moctezuma buscar a sus antepasados en Aztlán, y Tlacaoel le dice: "después que salieron de allí a la tierra firme y dexaron aquel deleitoso lugar, todo se volvió contra ellos: las yeruas mordían, las piedras picauan, los campos estauan llenos de abrojos y de espinas, y allaron grandes xarales y espinos..."(2002a:270).

ejerzan una autoridad investida durante la fiesta que les permite hacer acciones que de otra forma estarían prohibidas?

#### 4.1.3 La transgresión y la sanción

No existen muchos recuentos de caminatas de los *tlaloc* en los relatos míticos. Está lo narrado en los *Primeros Memoriales*, un relato incompleto sobre una mujer que muere y que visita Tlalocan. En una parte de relato, Tláloc recibe a la mujer y le dice: que vea a los *tlaloc* que están bailando en la tierra debido a ella (1997: 182).

En los “rezos” dirigidos a Tláloc en el Capítulo 8 del Libro 6 del *Códice Florentino* (1969:39) se pide que los *tlaloc* cuando recorren la tierra para que llueva y germine todo no afecten a la gente que anda en la planicie, en las montañas que no les hagan daño, solo a los que les toca morir por el rayo. Así que se habla de un peligro de tránsito cuando ellos andan sueltos.

La advertencia que los caminantes no deben cruzarse con los *tlamacazqui* se puede explicar por la relación construida entre los *tlamacazqui* y los *tlaloc* y entre los *tlaloc* y los *tolmimilli-aztapilli* en el camino de regreso de Citlaltepec a Tenochtitlán. De hecho, esta posible transgresión forma parte de la lógica del acto ritual.

Ya se ha comentado del posible peligro cuando alguien, en este caso un caminante, se encontraba a los *tlaloc* cuando cruzaban los caminos para llevar la lluvia. Esta peligrosidad para los caminantes es una creencia extendida, se manifiesta en la presencia de “seres invisibles” como documenta Alfredo López en su libro *Cuerpo Humano e Ideología*:

*Varios daños se atribuían al caminante, unos debidos al calor del tonalli, otros motivados por las cargas de fuerzas nocivas que captaba en los viajes o en sus correrías nocturnas. Los caminos, los bosques y las corrientes de agua eran sitios hostiles, extraordinariamente poblados por seres invisibles que podían atacar o adherirse al hombre, sobre todo porque la lejanía de los dioses protectores dejaba a los viajeros abandonados a sus propios recursos de defensa. (2012: 291)*

También Ruiz de Alarcón hace la mención en particular, de lo peligrosos que son los cruces de caminos:

*“Suele haber en estos montones de piedra, y en los portillos y encrucijadas de los caminos algunos ídolos o piedras que tienen semejanza de rostros, y a estos va enderezado el intento del que ofrenda pretendiendo que les sea favorable la deidad que creen reside allí, o para que no les suceda mal en el viaje que hacen...”*

Así, la transgresión ocurre cuando los caminantes entran al espacio de los *tlaloc* que estaba prohibido. La sanción es arrebatar los bienes<sup>70</sup> a los caminantes, inclusive si éstos tienen tributos que están destinados a Tenochtitlán.

Existe un paralelismo entre el *chalchihuitl* y el verdor en las fuentes documentales. En el libro 11 del Códice Florentino, en donde se narra que la gente que era ahogada tenía piedras preciosas (*chalchihuitl*) que los *tlaloc* consideraban su carne, su “calor”; por eso estos se enojaban y ahogaban a las personas (2012c:69). Y en el mismo libro, la versión castellana dice: “También hay otra señal donde se crían piedras preciosas, especialmente las que se llaman chalchihuites; en el lugar donde están o se crían, esta hierba que está allí nacida está siempre verde, y es porque estas piedras siempre echan de sí una exhalación fresca y húmeda; y donde esto está cavan y hallan las piedras en que se crían estos chalchihuites” (2006:670).

Así, la sanción significa llevarse esos bienes asociados al reverdecimiento que arrebatan a los caminantes. Al igual que en las otras tres transgresiones, aparece el elemento de incertidumbre, algo que puede ocurrir o no. El acto ritual está construido para que aparezca esta situación incierta, lo que le da un carácter lúdico. Al cometerse la transgresión, la sanción refuerza el trabajo de los *tlaloc*, ambas se encuentran en la lógica del acto ritual.

Esta transgresión también puede interpretarse no solo como entrar a un espacio prohibido, sino se convierte en una intrusión humana al trabajo divino. Y, en esta situación de transgresión, la sanción toma un doble sentido. No sólo vemos a los *tlaloc* en su recorrido por la tierra, sino su acción de arrebatar los bienes a los humanos, es recordarles que ellos, los *tlaloc* recuperaron el maíz que los humanos

---

<sup>70</sup> Ya se ha dicho en la nota 62 que Citlaltepetl tributaba entre otras cosas, los chalchihuites. Y que es muy probable que los caminantes fueran a entregar el tributo, aunque no se tiene información sobre la ruta que seguían tanto los *tlamacazqui* como áquellos.

intentaron robar<sup>71</sup>. Y esto hace que se produzca una reafirmación de la narración mítica o del “trabajo” que realizan las fuerzas divinas.

Al igual que en otras transgresiones, después de la sanción los caminantes se van a sus casas, como si éstas fueran el refugio seguro y último de los que se topan con las fuerzas no humanas.

Finalmente, la sanción -el arrebato de los bienes a los caminantes- se da en el contexto ritual. Por eso es posible. Esto ocurre con frecuencia. Situaciones que no son permisibles en la vida cotidiana, lo son en la realización de los actos rituales.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> En su interpretación de esta sanción, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2004: 439) afirman que: “Sabemos que en ciertos actos rituales de la veintena [etzalcualiztli] se permitía que los participantes cometieran robos con violencia, los cuales parecen recordar la proeza de los tlaloque”

<sup>72</sup> En la vida cotidiana, tomar del tributo del rey es una infracción que tiene un costo alto. En el libro 8 (2012b: 44) donde se mencionan las casas de los mayordomos y los recolectores de tributos se afirma que el mayordomo era castigado, sentenciado a muerte y su familia expulsada de su casa, si era encontrado culpable de robar o no coincidía el inventario de bienes cuando había una revisión. En el mismo libro, se asienta el castigo que el *tlahtoani* aplicaba entre otras transgresiones a los guerreros si aplicaban tributo sin su autorización. Este castigo tan severo en la vida de los mexicas, no se aplica cuando los *tlamacazqui* asaltan a los caminantes. El texto del *Códice Florentino* lo asienta: Moctezuma permitía esta violación a una sanción social. Esto porque se está en el dominio ritual.

## 4.2 Etzalcualiztli. Sumersión en el agua



Figura 5 Detalle de la lámina 67 del Códice Borgia

### 4.2.1 Descripción de los actos de ofrendas en los templos y en el agua

En la narrativa del *Códice Florentino* (1981b:82-83,84-86) hay dos actos previos a la ofrenda en el templo de *Tláloc* y de los sacrificios de los *ixiptla* de los *tlaloc*. Estos dos actos se intercalan con el acto donde se come *etzalli*. En el primero se realizan

ofrendas en los templos, en el otro que le hemos llamado “Recorrido a Totecco” se hacen ofrendas en el agua,. Esto se puede ver en el gráfico 7.

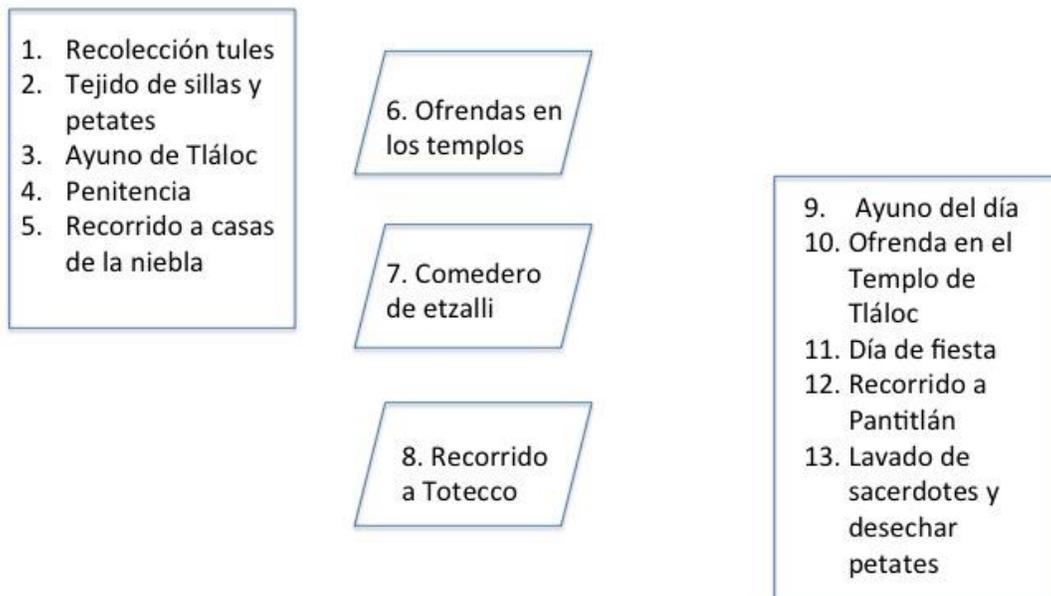


Gráfico 7 Ofrendas en los Templos y en el agua

Diego Durán(2002b:261-262) presenta un orden distinto. Primero hace referencia al agradecimiento que “la gente común y los labriegos” hacen a los instrumentos de trabajo agrícolas, después las ofrendas de comida que se hacen a los dioses consistente en *etzalli* a veces mezclado con carne de animal o carne humana. Posteriormente todos se bañan en el lago para ahuyentar la hambruna y algunos lavan los instrumentos de trabajo. Al final se hace un baile parecido al que narra el *Códice Florentino*, “el baile del *etzalli*”. De manera paralela, en la parte donde habla de la diosa de las fuentes y ríos llamada Chalchiuhcueye (176), narra el agradecimiento a la diosa del agua. poniendo en las encrucijadas de las calles cañas de maíz en forma de cruz y dejando ofrendas de tortillas hechas de jilote. Torquemada(2010:386) por su lado habla de las ofrendas en el agua, cuando se castigaba a los sacerdotes transgresores, sin darle orden a los actos rituales.

Regresando al *Códice Florentino*, el *tlenamacac*<sup>73</sup> encabeza el primer acto ritual que consiste en llevar incienso a los templos. Una vez hecho esto, los *tlamacazton*<sup>74</sup> realizan una comida que no deben compartir y tampoco dejar caer en el suelo. Esta norma de no compartir se presenta en otras veintenas.<sup>75</sup>

En la segunda parte del acto, los *tlamacazton* se reúnen, recogen ramas de *acxoyatl* (Figura 6), hacen enramadas y las llevan a los templos. Los que cometen errores son detenidos. La versión en náhuatl no es muy clara. En la versión en castellano, Sahagún explica que una vez que los jóvenes sacerdotes han amarrado las ramas, se esperan en los templos a que les avisen cuando deben empezar a enramar lo que el llama capillas.<sup>76</sup> Y añade:

---

<sup>73</sup> En el Libro 3 del *Códice Florentino* (2012a: 69) se describen los diferentes tipos de personas dedicadas al culto religioso que aquí denominadas sacerdotes: los de mayor rango llamados Quetzalcóatl (eran dos), seguían los *tlenamacac*, después los *tlamacazqui* y finalmente los *tlamacazton*. De acuerdo al Libro 8 del *Códice Florentino*, los niños desde los 10 años eran colocados en el *calmecac*. (2012b: 71) y permanecían dando sus servicios en él hasta los 15 años que podían prepararse para ser militares o a los 20 años que iban a la guerra. Ahí recibían aprendizaje para “llevar una vida recta”, dice la narración. En el libro 3 en el capítulo 8 del Apéndice se describen algunas de estas actividades. Además de todos los sacerdotes, también aparecen en la narración familiares de los *tlamacazton*.

<sup>74</sup> En el Libro 2 dentro de la fiesta de *etzalcualiztli* ( 1981b: 85-87 ) aparece escrito *tlamaztoton* tres veces y una como *tlamacaztoton* (79). En el Libro 3 se escribe *tlamacaztoton*(2012a:65) Se tomó esta última forma como la correcta.

<sup>75</sup> En *huey tozoztli*, los sacerdotes van por regalos a sus lugares de ofrenda. No deben intercambiarse regalos ni acompañar a otros a lugares que no les corresponda (Sahagún, 1981b:62)

<sup>76</sup> Danièle Dehouve hace referencia a un tema adivinatorio para estos niños y jóvenes, aunque no explica su aseveración. Podría ser por la forma en que se describen sus movimientos cuando van a poner las en ramas en los templos. (2012a)

En haciéndoles la señal que esperaban arrancaban todos juntos con sus ramos y cañas, con prisa muy diligente, y cada uno iba derecho al lugar donde había de poner sus ramos, y si alguno erraba el puesto donde había de poner las cañas, o quedaba atrás de sus compañeros y no llegaba juntamente con los otros al poner de las cañas, penábanle... (2006: 112)



Figura 6 Tomado de <http://conabio.inaturalist.org/taxa/136897-Abies-religiosa>

Así que se sabe que los *tlamacazton* pueden cometer transgresiones cuando colocan enramados en los templos y por eso son detenidos. Este acto dura cuatro días, todos aquellos que son detenidos pueden ser liberados por sus familiares al entregar: guajolotes, mantas de algodón o de fibra de maguey, y los más pobres aportaban bolas de ofrenda. Terminando los cuatro días, ya no es posible dejar ir al detenido.

Una vez terminada la comida de *etzalli*, en el segundo acto, el “Recorrido a Totecco”, se hace una procesión para poner ofrendas en el agua. En esta procesión participa el *tlenamacac* con su vestuario: su *xicolli* y su *quemitl* transparente, la frente pintada de azul y una bolsa de incienso llena de *yauhtli*<sup>77</sup>. Un *cuacuilli* lleva un *chicahuaztli*. En los brazos de los *tlamacazqui* van los dioses de *olli*<sup>78</sup> y los conos

<sup>77</sup> “El *yauhtli*...fue una de las plantas sagradas mas importantes entre los nahuas...Sus nombres comunes son pericón, San Miguel, periquillo, flor de Santa María, yerba anis, yerba de nubes...Pertenece al grupo de plantas de Tláloc...” ( Garza M., 1990:82).

<sup>78</sup> “El hule (olli) es un hidrocarburo insaturado polimérico de origen vegetal, producido por plantas nativas y descubierto en el continente americano...los habitantes de Mesoamérica conocieron el hule, desde antes de la conquista...Las plantas que producen el hule en México son el *Castilla elástica*, árbol que crece desde México hasta Centroamérica, y el arbutu guayule

de copal<sup>79</sup>, y los *tlamacazton* más pequeños van en una rueda de juncias, que Danièle Dehouve (2012a: 47-48) interpreta como equivalente a los asientos de los cerros que eran representados como ollas. Se toma de las manos a los *tlamacazqui* detenidos. La procesión finaliza en *Totecco*<sup>80</sup>.

Los transgresores son rodados en el agua lodosa antes de llegar a la orilla. Ya en el agua, en Totecco, queman a los dioses de *olli* y a los conos de copal; el *yauhtli* es desparramado en las camas de carrizos. Los *tlamacazqui* y los *tlamacazton* transgresores son arrojados al agua y hundidos de manera repetida. Algunos logran escapar nadando a la otra orilla. Otros, son ayudados por sus familiares para expulsar todo el agua que han tragado. Al final, todos ellos se van con las familias a sus hogares.

#### 4.2.2 Interpretación del acto de ofrendas en los templos y el intercambio de transgresores por bienes.

Los participantes humanos en estos actos son el *tlenamacac*, los sacerdotes llamados *cuacuilli*, los *tlamacazqui* y los niños y jóvenes adscritos al *calmecac*, los *tlamacazton*.

Están los templos donde se realizaban ofrendas. No se especifican cuáles templos, si los varios que estaban asociados a Tláloc en el recinto del Templo Mayor, o los templos que se encontraban en los barrios principales (Atzacolco, Cuepopan, Teopan y Moyotlan) que además estaban hacia las cuatro direcciones.

Se usa el incienso que podría ser posiblemente el copal con *yauhtli*. En la versión náhuatl no hay una descripción sobre los alimentos, pero ahí puede ayudar la versión en castellano en donde se comenta que los sacerdotes comen en cuclillas

---

(*quaholli*) o *Parthenium argentatum* de la zona semidesértica del norte de México. (Carreón, Emile, 2006:7). Para el *olli* cuando estaba en forma sólida: "...la mayoría de los cronistas dan a entender que cuando se utilizaba en ceremonias se quemaba...al ponerlo al fuego enciende rápidamente y produce una llama. Su humo, de color negro y muy denso, mancha y tiene un aroma acre y fuerte. A la vez, gotea un material viscoso, denso y cremoso, de color negro muy intenso" (2006:14).  
<sup>79</sup> "El copal es una resina dura que no es soluble al agua. "los individuos copalíferos mexicanos en su mayoría están reunidos en la familia botánica Burseraceae (Montufar, 2007:23). Se ofrecían sahumerios a los dioses, principalmente a Tláloc y Chalchiuhtlicue (30).

<sup>80</sup> Este lugar aparece en la descripción de la conquista de Tenochtitlán, en el capítulo 34 que narra la toma de prisioneros españoles por los mexicas (2012d: 100) y en las batallas con los españoles y sus aliados. (109-110). Se sabe que *Totecco* se comunicaba por un camino con *Tepetzinco* (Peñón de los Baños). En el Libro 1 se describe un "juego de guerra" que se realizaba durante la veintena de *tlacaxipehualiztli* que terminaba en un lugar llamado Totecco (Sahagún, 1981a,:39). Seler asume que ahí existe un templo dedicado a Xipe Totec.

y señala que “...y luego daban a cada uno su comida, como se la enviaban desde su misma casa” (2006: 112). Es más interesante cuando hace mención del *chilmolli* y de la mazamorra que sorbía, puesto en sus palabras: “...y si alguno derramaba alguna gota de la mazamorra que sorbía , o del *chilmolli* en el que mojaban, luego le notaban la culpa para castigarle...”.<sup>81</sup>

En la lámina 42v del Códice Vaticano A (figura 7 )<sup>82</sup> se ve a Tláloc rodeado de ramas, en el texto explicativo (en italiano) del propio Códice (Anders et al, 1996:203) dice: “Por eso lo pintan [a Tláloc] rodeado de ramas verdes y sentado sobre el agua, porque ésta era su dios. Propiamente, Tláloc significa ‘el vino de la tierra’, queriendo entender por esta metáfora que así como el hombre saciado del vino está alegre y contento, así la tierra, encontrándose bien saciada de agua, está alegre y fresca, y produce sus frutos y pastos”. Tláloc rodeado de ramas, recuerda a las enramadas en los templos que se ponían del *acxoyatl* o de carrizos.

---

<sup>81</sup> Existen cuatro acepciones para mazamorra en el Diccionario de Autoridades. La más cercana es la referente a una comida , peruana de “harina de maíz con azúcar o miel” (como el atole).

<sup>82</sup> Esta figura está asociada a la fiesta de la veintena de Atlcahualo. Sin embargo es sugestiva la asociación de las ramas que rodean al dios con las enramadas que se ponen en los templos.



Figura 7. Lámina 42v del Códice Vaticano A. Tlaloc

El *chilmolli* y el atole son también una ofrenda de alimento a Tláloc mediante la emanación de los olores.

En este acto de ofrendas en los templos, el trabajo del ritual se construye con una secuencia de relaciones entre los diferentes tipos de sacerdotes y Tláloc. En cada templo, posiblemente ubicado en cada barrio, se produce incienso, se ofrenda comida, y se ponen enramadas.

De manera simultánea, existe una relación entre los sacerdotes más viejos (*tlenamacac*, *tlamacazqui*, *cuacuilli*) y los *tlamacazton*, principiantes. Los *tlamacazton* tienen que hacer las cosas de cierta manera cuando se consumen alimentos o se ponen enramadas en los templos. En caso contrario se convierten en transgresores. Dentro de los cuatro días que dura el acto ritual, el transgresor puede recuperar su libertad si sus familiares entregan algún bien material como

pueden ser animales, ropa, bolas de ofrenda, etc. Tiene sentido que los principiantes pongan bien las enramadas porque es auspicio de verdor; y la comida que se ofrece a Tláloc por el olor que se desprende de ella, pierde este valor si es derramada.

Pareciera que las actividades que realizan los niños y jóvenes es parte de su entrenamiento. El texto en náhuatl podría sugerirlo. Existen otras veintenas donde los niños y jóvenes tienen una función similar. Estos recuentos los hace Durán.

Hay un paralelismo inverso en los recuentos que hace Durán en las fiestas de *toxcatl* y de *huey tecuilhuitl*, donde los jóvenes son premiados en lugar de ser castigados. Durante la fiesta de *toxcatl*, en el que en un momento dado los jóvenes tienen que subir al templo para recoger reliquias alimentarias, y los primeros que llegan son llevados por los sacerdotes y bañados y tratados como señores:

[y acabadas de bajar las mozas que dejaban el alimento en el adoratorio de Tezcatlipoca] aquellos mancebos todos puestos en orden con sus cañas en las manos arremetían á las gradas y arrojaban sus varas á lo alto y después de arrojadas subían por las gradas del templo arriba unos aporfia de otros pugnando de llegar los unos primero que los otros á los platos de colación y a las dignidades del templo tenían con el primero que llegaba y con el segundo y con el tercero y con el cuarto. Del quinto ni de los demás no se hacia caso hasta que llegaban todos y arrebatában aquellos tamales de miel y llevabanlo como reliquias. A los cuatro que dije habían llegado primero los tomaban en medio las dignidades y ancianos del templo y con mucha honra los metían a los aposentos y los bañaban y daban muchos aderezos y desde en adelante como a hombres señalados los respetaban y honraban. (Durán, 2002b: 55)

Igual sucede en la veintena de *huey tecuilhuitl*, en que después del baile – diferente al narrado por Sahagún y Torquemada, las jóvenes adornadas con rosas, las subían y las dejaban en el templo de Huitzilopochtli. Entonces los jóvenes suben a tomar las rosas, y los que ganan parece que tienen acceso a las jóvenes que habían danzado. Esto se narra en dos partes: en el capítulo XIII y en la descripción de la veintena.

### 4.2.3 Ofrenda en el agua y sanción

En el segundo acto ritual, en la procesión que se realiza hacia Totecco, los protagonistas son otra vez el *tlenamacac*, los sacerdotes, los transgresores, los conos de copal, las figuras antropomorfas de *olli*, los *icpalli* de carrizo, el agua, el *yauhtli* y el copal.

El *yauhtli* es utilizado en el incienso de los templos y en la ofrenda en el agua. Tláloc es mencionado en los rezos dirigidos a él en el Libro VI como el dueño del copal y el *yauhtli*. Dice Mercedes de la Garza que el *yauhtli* “pertenece al grupo de plantas de Tláloc, o sea las plantas sagradas y tal vez fue la que ocupó el sitio principal pues era una epifanía del dios,…” (1990:82) que se ofrece está destinado a él. Esto es cierto también para el copal.

En la procesión a Totecco, también en honor de Tláloc llevan el *yauhtli*, los dioses de *olli* y las formas cónicas de copal; “los *tlaloc* eran los dioses de la lluvia y de las tempestades, fenómenos que se originaban en los montes altos, en cuyas cumbres se engendraban las nubes; no vivían simplemente en los cerros, sino que eran los mismos cerros personificados” (Broda, 1971:320).

Existen evidencias del uso de estos conos de copal. En el trabajo de los matlatzincas de Noemí Quezada dice: “Se han extraído del fondo de la Laguna del Sol [Nevado de Toluca] conos hasta de 30 cm. de copal amarillento ....” (1996:63) y refiere a las notas del *Códice Florentino* en su versión castellana, en el Libro XI, donde Sahagún afirma:

Hay otro pueblo donde también solían sacrificar, que es en la provincia de Toluca, cabe el pueblo de Calimaya; es un monte alto que tiene encima dos fuentes, que por ninguna parte corren, y el agua es clarísima...Una de estas fuentes es profundísima; parecen gran cantidad de ofrendas en ella...había una ofrenda allí, reciente ofrecida, de papel y copal y petates pequeñitos

Esta procesión tiene un significado de unión del agua de la lluvia por Tláloc con las aguas de la laguna de Chalchiuhtlicue. La parte masculina con la parte

femenina. Tláloc está representado por los dioses de copal<sup>83</sup>. Esto quedaría explicado por: “El agua de la lluvia que fecunda por igual los campos cultivados y los montes, discurre en forma de ríos y torrentes y se concentra en forma de lagos y lagunas; esas aguas tranquilas que son dominio de Chalchiuhtlicue las hace fluir esta diosa del útero de la tierra en forma de montaña” (Alcina Franch, 1992:49).

#### 4.2.4 Transgresión y sanción

Ni en la versión en náhuatl ni en castellano existe una referencia explícita de todos los participantes en estos dos actos. Se menciona al *tlenamacac* y a los *cuacuilli* en los dos actos. Solo en el segundo acto, la narración hace referencia a los *tlamacazqui* que llevan los dioses de *olli* y las formas cónicas de copal, y se infiere de la propia narración que hay transgresores que son jóvenes, los *tlamacazton*, que pueden ir sobre las espaldas de los sacerdotes más grandes. En la versión castellana se hace referencia a los *tlamacazqui* sancionados.

Ya se vio que la acción ritual ha construido, teniendo como espacio el templo, una relación entre los *tlamacazqui* y los *tlamacazton* con la comida y Tláloc, o con las enramadas y Tláloc. La transgresión ocurre cuando la comida o la salsa se deja caer al suelo o bien la enramada no se coloca correctamente. Esta transgresión significa una ruptura de equilibrio en un acto en el cual durante cuatro días debe de realizarse la quema de incienso, compartir la comida, posiblemente por medio del olor y las enramadas que auspician el verdor que dará Tláloc. Tal vez se puedan dar diferentes significados a este acto ritual, pero sin lugar a dudas la transgresión provoca una ruptura de equilibrio que es principio de lo que en el acto se hace.

Esta ruptura provoca que los transgresores sean detenidos. Y se establece una relación entre los transgresores, los no transgresores y la familia de los transgresores. Ya se vio que si durante el propio evento de cuatro días, la familia hace entrega de bienes, esta transgresión queda zanjada, por decirlo así. Existe una relación de los transgresores con los sacerdotes en las que pueden ocurrir dos

---

<sup>83</sup> En la versión náhuatl se habla de un icpalli de carrizo, pero podría ser también el icpalli de aztapilli.

formas de manifestarse. Una que es la entrega de bienes vía la familia, y la otra es el uso de estas personas para ser sumergidos violentamente en el agua. La sanción podría ser la entrega de bienes por parte de sus familiares al *calmecac*<sup>84</sup> durante los cuatro días que dura el acto ritual, que seguramente eran utilizados para posteriores actos rituales; o el ser sumergidos violentamente en el agua después de ser enlodados.

El bien que se puede dar a cambio de ser sumergido violentamente en el agua tiene una condición de “tributo” que será usado para más ofrendas, o en su caso por una participación directa en la ofrenda en el agua que además limpia y “purifica” a los transgresores.

Otra vez, la transgresión se produce con un elemento de incertidumbre. Es posible que los jóvenes sacerdotes se equivoquen, pero igual puede ocurrir que no sea así. Se presenta una situación que no sucede como totalmente imprevista, sino que se construye dando la posibilidad que ocurra o no. Se construye pues una situación para dar la posibilidad de la transgresión. En esto radica lo lúdico.

La transgresión ocurrida durante el acto de ofrendas en los templos significan que se rompió el equilibrio en la petición de abundancia y reverdecimiento, ya sea en la ofrenda de comida posiblemente a *Tláloc* y a los antepasados o en la colocación de enramadas. Esta transgresión significa una intrusión al trabajo de los dioses. La sanción que ocurre en cualquiera de los dos actos restaura este equilibrio y se convierte en parte de la lógica de ambos actos rituales. A nivel de la lógica del acto ritual, la sanción reafirma “el propiciar” que haya abundancia y reverdecimiento.

El bien que se puede dar a cambio de ser sumergido violentamente en el agua tiene una condición de “tributo” como expresión de abundancia. En el otro caso, la sumergida, la forma de hacer que los niños y los jóvenes traguen agua por la boca y por la nariz tiene una asociación con el reverdecimiento. Así que en esta unión de los *tlaloc* con *Chalchiuhtlicue*, los *tlamacazqui* y los niños y jóvenes se convierten en parte de la ofrenda.

---

<sup>84</sup> En el Libro 7, capítulo V que se habla del señor de *Tlalocan* hay una mención a la veintena de *Etzalcualiztli*. Ahí se explica que si la familia se preocupaba por lo que le pasara al hijo, podían ofrecer un tributo para que no recibiera el castigo de ser sumergido en el agua.

Existe un paralelismo entre el concepto del reverdecimiento de las plantas y de los individuos. En el *Códice Florentino*, Libro 6, capítulo XXXVII (1969:202) se describe la ceremonia en la cual se asignaba un nombre al recién nacido. Como parte de esta ceremonia, la partera le daba a probar agua al niño, pronunciando las siguientes palabras: “Y ahora ve con tu madre Chalchiuhtlicue, Chalchiuhtlatonac. Luego le daba a probar el agua y le decía: ‘He aquí con lo que tu morarás, con lo que tu vivirás en la tierra, para que tu reverdezcas, para que brotes. [Ella] nos merece nuestro mantenimiento, nuestro sustento en la tierra. Tómallo’ ”<sup>85</sup> También hay que recordar que existe el mito en la *Histoire du Mechique* (2011:155) donde se narra como Centeotl (el dios de maíz) se mete en la tierra y de su cuerpo salen todos los mantenimientos para el ser humano. Esta sumergida en el agua tiene la idea del reverdecimiento, del brotar en una transmutación entre el ser humano y sus mantenimientos. El agua que llega en borbotones hasta ahogarlo al joven sacerdote es el deseo del reverdecimiento de las plantas.

En este acto ritual con sus transgresiones y sanciones, los niños y jóvenes sacerdotes aprenden como diría Turner: adquieren un carácter de algo precioso. Los niños y jóvenes van a aprender lo que significa realizar con precisión las funciones sacerdotales. Todo se acabará regresando a la normalidad cuando los familiares los ayudan o cuando se logren escapar del agua en donde han sido sumergidos en la veintena de *etzalcualiztli*, o cuando los primeros cuatro lleguen primero arriba del Templo en *toxcatl*, e igual para *huey tecuilhuitl*.

Destaca en esta veintena de *etzalcualiztli* la transformación sucesiva como un punto nodal. La figura del *tlaloc* con la vegetación esperada se convierte al llegar al centro ceremonial en el *tlamacazqui* haciendo petates y sillas. No solo los *aztapilli* están presentes en sus diferentes expresiones, sino es el *tlamacazqui* jugando el papel de *tlaloc*, y los *tlaloc* convertidos en figuras de copal o dioses antropomorfos.

El otro aspecto es el papel que tiene la apropiación de bienes en las sanciones que se presentan en los actos analizados. Podría ser que esta apropiación de bienes esté referida al “pago” que se hace a Tláloc por medio de los bienes materiales de las

---

<sup>85</sup> Alfredo López Austin en su obra Tamoanchan y Tlalocan (1995:171-172) al hablar de los dominios de la Tierra y el Agua, nos recuerda la importancia del significado de Celia (brotar) y itzmolinia (reverdecer).

personas. En la primera transgresión, a los caminantes se les arrebatan sus bienes, en las transgresiones de los niños y jóvenes cuando no realizan de manera apropiada su actividad ritual. En los dos casos, esta apropiación de bienes podría interpretarse como “el pago” que se hace a los dioses del agua por medio de los bienes materiales de las personas. Tal vez, este “pago” es un recordatorio de quienes son los “dueños” de los mantenimientos.

### 4.3 Huey tecuilhuitl. La comida y bebida.



Figura 8 Lámina 26 del *Códice Florentino*

#### 4.3.1 Descripción del acto ritual

La comida, que dura siete días, es el primer evento narrado en el *Códice Florentino* dentro de la veintena de *huey tecuilhuitl*. Para Diego Durán, esta comida se realiza después del sacrificio de Xilonen. Se hace en los diferentes barrios y se ofrece a los guerreros, jóvenes y viejos; siendo los pueblos cercanos (los chalcas, los tepanecas los xochimilcas<sup>86</sup>) los encargados de ello durante diez días (2002b: 135, 265)<sup>87</sup>. Torquemada incluye la comida después del baile.

<sup>86</sup> Se va a ver en la próxima transgresión que Cihuacoatl era la diosa patrona de los xochimilcas de acuerdo con Diego Durán

<sup>87</sup> Parece que la otra veintena donde se ofrece un banquete de estas proporciones es la de *Toxcatl*. En la narración del *Códice Florentino* (1981: 70) se menciona que los nobles y los cortesanos proporcionan alimentos y favores a la gente mientras que el *tlahtoani* se queda en sus habitaciones.

En la versión náhuatl del *Códice Florentino* se afirma que se hace comida para “los mexicas pobres y los labradores pobres” (1981b: 96). Y más adelante se señala que el *tlahtoani* era misericordioso con ellos porque “era estimado el maíz seco y desgranado, y era época de muchos muertos.” En la versión castellana del *Códice Florentino* se dice que “el señor y el pueblo hacían convite a todos los pobres, no solamente del pueblo, pero también de la comarca, para darles de comer” (2006: 118)

De manera semejante, Torquemada dice: “Estas comidas y convites hacían los reyes y señores por alentar y consolar a los pobres; por cuanto por este mes y tiempo hay falta de mantenimientos, en especial si el año antes no ha sido abundantes...” (2010: 389).

En el relato florentino se ofrece primero *chianpinolli*, una harina hecha a base de chíá al que se agrega agua. Pedro Carrasco registra (1999: 109) que según el *Códice Mendocino*, uno de los tributos de Tlatelolco es el *chianpinolli*.<sup>88</sup> En la madrugada se empieza a distribuir la bebida, dos porciones por persona. Más tarde, la gente se sienta, acaba de tomar su bebida, se la dan a los hijos. Las personas que tratan de tomar mas de dos porciones del líquido son golpeadas.

Cerca del mediodía empieza la distribución de los tamales, se ofrece una variedad: con fruta, de miel, de amaranto y maíz desgranado. Las personas deben tomar los tamales que les alcanzan con su mano, los que tratan de tomar más son también golpeados.

Es importante señalar que se hace cola tanto para recibir el atole como los tamales. Es decir, hay un orden establecido. Está claro que se hacía la distribución en algún lugar donde cupiera la gente. Por las referencias de que algunos no alcanzan alimento puede inferirse que había una cantidad total que era la que se distribuía. Las personas que no alcanzaban a comer se quejaban, como producían desórdenes eran golpeados en la cabeza.

---

<sup>88</sup> Según Robert H. Barlow la zona de Citlaltepec contribuía con los tributos de Tlatelolco El chiapinolli era uno de los alimentos que llevaba el ejercito mexica, según Durán y Tezozomoc. Y una buena parte de las reservas proviene de los pueblos al sureste de Tenochtitlán donde se ubica una buena parte de las chinampas.

### 4.3.2 Interpretación del acto ritual

La hambruna era una de las plagas temidas por los mexicas. En el registro de los desastres que aparecen en la obra *Desastres agrícolas en México* (García Acosta, Pérez Zevallos & Molina del Villar, 2003) se ven los estragos por sequías, inundaciones y plagas que hubo en diferentes años al menos en un período cercano a la llegada de los españoles. Tal vez un buen ejemplo de lo que representaba para Mesoamérica el delicado balance entre lluvia y condiciones climatológicas adecuadas y el logro de buenas cosechas se puede ver en las láminas 27 y 28 del *Códice Borgia*, donde se presentan pronósticos de la lluvia y de la cosecha para diferentes años (Anders, Jansen, & Reyes García, 1993:167-174).



Figura 9 Lámina 27 del Códice Borgia

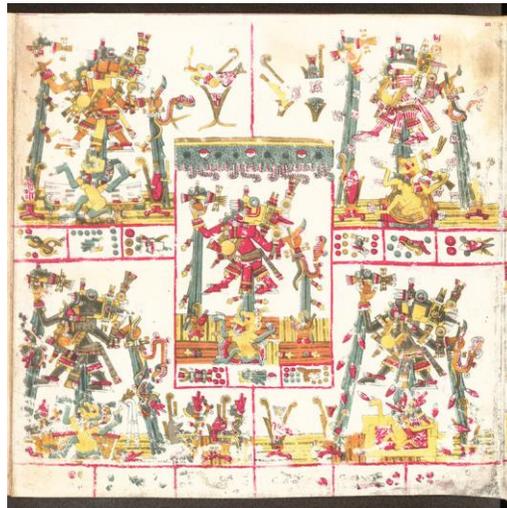


Figura 10 Lámina 28 del Códice Borgia

La previsión de estas calamidades se expresa de maneras distintas en la vida de los mexicas. Para la fecha *1-tochtli*(1454), inicio de una hambruna, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján narran como “Esta catástrofe bien pudo haber quedado registrada con el glifo *1-tochtli* de la Etapa IV del Templo Mayor, pues a este agrandamiento corresponde la Ofrenda 48, donde fueron inhumados decenas de infantes sacrificados en honor a los dioses de la lluvia” (2011:357).

El nuevo gobernante, cuando pronuncia un discurso dirigido a Tezcatlipoca , expresa su sentir de que no le pasen cosas no deseadas, entre las que están que no haya hambre: *ma apiztli, ma mayanaliztli nopanti*[que el hambre, que la hambruna no ocurra en mi tiempo] (Sahagún,1969:50)<sup>89</sup>. El gobernante es culpado si existe hambre, entre otras cosas. Así se le advierte cuando es elegido.

En la vida práctica se hacen reservas alimentarias; en el Libro 8 del *Códice Florentino* (2012b:44) se asienta que en Petlalco había reservas para veinte años de productos tales como maíz desgranado seco, chía y frijol. Estas reservas, que bien pueden llamarse excedentes tienen como origen la tributación, tanto de los grupos locales como de otros pueblos.

Tal vez este temor frente a la hambruna hace que uno de los símbolos para reflejar abundancia sea la comida. Por ejemplo, en el Libro 4 la descripción del signo *Ce Xóchitl* se hace mención de que los nacidos en ese signo tenían comida (literalmente: comían habitualmente).

Compartir la comida es una forma de correspondencia con otros. Sólo como ejemplos se pueden mencionar: en el Libro III del *Códice Florentino* se describe la comida que ofrecen los padres a los maestros cuando se entregaba un hijo al *calmecac* o *telpochcalli* (2012a: 61); en el Libro IV la comida y bebida que se ofrece cuando un comerciante va a viajar (2012e, 60); en el Libro 9 aparece una descripción de los banquetes ofrecidos por los comerciantes ya establecidos (1959: 33).

Pero también existe un sentido de medida para la comida. Esto se expresa en algunos discursos del Libro VI, por ejemplo los consejos que da el padre para el comportamiento del hijo en el Capítulo XXII, donde le dice: “Lo octavo que quiero que notes hijo mío, es la manera que has de tener en el comer y en el beber” (2006: 345-346), y así le indica las cantidades, los modos, la higiene, entre otras cosas.

Finalmente hay una obligación con los que ya no están vivos. Los guerreros muertos acompañan al sol “señaladlos por servidores y oficiales del sol para que

---

<sup>89</sup> Molina (1910:201) define hambre como *mayanaliztli*, *teocihuiliztli*, *apizmiqiliztli*, *apiztli*. En la versión castellana del *Códice Florentino* se resume como: “No permitáis que venga alguna pestilencia sobre lo que tengo de regir...” (Sahagún, Historia General de las Cosas de Nueva España, 2006:307)

administren comida y bebida a los del infierno y a los del cielo”( *in teatitiz, in tetlacualtiz, in tetlamacaz in topan in mictlan in ihuicac*) (2006: 293).<sup>90</sup> Jacinto de la Serna en el Capítulo I sección 5(1953:17) comenta sobre los alimentos que se ofrendan a los difuntos y en el día de los fieles difuntos.

Los participantes en este acto son los pobres mexica, los labradores y el *tlahtoani*; los que proporcionan la bebida y los tamales y cuidan el orden son solo intermediarios. Están también los dioses y los antepasados. Las relaciones que se construyen cubren diferentes niveles. Está la relación del *tlahtoani* con los dioses y los antepasados para lograr una abundancia. Su papel es alimentar a las personas en el acto ritual. Ese es su trabajo (Good, 2013:18-19). La comida que se distribuye es una forma de invocar la abundancia por parte de los dioses y de los antepasados. Hay varias cosas que mencionar. La primera es que en el texto florentino se dice que se favorece a los conocidos y a los familiares. Frente a la limitación de tomar solo lo que la mano alcanzará, a esos se les puede servir dos o tres veces más. También está el hecho que se da atención a los niños. Las personas que reparten la bebida y la comida y los que aplican sanciones son únicamente un nivel de intermediación en estas relaciones.

Este sentido ritual que se asocia con el *tlahtoani* se extiende hacia los antepasados, al favorecer a los conocidos y familiares. Y que la preferencia de atención a los niños obedece a un aspecto primero de beneficiar a los que están en crecimiento pero también podría ser una relación de fertilidad en términos del crecimiento del maíz<sup>91</sup>.

Parecería que también en esta relación le toca a los “pobres mexica y labriegos” mantener una medida que permita extender el beneficio de la comida a los más. Aquí aparece de manera simultánea dos tipos de relaciones: la que tiene sentido ritual y la relación entre la autoridad y el “pueblo”, o tal vez decir la relación de las personas con su honorabilidad.

---

<sup>90</sup> *teatlitia* dar de beber a otro, dar de comer a otro, para servir a la mesa en el infierno, en el cielo(Molina, 1910:103)

<sup>91</sup> Aunque en el contexto de la etnografía de los pueblos indígenas actuales, Catherine Good Eshelman (2004b:446) hace referencia al papel de los niños en los rituales (aunque en un sentido más activo). Así dice: “...Hay asociaciones literales, conceptuales y simbólicas entre las mujeres y los niños, la reproducción humana, la reproducción social y la fertilidad de la tierra y las plantas...En este sentido queda comprensible el papel sobresaliente de las mujeres y los niños en rituales destinados a fomentar la fertilidad vegetal, en los que invocan su asociación simbólica con el maíz y los alimentos

En esto, podríamos coincidir con el planteamiento de Johanna Broda (1991: 101) que afirma: “durante *huey tecuilhuitl*, el *tlahtoani* desempeña su papel como juez supremo y como receptor supremo del tributo. Pero, sobretodo, el hecho de que otorgara cantidades abundantes de comida era crucial para su rol ideológico de hacer la armonía cósmica en el gran drama de los festivales calendáricos”.<sup>92</sup> Habría que añadir la medida exigida a los “invitados” a beber y a comer, y el comportamiento esperado o exigido de los que no alcanzar comida.

Caben otras interpretaciones. Sobre todo, aquéllas que enfatizan los aspectos políticos y sociales.<sup>93</sup> Frances Berdan plantea la redistribución y la reciprocidad entre los distintos grupos sociales: “Entre los aztecas el principio de redistribución se manifiesta más claramente en forma del tributo. El tributo es, no sólo una corriente de bienes, sino también símbolo de las relaciones de poder entre los grupos...” y más adelante afirma: “Es probable que los *macehualtin* de las capitales recibieran bienes (alimentos que las provincias pagaban en tributo...y que, además, el estado los protegiera contra el hambre y otra emergencia (1995: 186-187).

### 4.3.3 Las transgresiones y las sanciones

La transgresión en este acto ritual aparece cuando hay personas que toman más de dos tazones de *chianpinolli* o mas tamales de los que caben en su mano. Esto genera un desequilibrio, se rompe la armonía que debe existir entre el *tlahtoani* y los dioses y antepasados, y se genera un desajuste entre lo que da el *tlahtoani* y lo que reciben las personas. Así como la comunicación con los antepasados y lo que podría llamarse la esencia de la fertilidad o del crecimiento. Por ello, es tan importante que se mantenga un equilibrio que se puede romper cuando las personas que reciben bebida y alimento toman mas de lo debido.

---

<sup>92</sup> Como una referencia de lo que ocurre en comunidades indígenas actuales, Danièle Dehouve realza esta relación entre lo político y lo religioso, y en particular sobre las condiciones para la actividad agrícola, cuando discute el tema de las autoridades en las comunidades indígenas actuales . (2006).

<sup>93</sup> Y la propia visión de los franciscanos en el siglo XVI, como la propia interpretación de Juan Torquemada expresada en un lenguaje y pensamientos propios de los siglos XVI y XVII cuando afirma, “...gran fiesta de los señores, porque en ella hacían una obra de tanta largueza y generosidad, abriendo sus trojes y sus graneros...para el socorro de los pobres y necesitados...De manera que porque era esta obra tan hazañosa, tomaba el mes el nombre de ella y daban esta gloria a los Reyes y Señores...” (Torquemada, 2010a: 389).

La sanción en este caso es recuperar el equilibrio. Los azotes con carrizos verdes o con mecates de tule lo logran. Es la penitencia y la aceptación de algo superior. Según Seler, “el carrizo y la flecha, -que se hace del carrizo - son símbolos y encarnaciones del poder judicial y del castigo” (Seler, 1980a:117). El tule representa el poder de gobierno, pero también recuerda lo que dicen Anders y otros (1993:179) : “Observamos que el cuerpo de la diosa Ciuacoatl en esta página 29 [se refiere al *Códice Borgia*] contiene un trenzado vegetal que se parece mucho a la sogá de juncias, que es un índice de la penitencia y del ayuno”.

La sanción restituye la autoridad o provoca la penitencia. Y sobretodo en la segunda sanción, se recupera no lo que se toma en exceso sino todo lo que tienen los transgresores. Además de estas dos sanciones, los que no alcanzan comida tratan de romper el orden metiéndose entre la gente formada. En su lamento dicen: “qué podemos hacer nosotros que somos pobres, el día fue sin provecho, en vano nuestro tormento, pobres de nuestros pequeños hijos”. Son golpeados en la cabeza. Esta es otra sanción. Pareciera que esta sanción está dirigida a controlar el comportamiento de las personas. Se podría recordar lo que dice Alfredo López Austin (2012: 184) que: “La función de la cabeza como centro de relación social se descubre en los textos de Sahagún por las constantes menciones del vínculo entre esta parte del cuerpo y el honor del individuo”.

Se podría decir que aparecen dos tipos de transgresión y sanción. Una, que está dirigida a mantener el orden en esta distribución de alimentos. Otra, que tiene que ver con la relación que se da entre el tlahtoani, los dioses y antepasados y las personas. En la primera, aparece un principio de autoridad y orden. Se castiga para restituir la autoridad golpeando en la cabeza. La otra, se castiga para tener una penitencia simbólica y no crear una ruptura en el equilibrio que se desea lograr.

La transgresión provoca un desequilibrio esperado pero no deseado. Se puede romper un equilibrio buscado por el ritual y esta ruptura que se da en las transgresiones es corregida con una acción de penitencia y castigo que puede regresar a lo que se busca.

## 4.4 Huey tecuilhuitl. El canto baile

### 4.4.1 Descripción del acto ritual

Este acto ritual consta de un canto baile que se realiza en el centro ceremonial de Tenochtitlán. Bailan guerreros y *ahuiani* entre braseros de fuego, encabezados por un grupo de jóvenes que llevan teas encendidas y otro grupo de jóvenes que cuidan el comportamiento de los guerreros danzantes. Los transgresores, danzantes que coqueteen con las mujeres son quemados con una tea ardiendo. El canto baile empieza en el atardecer y termina entrada la noche. Al terminar, los maestros de los jóvenes (*teachcauhtli*) pueden solicitar pasar la noche con alguna *ahuiani*. Si la relación perdura más de una noche aquéllos son sancionados y las mujeres impedidas de volver a bailar.

En el *Códice Florentino* se narran tres bailes en diferentes momentos de la Veintena de *huey tecuilhuitl*<sup>94</sup>. El primer baile ocurre después de la comida y es referido con un nombre específico: *cuicoanaliztli*<sup>95</sup>. Esto no sucede para los otros dos bailes, el que se da antes del sacrificio de *Xilonen*, y el que se da después. Son especificados como *netotilo*<sup>96</sup> o se incluye una expresión verbal (*netotilo*), significando un tipo de baile: *netotiliztli*. En los dos primeros bailes participan hombres y mujeres, en el primero entrelazados, en el segundo separados. El tercer baile es principalmente de mujeres de todas edades, las doncellas con las caras pintadas y llenas de plumas.

Torquemada sólo menciona dos bailes, pero describe un primer baile que no coincide con lo escrito en el *Códice Florentino*. Durán solo habla del segundo baile. El momento en que aparece el baile en *huey tecuilhuitl* varía de acuerdo con la narración. En el *Códice Florentino* y en el libro *Monarquía Indiana* este baile se

---

<sup>94</sup>En esta veintena y en otras se hace mención al canto y al baile. Aunque sólo en ella se usa el término del acto: *cuicoanaliztli*; otras se refieren a la acción: *cuicoanolo*: en *tlacaxipehualiztli*(1981b:55), en *huey tozotli*(65), en *tlaxochimaco*(109), en *xocotl huetzi*(116) y en *quecholli*(141).

<sup>95</sup> *Cuicoanaliztli* podría provenir de dos palabras: *cuico*, impersonal del verbo *cuica* y *analiztli*, el acto de “trabarse o asirse unos a otros de las manos para danzar”,(una de las acepciones del verbo *ana*. (Molina, 6). En los Matritenses aparece como *cuicoyanaliztli*

<sup>96</sup> Del verbo *itotia*, el impersonal *lo* y el uso del *me* indefinido. se baila. Aparece también en *tlacaxipehualiztli* y en *toxcatl*.

efectuaba después de la comida ofrecida por el *tlahtoani*. En la obra de Durán, el baile ocurría posterior al sacrificio de *Xilonen*.

La descripción más completa del *cuicoanaliztli* la tiene el *Códice Florentino*. Es un canto baile donde se unen los jóvenes guerreros (*telpochtequihuaque*), sus maestros (*teachcauhtli*), los soldados valientes (*quachic*, los rapados), los otomí, todos ellos con las *ahuiani*<sup>97</sup>, las mujeres cortesanas, “escogidas entre las mejores”<sup>98</sup>.

Entre cada dos hombres hay una mujer. Los nobles (*pipiltin*) se incorporan al baile pero separados de todo el grupo. A veces Moctezuma se une al baile. Sahagún comenta cómo durante el baile, las mujeres traen el pelo suelto, sin pintura en el rostro y sin adornos de plumas en el cuerpo: “*quitoma in intzon, zan intzon quiquequentinemi: auh in intzon ipilhuaz, imixcuac quihualteca.*” Las faldas de las *ahuiani* decoradas con distintas figuras entre las que están : corazones, hígados, espirales y volutas. Y las faldas tienen flequillos.

Los guerreros bailan con sus decoraciones, llevan una manta<sup>99</sup> llamada *cuechintli* (ver figura 11). Los guerreros con bezotes llevan un *cuechintli* blanco, los demás lo llevan negro<sup>100</sup>. Tienen sus orejeras y narigueras. Se pintan de rayas la cara, una en la frente, dos en los mejillas. Esta manta aparece durante las veintenas de *toxcatl* y de *tilitl*. En *Toxcatl*, el *ixiptla* de Tezcatlipoca usa el *cuechintli* como parte de su arreglo (69); en la misma fiesta, se hace una figura humana de *Huitzilopochtli* que es cubierto también con un *cuechintli*. En la fiesta de *tilitl*, el sacerdote que encabeza la última parte de la fiesta se pone una capa de red como si fuera soldado(157).

---

<sup>97</sup> Se tiene información contradictoria sobre las *ahuiani*, quienes aparecen mencionadas en diferentes lugares del *Códice Florentino*. En el Libro 2 se van a encontrar múltiples descripciones de su participación en actos rituales mientras que en el Libro 10(1981c:55) existe una descripción de ellas bastante “moralista” y dando la impresión que eran mujeres que vivían por ellas mismas en su actividad. Pero ya en la propia descripción del *cuicoanaliztli*, se habla de matronas de las *ahuiani*. Olivier refiere los comentarios que hace Motolinia sobre la forma organizada del uso social de estas mujeres (Olivier, 2001:302)

<sup>98</sup> “*yehuantin in tlatzonanti, in tlapepentl, in tlacenquixtili*” [escogidas entre otras por ser mejores y excelentes, puestas aparte]](Sahagún, 1981b: 98)

<sup>99</sup> Existen otras vestiduras. El *tlahuiztli*, uno de las vestiduras militares, según dice Patrice Answalt (1988:119) está mencionado en las veintenas de *Tecuilhuitl* y de *Ochpaniztli*, generalmente llevados por los nobles o el propio Moctezuma.

<sup>100</sup> En el Libro 8, capítulo 21, se dice como Moctezuma entregaba a los guerreros valientes un *cuechintli* rojo (aunque en la versión castellana no queda registrado el color).



Figura 11 Códice Mendocino. Folio 57

El baile se realiza entre braseros grandes quemando fuego, son seis hileras de braseros, en cada hilera 10 de ellos. Los danzantes se toman de la cintura, a veces se toman de las manos y bailan moviendo al unísono los pies de acuerdo a los pasos del baile. Bailan desde que empieza a oscurecer hasta pasada la hora de dormir (el texto del *Códice Florentino* dice que como a las 9 de la noche).

El baile es encabezado por jóvenes que traen antorchas de pino, de las cuales escurre la resina y se van cayendo los pedazos de madera carbonizada. Además participan jóvenes de Tenochtitlán y de Tlatelolco que han mantenido un ayuno de veinte días. Estos jóvenes tienen la función de mantener luz con teas prendidas, dice uno de los autores, para que pareciera de día. Se forman en círculo, en una mitad los de Tenochtitlán en otra mitad los de Tlatelolco. Además son los vigilantes de los danzantes. Durante el baile, los hombres no pueden dirigir miradas ni hablar con las mujeres. Si esto sucede, si les guiñan el ojo o les sonrían, son golpeados con varas de pino ardiendo<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> En la veintena de *toxcatl* hay otro baile, en donde también está prohibido el contacto entre danzantes. Bailan los maestros, los jóvenes guerreros, los jóvenes y las jóvenes llenas de granos de maíz, que se entremezclan con los hombres. Aquí no los golpean, les brincan encima.

Al terminar el baile, los nobles pueden solicitar a alguna *ahuiani*, y los *teachcauhtli* lo hacen de manera mas discreta. Pero para estos últimos, la relación solo puede ser durante una noche. Si esto no ocurre, entonces serán castigados.

En cuanto a la vestimenta de las mujeres, en el *Códice Florentino* se describen todas las figuras que aparecen en las faldas. Éstas van a estar decoradas con corazones, espirales o volutas, algunas faldas son blancas con un borde grueso y acolchonado.

Cecelia Klein (2000: 31) hace referencia de las bandas que aparecen junto a las figuras de mujeres en algunas láminas del *Códice Borgia* en específico, la lámina 45. En la parte superior se encuentra una figura de mujer con garras<sup>102</sup> y como parte de ella una banda que es considerada como su falda (figura 12). En esa banda, falda de la diosa, se ven dibujados corazones y pedernales. Elizabeth Boone hace referencia también a una figura que se encuentra en el Museo del Instituto de Antropología e Historia que porta una falda con corazones e hígados (Klein, 2000:43).

---

<sup>102</sup> Para Eduard Seler<sup>102</sup>, es la diosa de la tierra (1980b: 58). Para Anders et al (1993: 238) es *Cihuacoatl*. Para Elizabeth Boone, es solo una diosa (2007:204).

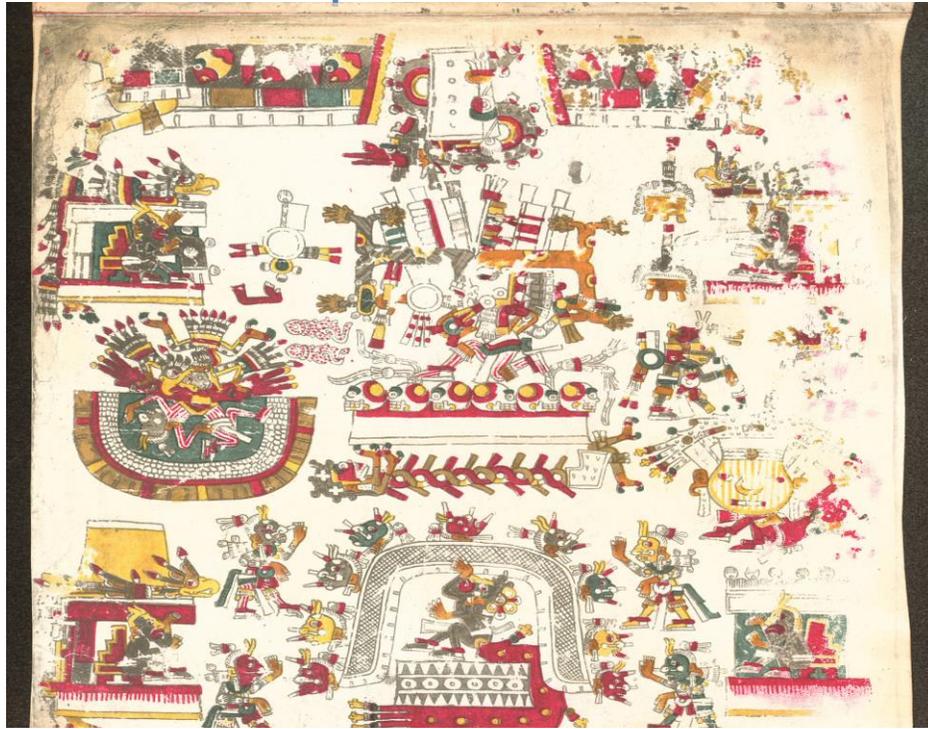
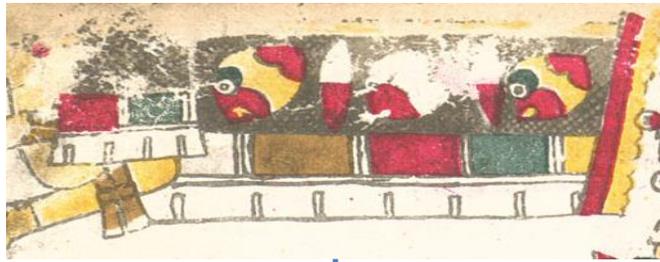


Figura 12. Lámina 45 del Códice Borgia y detalle. [www.famsi.org](http://www.famsi.org)

Figura 13 Lámina

En las láminas 47 y 48 del mismo Códice aparecen figuras femeninas<sup>103</sup> con faldas decoradas con diferentes objetos. Eduard Seler(1980b: 73-74) y Anders et al (1993:254-257) distinguen cinco *cihuateotl* y cinco figuras de Tlazolteotl. Seler describe para las *cihuateotl* la enagua corta con adornos de huesos (“canillas cruzadas de esqueleto”). De las faldas que aparecen en estas láminas: 45, 47 y 48 se podría decir que las figuras asociadas a Cihuacoatl tienen decoraciones de corazones y pedernales; las asociadas a las *cihuateotl* tienen huesos cruzados; Tlazolteotl tiene adornos de volutas. Por ello, se podría decir que las faldas de las *ahuiani* están asociadas a Cihuacoatl.

En cuanto a los braseros y otros elementos asociados al fuego, también se da una relación con Cihuacoatl. Michel Graulich (1997: 58-59) ayuda a recordar que

<sup>103</sup>

existe una relación de Cihuacoatl con Xiuhtecuhtli, por los sacrificios al fuego<sup>104</sup> que se realizaban en su nombre (de acuerdo a la narración de Durán), que era la guardiana del fuego del hogar, que participaba en la veintena de *tilitl* en la ceremonia del Fuego Nuevo. Anders et al (1993: 180) en su interpretación de la lámina 29 del Códice Borgia, colocan a Cihuacoatl “acostada en el suelo, como la base o el fundamento que sostiene un altar o un brasero”, similar a como se encontró una escultura con una imagen de ella “enterrada dentro de la pirámide[El Templo Mayor]” .

Finalmente, está la incógnita de la expresión numérica de los braseros: 6 hileras con 10 braseros en cada hilera. Elizabeth Boone lo menciona en su obra *Cycles of time and meaning in the Mexican books of fate* (2007:163). Se queda planteado como hipótesis de esta tesis que el número 10 puede estar asociado a 5 cihuateotl y 5 *tonallequeh* (guerreros muertos deificados), que se pueden derivar de las láminas 47 y 48; representando los cuatro ejes cardinales y el centro. El número 6 podría estar asociado a las *tzitzimitl*<sup>105</sup> que aparecen en la lámina 34 del Códice Borgia.

#### 4.4.2 Interpretación del acto ritual

La lista de protagonistas es larga. Primero, se tomará al grupo de personajes que participa en el canto baile: ya se han descrito a los diferentes guerreros en lo que podría llamarse la jerarquía militar<sup>106</sup>(generalmente asociados al número de cautivos capturados), a las *ahuiani*, los jóvenes que encabezan el canto baile con las teas de pino prendidas de las cuales caen los carbones encendidos y los braseros encendidos.

Las creencias de lo que pasaba con los guerreros muertos están documentadas. Aparecen en el Libro VI cuando se habla de las mujeres muertas en

---

<sup>104</sup> El fuego inicia todo. Inició el Sol y la Luna, también el fuego quemó a *Quetzalcóatl* después de salir de Tula y se convirtió en Venus. El fuego es vida y es muerte para que haya vida.

<sup>105</sup> Seler identifica a las *tzitzimitl* como arañas en la lámina 34 y en la 47-48 del Códice Borgia (1980b:73)

<sup>106</sup> Esta relación de los diferentes guerreros en el mundo mexica lo estudia Patrice Anawalt(1988).

parto y en el Libro III cuando se describe a los que iban al *ilhuicac*. Por otro lado, Torquemada registra que las *ahuiani*: “que eran las que iban a las guerras con la soldadesca, y las llamaban *miqui*, que quiere decir las entremetidas, y se aventuraban en las batallas y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas (2010a,427). Y está documentado que al igual que las mujeres que morían en el parto, las mujeres que morían en la guerra se convertían en *cihuateotl* (Sahagún, 1969:163).

En la acción del canto baile, el cuicoanaliztli se construye la relación entre los guerreros muertos y las *cihuateotl*, con la identificación de guerreros-guerreros muertos y *ahuiani-cihuateotl*; los braseros con el fuego que contextualizan la creación del Sol y la Luna, y los jóvenes que encabezan el baile que pueden expresar la luz del sol. La relación con su contexto expresa simultáneamente el viaje del sol acompañado por los guerreros muertos y el acompañamiento de la luna (el sol nocturno) por las *cihuateotl* y la presencia del sol y de la luna representando lo masculino y lo femenino. Esta acción del canto baile es una acción performativa del ritual.

En los *Primeros Memoriales* y en la obra de Diego Durán se menciona que durante esta Veintena se celebra a Cihuacoatl. Podría ser que en este canto baile esté presente Cihuacoatl en su calidad de expresión de la luna y en sus atributos de fertilidad. Como dice Patrick Johansson(1998:54): “por muy difusa que sea la imagen de Cihuacoatl parece representar la luna”<sup>107</sup>.

Este hecho junto con diferentes evidencias que se comentaron en la sección anterior, llevan a asociar a Cihuacoatl con el canto baile<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Siguiendo a Eduard Seler, es sugerente darle interpretación a este baile canto como una replicación de la lucha entre el sol y la luna. Eduard Seler en sus comentarios del Códice Borgia y otros escritos plantea que el mito de la lucha del sol y de la luna pueda traducirse como la lucha entre Huitzilopochtli y Cihuacoatl. Para él, la luna es *Cihuacoatl*: “Es la guerrera que el Sol despedaza, desmiembra, mata, la *Cihuacoatl* o *Quilaztli*, la primera que murió en la guerra, es decir que fue sacrificada, y que sale en el Cielo del Poniente, resucitada como diosa. Sus encarnaciones, sus servidoras, su séquito son las almas de las mujeres muertas en la guerra, las mujeres que murieron de parto.” (1980b:70). Y antes señala: “El Sol es el guerrero juvenil, que sale radiante en el Este...Sus encarnaciones, sus servidores, su séquito, son los héroes de antaño, los guerreros, los valientes...las almas de los guerreros sacrificados”

<sup>108</sup> Existe en el Apéndice del Libro 2 un canto a Cihuacoatl. No se sabe si este canto se usaba en este acto. Aún así, se comentarán algunos de los versos que se consideran pertinentes para la discusión.

En el canto a Cihuacoatl aparecen algunas referencias al crecimiento del maíz y a la guerra<sup>109</sup>:

La mazorca en divina tierra,  
en mástil de sonajas está apoyada

Nuestra madre, la Guerrera, nuestra madre, la Guerrera, el Ciervo de Colhuacán...,  
¡De plumas es su atavío!

Se pueden encontrar algunas analogías entre el *cuicoanaliztli* de *huey tecuilhuitl* y el sacrificio de *Cihuacoatl* narrado por Diego Duran en la presencia de los braseros y del fuego.

<b>Baile canto en <i>Códice Florentino</i></b>	<b>Sacrificio de Cihuacoatl en obra de Durán</b>
Los braseros, seis hileras de ellos con 10 en cada hilera, utilizados en el cuicoanaliztli entre los cuales bailan las ahuiane y los guerreros pueden asociarse a Cihuacoatl.	De igual manera, el brasero utilizado para el sacrificio de Cihuacoatl. “Cuatro días antes del día principal de esta diosa empezaban a encender fuego en un gran fogón que estaba en una pieza que estaba frontero de la pieza donde estaba la diosa, y todos aquellos cuatro días y noches no hacían otra cosa sino cebar aquel bracerero o fogón con leña de encina, este brasero era labrado de piedras muy labradas en el suelo de aquella pieza la cual llamaban <i>teotecluilli</i> que quiere decir brasero o fogón divino” (133).

Entre la penitencia que realizaban los sacerdotes después del sacrificio de los 4 hombres que sirven de base a *Cihuacoatl* al ser sacrificada.

<b>Baile canto en <i>Códice Florentino</i></b>	<b>Sacrificio de Cihuacoatl en obra de Durán</b>
En el baile, a quienes cometían una transgresión, eran golpeados con las teas ardiendo, y como dice la narración los dejaban por muertos.	Sigue Durán: “Frontero del brasero divino sacaban los cuatro presos que le habían de servir de estrado y sacrificabanlos delante de ella de esta manera que tomándolos los ministros de aquel templo uno a uno dos de las manos y dos de los pies y dando cuatro enviones en el aire y con al cuarto enviión daban con el en aquella gran brasa ...” (134).

<sup>109</sup> Se incluyen algunos versos con la traducción de Ángel Garibay (Sahagún, 2006)

De igual manera se pueden ver las semejanza entre lo que ocurría con los sacerdotes de los barrios en Durán y con los jóvenes que encabezaban el baile.

<b>Baile canto en <i>Códice Florentino</i></b>	<b>Sacrificio de Cihuacoatl en obra de Durán</b>
El baile era encabezado por jóvenes que traían antorchas de pino, de las cuales escurría la resina y se iban cayendo los pedazos de madera carbonizada.	“... después del sacrificio]venían todos los sacerdotes de los barrios y ponían alrededor de aquel fuego cada uno una manta doblada de su ídolo y un braguero y un ceñidor y encima de ella un idolillo pequeño...sentábanse junto a su ídolo cada uno y desnudabanse en cueros y tomaban en ambas manos dos hachas que de anime traían hechas de a vara cada una y encendíanlas en aquella lumbre consagrada y puestos en cuclillas teniendo aquellas hachas de copal en las manos ardiendo corría el copal derretido por los brazos y cuerpos y piernas abrasándose vivos y sacrificándose al fuego su dios <i>Xiuhtecutli</i> ... (Durán, 2002, p. 134)

Como para muchas divinidades en el panteón mexicana, existen otros planteamientos sobre la figura de Cihuacoatl, en los que se entreveran diferentes perspectivas de los estudiosos que tienden a dar diferentes pesos a sus aspectos y atributos. Para algunos, posiblemente el desdoblamiento de una fuerza en muchas expresiones. Para Alfredo López Austin (1995: 193), las diosas madres, entre las que se encuentra *Cihuacoatl*, “formaban un conjunto de divinidades con impresionantes atributos...En el fondo, la concepción de una Madre dadora de las riquezas y de los males”.

Para Thelma Sullivan (1982, p. 7), *Tlazolteotl*<sup>110</sup> era conocida por muchos nombres: *Teteo inman*, *Toci*, *Temazcalteci*, *Yohualticitl*, *Tonantzin*, *Tlalli iyollo*, *Ilamatecuhtli*, *Itzapapalotl*, *Xochiquetzal*, *Cihuacoatl*, *Quilatzi*, por mencionar algunas”. Podría ser que Cihuacoatl y Tlazolteotl coincidieran como las “grandes parturientas” y en su asociación con la “creativa Madre tierra”. Explica las

---

<sup>110</sup> Tlazolteotl era la diosa de la basura, “de la carnalidad”, registra Sahagún; también es conocida por ser la protectora del hilado y del tejido, la diosa a la que una persona decía todo lo que había hecho no debería hacerse, Thelma Sullivan dice que la función de Tlazolteotl era tragarse todo lo que le “confesaban” y lo deshilvanaba para que se limpiara el ofensor

semejanzas entre las diosas como *Tlazolteotl*, *Xochiquetzal* y *Cihuacoatl* a partir del origen regional de éstas y de su incorporación a otros pueblos.

Por otro lado, Cecelia Klein argumenta la posible relación en la vida política de los mexica de *Malinalxochitl*, *Coyolxauhqui* y la propia *Cihuacoatl* (1988: 239-241). Según Cecelia Klein (1988: 238), el culto a *Cihuacoatl* conocida también con *Quilatzi* o *Chantico* da inicio después de la conquista de *Cuitláhuac*. En la piedra de Tizoc, afirma la autora, *Cihuacoatl* aparece como una de las deidades vencidas. Esta ciudad, *Cuitláhuac* junto con *Xochimilco*, *Chalco*, *Colhuacan* al tener una parte importante de la producción de las chinampas, fueron una fuente de provisión de alimentos para Tenochtitlán.

Esto coincide con varios apuntes de Duran: que *Cihuacoatl* era patrona de Xochimilco, que la diosa estaba encerrada en un templo, que era lo que se hacía con los dioses de los pueblos capturados: “Toda esta pieza estaba oscurísima sin tener saetera ni ventana ni puerta grande sino muy chica que no podían entrar a ella sino a gatas la cual puerta siempre estaba tapada con una ante puerta de suerte que nadie la veía ni entraba en aquella pieza sino solos los sacerdotes...” (2002b: 131-132), y que durante la veintena se ofrecía comida a los militares: “Y algunas veces los que sustentaban esta ceremonia eran forasteros como eran los de Chalco, los tecpaneca o xochimilca (267).

#### 4.4.3 Transgresión y sanción

Haciendo un recuento, está la relación mediante el canto baile establecida entre los guerreros acompañando al sol y las *cihuateotl* acompañando a la luna. Está la relación de los jóvenes de Tlatelolco y Tenochtitlan que han hecho un ayuno por veinte días para cuidar a los danzantes. Este ayuno significa una preparación ritual para ese cometido. Y finalmente está la relación entre las dos ciudades.<sup>111</sup>

La transgresión ocurre cuando los guerreros danzantes ven o sonrían a las *ahuiane* danzantes. Violenta esta relación que se da entre sol y luna, Tenochtitlan y Tlatelolco, guerreros muertos y *ahuiane*. De dos mundos que deben estar separados.

---

<sup>111</sup> Graulich (2000:81-82) plantea que: “para los mexicas la posición simbólica de Tlatelolco con respecto a México-Tenochtitlán era la de la luna con respecto al sol” la luna sigue pero nunca alcanza al sol.

Esto es mencionada en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*: “y la luna comenzó a andar tras él[sol], y nunca le alcanza” (2011:39). Y esta cercanía, esta transgresión sexual que une lo masculino con lo femenino puede interpretarse como una transgresión de dos mundos que deben estar separados. Y esta situación se relaciona con el miedo al eclipse lunar que afecta la fertilidad (Sahagún, 1977:8-9). Se puede recordar la relación de la luna con Cihuacoatl a través de la fertilidad. Alfredo López Austin hablando de Cihuacoatl dice: “Gracias a ella la fuerza *celicayotl itmolincayotl* [fuerzas del crecimiento] regresa periódicamente al mundo” (1995:194-195).

Los guerreros tienen prohibido el abuso de la sexualidad. Alfredo López Austin, al discutir las creencias de los nahuas recuerda lo que se asienta en el Libro VI del *Códice Florentino*: “que la mitad oriental del cielo pertenecía a los guerreros muertos en combate, preferidos algunos de ellos por el sol por ser jóvenes alejados de los placeres sexuales” (2006: 223).

Es una transgresión esperada porque están los jóvenes de Tlatelolco y Tenochtitlan vigilantes que esto no suceda. La transgresión provoca una sanción por la cual los transgresores son dejados como muertos al ser quemados con las teas de pino. Cabe observar que este castigo se puede aplicar, no en el momento del baile sino posteriormente. Y sólo son los hombres los castigados, no las mujeres.

La sanción puede ser la muerte como guerrero. Y eso le da un sentido al acto ritual en que los transgresores mueren como mueren los guerreros. El propio *Códice Florentino* da más pistas. Lo trae a la memoria Doris Heyden (1990: 113). En el Apéndice del libro III se hace una descripción en el capítulo 3 de quienes iban al cielo, a la casa del sol (*ompa in ichan tonatiuh ihuicac*): “Los que se van al cielo son los que mataban en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos: unos morían acuchillados, otros quemados vivos, otros acañavereados, otros aporreados con palos de pino, otros peleando con ellos, otros atábanles teas por todo el cuerpo y poníanlos fuego, y así se quemaban” (2006: 201)

En el nivel de la lógica del acto ritual, la sanción expresada como quemar a los transgresores recuerda el mito de la creación del sol y de la luna, cuando

Nanahuatzin se arroja a la hoguera (Códice Florentino, 1977: 6) y se convierte en el Sol.

En cambio, en la otra transgresión, al terminar el baile, cuando los maestros permanecen más de una noche con las *ahuiani*, son deshonrados como guerreros y las mujeres ya no son seleccionadas “entre las mejores”. La lógica ya no cae o está asociada a la propia naturaleza del acto ritual. El castigo es duro, pero se encuentra en el ámbito social, además que aquí se castiga al hombre y a la mujer.

## Consideraciones finales

La transgresión paradójicamente refleja los límites que una sociedad se impone y al mismo tiempo refleja sus propias fundaciones, ¿qué sucede en el ámbito ritual? Es suficiente verlo como una invasión de lo profano en lo sagrado, o como un error humano que igual puede nulificar o hacer ineficiente su propósito. Pareciera que en ese sentido la transgresión se vuelve un simple problema de liturgia, se toca más lo formal que la sustancia misma.

En este trabajo se muestra que en los cuatro casos analizados, el acto ritual está construido para que pueda suceder la transgresión. Así, la transgresión tiene un carácter ambivalente. Es algo incorporado en el acto ritual, que por un lado se espera suceda, y por otro lado, cuando ocurre es sancionado. Es una transgresión en el sentido que Víctor Turner propone cuando se combina el trabajo ritual, el “trabajo compartido con las fuerzas divinas” con el juego ritual sólo producido por la intervención humana. Así se da una combinación de lo “serio” que representa la acción ritual con lo que el humano crea, introduciendo un elemento de juego que asocia el sentido que la narrativa le da a la transgresión y a la sanción con un significado cosmológico y cosmogónico.

Así en un nivel básico de análisis de la propia narrativa, para cada uno de estos cuatro casos se puede identificar la transgresión y la sanción. Para la recolección de tules en Citlaltepetl, la transgresión está referida, en el primer caso a realizar algo prohibido. En el camino de *Citlaltepec* al Templo Mayor existe una identificación de los *tamacazqui* con los *tlaloc*. En ese espacio de recorrido ritual, ellos son el augurio de agua y llevan cargando los tules que crecerán con su arribo, como se ruega en el capítulo VIII del Libro 6 del *Códice Florentino*.(1969:40).<sup>112</sup> El

---

<sup>112</sup> En el ruego que se hace a Tláloc, se llama a los que ocupan los cuatro confines, los que son señores de las montañas y de las cuevas. Se les pide que consuelen al pueblo. Que mojen la tierra, por que en ella las criaturas vivientes, y todas las plantas están esperando.

encuentro prohibido de los caminantes con los *tlaloc* provoca que éstos les arrebatan los bienes.<sup>113</sup>

Para el cuicoanaliztli, existe una asociación de contrarios entre los guerreros y las *ahuiani* con los guerreros muertos y las mujeres parturientas muertas en el parto o mujeres muertas en combate que respectivamente acompañan al sol y a la luna. Los guerreros muertos son representados por los guerreros victoriosos, las mujeres muertas en el parto son representadas por las mujeres que viven la sexualidad, preámbulo de la fertilidad femenina.

Es un acto ritual que tiene que ver con la invocación a la luna y la fertilidad. Cihuacoatl no solo es la guerrera lunar, también es la fertilidad. En el canto a Cihuacoatl queda expresado esto. La transgresión, el peligro del exceso de la cercanía del sol y la luna que provoca un eclipse lunar puede disminuir la fertilidad. Y el guerrero transgresor es quemado con las teas de pino y dejado por muerto. Sahagún narra en el Capítulo II del Libro VII que “Cuando la Luna se eclipsa, párase casi oscura, ennegrecese, párase hosca: luego se oscurece la tierra. Cuando esto acontece, las preñadas temían de abortar”.

En las ofrendas de los templos y del agua, los *tlamacazqui* y los niños y jóvenes sacerdotes que dejan caer la comida y la salsa o la intercambian entre ellos, no realizan la ofrenda de comida a los seres divinos y a los antepasados; al no colocar bien las enramadas fallan en el auspicio del reverdecimiento de las plantas. Se rompe el equilibrio en las tareas de los sacerdotes. La revolcada en el lodo y la sumergida violenta en el agua es un acto de purificación y de limpieza de los jóvenes sacerdotes transgresores.

En el acto ritual, el “banquete”, se ofrece comida y bebida a los más pobres, posiblemente como un efecto redistribuidor, pero sobre todo en una relación con los seres divinos y los antepasados. La transgresión, cuando se come o se bebe de más provoca un desequilibrio que es necesario restituir, marcando la autoridad o provocando la penitencia, ambas acciones diferenciadas por el tipo de instrumentos con los que se golpea al transgresor.

---

<sup>113</sup> En el Códice Florentino, Libro 11(2012c:69) se dice que los *tlaloc* estaban celosos que los hombres tuviesen piedras preciosas, *chalchihuitl*, porque “eran sus corazones, eran sus cuerpos”.

Pero dentro de la lógica de cada acto ritual esta transgresión se convierte en el primer caso en la intrusión humana al trabajo divino, en el cuarto caso en el peligro de que no se mantenga la separación del sol y la luna; en los otros dos casos en no crear una mediación adecuada con los dioses y los antepasados.

De igual manera, para la sanción ésta adquiere diferentes sentidos. En la lógica de cada acto ritual performativo pareciera que la transgresión provoca no solo la sanción sino una reafirmación de la narración mítica o del “trabajo” que realizan las fuerzas divinas. Así, en el recorrido de Citlaltepec al Templo Mayor, se recrea el mito del robo del maíz por los *tlaloc*. En el *cuicoanaliztli*, se reafirma la narración mítica de la creación del sol, al ser quemado el guerrero. En las transgresiones que cometen los niños y jóvenes sacerdotes, la sanción reafirma el proceso de “reverdecimiento” del individuo paralelo al reverdecimiento de las plantas.

Este análisis no hubiera sido posible sin darle vida a la acción ritual mediante la identificación de las relaciones que se construyen entre los participantes en cada acto. Esta red de relaciones, los factores que le dan vida y los participantes involucrados son lo que se llama el “trabajo del rito”(Houseman & Severi, 1998:263). Estos actos rituales adquieren diferentes formas de expresión. En dos de ellos, el canto baile, el *cuicoanaliztli* y la recolección de tules se reconoce su carácter performativo. En los otros dos, el “banquete” y las ofrendas en los templos se identifica una forma de mantener el equilibrio cósmico.

Tal vez podría darse más de una interpretación a la transgresión y su sanción dentro de cada uno de los actos rituales que se analizaron. Lo que se hizo fue darle voz a la acción ritual y encontrar una interpretación que tuviese sentido. Existen otras transgresiones que no se analizaron en esta tesis, algunas en las que se puede recuperar la acción condicionada; otras que más bien están cerca de omisiones o errores. Por ejemplo, en *etzalcualiztli*, los *tlamacazqui* y los *tlenamacac* que cometen errores son detenidos, y al terminar la fiesta de la veintena, son llevados a las orillas del lago, en Tetamazolco para ser hundidos en el agua.

Lo que se hizo en el análisis de los actos rituales donde ocurre una transgresión, es comparar las versiones, principalmente del *Códice Florentino* y de la

obra de Durán, siempre haciendo explícitas las diferencias y buscando entender cómo unas se podían integrar a otras. Algo que generalmente en los estudios se unen como si fueran una unidad.

La presencia de la transgresión como una acción condicionada solo se expresa de manera clara en el *Códice Florentino*. En los otros textos, no se encuentra expresada de esa manera. Por ejemplo, Torquemada menciona lo del cruce de caminantes, de los castigos a los sacerdotes que no realizaban bien su tarea. Pero no aparece la mención del *cuicoanaliztli*. Inclusive la descripción de los bailes no tiene una asociación clara con los bailes que se describen en el *Códice Florentino*.

Queda pendiente todavía un análisis más riguroso de las diferentes versiones que se recogen en los textos principalmente de Durán y Sahagún, así como del material pictográfico.<sup>114</sup>

Derivado del análisis realizado en este trabajo, se plantean dos retos para estudios futuros:

- ¿Es posible extender el uso de la transgresión y por ende la sanción como ejes pivotes para entender el entrelazamiento que se da en las narraciones míticas, en el ritual y en la vida cotidiana?
- ¿Se podrá dar una explicación del “trabajo ritual” para los distintos actos que integran las fiestas de las veintenas a partir de darle voz a los participantes y a las relaciones que se construyen durante estos actos, teniendo como marco de referencia el sentido cosmológico y cosmogónico del pueblo mexica?

Para el primer reto, la propuesta de transgresión en este trabajo se hace a partir del énfasis que se pone en la acción ritual. Se ha visto cómo la transgresión evidencia la naturaleza de las relaciones entre protagonistas, que igual puede ser una relación de opuestos como en el *cuicoanaliztli* como una doble relación de complementos y opuestos en la recolección de tules.

---

<sup>114</sup> Por ejemplo, llama la atención la presencia del *cihuacoatl* en el Código Borbónico, cuando éste no aparece en la descripción de las fiestas de las veintenas en el *Códice Florentino*.

La transgresión en el rito tiene una cualidad diferente que la transgresión social; en el ámbito social, ya sea que la transgresión provenga de la esfera religiosa o de otra esfera que regule la vida de y entre los individuos, está pensada para que se cumpla, en los casos de las transgresiones en los rituales, se abre una posibilidad de ambivalencia, es decir que la transgresión al ocurrir modifique el propio acto ritual, y que la sanción se vuelva una acción modificatoria. Y si se acepta el concepto de la transgresión en el mito como la ruptura del orden que crea un nuevo orden, surge la interrogante de cómo entender estas formas distintas de transgresión que a su vez se entrelazan en cada una de las esferas del pensamiento y la acción que el ser humano crea para entender su entorno, para convivir con sus mundos paralelos y para su vida en sociedad. ¿Será posible utilizar analíticamente a la transgresión como pivote para discutir estas esferas del pensar y de la acción, y encontrar las formas de expresión que toman en cada uno de estos mundos?

¿Cómo asociar ejemplos de transgresión sexual, como la expulsión de “las criaturas por sus creadores” de Tamoanchan con las transgresiones sexuales que se dan en *huey tecuilhuitl*, en *toxcatl* o en *huey tozoztli*. ¿Se puede vincular lo que dice Guilhelm Olivier sobre la transgresión sexual asociada a la ingestión excesiva de pulque como una forma de expresión de los cambios de eras o de dominios de determinados grupos a la transgresión de los sacerdotes en *Panquetzaliztli* o las sanciones sociales por beber pulque?

A los temas de sexualidad y de ingestión de pulque habría que añadir el intercambio forzoso o violento de bienes que aparece de manera recurrente en *etzalcualiztli*. Este intercambio se hace equivalente a la sustitución de acciones dirigidas a los dioses. En que mitos aparece y como se refleja en la vida cotidiana es un elemento a analizar con mayor precisión en el futuro.

Estos entrelazamientos no se reducen únicamente a los espacios del comportamiento humano: la sexualidad, la ingestión de bebidas, entre otros sino a los propios participantes. En el dominio del pensamiento cósmico, los seres divinos, las fuerzas naturales, animales y seres humanos se transforman unos en otros, o se acompañan en las aventuras míticas. ¿Cómo evidenciar esta transformación utilizando como pivote a la transgresión?

El segundo reto está relacionado con el hecho que el análisis de la acción ritual permitió entender de otra manera lo que sucede en algunos actos rituales en las fiestas de las veintenas, en específico las de *etzalcualiztli* y *huey tecuilhuitl*. Si partimos de las consideraciones que sobre el “trabajo ritual” hacen Houseman y Severi, al poner énfasis en la construcción de una red de relaciones que se dan entre los participantes y los factores que le dan vida; y la simultaneidad entre trabajo y juego que discute Víctor Turner quién pone por un lado el “trabajo de los dioses” realizado por los humanos y la introducción de elementos en el ritual que podrían ser considerados lúdicos. De manera muy breve y sin necesidad de buscar una interpretación integral de cada fiesta y mucho menos del conjunto de ellas se podría avanzar en el estudio y la interpretación de los actos rituales que integran las fiestas de las veintenas a partir de darle voz a los participantes y a las relaciones que se construyen durante los actos, teniendo como marco de referencia el sentido cosmológico y cosmogónico del pueblo mexicana.

## Bibliografía citada

Alcina Franch José

1995 "El agua en la cosmovisión mexicana", *El Agua. Mitos, Ritos y Realidades. Coloquio Internacional. Granada, 23-26 de noviembre de 1992*, 39-60, José A. González Alcantud, Antonio Malpica Cuello (Coords.), Barcelona: Editorial Anthropos; Granada: Diputación Provincial.

2001 "Tlaltecuhтли y Tláloc en el inframundo mexicana", *Contacto interlingüístico e intercultural en el mundo hispano, Volumen 2*, 665-674, Julio Calvo Pérez (Editor), Bilbao, Valencia: Instituto Valenciano de Lenguas y Culturas Amerindias.

Ambos, Claus

2007 "Types of ritual failure and mistakes in ritual in cuneiform sources", *When rituals go wrong: Mistakes, Failures and the Dynamics of Ritual*, 25-48, Ute Husken (Ed.), Leiden: Brill.

Anawalt, Patrice

1988 "Pageantry of Aztec Warfare as Reflected in Military Attire", *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, Vol. 1, 113-150, J. K. Josserand, Karen E. Dakin (ed.), B.A.R. International Series 402 (i) Part i.

Anders, Ferdinand, Jansen, Maarten, Reyes García, Luis

1991 *El Libro del Ciacoatl. Texto explicativo del Códice Borbónico*, Ferdinand Anders, Maarten Janse, Luis Reyes García (Introd.), México: Fondo de Cultura Económica (Códices Mexicanos III).

1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia Libro explicativo del llamado Códice Borgia (Museo Borgia P.F. Messicano 1) Biblioteca Apostólica Vaticana*, Mexico: Fondo de Cultura Económica (Códices Mexicanos V) .

1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Texto explicativo del Códice Vaticano A Codex Vatic. Lat.3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen (Introd.), México: Fondo de Cultura Económica (Códices Mexicanos, XII).

Anderson, Arthur J.O.

1994 "Los 'Primeros Memoriales' y el Códice Florentino", *Estudios de Cultura Náhuatl* (24): 49-91

Batalla Rosado, Juan José

1993 "El Códice Tudela. Análisis histórico y formal de su primera sección(1)", *Anales del Museo de América* : 121-142.

Benavente, Toribio fray de (Motolinia)

1994 *Relaciones de la Nueva España*, Luis Nicolau d'Olwer (Comp. & Introd), 3ª edición, México: Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del estudiante)

Berdan, Frances F.

- 1995 "Replicación de principios de intercambio en la sociedad mexicana: de la economía a la religión", *Economía política e ideología en el mundo prehispánico*, 173-194, Pedro Carrasco, Johanna Broda, (ed.). México: Editorial Nueva Imagen.
- Bernal, Ignacio  
1982, "Dos Cartas de Paso Y Troncoso a García Icazbalceta", *Estudios de Cultura Náhuatl* 15: 247-290.
- Bloch, Maurice.  
2004 "Symbols, song, dance and features of articulation", *Ritual, history and power*, 19-45, Oxford: Berg ( *Selected Papers in Anthropology* , 58).
- Boone, Elizabeth Hill  
2007 *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin: University of Texas.
- Boyer, Pascal  
1994 *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Los Angeles: University of California Press.  
2001 *Religion explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books.
- Broda, Johanna  
1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, 6: 245-327.  
1991 "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society", *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, 74-120, David Carrasco (ed.), Niwot: University Press of Colorado.  
2003 "El culto mexicana de los cerros de la Cuenca de México", *Graniceros. Cosmovisión y metereologías indígenas de Mesoamérica*, 49-90; Beatriz Albores, Johanna Broda (Coord.), 1ª reimpresión, México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.  
2004 "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana", *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas, los ritos agrícolas*, 35-60, Johanna Broda, Catharine Good Eshelman(coord.), Félix Báez-Jorge(Pro), Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.  
2007 "Ritos Mexicanos en los Cerros de la Cuenca. Los sacrificios de los niños", *La Montaña en el Paisaje Ritual*, 296-317, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (Coord.), Reimpresión, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Bustamante G, Jesús  
1990 *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas Universidad Nacional Autónoma de México.  
1992 "Parte III. Retórica, Traducción y Responsabilidad Histórica. Claves Humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún", *Humanismo y Visión del Otro en la España Moderna*, 243-430, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas(Biblioteca de Historia de América).
- Carochi, Horacio  
1645 *Arte de la Lengua Mexicana con la declaración de los adverbios della*, México:Juan Ruyz (Impresso con licencia), Digitalized by Google .

- Carrasco, David  
 2010 “El regreso al sacrificio en Tenochtitlán”, *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 483-498; Leonardo López Luján, Guilhem Olivier (Coord.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carrasco Pizano, Pedro  
 1977 “La sociedad mexicana antes de la conquista”, *Historia General de México*, 1, 165-288, Daniel Cosío Villegas (Nota Prel.), 2ª edición corregida. México: El Colegio de México.  
 1979 “Las fiestas de los Meses Mexicanos”, *Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*, B. Dalhgren (ed.), Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.  
 1999 *The Tenochca Empire of Ancient Mexico. The Triple Alliance of Tenochtitlan, Tetzcoco and Tlacopan*. University of Oklahoma Press (The Civilization of the American Indian Series, 234).
- Carreón Blaine Emilie A.  
 2006 *El olli en la plástica mexica: el uso del hule en el siglo XVI*, Barbarín Arreguín (Pres.), México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castillo, Victor M.  
 1971 “El bisiesto náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 9:75-104.
- Certeau, Michel de  
 2010 *La escritura de la historia*, 3a. reimpresión, México: Universidad Iberoamericana.
- Connerton, Paul  
 1996 *How societies remember*, Reprinted, Cambridge: Cambridge University Press.  
*Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de Los Indios de Nueva España*  
 1971[1945] Federico Gómez de Orozco (Publ.), *Tlalocan. A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, Vol.II, Reprinted by Johnson Reprint Corporation, Sacramento: House of Tlaloc.
- Dehouve, Danièle  
 2006 *La realeza sagrada en las comunidades indígenas mesoamericanas*. David Lorente Fernández (Corr.), [www.danieledehouve.com/images/articles/dehouveRealezaCORR.pdf](http://www.danieledehouve.com/images/articles/dehouveRealezaCORR.pdf)  
 2012a Asientos para los dioses en el Mexico de ayer y de hoy. *Estudios de Cultura Nahuatl* 44: 41-64  
 2012b “Los ritos de expulsión entre los tlapanecos”, *Dimensión Antropológica*, Año 19, Vol 56(sept-dic): 67-97
- Díaz Alvarez, Ana Guadalupe  
 2011 “*Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central*”, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dijk, Teun. A. van  
 1980 *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*, J. D. Moyano, (Trans.), Madrid: Ediciones Cátedra.
- Droogers, André.

- 2005 "Enjoying an emerging alternative World", *Ritual in its own right. Exploring the dynamics of transformation*, 104-120, Don Handelman, Galina Lindquist(ed.), New York: Berghahn Books.
- Durán, Diego fray  
1867 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, I, José Fernando Ramírez (Introd.), México: Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante.
- 2002a *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, I, Rosa de Lourdes Camelo, José Rubén Romero Galván (Est.Prel.), Primera reimposición, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Cien de México).
- 2002b *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme II*, Primera reimposición, Mexico: Consejo Nacional para la cultura y las artes (Colección Cien de México).
- Duranti, Alessandro  
2000 *Antropología lingüística*, Pedro Tena (trad.), Madrid: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emile  
2007 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Ediciones Akal.
- Ezcurra, Ezequiel  
1995 *De las chinampas a la megalopolis. El medio ambiente en la cuenca de México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Fillooy N., Laura  
2015 "El jade en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana* (133): 30-36.
- Franconi, Antoine  
2010 "Xalaquia ou l'entrée dans le sable. Rite énigmatique des vingtaines mexicaines", *Les dossiers du GEMESO* No.1, L'École Pratique des Hautes Études.
- Galinier, Jacques  
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, A. O. Silva(Trans.) Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Indigenista.
- García Icazbalceta, Joaquín  
1886 *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI. Primera parte: catálogo razonado de libros impreso en México de 1539 a 1600 con biografías de autores y otras ilustraciones*, México: Librería de Andrade y Morelos, Colección Digital UANL ([cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080014005/1080014005.html](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080014005/1080014005.html)).
- 1897 *Obras de J. García Icazbalceta, Tomo IV Biografías II*, México: Imprenta de V. Agüeros, Biblioteca de Autores Mexicanos, Historiadores(GooglePlay).
- García Acosta Virginia; Pérez Zevallos, Juan Manuel; Molina del Villar, América  
2003 *Desastres agrícolas en México. Catálogo Histórico*, Tomo I Épocas Prehispánica y Colonial (958-1822), México: Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- García Sanchez, Magdalena A.  
2008 *Petates, Peces y Patos Pervivencia cultural y comercio entre México y Toluca*, México: El Colegio de Michoacán, CIESAS.
- García Zambrano, Angel Julian  
2009 "La construcción sociohistórica del paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas", *Estudios de Cultura Nahuatl* 40: 99-121.
- Garza Camino, Mercedes de la

- 1990 *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garza Cuarón, Beatriz
- 1997 *El lenguaje, el pensamiento y la acción*, México: Centro Interdisciplinario de Ciencias y Humanidades Universidad Nacional Autónoma de México (Las Ciencias y las Humanidades en los umbrales del siglo XXI).
- Genette, Gerard
- 1980 *Narrative Discourse, An essay in method*, Jane E. Lewin(trans.), Jonathan Culler (Fwd.), Ithaca: Cornell University Press
- Gibson, Charles
- 2003 *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Julieta Campos (trad.), 15ª edición en español, México: Siglo XXI Editores.
- Glass, John B.
- 1978 "Sahagún: reorganization of the Manuscrito de Tlatelolco 1566-1569", *Contributions to the Ethnohistory of México*(7), Lincoln Center: Conemex Associates.
- Gómez G., Luis Antonio
- 2008 "Los instrumentos musicales prehispánicos", *Arqueología Mexicana* (94): 38-46.
- González Aparicio, Luis
- 1980[1973] Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlán, Alfonso Caso (Pro.), Jorge L. Medellín (Introd.), Adriana Maldonado S., Cuauhtemoc Domínguez P. (Dig.mapa), 2ª edición. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- González González, Carlos Javier
- 2005 Ubicación e importancia del Templo de Xipe-Totec en la parcialidad tenochca de Moyotlán, *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 47-65.
- González Torres, Yolotl
- 2007 "Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos", *Dimensión Antropológica* 41; 45-80.
- 2010 "El sacrificio humano: poder y sumisión", *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 397-406; Leonardo López Luján, Guilhem Olivier(Coord.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Good Eshelman, C.
- 2004a "Capítulo 14. Ofrendas, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua", *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, 307-320, Johanna Broda, Catherine Good Eshelman(coord.), Felix-Baez Jorge (Pro.), Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2004b "Reflexiones finales", *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 439-456, Johanna Broda, Catherine Good Eshelman(ed.), Felix-Baez Jorge (Pro.),Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2013 "Usos de la comida ritual entre nahuas de Guerrero", *Amerique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*[en línea], 25, <http://alhim.revues.org/4505>.
- Graulich, Michel
- 1995 "Comentarios", *Códice Azcatitlán*, 41-43, Leonardo López Luján(Trans), Paris: Biblioteca Nacional de Francia y la Sociedad de Americanistas.

- 1997 "Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La piedra del calendario y el Teocalli de la guerra sagrada", *De hombres y dioses*, 155-208, J. Noguez, Alfredo López Austin(Coord.), Zinacantepec: El Colegio de Michoacán y el Colegio Mexiquense AC.
- 1999 *Las Fiestas de las Veintenas*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista.
- 2000 "Más sobre la Coyolxauqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco" *Estudios de Cultura Nahuatl* 31: 77-94.
- 2002 "Acerca del 'Problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico'", *Estudios de Cultura Nahuatl* 33: 45-55.
- Handelman, Don  
1998 *Models and Mirrors*, New York:Berghahn Books.
- Haly, Richard  
2004 "Of maize and men: some articulations of a mesoamerican metaphor", *La metáfora en Mesoamérica*, 123-170, Mercedes Montes de Oca(ed.), México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández de León Portilla, Ascensión  
1982, "Primeras Biografías de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl* (29):235-252.
- Hernández, Francisco  
1946, *Historia de las Plantas de Nueva España* (Vol. I), México: Imprenta Universitaria UNAM.
- Herrera Moreno, Ethel & Ita Martínez, Concepción de  
1982 *500 Planos de la Ciudad de México 1325-1933*, México: Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas.
- Heusch, Luc de  
1985 *Sacrifice in Africa. A structuralist approach*. Linda O'Brien, Alice Morton(Trad.) , Bloomington: Indiana University Press.
- Heyden, Doris  
1990 "El mito de la muerte de los guerreros: ¿que pasa con sus viudas?", *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines: II Coloquio*, 113-120, Barbro Dahlgren (Ed.), Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Historia de los Mexicanos por sus pinturas. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*  
2011, Tena, Rafael (Ed.y Trad), 24-95, 2a. edición., Mexico: CONACULTA.
- Historiografía novohispana de tradición indígena*  
2003 Volumen I, José Romero Rubén Galván (coord.), México:Universidad Nacional Autónoma de México(Historiografía Mexicana; Juan A. Ortega y Medina, Rosa Camelo(Coord.gral.)).
- Houseman, Michel, Severi, Carlo  
1998 *Naven or the Other Self, A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden: Brill.
- Houseman, Michel  
2005 "Chapter III, The Red and the Black, a practical experiment for thinking about ritual", *Rituals in its own right, exploring the dynamics of transformation*, 41-63, Don Handelman, Galina Lindquist (Eds.), New York: Berghahn Books.
- Hubert, Henry, Mauss, Marcel.  
1964 *Sacrifice: its nature and function*, W. D. Halls(Trans.), Chicago: The University of Chicago Press.
- Huehuehlahtolli. Testimonios de la antigua palabra.

- 2003 Miguel León Portilla (Est.Introductorio), Librado Silva Galeana (Transcrip. y Traduc.). México: Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública.
- Huizinga, Johan
- 2007 *Homo Ludens*, Eugenio Imaz(trad.), 7ª. Reimpresión, Buenos Aires: Emecé Editores; Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, Historia).
- Johansson K., Patrick
- 1998 “Tlahtoani y Cihuacoatl: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica”, *Estudios De Cultura Náhuatl*, (28):39-75.
- Kapferer, Bruce
- 2005 “Ritual Dynamics and Virtual Practice”, *Ritual in its own right. Exploring the Dynamics of Transformation*, 1-20, Don Handelmann, Galina E. Lindquist, (Eds.), New York: Berghahn Books.
- Klein, Cecelia
- 1988 “Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman”, *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, 237-278, Karen Dakin, J. K. Josserand (Eds.), BAR International Series 402(i).
- 2000 “The Devil and the Skirt: An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 31 : 17-62.
- Landa, Diego de fray
- 1994 *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Consejo Nacional de Cultura y de las Artes.
- Launey, Michel
- 1986 *Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl*. Paris.
- 1992a *Introducción a la lengua y a la literatura nahuatl*. Mexico: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- 1992b *Manual de Nahuatl*.
- Lawson, E. Thomas, McCauley, Robert N.
- 1996 *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Reprinted, Cambridge: Cambridge University Press.
- León Portilla, Miguel
- 1974, “The problematics of Sahagun: Certain topics needing investigation”, *Sixteen Century Mexico: The Work of Sahagun*, pp. 235-271, Munro Edmonson (Edi.), Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1999a, De la oralidad y los códices a la ‘Historia General. Transvase y Estructuración de los textos allegados por Fray Bernardino de Sahagún’. *Estudios de Cultura Nahuatl* (29), 65-141.
- 1999b, *Bernardino de Sahagún: pionero de la Antropología*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio Nacional.
- 2004 *En torno a la historia de Mesoamérica*, Tomo II, México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Nacional.
- Levi-Strauss, Claude
- 1997 *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, 1ª. reimpresión, Bogotá: Fondo de Cultura Económica Colombia.
- 2009 *El hombre desnudo. Mitológicas IV*, 8a Reimpresión), (J. Almela, Trans.), México: Siglo XXI Editores.
- Leyenda de los Soles. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*
- 2011 Tena, Rafael (Ed. y Trad), 2a edición, México: CONACULTA.

- Limón Olvera, Silvia  
 2012 *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, 2ª. edición revisada y aumentada. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México (Colección Historia de América Latina y el Caribe 10).
- Looper, Matthew G.  
 2012 "Dance, Power, and Ideology in Ancient Maya and Aztec Society", *Power and Identity in Archaeological Theory and Practice: Case Studies from Ancient Mesoamerica*, 8-20, Eleanor Harrison-Buck(ed.), Salt Lake City:The University of Utah Press (Foundations of Archaeological Inquiry).
- López Austin, Alfredo  
 1974 "The Research Method of Fray Bernardino de Sahagun. The Questionnaires", *Sixteen Century Mexico The Work of Sahagún*, 111-148, R. Edmonson(ed.), Albuquerque: University of New Mexico Press.  
 1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, Primera Reimpresión, Mexico: Fondo de Cultura Económica.  
 2006 *Los Mitos del Tlacuache*, Segunda reimpresion, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas .  
 2011[1976] Estudio acerca del método de investigación de Fray Bernardino de Sahagún, *Investigación social de campo en México*. J. Martínez Rios(coord.), Mexico: Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.  
 2012 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, I, Mexico: Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM (Serie Antropológica 39).
- López Austin, Alfredo & López Luján, Leonardo  
 2004 "El Templo Mayor de Tenochtitlán, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz", *Acercarse y mirar Homenaje a Beatriz de la Fuente*, 403-455, María Teresa Uriarte; Leticia Staines Cicero (ed.), México: Instituto de Investigaciones Estéticas UNAM.  
 2011 *Monte Sagrado-Templo Mayor*, 1a. reimpresión , México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Hernández, Miriam  
 2012 "Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico", *Revista Española de Antropología Americana* (Vol.42, Num.2) : 401-423.
- López Lujan, Leonardo  
 1993 *Las Ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lowe, Lynette  
 2004 "Los bezotes como símbolos de jerarquía militar en el México Antiguo", *Estudios Mesoamericanos* (6): 48-54.
- Ludlow-Wiechers, Beatriz & Diego-Pérez, Nelly  
 2002 "Utilidad e importancia histórica y cultural de las Cyperaceae", *Etnobiología* (2):90-102
- Martínez, José Luis  
 1980 "Gerónimo de Mendieta", *Estudios de Cultura Náhuatl* (14):131-195.
- Mathieu, Deflem  
 1991 "Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis", *Journal for the Scientific Study of Religion* (30):1-25.
- Maynez, Pilar

- 1989 *Religión y Magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, México: Escuela Nacional de Estudios Profesionales de Acatlán Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mazzetto, Elena  
 2009 "Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan. Vol. 1", doctorado. Venecia: Università Ca'Foscari di Venezia, Université de Paris 1.
- Mendieta, Gerónimo fray de  
 1870 *Historia Eclesiástica Indiana*, México: Antigua Librería, Colección Digital UANL ([http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012505/1080012505\\_023.pdf](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012505/1080012505_023.pdf))  
*Memorial de los Pueblos sujetos al Señorío de Tlacupan, y de los que tributaban a México, Tezcuco y Tlacupan* (Archivo General de Indias, Papeles de Simancas. Est. 60, caj. 1, leg. 39 ed.).
- México en el mundo de las colecciones de arte Vol.III*  
 1994 María Luisa Sabau García(dir.), María Olga Sáenz González(ccord.), México: Grupo Azabache.
- Michaels, Axel.  
 2007 "Perfection and mishaps in vedic rituals', *When rituals go wrong:mistakes, failures and the dynamics of ritual* , 121-132, Leiden: Brilll.
- Molina, Alonso fray  
 1910 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Reimpresión, México: Talleres de Imprenta, Encuadernación y Rayado "El Escritorio".  
 2008 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, sexta edición, Mexico: Editorial Porrúa.
- Móntufar López, Aurora  
 2007 *Los copales mexicanos y la resina sagrada del Templo Mayor de Tenochtitlán*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección científica Serie Antropología)
- Olivier, Guilhelm  
 2001 "Images de déesses ou prostituées? Les ahuianime de l'ancien Mexique Central", *C.M.H.L.B. Caravelle* (76-77):297-308.
- Paredes, Ignacio  
 1910 *Compendio del Arte de de la Lengua Mexicana del padre Horacio Carocho de la Compañía de Jesus*, México: Talleres de Imprenta, Encuadernación y Rayado "El Escritorio.
- Pimentel, Luz Aurora  
 1995 "Teoría narrativa", *Aproximaciones. Lecturas del Texto*, 257-287, Esther Cohen (de.), Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Phelan, James  
 2006 "Narrative Theory, 1966-2006: A Narrative", *The Nature of Narrative* [1966],301-354 ,40 edición. NewYork:Oxford University Press.
- Quezada, Noemi  
 1996 *Los matlatzincas: epoca prehispánica y epoca colonial hasta 1650*, 1a Reimpresión, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quiñones K., Eloise  
 1995 *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Hong Kong: University of Texas Press.

- Rappaport, Roy A.  
 2000 *Ritual and Religion in the Mankind of Humaniy*, Reprinted, Cambridge: Cambridge University Press.
- Relaciones Geográficas del siglo XV*  
 1986 Volumen II, René Acuña (Ed.), México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodriguez Figueroa, Andrea  
 2014 “El Paisaje festivo en el Cecempohuallapohualli de la Cuenca de México del Siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas”, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Méxicom Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Rodriguez Figueroa, Andrea & Valiñas Coalla, Leopoldo  
 2010 “El Nextláhualiztli en las fuentes sahuaguntinas”, *XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Memorias.
- Ruiz de Alarcón, Hernando  
 2011 *Tratado de las Supersticiones y Costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. versión digital.
- Sahagún, Bernardino de  
 1938 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Wigberto Jiménez Moreno (Introd.), Tomo I, México: Editorial Pedro Robredo, Fuente: gallica.bnf.fr Bibliothèque Nationale de France, Gallica Bibliothèque Numérique.
- 1959 *Florentine Codex General History of the Things of New Spain. Book 9 The Merchants*, Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble (trads.), First paperback edition 2012, Salt Lake City: The School of American Research, the University of Utah (Monographs of the School of American Research and the Museum of New Mexico, 14 Part X)
- 1969 *Florentine Codex History of the Things of New Spain. Book 6 Rhetoric and Moral Philosophy*, Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble(trads.), Salt Lake City: The School of American Research, the University of Utah (Monographs of the School of American Research, 14 Part VII)
- 1977 *Florentine Codex General History of the Things of New Spain. Book 7 The Sun, Moon, and Stars, and the Binding of the Years*, Arthur J.O. Anderson y Charles E. Dibble(trads), Reprint, The School of American Research, The University of Utah(Monographs of the School of American Research 14, Part VIII)
- 1979 *Códice Florentino*. Facsímil del Manuscrito 218-20 Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, México: Secretaria de Hacienda y Crédito Público
- 1981a *Florentine Codex General History of the Things of New Spain. Book 1 The Gods*, CArthur J.O. Anderson y Charles. E. Dibble (trads), Second edition revised, Salt Lake City: The School of American Research y The University of UTAH(Monographs of th School of American Research 14, Part II)
- 1981b *Florentine Codex General History of the Things of New Spain. Book 2 The Ceremonies* Arthur. J. Anderson y Charles E. Dibble (trads.) Second edition revised, Salt Lake City: The Schol of American Research, University of Utah (Monographs of the School of American Research, 14 Part III)
- 1981c *Florentine Codex General History of the Things of New Spain. Book 10 The People*, Arthur J. Anderson y Charles E. Dibble (trads.), Second edition revised, Salt Lake City: The University of Utah Press (Monographs of the School of American Research and The Museum of New Mexico (14, Part XI)

- 1997 *Primeros Memoriales*. Thelma Sullivan, Henry B. Nicholson et al (paleog. y trads.), Norman: University of Oklahoma Press.
- 2006 *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Angel Ma. Garibay (ed.) Undécima edición, México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos Num.300)
- 2012a *Florentine Codex History of the Things of New Spain. Book 3. The Origin of the Gods*. Arthur J. Anderson y Charles E. Dibble (trads.), First paperback edition, Salt Lake City: The School of American Research y The University of Utah (Monographs of the School of American Research, 14, Part IV)
- 2012b *Florentine Codex History of the Things of New Spain. Book 8 Kings and Lords*, Arthur J. Anderson y Charles E. Dibble (trads.), First Paperback edition, Salt Lake City: The School of American Research, University of Ohio (Monographs of the School of American Research, 14, Part IX).
- 2012c *Florentine Codex History of the Things of New Spain. Book 11 Earthly Things*, Arthur J. Anderson y Charles E. Dibble (trads.), First paperback edition, Salt Lake City: The School of American Research, University of Utah (Monographs of the School of American Research, 14, Part XII).
- 2012d *Florentine Codex History of the Things of New Spain. Book 12 The Conquest of Mexico*. Arthur J. Anderson y Charles E. Dibble (trads.) First paperback edition, Salt Lake City: The School of American Research y The University of Utah (Monographs of The School of American Research, 14, Part XIII).
- 2012e *Florentine Codex History of the Things of New Spain. Book 4 The Soothsayers and Book 5 The Omens*. Arthur J. Anderson y Charles E. Dibble (trads.), First paperback edition, Salt Lake City: The School of American Research, The University of Utah (Monographs of the School of American Research, 14, Parts V and VI).
- Seler, Eduard
- 1980 *Comentarios al Códice Borgia Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- 1980 *Comentarios al Códice Borgia. Tomo II*, 1a reimpresión de la edición en español, Vol. II, México: Fondo de Cultura Económica.
- Serna, Jacinto de la
- 1953 *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, México: Librería Navarro.
- Sprajc, Ivan
- 1998 *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, Primera reimpresión, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2000 "Problemas de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico", *Anales de Antropología*, Vol.34:133-160.
- St John, G.
- 2008 "An introduction", *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*, 1-40, St John (ed.), New York: Berghahn Books.
- Sullivan, Thelma D.
- 1982 *Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver. The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, 7-16, Elizabeth Hill Boone (ed.), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Tambiah, Stanley J.
- (1985). *Performative Approach to Ritual*. In S. J. Tambiah, *Culture, Thought and Social Action, An Anthropological Perspective* (pp. 123-166). Harvard University Press.

- Tena, Rafael  
2008[1987] *El Calendario Mexica y la cronografía*, 2ª. reimpresión, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica (161).
- Torquemada, Juan de fray  
2010a “Vol.III Libro Décimo”, *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerra de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Miguel León Portilla (Pres.), versión digital, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México  
2010b “Vol VII Tablas de Análisis de las Fuentes de todos los capítulos de los veintium libros”, *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerra de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra.*, Miguel León Portilla (Intr.), versión digital, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México
- Turner, Victor  
1967. *The Forest of Symbols.:Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press.  
1969 *The ritual process: Structure and anti-structure* (The Lewis Henry Morgan Lectures ed.). Hawthorne, NY: Aldine de Gruyere.  
1982 *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.  
1988[1969] *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Beatriz García Ríos (rev.) Madrid: Taurus  
2008[1967] *La selva de los símbolos*, Ramón Valdéz del Toro, Alberto Cardín Garay(Trad.), Quinta reimpresión, Madrid: Siglo XXI.
- Uriarte, María Teresa  
1998 “El juego de las realidades: análisis de los atavíos en Bonampak.”, *La pintura mural prehispánica en México II. Area Maya Bonampak*, Tomo II, 193-240, Beatriz de la Fuente(Dir.), Leticia Staines Cicero (Coord.), México: Instituto de Investigaciones Estéticas UNAM.
- Valeri, Valerio  
2000 *The Forest of Taboos*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- Valiñas, Leopoldo  
2013 *Curso de lengua nahuatl*. Seminario de lengua náhuatl en Posgrado de Estudios Mesoamericanos, UNAM.  
2014 *Descripción analítica de partículas*, Seminario de lengua náhuatl en Posgrado de Estudios Mesoamericanos, UNAM.
- Piho, Virve  
1972 “The Military Aztec Hierarchy”, *Atti XL Congresso Internazionale Degli Americanisti* (2): 273-288.
- Zantwijk, Rudolf A. M.  
1967 “La organización de once guarniciones aztecas. Una nueva interpretación de los folios 17 y 18 r del Códice Mendocino”, *Journal de la Société des Américanistes*, 56 (1):149-160.  
1969 “La estructura gubernamental del estado de Tlacupan (1430-1520)”, *Estudios de Cultura Nahuatl* (8):123-155.
- Zurita, Alonso

1891 “Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España”, *Pomar y Zurita*, 71-227; Joaquin García Icazbalceta (Ed.). México: Imprenta de Francisco Díaz de León (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México III, Pomar- Zurita-Relaciones antiguas Siglo XVI).

## **Anexos**

**Anexo 1. Secuencia de actos en las narrativas de las fiestas de las veintenas de *Etzalcualiztli* y Huey Tecuilhuitl**

***Etzalcualiztli***

Num	Nombre tipo del acto	Marca linguistica		
		Ordenaciones de la narración <sup>115</sup>	De conectivo <sup>116</sup>	De tiempo(inicio, final, duracion)
1.	No tiene nombre Recorrido ritual: Recolección de tules	<b>Inicio</b> <i>in ahyamo ompêhua innezahualiz achtopa ontôlânaya ompa in Citlaltepec</i> antes de que comenzara su ayuno recolectaban tules allá en Citlâlâtêpec. FORMA:<Antes S <sub>j</sub> , S <sub>i</sub> >		<b>Duración</b> Sahagún no marca el tiempo de duración de este acto. Dibble y Anderson lo traducen como cuatro días. <sup>117</sup>
2	No tiene nombre Se tejen los petates y las sillas	<b>Inicio</b> <i>Âuh in oahcico, in ocahxitico aztapili: niman ...</i> Y después que llegaron, después que recolectaron el aztapili, luego ... FORMA:<Previamente S <sub>i</sub> ,S <sub>j</sub> >		
3	Netlalocazahualiztli El ayuno de tlaloc. zahua es ayunar		<b>Inicio</b> <i>âuh in ye iuhqui in ompêhuaz netlalocazahualiztli: in oyohuac niman</i> Y esto hecho, cuando empieza el ayuno de Tlaloc, cuando la noche cae	<b>Tiempo de inicio</b> El inicio del acto: <i>in oyohuac</i> , Cuando la noche cae .
4	Sin nombre penitencia			<b>Tiempo de inicio</b> <i>ahyamo onahci yohualnepantlah mec tlapitzalo</i> (Antes de que llegara la medianoche. Suenan las trompetas de caracol).
5	Sin nombre Recorrido a las casas de la niebla que incluye su estancia		<b>Inicio</b> <i>âuh in ie iuhqui mec nequetzalo</i> (Y esto hecho, luego se	<b>Tiempo de inicio</b> No existe marco de tiempo explicito para el inicio. Es posible que sea

<sup>115</sup> Las ordenaciones representan la relación entre las secuencias de acción y el discurso de la acción. (Dijk 1980:163) . En esta narrativa antes de iniciar una nueva secuencia, se cobmina la referencia a la previa y a la condición inicial de la nueva. Existen casos de <antes de S<sub>j</sub>, S<sub>i</sub>>, <después de S<sub>i</sub>, S<sub>j</sub>>, <termina S<sub>i</sub>, luego S<sub>j</sub>> donde S<sub>i</sub> es una acción que va antes de S<sub>j</sub>.

<sup>116</sup> Launey les denomina términos de enlace.

<sup>117</sup> Pienso que los cuatro días se refieren al ayuno.

	en ellas y el regreso y descanso antes de las ofrendas		levantaban)	entre medianoche y el amanecer. <b>Tiempo final</b> No existe marca de tiempo para el regreso, sabemos que es despues de los cuatro días y que se ornamentan. <b>Duración</b> Existe el marco de tiempo dentro de la narración de este evento. Casí al final. Una duración de 4 días.
6	Sin nombre Ofrendas en los templos		<b>Inicio</b> <i>quin cennepantla tōnatiuh in neeheualo...</i> Después al mediodía son levantados...	<b>Tiempo de inicio</b> <i>Cennepantlah tōnatiuh</i> La marca temporal de inicio se señala como a medio día.  <b>Duración del acto</b> Al final del acto, se marcan 4 días. No es claro si lo que se repite por cuatro veces: es el incienso, la comida y el depósito de ofrendas, o solo éstas ultimas.
7	Día de fiesta Comida de frijoles y maíz		<b>Inicio</b> <i>âuh in ye ihcuâc ilhuitl</i> el inicio del día de fiesta	<b>Duración del acto</b> Se hace mención que la danza del etzalli duraba de la media noche al amanecer.
8	Sin nombre Recorrido a Totecco		<b>Inicio</b> <i>Âuh in ohualquiz tōnatiuh, niman ye ic mochichihua in tlenamacac...</i> Cuando el sol se levantaba, luego se arregla con cuidado el	<b>Tiempo de inicio</b> <i>âuh in ohualquiz tōnatiuh</i> ( cuando el sol se levantaba) <sup>118</sup>

<sup>118</sup> Cuando el *tlemacacac* empieza a ornamentarse y se hace una descripción de los ornamentos de todos los sacerdotes.

			tlenamacac	
9	Netlacazahualiztli El ayuno del día		<b>Inicio</b> <i>Oc cêpa oncân pêhua in nezahualiztli, (Una vez mas empezaba el ayuno)</i> <b>Final</b> <i>Âuh in oahcic nâhuilhuitl, inic netlahcazahualo</i>	<b>Duración</b> 4 días
10	Sin nombre Ofrenda en el templo de Tlaloc en el día de fiesta	<b>Inicio</b> <i>Auh in oacic nauilhuitl, inic netlacazahualo niman del ayuno del día, uego (Y pasaron los cuatro días)</i>	<b>Final</b> <i>Âuh in ontzonquiz</i> Cuando terminaba	<b>Tiempo de inicio</b> <i>yohuatzinco</i> (=la cola de la noche) Está señalada al amanecer el principio de la actividad que es la ornamentación de los sacerdotes
11	Tlalhuimamani (tla-ilhui-mamani La celebración del día de fiesta Sacrificio		<b>Inicio</b> niman ye ic pêhua in tlalhuimamani (luego empieza la celebración del día de fiesta) <b>Final</b> <i>âuh in ye iuhqui in onmicoac, niman ye ic hualtemôhua in tlamacazque: quihuâltemohuia in îxquich nextlâhualli</i> Ya de esa manera se fue a morir, luego los sacerdotes descienden del templo, bajan todas las ofrendas...	<b>Tiempo de inicio</b> Onyohuac, de noche empieza la celebración  A media noche empiezan los sacrificios (yohualnepantlah)
12	Sin nombre Recorrido a Pantitlan		<b>Inicio</b> niman quitlamelahualtia âtêncó, itôcâyôcân tetamazolco luego lo llevan derecho cerca del agua, a un lugar llamado Tetamazolco	
13	Sin nombre Lavado de sacerdotes y desecho de petates		<b>Inicio</b> <i>Âuh in ye iuhqui mec huilôhuatz, mec tlaquiquixtilo, tlaehualo in</i>	<b>Tiempo de inicio</b> <i>Âuh in otlathuic,</i> cuando amanece, ...

			<i>tôlpepecthli</i> Y esto hecho, ahora vienen, ahora son sacados , son aventados las camas de tule...	
--	--	--	--	--

### Huey Tecuilhuitl

Num	Nombre tipo del acto	Ordenaciones de la narración	Marca lingüística	
			De conectivo	De tiempo
1	No tiene nombre Se bebe chiampinolli	<b>Inicio</b> <i>Âuh in ahyamo onaxihua ilhuitl</i> (Y antes que llegue la fiesta)		<b>Inicio</b> <i>In yohuatzinco zan oc Tlayohua,</i> (muy tempranito, cuando todavía está oscuro)
2	No tiene nombre. Se comen tamales		<b>Inicio</b> <i>Âuh in oacic nepantla tônatiuh, in icucac tlacualizpan, ye no ceppa huel netetecoh, nehuihuipanolah</i> Y cuando llega el medio día, otra vez se reúnen para la comida, se ponen en orden, ...	<b>Inicio</b> <i>Auh in oacic nepantla tonatiuh, in icucac tlacualizpan</i> (cuando llega el mediodía, cuando es la hora de la comida) <b>Tiempo de duración</b> <i>Âuh inin chicomilhuitl mochihuaya, in tlatlacualoya</i> Esto se hacia por 7 días, cuando había comida
3	Cuicoanaliztli Es el acto de bailar y cantar. cuica significa cantar, ana significa trabarse o asirse unos a otros de las manos para danzar.			<b>Tiempo de duración</b> <i>Auh in ixquichica hualaci tecuilhuitl, izquilhuitl cuicoya</i> (Y hasta tanto llega tecuilhuitl, se cantaba) <b>Inicio</b>

				<i>in pēhuaya cuicoanaliztli, cenca za achiton tonatiuh</i> cuando comenzaba el canto baile, había poco sol
4	Xalaqui, entrar a la arena. Personificadora de Xilonen va a los cuatro lugares asociados a los 4 cargadores de años.		<b>Inicio</b> <i>In cemilhuitl conpehualtia in aqui, Tetamazolco</i> comienza[Xilonen] el día de fiesta cuando entra a Tetamazolco	
5	Vigilia de Xilonen	<b>Inicio</b> <i>In ye iuh ihuatzinco miquiz in Xilonen</i> Y así a media noche moriría Xilonen FORMA: <S, Previamente S;>		<b>Inicio</b> <i>Ceyohual in cihuapan cuicoya,</i> Toda la noche en la casa de las mujeres cantaban
6	Recorrido al Templo de Cinteotl donde hay baile de los <i>totopanitl</i> y de las <i>tecomapilohua</i>			<b>Inicio</b> <i>Âuh in otlatuic, niman</i> Cuando amanece, luego
7	Sacrificio de Xilonen		<b>Inicio</b> <i>Âuh in oacito in oncan miquiz xilonen, niman...</i> Y cuando llegaron alla donde Xilonen moriría, luego...	
8	Comer tortillas de maíz verde, la caña y los amarantos verdes y se olían las flores.		<b>Inicio</b> <i>Ihuan icuac yancuican cualoya</i> Y en ese momento por primera vez se comía	
9	Uey tecuilhuitl. Se bailaba y se comían tamales y se ofrendaban a los dioses. Los viejos tomaban pulque		<i>Âuh in icuac in huey tecuilhuitl</i> Y entonces es huey tecuilhuitl	

10	Detención de los transgresores		<b>Inicio</b> <i>Aux intla aca, oittoc</i> Y si alguno, era visto	
11	Ejecución de transgresores	<i>Auh in ye iuhqui in ontzonquiz, in tecutlatolli: niman</i> Y esto hecho después que acaba el juicio: luego... FORMA: <S <sub>i</sub> ,S <sub>j</sub> >		

## Anexo 2. Relación de transgresiones y sanciones

### Etzalcualiztli y Huey Tecuilhuitl

Núm. <sup>119</sup>	Pág. <sup>120</sup>	Expresión de transgresión	Expresión de sanción	participantes
1	78	aux intla acame oquinnamicque  Y si encontraron algunos	<i>niman oncan quintlacuiculia, quintlanamoyelia, quintlacenculia, quintlatazaltia</i>  entonces allá les roban sus pertenencias , les roban algo, les toman todo lo que traen , los obligan a dejar todo.	tlamacazqui caminantes
1	78	aux intla momapatla  Y si se defienden	<i>niman quinmictia, quintetentimayahui, quimihicza quintilicza, impan chocholoa, tlalli ic quihuihuitequi, quintlatlalmecamahui, quintzatzatzitia, quinhuihuitequi, quincuitlahuihuitequi, quixipetlahuitequih, quincuitlamelahua</i>  entonces los maltratan, los apedrean derribándolos, los pisotean, los patean. En el suelo, sobre ellos saltan de manera repetida hasta que los hieren, ++++++. Les gritan mucho, los hieren mucho, los azotan de la espalda, los despellejan dándoles golpes, les enderezan la espalda	tlamacazqui caminantes

<sup>119</sup> El número es el que aparece en el cuerpo principal de la tesis.

<sup>120</sup> Las páginas están referidas al Libro 2(Sahagún, 1981b: 78-90; 96-107))

2a	80	intla centetl oquimimilo  Si hace rodar una[bolas de ofrenda]	<i>ic cací, ic axioa, conilhuia in tlamacazque: otimitzacique tlamacazque, ca otitlamimilo</i>  lo detienen, es detenido , los tlamacazqui le dicen: Nosotros los tlamacazqui te hemos detenido porque la dejaste rodar.	tlenamacac tlamacazqui
2b	80	Aux intla aca otlamimilo  Si alguno la deja rodar	<i>cací, coniximati, conmachiotia</i>  lo detienen, lo conocen, lo marcan	tlamacazqui
2c	80	ihuan intla aca itech quittazque tlazoltontli, anozo tocatzahualli, anozo ichcatontli: azo icpac, anozo itilmatitech,... anoze motepotlamia, moticuinia, anozo motlauitequi  Y si a alguno lo vieran con una basura pequeña, o una telaraña, o un hilo pequeño de algodón en su cabeza o sobre su capa...quizá se tropezaba, se resbalaba, quizá se golpeaba	<i>ic cací, conmachiotia: ... mochi ic neaxioa</i>  lo detiene, lo marcan...todos [los transgresores] son detenidos	tlamacazqui
3a	83	aux intla aca quipatilizque imol,  Y si alguno cambiara su salsa con otro	<i>ic cací, ic conaci, ic onaxioa</i>  lo prenden, lo toman preso, así es capturado	tlamacazqui tlamazton
3a	83	itla aca achi quichipinia molli,  Si alguien deja gotear la salsa	<i>muchi ic neaxioa, ic netlanamictilo</i>  lo prenden, así contiene con alguien	tlamacazqui tlamazton
3b	83	âuh intla aca motlahuitequiz, ihuan intla acah amo ompa itzticaz, intla mixcuepaz  Y si alguno se cayera tropezando y si alguno no es visto, si se equivocara	<i>ic axioa</i>  de esta manera es detenido	tlamacazqui tlamazton
3b	83	aux intla aca, amo quicxiaci, intlacamo teicxiaci, intla aca icxicalualo, in amo tehuan contemaz acatl,  y si alguno no le alcanza el paso a los otros, si abandona el paso y no pone con los otros el carrizo	<i>ic cací, ic nemaltilo</i>  de esta manera es capturado	tlamacazqui tlamazton

3c	83	Transgresión viene de la 3ª y 3 b	<p><i>âuh in nauhilhuitl in, in aquiue axihua, oc huel momaquixtia, oc huel moquixtia, oc huel maquiza: azo totolin ica. azo maxtlatl ica, azo tilmatl, azo ichtilmatl, azo tecuachtli ica. âuh in icnotlactl yehuatl in huentelotli, ic moquixtiaya, cen cuauhxicalli</i></p> <p>Y en estos cuatro días los detenidos todavía se pueden librar de algún daño, se libran, se libran de algún daño con guajolotes, tal vez con bragas, con mantas de algodón, de maguey, tal vez con una pequeña manta. Y los pobres se pueden obligar con una bola de ofrenda y una vasija</p>	<p>tlamacazqui tlamaztoton</p>
3d	85	Transgresión viene de la 3ª y la 3b	<p><i>âuh in icuac ye onehua, niman icuac quinpêhualtia in quincucuitihuetzi, quinmictia quinmamayau, intlacana mani quiyahuatl ompan quimontlaza ompa quinpepetzcoa, quinmimiloa, quinzquipetzcotinemi, quizoquinelotinemi, zan iuh quimonxtia in atenco, in teatlan papacholoyan, itocayocan totecco.</i></p> <p>Y cuando ya parten [la procesión], entonces los atacan, los asaltan de repente, los maltratan, los derriban en la tierra, en los charcos de agua los tiran, los hacen resbalar, los hacen rodar, los hacen rodar en el lodo, los cubren de lodo, así los hacen llegar hasta el borde del agua, y los hunden en un lugar llamado totecco</p>	<p>tlamacazqui tlamaztoton tlemacac</p>
4a	96	<p>aux intlaca matolixcuepa, in oc ceppa tetlan calaquiznequi</p> <p>y si quiere engañar tomando más atole, volviendo a entrar a la cola con otros,</p>	<p><i>ompa quihuihuitequi acaxoxouhqui ica, quitlatlatzhuitequi</i></p> <p>alla lo apalean con un carrizo verde, lo golpean muchas veces.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• in motolinia in mexica</li> <li>• in millacatzitzinti</li> <li>• los que reparten chianpinolli</li> <li>• los que golpean</li> </ul>
4b	97	<p>aux in aquin quityaya motamalixcuepaznequi, intla itthuez</p> <p>Y al que miraban queriendo engañar con los tamales, si era visto</p>	<p><i>quihuihuitequi, quitatacapitzhuitequi tolmeatica: in quexquich omacoca mochi quicuilia, quicencuilia in itamal, inehuian conmocahuala</i></p> <p>lo castigaban, lo castigan azotándolo con un mecate de tule. Todo lo que se le había dado lo agarraban,, agarraban sus tamales, las cosas que se le dieron.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• in motolinia in mexica</li> <li>• in millacatzitzinti</li> <li>• los que reparten tamales</li> <li>• los que golpean</li> </ul>

5a	101	intla aca oittoc, zan oc conixxotia  si alguno fue visto [guiñando el ojo o riéndose], solo intentandolo o haciendolo	<i>in quitlatzacuiltia, quihuihuitequi ocoquauhtica, tlatlatlatiuh, ca micqui in quicahua</i>  lo azotan, lo golpean muchas veces con la estaca de pino que va quemando, que va ardiendo; lo dejan por muerto	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ahuiani</li> <li>• teachcauh</li> <li>• telpochtequihua</li> <li>• cuacuachic</li> <li>• otomi</li> <li>• telpopochtli</li> <li>• pilli</li> <li>• Motecuzoma</li> <li>• sancionadores</li> </ul>
6a	102	aux intla aca ittoz in momecatitinemi  Y si lo encuentran viviendo en concubinato,	<i>oncan teixpan quitlatzacuiltia, ic quitzotzocoltequi, mochi quicuilia in inxquich itlatqui, in inechichihual, in itempilol: zatepan quihuihuitequi ocoquauhtica, huel quihiyocahualtia, quicuatlechichinoa, tletlecalehua, haacuacualaca in inacayo</i>  Allá enfrente de todos lo castigan. Le cortan el mechón de cabello. Le quitan todo: su ropa, sus adornos, su bezote. Finalmente es golpeado muchas veces con estacas de pino. Lo hacen desfallecer, le queman la cabeza con fuego. El fuego se levanta, suena su carne quemada	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Teachcauh</li> <li>• Los sancionadores</li> </ul>
6a	102	(la transgresión es igual para la ahuiani)	<i>Áuh in cihuatl zan quitotoca, in cihuatetiachcahuan: aoquic no tehua cuicoyanoz, aoquic no tenahuaz</i>  Y la mujer es desterrada por las maestras, ya nunca cantará y bailará con otros	<ul style="list-style-type: none"> <li>• cihuatetiachcauh</li> <li>• ahuiane</li> </ul>
7a	106	aux intla aca [tlahuana]  Y si alguno era visto [embriagándose]	<i>huel ihuihui ic oanoc, quauhcalco tlalilo, ...niman ic quincuexcochhuihuitequi, ...</i>  con gran dificultad era agarrado, era puesto en la caja de madera ...luego lo golpeaban [para ejecutarlo] en la parte trasera de la cabeza	<ul style="list-style-type: none"> <li>• población</li> <li>• los sancionadores</li> <li>• achcacahtin</li> <li>• verdugos</li> <li>• jueces</li> </ul>

### Anexo 3. Algunas glosas en náhuatl con la traducción libre de los actos rituales de *etzalcualiztli* y *huey tecuilhuitl*

#### Notación utilizada

1	Primera persona	APL	Aplicativo	CUAN	Cuantificador	IMP	Imperfecto	OI	Objeto indefinido	PAR	Partícula	REF	Reflexivo
2	Segunda persona	ASE	Asertivo	DET	Determinante	IND	Indeterminado	OR	Orientación	PL	Plural	REL	Relativo
3	Tercera persona	CAU	Causativo	DIR	Direccional	INE	Inespecífico	ORD	Ordinal	POS	Posesivo	RI	Ref. Ind.
AB	Abstracto	CLAS	Clase de conteo	F	Futuro	INS	Instrumental	P	Pasado	PRE	Prefijo	S	Singular
ABS	Absolutivo	COND	Condicional	IM	Impersonal	O	Objeto	PA	Pasivo	PRO	Pronombre	SUB	Subordinada
		CONJ	Conjunción										

#### Etzalcualiztli. Recolección de tules

##### Párrafo 25-1

Inic	cem-pohual <sup>121</sup> -li	om-macuil-li	capitulo,	i-tech-pa	tla-htoa	In	ilhui-tl
ORD	uno-cuenta-ABS	PRE-cinco-ABS	capítulo	POS3S-acerca-OR	OI-decir, hablar	DET	día, fiesta-ABS
El	vigesimo	quinto	capítulo	acerca de	habla algo	La	fiesta

lhuan	in	in-tlamana-liz <sup>122</sup>	in	qui-chihua-ya-h,	in	ipan	ic	cem-ilhui-tl,
PAR	DET	POS-ofrecer ofrendas-“EL ACTO DE “	REL	3aSO-hacer-IMP-INE	PAR	LOC	ORD	uno-día, fiesta-ABS
con	sus actos de ofrecer ofrenda		que	la hacían	en su			primer día

inic	chicua-cen	metz-tli,	in	mo-tēnēhua-ya	etzal-cua-liz-tli
ORD	PRE-uno	mes-ABS	SUB	RE-llamar-IMP	TIPO COMIDA-comer-EL ACTO DE-ABS
del	sexto	mes	que	se llamaba	“el acto de comer etzalli”

##### Traducción libre

El vigesimo quinto capítulo habla acerca de la fiesta con sus ofrendas que hacian en cada día del sexto mes que se llamaba Etzalcualiztli, “el acto de comer etzalli”

<sup>121</sup> “la numeración náhuatl está construida sobre una base vigesimal, con sub-bases 5, 10, 15. Los únicos nombres de números primitivos son los números 1 al 4, las sub-bases 5, 10, 15 y 20 y sus potencias... El nombre de las veintenas y sus potencias están precedidas obligatoriamente por un número cardinal de rango inferior que sirve de multiplicador 1cem-, 2 òm- 3 ē- 4 nāuh-” (Launey, 1986:665). El 20 es *pōhualli* que significa literalmente “cuenta” en náhuatl

<sup>122</sup> Esta palabra está poseída por una tercera persona en plural. Posiblemente se refiera a los *tamacazqui*.

**Párrafo 25-2**

Etzal-cua-liz-tli	inin	ilhui-tl	in	ahyamo	on-ahxi-hua,	in	ipan	mo-chihua-ya:
TIPO COMIDA-comer-EL ACTO DE-ABS	DEM	día, fiesta-ABS	PAR	PAR	DIR-llegar-IM	PAR	LOC	RE-hacer-IM
“el acto de comer etzalli”	este	día	aun no		ha llegado		En el	se hacia

achtopa	mo-tlālō-ca-zahua-ya-h	In	tlamacaz-que <sup>123</sup>	nāhu-ilhui-tl	in	ahyamo	om-pēhua
PAR	RE-tlalo-LI-ayunar-IMP-INE	DET	tlamacaz-PL	cuatro-día, fiesta-ABS	SUB	PAR	DIR-comenzar
antes	ayunaban para tlaloc	los	tlamacazque	cuatro días	aun no		comienza

In-ne-zahua-liz	achtopa	on-tōlāna-ya-h,	ōmpa	in	citlaltepec	yehica	ca	cenca
3aPIPOS-RE-ayunar-“EL ACTO DE”	ADV	DIR-recolectar-IMP-INE	LOC	DET	Toponimo	PAR	ASE	PAR
su acto de ayunar	antes	recolectaban juncias	alla	en	Citlāltepēc	Pues	es	muy

huiya-c	in	ōmpa	mo-chihua-ya	tōll-in	i-tōcā	aztapil-in	ahnōzo	tōl-mimil-li:	cenca	huiya-c,
ADJ	PAR	LOC	REF-hacer-IMP	tule-PL	POS3S-nombre	aztapil-PL	CON	tule-redondo y largo-ABS	PAR	largo-ADJ
largo	en donde		se hacían	los tules	Se llama	aztapilin	o	tolmimilli	muy	larga

Cenca	huitlatz-ti-c,	ihuān	cenca	tzin-izta-c:	ihuān	mimil-ti-c	te-mimil-ti-c
PAR	cosa muy larga-LI-ADJ	PAR	PAR	base-blanco-ADJ	PAR	redondo y largo-LI-ADJ	pedra-redondo y largo-LI-ADJ
muy	larga	y	muy	blanca la base	y	redondo	como una piedra cilíndrica y larga

**Traducción libre**

Etzalcualiztli, esta fiesta aun no ha llegado. Antes de la fiesta [esto] sucedía: los tlamacazque ayunaban para Tlaloc durante cuatro días. Antes de que comenzara el ayuno, recolectaban de allá de Citlaltepec, porque allá se hacían tules muy largos, llamado aztapilin o tolminilli, son muy largos y de la base son muy blancos y redondos como una piedra cilíndrica y larga.

**Párrafo 25-3**

Āuh	in	ōmpa	c-on-āna-ya-h	qui-tez-copina <sup>124</sup> -h,	i-tōcāyōh-cān	in	ā-tlan <sup>125</sup> ,	temil-co	tepehxi-c	ōztō-c:
CON	DET	PAR	O3S-DIR-asir-IMP-INE	O3S-cosa blanca-sacar una cosa de otra-INE	POS3S-llamado-LOC	DET	agua-LOC	temil-LOC	barranco-LOC	cueva-LOC
Y	en donde		lo asían	lo sacan por su parte blanca		En su lugar llamado	cerca del agua	Temilco,	en el barranco,	en la cueva

**Traducción libre<sup>126</sup>**

<sup>123</sup> En el libro III Capítulo IV del Códice Florentino, Sahagún hace la equivalencia de los grados de los sacerdotes: “el primero, le llamaban *tlamacazton* (que) es como acólito; el segundo, le llamaban *tlamacazqui*, que es como diácono; el tercero, le llamaban *tlenamacac*, que es como sacerdote” (2006: 207)

<sup>124</sup> Molina define *copina* como “sacar una cosa de otra, o por otra” (Molina, 2008:24r), *tez* puede provenir de *teztic* (“cosa blanca”). Wimmer

<sup>125</sup> *itocayohcan*, in *atlan* califican a Temilco.

<sup>126</sup> La referencia a los tules está en singular, en la traducción libre se convirtió al plural.

Y de donde los agarraban, los sacaban por su parte blanca, cerca del agua en su lugar llamado Temilco, en el barranco, en la cueva.

**Párrafo 25-4**

āuh	in	o-c-on-ān-que,	niman	ye	ic	qui-chih-chihua-h,	Qui-cuih-cuitlalpia-h,	qui-quimiloa-h,
PAR	SUB	P-03S-DIR-asir-PL	PAR	PAR	PAR	3sO-RED-hacer-INE	3sO-RED-amarran en gavillas por la punta, ceñir-INE	3sO-liar-INE
Y	después que	lo fueron tomando	entonces			lo aderezan <sup>127</sup> ,	Lo amarran en gavillas por la punta, los ciñen	lo lian

Qui-totol-quimiloa-h
3sO-guajolote -liar-INE
Lo lian como guajolote

**Traducción libre**

Y después de que los agarraron, luego los preparan: los amarran cuidadosamente, los atan, los atan como los guajolotes.<sup>128</sup>

**Párrafo 25-5**

Niman	ye	ic	qui-mecapal-lō-tia-h, <sup>129</sup>	qui-mē-mecapal-lō-tia-h, <sup>130</sup>
PAR	PAR	PAR	3sO-mecapal-ABT-CAU-PL	3sO-RED-mecapal-ABT-CAU-PL
Luego	usan el mecapal para transportarlo,		usan siempre el mecapal para transportarlo	

Niman	ne-tla-māmalti-lo-h	tla-māma-lo	Tla-ixcua-ma-māma-lo-; <sup>131</sup>
PAR	RI-OI-tomar la carga a cuestras-PA-PL	OI-llevar algo a cuestras-PA	OI-frente-RED-llevar a cuestras-PA
Luego	es tomado a cuestras	es llevado a cuestras	de frente-es llevado a cuestras

niman	ye	ic	huāl-ēhua-h	huāl-ēhua-lo	huilōa-z	in	aztapil-li,
PAR	PAR	PAR	DIR-partir-PL	DIR-partir-PA	todos se van-F	DET	aztapil-ABS
entonces	vienen partiendo ,		se parte	todos se irán	el aztapilli		

zan	mochi	qu-ehua-h-ca-mama
PAR	CUA	3sO-levantar-LI-llevar a cuestras
solo	todo	lo llevan a cuestras levantándolo.

**Traducción libre**

<sup>127</sup> Diccionario de autoridades: Aderezar significa: Componer, adorning y pulir alguna cosa; disponer y preparar alguna cosa. Se tradujo aderezar por preparar

<sup>128</sup> En la traducción libre usé el plural para hablar de muchos tules, aunque en náhuatl se usa el singular. Esto va a ser cierto en los siguientes párrafos.

<sup>129</sup> Es un verbo derivado de *mecapalli*, que toma la forma de causativo

<sup>130</sup> En la reduplicación del verbo *mēcapallotia* se considera que expresa “frecuencia o repetición ordenada”

<sup>131</sup> *Ixcuatl* es la frente de la cara. Sahagún va a mencionar en español, que los llevan verticales no atravesados

Luego usan el mecapal para transportarlos, siempre lo utilizan. Luego son tomados a cuestras, son llevados a cuestras. Son llevados a cuestras de frente. Luego parten, se parte, todos se irán. Nadie lleva el *aztapilli* atravesado, todos lo llevan a cuestras levantado.

**Párrafo 25-6.**

āuh	inic	huī-h	tōl-āna-z-que,	tlamacaz-que,	ihuān	inic	huāl-mo-cuepa,	Cac-ti-moquetza	in	o-tli,
PAR	PAR	ir-INE	tule-recoger-F-PL	tlamcaz-PL	CON	PAR	DIR-REF-volver de donde iba	sandalia-AUX-pararse	DET	camino-ABS
Y	así	van	recogerán los tules	los tlamacazque	y	así	se viene volviendo de donde iba	Está desierto	el	camino,

aocac	qui-toca,	Aocmo	qui-toca-h	in	nehen-que
PAR	O3S-seguir	PAR	O3S-seguir-INE	DET	hacedor de la acción de caminar-PL
ya no hay quien	lo sigue	ya no	lo siguen	los	caminantes

**Traducción libre**

Y así los *tlamacazqui* van a recoger los tules. Y así se regresarán. El camino está desierto. Nadie lo sigue. Nunca lo siguen los caminantes.

**Párrafo 25-7**

āuh	intlā	āca-me	o-quin-nāmi-c-que,	niman	oncān	quin-tla-cuihcui-lia-h,	Quin-tla-namoye-lia-h <sup>132</sup> ,
PAR	PAR	alguno-PL	P-3plO-encontrar-P-PL	PAR	PAR	O3PL-OI-arrebatar y tomar algo a otro-BEN-INE	3plO-OI-roban algo-BEN-INE
Y	si	algunos	los-encontraron	entonces	alla	los roban sus pertenencias	Los roban algo,

quin-tla-cencui-lia-h,	quin-tla-tlāzal-tia-h:	āuh	intlā	mo-māpātla-h,	niman	quin-mic-tia-h,
3plO-OI-tomar de otro cuanto tiene-INE	3plO-OI-hacer dejar algo a otro por fuerza-INE	PAR	PAR	REF-defenderse, resistir-INE,	PAR	O3PL-maltratar-INE
les toman todo lo que traen	les obligan a dejar todo	Y	si	se defienden,	luego	los maltratan,

Quin-teten-ti-mayahui,	quim-ih-icza-h,	quin-ti-tilicza-h,	Im-pan	cho-choloha-h,	tlāl-li
O3PL-henchar de piedras-LI-derribar a otro en el suelo	O3PL-RED-pisar-INE	O3PL-patear a alguien-INE	POS3PL-sobre	RED-andar dando saltos-INE,	tierra-ABS
derribandolos los apedrean	los pisotean,	los patean	Sobre ellos	saltan de manera repetida,	En el suelo

ic	qui-hui-huītequi-h	Quin-tla-tlalmeca-mayahui <sup>133</sup> ,	quin-tzah-tzahzi-tia-h,	quin-huih-huītequi-h,
PAR	O3S-RED-herir o castigar a otro-INE	O3PL-OI-cordel-derribar a otro en el suelo	O3PL-RED-gritar-CAU-INE	3plO-RED-herir o castigar a otro-INE
hasta que	Lo hieren de manera repetida	los derriban al suelo con el cordel	Les gritan de manera repetida	Los hieren de manera repetida

quin-cuitla-hui-huītequi-h,	qui-xipetlahuītequi-h	quin-cuitla <sup>134</sup> -melahua-h
O3PL-espalda-RED-herir o castigar a otro-INE	O3S-despellejar dando golpes-INE	O3PL-espalda-enderezar-INE
les hieren de manera repetida la espalda	lo despellejan dandoles golpes.	Les enderezan la espalda

<sup>132</sup> En el texto aparece namoyelia, Molina lo registra como namoyalia

<sup>133</sup> Se tomo la palabra *mayahui* que mencionan Dibble & Anderson en lugar de *mahui*. *Mayahui*, según Molina es "derribar a otro en el suelo"

<sup>134</sup> *Cuitlapantli* significa espalda, pero el vocablo *cuitla* representa también espalda (López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2012: 155,207)

### Traducción libre

Y si encontraron a algunos, entonces allá les roban sus pertenencias, les roban algo, les toman todo lo que traen , los obligan a dejar todo. Y si se defienden, entonces los maltratan, los apedrean derribándolos, los pisotean, los patean. En el suelo, sobre ellos saltan de manera repetida hasta que los hieren, los derriban con los cordeles. Les gritan mucho, los hieren mucho, los azotan de la espalda, los despellejan dándoles golpes, les enderezan la espalda.

### Párrafo 25-8

āuh	in	on-tla-cuih-cuili-lo-que,	in	on-pe-petlahua-lo-que,	zan	oncān	mo-cuepa-h
PAR	SUB	DIR-OI-RED-tomar algo a otro-PA-PL	SUB	DIR-RED-despojar-PA-PL	PAR	PAR	REF-volverme de donde iba-INE
Y	después que	son robados	después que	son despojados	allá mismo		se regresan

zan	oncān	ilotī-h	in	in-chān
PAR	PAR	volverse o tornarse de donde iba-INE	DET	POS3PL-hogar
		allá mismo		vuelven a sus hogares

### Traducción libre

Y después de que son robados, después de que son despojados, allá mismo se regresan, allá mismo vuelven a sus hogares.

### Párrafo 25-9

intlā	nel-lacalaquil-li,	huel	qui-cu-ya,	amo	ic	cualānia	in	Moteczuma,	yehica	ca	tla-maceuh-que <sup>135</sup> ,
PAR	ADV-tributo-ABS	poder	O3S-agarrar-IMP	PAR	PAR	enojar a otro	DET	Moteczuma	CON	ASE	EL QUE-hacer penitencia-PL
si	de verdad el tributo	podía	ser agarrado,	no	así	hace enojar	a	Moteczuma,	porque	eran	penitentes

C-om-pō-pōhua-h <sup>136</sup>	c-on-te-po-pohua-ltia-ya-h,	qui-po-pohua-ya-h
O3S-DIR-RED-pagar con otra cosa lo que debe-INE	O3S-DIR-OI-RED-darle algo a alguien-CAU-IMP-INE	O3S-RED-pagar con otra cosa lo que debo-IMP-INE
lo van pagando con otra cosa lo que deben <sup>137</sup>	lo van dando a alguien	lo pagaban con otra cosa lo que debían

Inic	tlamacaz-que,	inic	tla-mahcehua-h,	im-ix-co	im-ic-pac <sup>138</sup>	Qui-mana-ya-h,	inic	tlamacaz-que
PAR	tlamacaz-PL	PAR	OI-hacer penitencia-INE	POS3PL-cara-LOC	POS3PL-cara-sobre	O3S-ofrecer-IMP-INE	PAR	tlamacaz-PL
como	tlamacazque,	cuando	hacen penitencia	delante de ellos	en frente de ellos	los ofrecían	como	tlamacazque

<sup>135</sup> Tlamacequi es igual a tlamaceuani según Molina

<sup>136</sup> En Molina(1910: 282), está definido ic nitla popohua como “pagar con otra cosa lo que debe”. pohua como verbo tiene varias acepciones (2008:82r): encantar o contar a algunos, o tener respecto a otro (nite), ser soberbio (nino), contar cosa de cuento o número (nitla), sembrar otra vez (nic). Consideré con más sentido la primera.

<sup>137</sup> Los tres verbos podrían estar asociados a los tlamaceuhque teniendo como objeto lo que pagan. En la traducción al castellano se dice que Moctezuma tenía aprecio por los *tlamacazqui*.

<sup>138</sup> Se uso *imicpac* como aparecen en los Matritenses ( DG036788). Parece que la formula *ixco -icpac* acompañada de un verbo tiene un significado metafórico. Los ejemplos que encontré en Paredes(1910) son: *teixco teicpac ni-tla-chix-ti-nemi*: ando viendo a todos la cara, *teixco teicpac nemi* se descomide o pierde a otro el respeto, *teixco teicpa ehua* se levanta sobre otros Molina (2008) tiene algunas de estas expresiones como iguales como es el caso de: ofender *teixco teicpac nehua*, *teixco teicpac ninemi*. Para la expresión *ixco icpac quimana* se tradujo como: “se humilla”.

### Traducción libre

Si de verdad el tributo era agarrado [por los *tlamacazque*], entonces Motecuzoma no monta en cólera porque eran penitentes. Pagan con otra cosa lo que deben, lo daban a alguien, lo pagaban con otra cosa lo que debían. Pagaban su deuda como *tlamacazque*. Cuando hacen penitencia se humillaban como *tlamacazque*.

## Etzalcualiztli. Actos de ofrendas en los templos

### Párrafo 25-39

Quin	cen-nepantla	tonatiah	in	ne-eh-ehua-lo <sup>139</sup> .	Auh	in	o-ne-eh-ehua-lo-c,	
ADV	NUM-en medio	sol	SUB	RI-RED-levantar-IM	PAR	SUB	P-RI-RED-levantar-IM-P	
después	en el medio día		que	todos se levantan.		Y	cuando	todos se levantaron,

mec	mo-chi-chihua	In	tle-namaca-c <sup>140</sup> ,	inic	tle-namaca-z	tla-totoni-z,	Nohuian	quiza
PAR	REF-RED-hacer	DET	fuego-comprar-“EL QUE HACE”	SUB	fuego-comprar-F	tla-quemar -F	LOC	salir
entonces	se arregla	el tlenamacac,		que	“ofrecerá incienso”	quemará algo,	En todos partes	

in	izqui <sup>141</sup> -can	te-teo-pan <sup>142</sup> ,	Qui-yacan-ti-nemi-h	in	cua-cuacuil-tin <sup>143</sup>
DET	todos-LOC	RED-dios-LOC	O3S-guiar a otro-AUX-andar-INE	DET	RED-encargados de acciones en los rituales-PL
a todos los lugares	en todos los templos		Lo andan guiando	los	cuacuilli (sacerdotes viejos)

### Traducción libre

Después cuando es medio día todos se levantan [diferentes sacerdotes]. Después de levantarse, se arregla el tlenamacac que ofrecerá incienso. Sale a todos los templos guiado por los *cuacuilli*.

### Párrafo 25-40

âuh	in	o-tlenamacaca-to	nohuian:	niman	ye	ic	Tla-cua-lo	tlah-tla-cua-lo,	ne-yâ-yahualo-lo,
PAR	SUB	P-ofrecer incienso-DIR	ADV	CONJ	PAR	PAR	OI-comer-IM	RED-OI-comer-IM	RI-RED-andar alrededor-IM

<sup>139</sup> Los personajes que aparecen como sujeto tácito del impersonal “todos se levantan” son seguramente los participantes en esta fiesta: sacerdotes, jóvenes sacerdotes. Son al menos los que regresan de la visita a las cuatro casas de la niebla.

<sup>140</sup> En el apéndice del libro II, se describe lo que es *tlenamaquiliztli*. Se ofrecía copal que se echaba encima del carbón vivo y que era puesto en los braseros. Entonces parece que la traducción más pertinente es traducir el verbo *tlenamaca* como ofrecer incienso (Wimmer).

<sup>141</sup> “*izqui* e *ixquich*, cuantificadores definidos que significan ‘tanto, esta cantidad de ‘su sentido es a veces muy cercano al de *mochi* ‘todo’”, (Launey, 1992:233)

<sup>142</sup> Definición de Molina (Molina, Vocabulario en lengua castellana y mexicana, 2008:107)

<sup>143</sup> En diferentes partes del Códice Florentino, Sahagún describe a los *cuacuilli* (PL:*cuacuacuiltin*) como “sacerdotes viejos” o “aquellos que se llevaban los cuerpos de los sacrificados para desmembrarlos” (2006:77). Según Chachalaca (Thouvenot, 2008:versión 12.01), *cuacuilli* podría derivarse de *cuait* cuyo uno de sus significados es partes del cuerpo, y del verbo *cuia* que puede significar envolver una cosa o devanar

Y	después que	fue a ofrecer incienso	en todas partes	luego	Se come	todo mundo come	todos andan en círculo
---	-------------	------------------------	-----------------	-------	---------	-----------------	------------------------

Ne-o-ololo-lo:	cêceyaca	quim-on-maca-h	in	in-tlacual,	in	quênami <sup>144</sup>	môl-li
RI-RED-amontonar-IM	CUAN	O3PL-DIR-dar algo a otro-INE	DET	POS3Pl-comida	PAR	PAR	salsa-ABS
se amontonan	cada uno	les van dando		sus comidas	como		salsa

quim-on-maca-h,	nahu-ilhu-ixtin	In	zan	ice	qui-palo-z-que
O3P-DIR-dar algo a otro-INE	cuatro-día-CUAN	PAR	ADV	icel	O3S-probar-F-PL
les van dando	todos los cuatro días	Solo		solo aquel	lo probará

### Traducción libre

Y después de que [el tlenamacac] fue a todas partes a ofrecer incienso, luego se come, todo el mundo come, andan en círculo, se amontonan [los niños y jóvenes participantes en el ritual]. A cada uno le van dando su comida, les dan diferentes salsas los cuatro días, cada uno proba lo suyo.

### Párrafo 25-41

Aux	intla	acah	qui-patili <sup>145</sup> -z-que	i-mol,	ic	c-ahci <sup>146</sup> -h,	Ic	c-on-ahci-h,	ic	on-axi-hua:
PAR	PAR	PI	O3S-cambiar alguna cosa a alguien-F-PL	POS3S-salsa	PAR	O3S-alcanzar-INE	PAR	O3PL-DIR-detener-INE	PAR	DIR-detener-IM
Y	si	alguno	la cambiarán	su salsa	así	lo agarran	asi	lo van agarrando	asi	se agarra

ihuan	in	icucac	tla-cua-lo,	ayac	achi	qui-chipinia	in	mol-li,	in	oncan	tlal-pan;	tlatlalte-co	in	mol-li,
CON	PAR	PAR	O1-comer-PA	PAR	adv	O3S-echa gotas en alguna cosa	PAR	salsa-ABS	PAR	PAR	tierra -LOC	tlatlalte-LOC	DET	salsa-ABS
y	cuando		se come	Ninguno	un poco	le echa gotas	la	salsa	en donde		sobre la tierra	tlatlalteco	la	salsa

intla	acah	achi	qui-chipinia	mol-li,	mochi	ic	ne-axi-hua,	ic	ne-tlanamicti-lo <sup>147</sup>
PAR	PI	PAR	O3S-echa gotas en alguna cosa	salsa-ABS	CUAN	PAR	RI-agarrar-IM	PAR	RI-dar una cosa por otra-IM
si	alguien	un poco	le echa gotas	salsa	todo	asi	todos los que son agarrados	asi	todos dan una cosa por otra

### Traducción libre

Y si alguno cambiara su salsa con otro, lo detienen, lo toman preso, así es capturado. Y cuando se come, ninguno echa gotas de la salsa sobre la tierra en el *tlatlalteco*. Si alguien echa un poco de gotas de la salsa, entonces lo agarran. Así todos los que son agarrados, dan una cosa por otra.

<sup>144</sup> *Partículas del náhuatl* (Valiñas, 2013)

<sup>145</sup> *patilia* es el aplicativo de *pactla* (Paredes, 1910: 62). Molina (2008:80v) lo define como trocar o cambiar alguna cosa a alguien.

<sup>146</sup> *aci* tiene varias acepciones, una de valencia 1 es "llegar con la mano, alcanzar con ella a donde algo está (agarrar), o llegar al lugar donde voy", la otra de valencia 2 es: "alcanzar al que camina, o va huyendo, o a la caza" (Molina, 2008:2v).

<sup>147</sup> *tlanamictia*: "dar o trocar una cosa por otra" (Molina, 2008: 127v),

**Párrafo 25-42**

Auh	in	iuhqui	in	on-tla-cua-lo-c,	niman	ye	ic	huilo-hua-h	In	acxoyatl <sup>148</sup>	mo-cui-z,
Conj	Par	PAR	SUB	DIR-OI-comer-PA-P	PAR	PAR	PAR	ir-IM-INE	DET	acxoyatl	RE-tomar-F
Y		así	después que	se vino a comer algo		luego		todos se van	El	abeto	se tomara

ye	in	aca-tl,	aca-xoxouhqui
PAR	DET	carrizo-ABS	carrizo-verde
así como	el	carrizo	carrizo verde

**Traducción libre**

Y así, después que se comió, luego se van a recoger abeto así como carrizo, carrizo verde.

**Párrafo II-25-43**

Auh	in	o-hual-huiloa-c,	in	on-mo-cui-to <sup>149</sup> :	niman	ye	ic	Tla-cuitlalpi-lo,	acqui <sup>150</sup>	mo-lpia:
CONJ	SUB	P-DIR-todos van-P	SUB	DIR-RE-agarrar-DIR(P)	PAR	PAR	PAR	OI-ceñirse-IMP-	pequeño	REF-ceñirse
Y		después que todos fueron	después que fue agarrado		inmediatamente			es ceñido (apretado),	pequeño	se ciñe (aprieta)

auh	in	on-tla-cui-cuitlalpi-lo-c	In	ye	inman <sup>151</sup>	mo-tema-z,	niman	ic	tla-tzomoni	ne-tlalo-lo
CONJ	SUB	DIR-OI-RED-ceñirse-IMP-P	PAR	PAR	es tiempo	REF-echar o poner algo en alguna parte-F	PAR	PAR	OI-romper algo	RI-correr-IMP
y		después de que fue ceñido(apretado)	cuando ya	es tiempo		se los echarán	luego		todo se rompe	Se corre

Ne-tla-tlalo-lo <sup>152</sup> ,	Qui-quechpanoa <sup>153</sup>	in	acatl <sup>154</sup>
RI-RED-correr-IMP	O3S-llevar algo encima de los hombros	DET	carrizo
se corre por todas partes	llevan encima de sus hombros		el carrizo

**Traducción libre**

<sup>148</sup> *acxoyatl* abeto *Abies religiosa*

<sup>149</sup> Se refiere al *acxoyatl*. Este verbo *cui* y el verbo *tema* son un caso de reflexivo pasivo. (Launey, 1992b: 140-141). El pasivo toma una forma de giro reflexivo.

<sup>150</sup> Traducción propuesta por Wimmer.

<sup>151</sup> En Carochi(1645:113) aparece en la explicación de dos sinónimos. "Verdad es que algunas veces concurren como sinónimos zantlapic y zannên, v.g. aocmo inman, zannên, zantlapic òtihuálláqué, ye òcuëllatzonquiz, ya no es tiempo, en balde hemos venido, ya se acabó la fiesta, el combate, &c."

<sup>152</sup> Esta palabra aparece en el Libro XI del Códice Florentino (1978b:81) en la frase *niman xitini in cocoa netlatlalolo zazoacye campa itztiuh*, "luego se avientan las serpientes corren por todos lados cualquiera que sea adonde van viendo".

<sup>153</sup> Según Molina (1910:241) *quechpanoa* es llevar algo encima de los hombros

<sup>154</sup> *acatl* puede ser caña o carrizo. Y es propio de muchos tipos de plantas. Ver Francisco Hernández (Libro I)(Hernández, 1946:105). Hernández hace referencia a dos *acxoyatl*, el primero el abeto, el segundo una planta que tiene hojas que podrían servir para enramar los templos.

Y después que todos fueron a agarrar [el acxoyatl] inmediatamente es apretado, se hace pequeño y después de eso, cuando ya es tiempo, luego se lo echarán, luego todo se rompe, se corre, se corre por todas partes, llevando el carrizo encima de sus hombros.

**Párrafo II-25-44**

Qui-teh-ten-ti-quiza <sup>155</sup>	in	izqui-can	in	teteuh-pan <sup>156</sup>	tlatlacatecolo-h <sup>157</sup>
3aSO-RED-echar o poner algo en alguna parte-AUX-de prisa	DET	CUAN-LOC	DET	dioses-LÓC	demonios-INE
Lo ponen de prisa	en todas partes		en las iglesias		los demonios

**Traducción libre**

Lo colocan en todas partes, en las iglesias de los demonios

**Párrafo II-25-45**

aux	intla	acah	mo-tlahuitequi <sup>158-z:</sup>	ihuan	intla	acah	amo	Ompa	itz <sup>159-ti-ca-z,</sup>	intla	m-ixcuepa-z,	ic	axi-hua
PAR	PAR	PRO	RE-caer tropezando-F	PAR	PAR	PAR	PAR	PAR	ver-LI-AUX-ser o estar-F	PAR	RE-errar el camino-F	PAR	agarrar-PA
y	si	alguno,	se cayera tropezando	y	si	alguno	no	Alla	será visto	si	se equivocara	de esta manera	es agarrado

**Traducción libre**

Y si alguno se tropezará y se cayera, si alguno no fuera visto, o si se equivocara, de esa manera es agarrado.

**Párrafo II-25-46**

aux	intla	acah,	amo	qu-icxi-aci,	intlacamo	te-icxi-aci:	Intla	aca,	icxi-cahua-lo,
PAR	PAR	PRO	PAR	O3S-pie-alcanza	CONJ	OI-pie-alcanzar	PAR	PAR	pie-dejar algo-PA
Y	si	alguno	no	le alcanza el paso	y si no	le alcanza el paso a alguien	Si	alguno	se abandona el paso

in	amo	tehuan	c-on-tema-z	Aca-tl,	ic	c-aci-h,	ic	ne-malti-lo
PAR	PAR	PAR	O-DIR-echar en algun lado-F	carrizo-ABS	PAR	O-agarran-INE	PAR	RI-ser cautivo-IM
que no		con otros	lo ira poniendo	un carrizo	de esta manera	lo agarran	de esta manera	se capturan

**Traducción libre**

Y si alguno se queda atrás, si se rezaga, si abandona el paso, si no coloca los carrizos, de esa manera es capturado.

<sup>155</sup> Paredes(1910:55) traduce el verbo auxiliar quizá como de prisa. Viñals lo traduce como “pasar” (2013)

<sup>156</sup> Molina reconoce teteopan como en las iglesias o por las iglesias.

<sup>157</sup> Tlatlacatecolo, en Paredes (1910:18) significa demonios. Tal vez se derive de tlatcatl, y tecolotl.

<sup>158</sup> *Tlahuitequi* con Molina (1910:66) significa caer tropezando. En Paredes (1910: 27) dice que significa azotar algo

<sup>159</sup> Carochi dice que *itz* se usa para el verbo *itta* con el auxiliar *ti-ca*. (Carochi, 1910::54) Yo modifique el texto que decía *itztia* por *itztica*.

**Párrafo II-25-47**

auh	inin	nauh-ilhui-tl	in	mo-chihua-ya
CONJ	DEM	NUM-día-ABS	SUB	RE-hacer-IMP
y	estos	cuatro días	cuando esto se hacía	

**Traducción libre**

Estos cuatro días es lo que se hacía.

**Párrafo II-25.48**

auh	in	nauh-ilhui-tl	in <sup>160</sup> ;	in	aquique	axi-hua,	oc	huel <sup>161</sup>	mo-maquixtia,	oc	huel	mo-quixtia,
CONJ	DET	NUM-día-ABS	DEM	SUB	PRO	agarrar-PA	PAR	poder	RE-escaparse o librarse de algun daño	PAR	poder	RE—liberarse
Y	estos cuatro días		cuando	quien	es agarrado	Todavía	puede	librarse de algun daño		todavía	puede	liberarse

oc	huel	maquiza <sup>162</sup> :	ahzo	totol-in	ica,	ahzo	maxtla-tl	ica,
PAR	poder	escaparse o librarse de algun daño	PAR	guajolote-PL	INS	PAR	bragas-ABS	INS
Todavía	puede	escaparse	tal vez	guajolotes	con	Tal vez	bragas	con

ahzo	tilmah-tli,	ahzo	ich-tilma-tli,	ahzo	tecuach-tli	ica.
PAR	manta -ABS	PAR	fibra de maguey-manta-ABS	PAR	pequeña manta-ABS	INS
tal vez	manta	Tal vez	manta de fibra de maguey	tal vez	pequeña manta	con

**Traducción libre**

Y en estos cuatro días quien es agarrado todavía puede librarse entregando guajolotes o bragas, tal vez con mantas de algodón, de maguey, tal vez solo con una pequeña manta.

**Párrafo II-25-49**

aux	in	icno-tlaca-tl <sup>163</sup>	yehua-tl	in	huen-telolo-tli <sup>164</sup> ,	Ic	mo-quixtia-ya,	cen	cuauhxicall-li
PAR	DET	huérfano-hombre-ABS	él. ella-ABS	DET	ofrenda-bola, pelota-ABS	PAR	RE-obligarse-IMP	ADV	vasija-ABS
Y	el	huérfano, pobre necesitado	él	la	bola de ofrenda	se obligaba		del todo	una vasija

<sup>160</sup> Launey dice que el in al final de la frase tiene sentido de demostrativo. Esto para *in nauhilhuitl in*.

<sup>161</sup> Nótese que *huel* ante un verbo puede traducirse por “poder” (Launey,2012:111)

<sup>162</sup> Molina dice que maquixtia es lo mismo que maquiza: : “escaparse o liberarse de algún daño o peligro”

<sup>163</sup> En Molina (1910:261) significa miserable, pobre; sinónimo de motolinia

<sup>164</sup> Parece que la bola de ofrenda era de masa de maíz en forma esférica

### Traducción libre

Y el que es pobre solo tiene que dar una bola de ofrenda y una vasija.

#### Párrafo II-25-50

Auh	in	ixquich	ne-quixti-lo-ni,	moch	Qui-mo-cuilia	in	tla-ma-ni,
CONJ	PAR	CUAN	IND-liberar-IM-“CON LO QUE SE”	CUAN	O3S-RE-tomar algo para si sin que nadie se lo de	DET	OI-cazar, capturar-“EL QUE”
Y	todo		con lo que es liberado	todo	Se lo toma	el	el que captura,cazador

in	te-ahci,	in	te-ahci-ni
SUB	OIH-agarrar	DET	OIH-agarrar -“EL QUE “
cuando	agarra a alguien	el	que agarra a alguien, el cautivador <sup>165</sup>

### Traducción libre

Y todo lo que entrega para ser liberado [el transgresor], todo lo toma el *tlamani*, el cazador; cuando agarra a alguien *el teacini*, el cautivador.

#### Párrafo II-25-51

Auh	in	ye	ic	macuil-ilhui-tl,	in	ye	icucac	ilhui-tl,	Aocac,	huel	mo-quixtia <sup>166</sup> -ya,	immanel	itla
CONJ	PAR	PAR	PAR	NUM-día, fiesta-ABS	PAR	PAR	PAR	día, fiesta-ABS	PAR	poder	RE-retirar -IMP	ADV	PAR
Y	cuando ya		el	quinto día	cuando ya		en ese	día	ya no hay quien	podía	retirarse	aunque	si

Cenca	huey	ic	mo-quixtia-ya,	aocmo	qui-celia-ya
PAR	PAR	PAR	RE-retirar-IMP	PAR	3aSO-recibir alguna cosa-IM
Muy	grande	con lo que	se retiraba	ya no	lo recibía

### Traducción libre

Y al quinto día ya nadie podía retirarse. Aunque ofreciera mucho ya no se lo recibían.

<sup>165</sup> Cautivador en el diccionario de la Real Academia Española es: “aprisionar al enemigo en la guerra, privándole de libertad”

<sup>166</sup> *quixtia* es causativo de *quiza*: “salir” (Paredes, 1910:60). “Con ciertos verbos intransitivos que describen un sentimiento, un estado físico o un movimiento pueden darse dos tipos de formas que a primera vista son sinónimas: el verbo intransitivo y un causativo reflexivo. *Ninoquixtia*, lit. ‘me hago salir’ significa por lo tanto ‘me decido a salir, me retiro.’” (Launey, 2012:180)

## Etzalcualiztli. Ofrendas en el agua.

### Párrafo II-25-60

Auh	in	o-hual-quiz	tonatiuh,	niman	ye	ic	mo-chichihua	in	tle-namaca-c,	c-on-m-aquia <sup>167</sup>	In	i-xicol,
CONJ	SUB	P-DIR-salir	sol	PAR	PAR	PAR	RE-ataviarse	DET	fuego-vende-“EL QUE”	O3S-DIR-REF-vestirse camisa	DET	POS3S-xicolli,
Y	cuando	salió	el sol	luego	ya		Se atavía	el que vende fuego,tlenamac		se viste la camisa		Su xicolli

pani	c-on-m-ololoa	aya-tl,	I-toca	ayauh-quemi-tl,	anozo	ahuach-quemi-tl,
LOC	O3S-DIR-REF-vestirse, arroparse	manta de algodón-ABS	POS3S-nombre	niebla-quemitl-ABS	PAR	rocio-quemitl-ABS
encima	se lo viste	manta de algodón	su nombre	quemitl de niebla	o	quemitl de rocío

Tzi-tziuh-yo <sup>168</sup> :	niman	c-on-mo-mamaltia,	In	tla-quechpan-yo-tl,	ihuan	c-on-ma-tiuh
RED-tziuh-tli -COL	PAR	O3aS-DIR-RE-tomar algo a cuestras	DET	“EL QUE “-llevar en los hombros-COL-ABS	CONJ	O3aS-DIR-cazar-DIR
su tziuh-tli	luego	se lo echa		lo que se lleva en los hombros	y también	lo atrapa

in	cuexcoch-tlan	ama-cuexpal-li
DET	colodrillo <sup>169</sup> -LOC	papel-cabello largo-ABS
Sobre la nuca		cabello de papel

### Traducción libre

Y al amanecer, el tlenamac se atavía. Se pone su *xicolli* y encima se envuelve con la manta de algodón llamada *ayauxquemitl* (quemitl de niebla) o *ahuachquemitl* (quemitl de rocío). Tiene *tziuh-tli*, luego se los pone en los hombros y en la nuca se pone el cabello de papel.

### Párrafo II-25-61

lhuan	m-ixcua-texouia-ya,	oc	ceppa	i-pan	c-on-ahpetz-huia-ya,	c-on-ahpetz-o-tia-ya :
PAR	RE-frente-poner color azul-IM	PAR	CUAN	POS3S-en el	O3S-DIR-pirita-“UNTAR”-IMP	O3S-DIR-pirita-AB-“LE DA”-IMP
Y	se ponía color azul en la frente	todavía	una vez	en el	le untaba pirita	Le ponía pirita

<sup>167</sup> Este verbo y otros que siguen son reflexivos y a la vez con un objeto directo. Launey los denomina bitransitivos.

<sup>168</sup> Tziuh-tli aparece en el Libro XI. (Sahagún, 2012c:21). “*Xiopalquechol ihual itoca tziuh-tli*”. Su plumaje es azul. En los alerones es verde y leonado.

<sup>169</sup> Según el Diccionario de Autoridades, colodrillo es la parte posterior de la nuca. (www.re.es)

### Traducción libre

Y se pintaba la frente de color azul, y todavía una vez más le untaba piritá, le ponía piritá encima.

#### Párrafo II-25-62

lhuan	itlan	c-an-tiuh	iyataz-tli <sup>170</sup>	cuech-uh,	Tlacuehyotil-li <sup>171</sup> ,	no	iuh
PAR	PAR	O3S-agarrar-DIR	bolsa de incienso-ABS	conchas largas-POS	cubierto de conchas largas-ABS	PAR	PAR
Y	con él	la agarra	bolsa de incienso	que tiene conchas largas	cubierto de conchas largas	también	así

m-itoa	cuech-iyataz-tli,	oncan	ten-tiuh	yiauh-tli,	yiauh-tlatex-tli
REF-decir	conchas largas-bolsa de incienso-ABS	PAR	estar lleno-AUX	yauhtli-ABS	yiauh-tli-cosa molida-ABS
se dice	bolsa de incienso adornada con conchitas blancas	Allí	está lleno	yauhtli	yauhtli molido

### Traducción libre

Y con él[el tlenamacac] lleva una bolsa cubierta de conchas largas que se llama *cuechiyataztlí*. Va llenándolo de yauhtli molido.

#### Párrafo II-25-63

lhuan	ce	cuacuili	c-on-aa <sup>172</sup> ,	ayauh-chichahua-z-tli
PAR	NUM	cuacuilli	O3aS-DIR-llevar algo encima de los hombros	niebla-tomar fuerzas-"EL ACTO DE"-ABS
Y	un	cuacuilli	lo lleva en los hombros	"el fortalecimiento de niebla",el chichahuaztli de niebla

### Traducción libre

Y un *cuacuilli* lleva sobre los hombros el *chichahuaztli* de niebla.

#### Párrafo II-25-64

auh	in	cequint-in	tamacaz-que,	qui-na-napalao-h <sup>173</sup>	ol-li	iuhquin <sup>174</sup>
CONJ	PAR	CUA-PL	tamacaz-PL	O3aS-RED-llevar algo en los brazos-INE	goma-ABS	PAR
y	algunos		tamacazque	lo llevan en los brazos	goma, olli	como si fueran

<sup>170</sup> No se encontró en Molina ni en Carochi. Wimmer la traduce como bolsa de incienso. En la versión castellana (Sahagún, 2006, 113) se describe "una talega o zurrón hecha de cuero de tigre, bordado con unos caracolutos blancos a manera de campanitas que iban sonando los unos con los otros...". Se describe la bolsa de incienso como hecha de piel de jaguar que lleva de un lado la cola del animal y del otro sus patas.

<sup>171</sup> Wimmer la traduce como "cubierto de pequeña conchas blancas"

<sup>172</sup> Molina tiene *quechpanoa*: "llevar algo encima de los hombros" (1910:241)

<sup>173</sup> Molina (241) define *napalao* como "llevar algo en los brazos"

<sup>174</sup> Launey dice: iuhquin (contracción de iuhqui in) puede significar 'ser como...', 'ser parecido a...' ...Mas que la traducción en español 'x es como y' se pensará en el giro 'es como xi x fuera y' (Launey:129)

tlāca	ic	tla-chichihua-l-tin,	mo-tocayotia,	ol-te-teo
personas	PAR	OI-aderezar-“EL OBJETO DE“-PL	RE-nombra	goma-RED-dios
personas		aderezadas, ídolos labrados y compuestos y aderezados <sup>175</sup>	Se nombra	dioses de goma, de olli

### Traducción libre

Y algunos *tlamacazqui* llevan en los brazos figuras de hombres en *olli*, que se nombran dioses de *olli*.

### Párrafo II-25-65

cequintin	qui-na-napalao-h	copal-li,	zan	mimilti-c	cua-cuahuitz-ti-c,
NUM	O3S-RED-llevar algo en los brazos-INE	copal-ABS	PAR	cosa rolliza como pilar-ADJ	RED-figura ahusada <sup>176</sup> hacia arriba y ancha abajo-LI-ADJ
algunos	lo llevan en los brazos	copal	solo	redondo <sup>177</sup>	forma cónica

icpac	in	ihcatiuh	quetzal-li,	I-toca	quetzal-miyahua-yo-tl
LOC	SUB	V	pluma-ABS	POS-nombre	pluma-espiga de la caña del maíz- AB-ABS
en lo alto de	que	se levanta	pluma	su nombre	espigado de pluma

### Traducción libre

Algunos llevan figuras de copal redondas en forma cónica. En la parte superior les colocan un espigado de plumas.

### Párrafo II-25-66

auh	in	ye	ihqui	in	o-tla-pitza <sup>178</sup> -lo-c,	niman	ye	ic	on-ne-o-tema <sup>179</sup> -lo,
CONJ	PAR	PAR	PAR	SUB	P-OI-tocar música de viento-PA-P	PAR	PAR	PAR	DIR-OI-camino-echar o poner algo en alguna parte-IM
y	estando las cosas así <sup>180</sup>	cuando	se tocó música de viento	luego	de esta manera	se ponen para caminar (se colocan para caminar)			

mec	huiloa
PAR	todos van
entonces	todos parten

### Traducción libre

Y así cuando se tocó música de viento, se colocan para caminar. Después todos parten.

<sup>175</sup> En Molina (2008:117v) se define *tlachichihualtin*

<sup>176</sup> *Quahuitzic* aparece así en (Molina, 1910:177). "Ahusada" significa: "en forma de huso" (rae.es)

<sup>177</sup> Derivé la expresión: "cosa rolliza como pilar" a "redonda". Y "figura ahusada hacia arriba y ancha abajo" como "forma cónica". En la versión castellana (2006:113) dice "en forma piramidal"

<sup>178</sup> Podríamos asumir que se usaron caracoles. En la versión castellana del Códice Florentino se introduce la corneta (2006:113).

<sup>179</sup> Wimmer usa el verbo temoa. Yo usé el verbo tema, porque no entendí la lógica que se pierda la "o" de "temoa".

<sup>180</sup> (Launey:335)

**Párrafo II-25-67**

aux	in	quixquichtin,	in	o-axi-hua-que,	o-quin-teh-tecpan-que,	quin-tzi-tzitzqui-ti-mani-h <sup>181</sup> ,
CONJ	DET	CUA	REL	P-agarrar-PA-PL	P-O3PL-RED-poner en orden a la gente-PL	O3aPL-RED-asir <sup>182</sup> de alguna persona-LI-AUX-INE
y	los	muchos	que	fueron agarrados	los pusieron en orden	los prenden por todos lados

in-cuexcochte-uh	quim-ani <sup>183</sup> -li-ti-mani-h,	quin-cuacua-te-motzoltzitzqui <sup>184</sup> -ti-mani-h,
POS-nuca-POS	O3PL-asir algo de alguna persona-BEN-LI-AUX-INE	O3aPL-muy bien-apretar algo reciamente con el puño o con la mano-LI-AUX-INE
su nuca de ellos	los prenden por todos lados	muy bien los aprietan reciamente con la mano por todos lados

cequintin	in-maxtla-huicol-ti-tech	quim-an-ti-mani
NUM	POS-braga-jarrillo <sup>185</sup> -LI-LOC	O3PL-tomar-LI-AUX
algunos	del nudo de sus taparrabos	los toman por todos lados

**Traducción libre**

Y todos los que fueron agarrados eran colocados en orden [para la procesion]. Los prenden firmemente, los toman por la nuca, los toman firmemente de la mano, a algunos los toman del nudo del taparrabos.

**Párrafo II-25-68**

auh	in	tlamaz <sup>186</sup> -to-ton,	in	o-axi-hua-que,	tol-yahualli	quin-chih-chihui-lia-ya-h,
CONJ	DET	tlamaz-RED_pequeño	REL	P-agarrar-PA-PL	tule-base de olla	O3aPL-RED-hacer-BEN-IM-INE
y	los	tlamaztoton	que	fueron agarrados	una base de tules	les hacían

tol-yahualli	quin-chih-chihui-lia-ya-h,	oncan	yehye-tihui <sup>187</sup>	quin-quechpano-tihui
tule-base de olla	O3aPL-RED-hacer-BEN-IM-INE	Par	andar, ir -DIRPL	O3PL-llevar a otro encima de los hombros-DIRPL
una base de tules	les hacían	alla	andan, van	les llevan encima de los hombros

**Traducción libre**

Y a los *tlamaztoton* que fueron agarrados les hacían una base de tules y los llevaban sobre los hombros

<sup>181</sup> Launey dice que mani como auxiliar: “‘extenderse, ser extendido’ indica la extensión de un proceso sobre una gran amplitud espacial (en todos lados, por todos lados)” (Launey, 2012:249)

<sup>182</sup> asir según el Diccionario de Autoridades (rae.es) significa “prender alguna cosa que no se escape ni se vaya”

<sup>183</sup> *analía* es benefactivo de *ana* que significa “tomar”. Carochi dice que los verbos que terminan en a y son precedidos por una consonante, su benefactivo hace que la a se pierda y se agrega *ilia* (Carochi, 1910:62)

<sup>184</sup> (Molina, 1910:39)

<sup>185</sup> *Huicollí* esta definido por Molina como “jarrito” y huicoltic como “cosa tuerta como asa de jarro”, así que se tomo con el nudo del taparrabos (2008:157).

<sup>186</sup> Se asume que *tlamaz* es una forma corta de *tlamacaz*. Sahagún los nombra como: “muchachos sacristanejos”

<sup>187</sup> Molina (2008:30V) registra *yayatiuh* como “andar o andar poco a poco”. Wimmer registra *yehyetiuh* como forma reduplicada de *yetiuh* (ir).

**Párrafo II-25-69**

auh	in	ye	achi	cual-to-ton <sup>188</sup> ,	in-ma-ti-tech	quim-an-tihui
CONJ	PAR	PAR	ADV	bueno-RED-pequeño	POS-mano-LI-LOC	O3S-tomar, coger-DIRPL
y	cuando ya		en alguna manera	los que son de buena talla	de su mano	los toman

**Traducción libre**

Y a los que son de buena talla los toman de su mano

**Párrafo II-25-70**

auh	in	icucac	ye	on-ehua-h,	niman	icucac	quin-pehua <sup>189</sup> -Itia	in	quin-cui-cui-ti-huetzi-h <sup>190</sup> ,
CONJ	PAR	PAR	PAR	DIR-partir-PL	PAR	PAR	O3PL-vencer-CAU	SUB	O3aP-RED-los toman de prisa-INE
y		cuando ya		parten	luego	en ese momento	los vencen	cuando	los toman de prisa

quin-mic-tia-h	quin-ma-mayai-h,	intla-cana	mani <sup>191</sup>	quiyahuatl <sup>192</sup> ,
O3aP-maltratar-CAU-INE	O3P-RED-derribar en el suelo-INE	COND-ADV	está	entrada de algun lugar, charco
los maltratan	los derriban en el suelo	si en alguna parte	está	charco

ompa	quim-on-tlaza-h,	ompa	quin-peh-petzcoa-h,	quin-mimiloa-h,	quin-zoqui-petzco-ti-nemi-h,
PAR	O3aP-DIR-echar a otro al suelo-INE	PAR	O3aPL-RED-resbalar-INE	O3PL-rodar-INE	O3aPL-resbalar en lodo-LI-AUX-INE
alla	los echan	alla	los hacen resbalarsse	los hacen rodar	los andan haciendo resbalar en el lodo

qui-zoqui-nelo-ti-nemi-h,	zan	ihuh	quim-on-axi-tia-h	in	atenco,	in	te-atlan	pa-pacho-lo-yan,
O3aS-lodo-batir-LI-AUX-INE	PAR	PAR	O3aPL-DIR-llegar-CAU-INE	DET	LOC	DET	O1-poner debajo del agua	RED-sumergir en el agua-PA-LOC
lo andan batiendo de lodo	solo	asi	los hacen llegar	al borde del agua		los meten debajo del agua		Es sumergido en el lugar

i-tocayo-can	totec-co.
POS-nombre-LOC	totec-LOC
en un lugar de nombre	totecco

<sup>188</sup> Sahagún(2006:113) dice en castellano: “los otros muchachos que eran mayorcillos”. Wimmer traduce *cualtoton*: “los que son de buena talla”. Thelma Sullivan en los Primeros Memoriales traduce *cualtoton* como “comunes”(1997:182)

<sup>189</sup> *pehua* tiene varias acepciones, con valencia 2: “comenzar a hacer algo, conquistar o vencer al enemigo”; con valencia 1: partir (Molina, 2008:81v)

<sup>190</sup> Carochi dice que *cuitihuetzi* es “tomar de prisa” (1910:62)

<sup>191</sup> Carochi explica, *mani*: “estar y dícese de cosas anchas y planas...de lo líquido...en charcos o lagunas “(1910:51)

<sup>192</sup> Molina (2008:89r) define *quiyahuatl* como “entrada de algún lugar”, Wimmer incluye otras acepciones: lluvia y charco de agua. Se tomó esta acepción por que es más cercana a la traducción al castellano: “en el lodo de cualquier laguna que estaba en el camino” (2006:113)

### Traducción libre

Y cuando empiezan a caminar entonces los vencen[a los que habían sido detenidos]. Los toman rápido, los maltratan, los derriban en el suelo. Los echan a los charcos de agua, los hacen resbalar, los obligan a rodar resbalando en el lodo, batiéndose de lodo. Así los hacen llegar al borde del agua, los hunden, los sumergen en el agua en un lugar de nombre *Totecco*.

#### Párrafo II-25-71

auh	in	icucac	in	on-axi-hua-c	in	tlenamacac,	ihuan	oc	cequintin	tle-tlenamaca-que,
CONJ	PAR	PAR	SUB	DIR-llegar-IM-P	DET	tlenamacac	PAR	PAR	CUAN	RED-tlenamaca-PL
y	cuando		se ha llegado		el	tlenamacac	con	otros		tlenamacac

niman	ye	ic	qui-tlatia-h	in	amatl	ihuan	copal-te-teo,	ihuan	ol-te-teo:	ihuan	in	yiauh-tli,
PAR	PAR	PAR	O3aS-quemar-INE	DET	papel	PAR	copal-RED-dios	PAR	resina-RED-dios	PAR	DET	yiauh-ABS
inmediatamente			lo queman	el	papel	y	dioses de copal	y	dioses de goma	y	el	yiauhtli

qui-tē-tepehua,	qui-cecen-mana <sup>193</sup>	in	tol-pepech-pan
O3S-RED-esparcir	O3aS-CUAN-ofrendar	DET	tules-cama-LOC
lo esparcen	Lo dispersan		en una cama de tules

### Traducción libre

Y cuando se ha llegado[a la orilla de Totecco], el *tlenamacac* y otros *tlenamacac* de manera inmediata queman el papel y a los dioses de copal y de goma. El *yiauhtli* es esparcido en una cama de tules.

#### Párrafo II-25-72

auh	in	icucac	mo-chihua	in <sup>194</sup> ,	in	atl	ihuin	tzopon-ti-mani,	inic	te-a-tlan	pa-pacho-lo:
CONJ	PAR	PAR	RE-hacer	PAR	DET	SUS	PRE	Herir de punta, punzar-LI-AUX	PAR	Ol-agua-LOC	RED-sumergir-PA
y	cuando		se hace	asi,	el	agua	es como si	es herida en todos lados	cuando alguien	en el agua	es sumergido

ihuin	tlacahuaca-ti-mani,	huel	macoquetza <sup>195</sup>
PRE	haber ruido o murmullo de gente-LI-AUX	poder	levantarse el mar con la tormenta
es como si	hubiera ruido en todas partes	puede	levantarse [como si hubiese tormenta]

in	atl	auh	in	aca	hual-panhuetzi-z- nequi <sup>196</sup>	c-on-polac-tia,	centlani	yauh
DET	agua	CONJ	DET	alguno	DIR-salir debajo del agua-F-AUX	O3aS-DIR-zambullir o hundir a otro en el agua	LOC	ir
	el agua	y	el que		desea salirse abajo del agua	lo zambullen en el agua	muy profundo	va

<sup>193</sup> Molina tiene *cecemmana* en "Desbaratar(deshacer) gente", que puede interpretarse como dispersar (1910:112).

<sup>194</sup> Se podría considerar *inin*. Sin embargo, existe una coma que los separa. Por ello, se considero un in al final de la primera frase: *auh in icucac mochihua*, y un in como DET (ver nota 1).

<sup>195</sup> Molina (2008:51v) define *macoquetza* como: "empinarse algo o levantarse la mar con la tormenta"

<sup>196</sup> Launey comenta: "Para decir deseo+infinitivo un giro frecuente es utilizar *nequi* como auxiliar sufijado a la forma de futuro (sin sufijo)(Ibid:262)

### Traducción libre

Y cuando esto se hace, parece que el agua está herida en todas partes. Cuando alguien es sumergido en el agua, en ella se oye ruido y se levanta como si hubiese tormenta, y si alguno intenta salir, lo zambullen en el agua, lo hunden más profundo.

#### Párrafo II-25-73

auh	in	aca	a-mati-ni,	in	o-c-on-polac-ti-que,	zan	iccen <sup>197</sup>	yauh,	hueca
CONJ	DET	alguno	agua-saber-“EL QUE”	SUB	P-O3S-DIR-zambullir en el agua a otro-PL	PAR	PAR	ir	lejos
y	el que		sabe de agua	cuando	lo zambullen en el agua	solo	de una vez	se va	lejos

on-pahuetzi,	niman	ic	choloa,	mo-yeltia,	mo-maquixtia
DIR-salir debajo del agua	PAR	PAR	huir	RE-echar a huir	RE-escaparse
sube a la superficie	entonces	así	huye	echa a huir (toma la huida)	se escapa

### Traducción libre

Y el que conoce el agua, cuando lo zambullen sale a la superficie lejos de donde lo zambullieron, y así huye, se echa a huir, se escapa.

#### Párrafo II-25-74

Auh	in	cequintin	huel	quim-ihyo-cahua-ltia-h	Huel	zoh-zotlahua-h,	za	mimic-que
CONJ	DET	CUAN	poder	O3PL-aliento-dejar (desfallecer)-CAU-INE	poder	RED-desfallecer-INE	PAR	SUS- PL
Y	algunos		pueden	hacerlos desfallecer	pueden	desfallecerse	solo	muertos

in	quin-cahua-h,	Za	quin-mic-t-oc-ti-cahua-h	a-ten-co	Quin-hual-teh-tema-h
REL	O3apl-dejar-INE	PAR	O3aS-finarse-LI-AUX-dejar-INE	agua-orilla-LOC	O3aS-DIR-RED-echan-INE
que	los dejan	Solo	los dejan como muertos	en la orilla del agua	Los echan

### Traducción libre

Y a algunos los hacen desfallecer, se desfallecen, los dejan como muertos. En la orilla del agua los dejan como muertos.

#### Párrafo II-25-75

auh	in	cequintin	o-qui-tō-tolo-que	atl,	in	chichic	atl,	quin-tzonicpiloa-h
CONJ	PAR	PI	P-O3aS-RED-tragar-PL	agua	PAR	ADJ	agua	O3apl-volver a otro patas arriba-INE
y	algunos		que la tragaron de manera repetida	agua	la	amarga	agua	los- voltean de cabeza

<sup>197</sup> iccen para Carochi: “Con todo difieren [está hablando de iccen, cen, cemmanyan] en que iccen de tal manera significa de una vez, que mira solamente a lo que hasta el presente ha sucedido y no a lo que ha de suceder en lo futuro” (Ibid.:108)

ic	hual-quiza,	in	in-yaca-c	in	in-cama-c,	in	o-qui-tō-tolo-ca-h.
PAR	DIR-salir	DET	POS-nariz-LOC	DET	Pos-boca-LOC	SUB	P-03aS-RED-tragar-PP-INE
asi	sale	de sus narices		de sus bocas		que	la habían tragado de manera repetida

### Traducción libre

Y los que tragaron agua, amarga agua de manera repetida, los voltean de cabeza [¿los familiares?] para expulsar el agua por la nariz, por la boca.

### Párrafo II-25-76

auh	in	ye	iuhqui	niman	ic	hual-huilohua-h,
CONJ	PAR	PAR	PAR	PAR	PAR	DIR-todos van-INE
y	así hecho, estando las cosas así			entonces		todos se van

icuitl-àhuic <sup>198</sup>	hual-huilohua-h	oc	ceppa	hual-la-pitz-tihui
atras- de aquí para allí	DIR-todos van-INE	PAR	CUAN	DIR-0l-tocando música de viento -DIRPL
hacia atras	todos se van	otra vez		van tocando música de viento

### Traducción Libre

Y así hecho, todos se van, todos se regresan. Otra vez van tocando música de viento.

### Párrafo II-25-77

auh	in	o-a-tlan-pā-pacho-lo-queh,	zan	in-chan	hui-hui,	quin-huihuica-h
CONJ	SUB	P-agua-LOC-RED-arrimar algo a otra cosa-PA-PL	PAR	POS-hogar	RED-ir	03aPL- acompañar a alguien
y	después que	fueron sumergidos en el agua de manera repetida	solo	a su hogar de ellos	van	los acompañan

in	in-chan-tlācah,	cocox-tihui,	huih-huī-huixca-tihui,
DET	POS-hogar-personas	enfermo-DIRPL	RED-RED-temblar-DIRPL
las personas de su hogar (sus familiares)		van enfermos	van titiritando de manera repetida

tzi-tzitzilca-tihui,	in	o <sup>199</sup> -c-on-ihio-cui-z-que	in-chan
REP-temblar de frío-DIRPL	SUB	P-03aS-DIR-aliento-tomar algo-FUT-pl	POS-hogar
van temblando de frío	cuando	tomaran su aliento	en el hogar de ellos

### Traducción libre

Y después de ser sumergidos al agua de manera repetida, se regresan a sus hogares acompañados por sus familiares. Van enfermos, van titiritando, van temblando de frío. Al llegar a sus casas, recuperarán el aliento.

<sup>198</sup> (Paredes, 1910:124)

<sup>199</sup> No se tomó en cuenta esta marca de pasado

## Huey tecuilhuitl. Banquete

### Párrafo II-27-1

inic	cem-pohual-li	on- chic-ome	capitulo,	i-tech-pa	tla-toa	in	ilhui-tl	ihuan	in
ORD	uno-cuenta-ABS	PRE-PRE-dos	capitulo	POS3S-acerca-ORI	OI-decir, hablar	DET	fiesta, díaABS	CONJ	PAR
el	vigesimo	séptimo	capitulo	acerca de	habla algo	la	fiesta	con	el

ne-xtlahua-liz-tli	in	qui-chihua-ya-h,	in	i-pan	ic	cem-ilhui-tl
RI-pagar lo que se debe-"ACTO DE" -ABS	REL	qui-hacer-IMP-INE	PAR	POS-LOC	ORD	uno-día, fiesta-ABS
pago de lo que se debe, agradecimiento y petición	que la hacian		en su		primer día	

inic	chicu-ey	metz-tli:	in	m-itoa-ya	huey	tecu-ilhu-itl
ORD	PRE-ocho	mes-ABS	REL	REF-decir-IMP	gran	señor-día, fiesta-ABS
del	octavo	mes	que se decia		"gran fiesta de los señores"	

### Traducción libre

El vigesimo séptimo capitulo habla de la fiesta con el pago de la deuda (agradecimiento y petición) que le hacian desde el primer día del octavo mes que se llamaba huey tecuilhuitl, "gran fiesta de los señores"

### Párrafo II-27-2

inic	chicu-e-te-tl	ilhui-tl:	yehua-tl	in	huey	tecu-ilhui-tl.
ORD	PRE-tres-CLAS-ABS	día, fiesta-ABS	PRO-ABS	DET	ADJ	señor-fiesta, día-ABS
la	octava	fiesta:	ella	la	gran	fiesta de los señores

### Traducción libre

La octava fiesta es la gran fiesta de los señores

### Párrafo II-27-3

auh	in	ayamo	on-axi-hua	ilhui-tl,	achtopa	tla-tlacualoa <sup>200</sup> :	ixquich	tlaca-tl	cen-quiza-ya-h,
CONJ	PAR	PAR	DIR-llegar-IM	día, fiesta-ABS	PAR	RED- hacer banquete	CUAN	persona-ABS	uno-salir-IMP-IND
y	antes que		se viene llegando	fiesta	antes	se hace banquete:	todas	las personas	se congregaban en algun lugar,

<sup>200</sup> Molina define dos términos: tlacualoa como verbo intransitivo, hacer banquetes y tlacualoa como sustantivo, el cocinero. El verbo tlacualoa es de valencia 1.

in	mo-tolinia-h	in	mexica,	ihuan	in	mil-laca-tzi-tzin-tin <sup>201</sup> ,	in	yohua-tzin-co	zan	oc
SUB	REF-ser pobre-IND	DET	mexica	CONJ	DET	milpa-hombre-RED-REV-PL	DET	de madrugada	PAR	PAR
cuando	son pobres	los	mexica	y	los	campesinos,	de madrugada	solo	aun, todavía	

tlay-oa,	yehua-tl	in	chian-pinol-li,	mo-patla-ya <sup>202</sup>	acal-co <sup>203</sup> ,	qui-nec-pania.
beber pinole-IM	PRO-ABS	DET	chia-pinole-ABS	REF-deshacer algo-IMP	canoas-LOC	O3S-miel-echar miel sobre el pinole
se bebe pinole	eso	el	pinole de chia	se disolvía	en una canoa	le echa la miel

Auh	inic	tlay-oa	caxi-tl <sup>204</sup> ,	mo-tocayotia	tizapanqui:	ce-cen	caxi-tl	in	i-hua <sup>205</sup> ,	in	qui <sup>206</sup> :	ce-cen <sup>207</sup>
CONJ	PAR	beber pinole-IM	vasija-ABS	REF-llamarse	tizapanqui	PRE-una	vasija-ABS	REL	beber-IM	DET	O3S	PRE-una
Y	se bebe pinole	vasija	se llama	tizapanqui	cada una	vasija	que se bebe	el que	cada uno			

cax-hua	auh	in	cequintin.	o-on-caxhua,	cen-huetzi
vasija-POS	CONJ	DET	CUAN	PRE-dos-bebe de su escudilla	caer juntamente, algunos, activarse como un solo hombre (Wimer)
el que tiene su vasija	y	algunos	beben por dos vasijas	todos juntos	

on-te-tlami-h,	ayac	mo-cahua	in	pipil-tzi-tzin-tin,	in	ilama-tzi-tzin,	in	oquich-pipil-to-ton-tin,
DIR-IND-acabar-IND	PRO	REF-desordenar	DET	niño-RED-pequeño-PL	DET	vieja-RED-REV	DET	varón-niños-RED-
van acabando	nadie	se desordena	los	niños pequeños	las	respetadas ancianas	los	niños pequeños

in	cihua-pipilotontin,	in	ye	ixquich	tlaca-tl
DET	mujer-niños pequeños	DET	PRO	CUAN	persona-ABS
las	niñas pequeñas	eso es	todas	personas	

### Traducción libre

Y antes de que llegue la fiesta, se ofrece comida. Todos los pobres se reúnan en un lugar, los mexica y los campesinos. Todavía era de madrugada cuando se bebía pinole. El pinole de chia se deshacía, en una canoa se mezcla con miel. El pinole se bebe en una vasija llamada *tizapanqui*. Cada uno bebe una vasija. Algunos beben una vez, otros beben dos veces. Todos acaban al mismo tiempo. Nadie hace desorden, ni los niños y niñas pequeñas ni las ancianas.

<sup>201</sup> Carochi dice que puede haber tres acepciones para tzin: de reverencia y aprecio de la cosa, de conmiseración o compasión, de amor y ternura (Carochi, 1910) (Carochi, 1910, p. 21). Aquí se utiliza la segunda acepción.

<sup>202</sup> El verbo patla significa disolver, y el sujeto es el pinole de chia. Aparentemente es patla con vocal larga, porque sin la vocal larga tiene otra acepción en Molina.

<sup>203</sup> acalco es un locativo asociado al verbo quinecpania. Si estuviera asociado a mopatlaxa tendría que ir antecedido por un in. (Launey, 1992:51)

<sup>204</sup> Molina tiene mal escrito caxitl, lo pone como caxtl y lo define como escudilla. Este comentario del error aparece en Wimmer.

<sup>205</sup> Se tomó un ejemplo de Launey (1986:677), "na-nauh-caxitl in quiq, ellos beben cada uno cuatro escudillas".

<sup>206</sup> Énfasis del objeto de beber de la escudilla, sujeto la persona implícita (Launey, 38) (Launey, Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl, 1986)

<sup>207</sup> ...mā-mācuil-tin momanā, ellos se extienden por cinco (op.cit:681)

**Párrafo II-27-4**

auh	in	aquin,	aocmo	huel	qui-yecoa	in	aocmo	qui-cama-aci,	in	aocmo
CONJ	PAR		PAR	poder	O3S-probar el manjar	PAR	ADV	O3S-boca-alcanza	PAR	ADV
Y	el que		ya no	puede	probar el manjar	ya no		lo alcanza a la boca	ya no	

qui-ten-aci,	mo-tlacahuia:	cequintin	qui-hui-huica-h	in	in-co-con
O3S- labios-alcanza	REF-guardar algo para si	CUANT	O3S-RED-llevar algo-INE	DET	POS3PL-RED-olla
lo alcanza a los labios	lo guarda	algunos	lo llevan		sus respectivas ollas

cequintin	in-xi-xical	in	oncan	qui-teca-h	in-netlacahuil:	auh
CUANT	POS-RED-vaso de calabaza	PAR	ADV	O3S-ensasar una cosa liquida-INE	POS-sobras	CONJ
algunos	sus respectivos xicalli	en donde		lo guardan	sus sobras	y

in	aca	atle	i-con	mo-nemachti	in	atle	i-con,	in	atle	i-cax;
DET	PRO	PAR	POS-olla	REF-prevenir	DET	PRO	POS-olla	DET	PRO	POS-vasija
alguno	nada	su olla	previno	nada		su olla	nada			su vasija

za	qui-cuexan-oa,	c-on-cuexan-altia,
PAR	O3S-faldas para llevar en ellas algo-“HACER”	O3S-DIR-faldas para llevar en ellas algo-“LE da”
solo	lo hace llevar en la falda	lo da para llevar en la falda

in	atolli,	ayac	mo-tlapiquia <sup>208</sup> ,	ayac	m-atol-ixcuepa:
DET	atole	PRO	REF-simular lo que no es	PRO	REF-atole-andar descarriado
el	atole	nadie	simula	nadie	se descarria con el atole

**Traducción libre**

Y el que ya no puede probar la bebida, el que ya no tiene hambre guarda lo que le queda. Algunos lo llevan en su olla, otros en su *xicalli*, es donde guardan las sobras. El que no previno ni olla ni *xicalli* lo guarda en su falda o en su manta. Nadie hace trampa con el atole.

**Párrafo II-27-5**

auh	intlaca	m-atol-ixcuepa,	in	oc	ceppa	te-tlan	calaqui-z-nequi <sup>209</sup>
CONJ	COND	REF-atole-andar descarriado	PAR	PAR	CUAN	POS-LOC	entrar-F -desear
Y	si en alguna parte	se descarria con el atole	cuando		una vez	con otros	desea entrar

<sup>208</sup> Definición en (Molina, 1910:344)

<sup>209</sup> “*Nequi* auxiliar. Para decir ‘deseo + infinitivo’ (es decir con identificación del sujeto de ‘desear’ y del otro verbo), el giro más frecuente consiste en utilizar *nequi* como auxiliar, sufijarlo a la forma del futuro (sin sufijo participial en singular ni en plural) “(Launey, 1992:262-263)

ompa	qui-hui-huitequi-h	aca-xoxouhqui	ica,	qui-tla-tlatz <sup>210</sup> -huitequi-h <sup>211</sup>
alla	3sO-RED-castigar a otro-INE	caña-COLOR	PAR	O3S-OI-espeso-castigar a otro-INE
alla	lo apalean <sup>212</sup>	caña verde	con,	lo castigan 'espeso'

### Traducción libre

Y si quiere engañar, tomando más atole, volviendo a entrar con otros , es apaleado con una caña verde, es golpeado de manera repetida.

### Párrafo II-27-6

auh	in	ye	ihqui	in	on-tla-i-hua-c,	oc achitonca <sup>213</sup>
CONJ	PAR	PAR	PAR	SUB	DIR-OI-beber-PA-P	ADV
Y	estando las cosas así <sup>214</sup>		cuando	se bebió		un breve espacio de tiempo

ne-cecehui-lo,	za	oncan	onoc	ne-oololo-lo,	ne-cecentlali <sup>215</sup> -lo,
RI-descansar a ratos-IM	PAR	PAR	estar tendidos	RI-arropado-IM	RI-juntarse-IM
se descansa a ratos	solo	alla	están tendidos	se arropan	se ponen juntos

ne-nonotza-lo,	ihquin	tlacahuaca-ti-mani <sup>216</sup> ,
IND-hablar entre ellos-IM	PAR	hacer ruido o murmullo de gente-AUX-estar extendido
se ponen a hablar entre ellos	también	se extiende el murmullo de gente

ihquin	tla-tlacahuaca,	ihquin	tla-chachalaca:
PAR	RED-hacer ruido o murmullo de gente	PAR	OI-hablar mucho
también	se hace ruido	también	se habla mucho

auh	in oc	cequintin,	in	o-qui-mo-cahui-ca	atol-li,	quin	ice	huel
CONJ	ADV	PRO	REL	P-O3S-REF-dejar algo para si-PP	atole-ABS	ADV		poder
y	mientras que	algunos	que	habían dejado algo para ellos	atole	después		pueden

qu-i-t-o-que	iyolic	quim-i-iti-t-o-que	in	im-pil-huan-tzi-tzin
O3S-beber-AUX-estar echado-PL	ADV	O3PI-beber-CAU-AUX-estar echado-PL	DET	POS-hijo-de ellos-REP-REV
ellos estando echados lo beben	poco a poco	les hacen beber estando echados	a	sus hijos queridos de ellos

<sup>210</sup> Aparece tlatzic en Molina(1910: 167).

<sup>211</sup> podría ser singular el sujeto, pero en las láminas aparecen varios golpeando.

<sup>212</sup> Molina define huihuitequi como apalea a otro.

<sup>213</sup> Aparece *oc achitonca* en (Molina, 2008:75)

<sup>214</sup> Launey dice que es una expresión de enlace (Launey, 1992:335)

<sup>215</sup> ayuntar dice Molina, que es juntar según el Diccionario de Autoridades.

<sup>216</sup> "ti-mani estar extendido" Verbo auxiliar (Valiñas, 2003)

### Traducción libre

Y cuando se termina de beber, se descansa por ratos, se tienden, se arropan, se juntan, hablan entre ellos, también se oye el murmullo de la gente, su plática, el ruido que hacen. Y los que habían guardado algo de atole, lo beben poco a poco estando sentados, y les dan también atole a sus hijos.

#### Párrafo II-27-7

auh	in	o-aci-c	nepantla	tonatiuh,	in	icucac	tla-cua-liz-pan,
CONJ	SUB	P-llegar-P	LOC	sol	PAR	ADV	OI-comer-“el acto de”-LOC
Y	cuando	llegó	medio día		en ese momento, cuando		en la hora de comer (cuando se come)

ye	no	cep-pa	huel	ne-tetec <sup>217</sup> -o,	ne-hui-huipano-lo,	ne-cecepano <sup>218</sup> -lo,
PAR	PAR	uno-LOC	poder	RI-poner en su lugar-IM	RI-RED-poner en orden-IM	RI-juntar-IM
	otra vez		se pueden poner en su lugar	se ponen en orden	se juntan	

ne-te-tecpan-o,	ne-cue-cuentili <sup>219</sup> -lo:	in	pipil-tzi-tzin-tin
OI-RED-poner en orden la gente-IM	RI-RED-hacer camellones a alguien-PA	DET	hijo-RED-REV-PL
se ponen en orden	se ponen en fila	los	niños pequeños

te-ma-ti-tech	te-a-an-o,	te-ma-mama-lo.
INF-mano-LI-LOC	OI-RED-agarrar-IM	OI-RED-llevar a cuestras-PA
toman de sus manos	son agarrados	son llevados a cuestras

### Traducción libre

Y cuando llega el medio día, otra vez se reúnen para la comida, se ponen en orden, uno junto al otro, en fila. Toman de la mano a los niños pequeños, los agarran llevándolos a cuestras.

#### Párrafo II-27-8

auh	in	o-ne-tetec-o-c	mec	mo-cui-cuitla-lpia,	ihuan	mo-cua-cuai-lpia	tol-ti-ca:
CONJ	SUB	P-RI-desmembrados-PA-P	entonces	REF-RED-espalda-atar	CONJ	REF-RED-cabeza_atar	tule-LI-con
Y	cuando	fueron separados <sup>220</sup>	entonces	se atan la espalda	y	se atan la cabeza	con tule

in	tequit-que,	in	tla-cuexano-z-que,	in	te-tlamaca-z-que,	in	te-tlamamaca-z-que,
DET	trabajador-PL	REL	OI-llevar algo en la falda-F-PL	REL	OI-administrar la comida, servir la comida -F-PL	REL	OI-dar recaudo a otros-F-PL
los	trabajadores	que	llevarán algo en la falda	que	administrarán la comida,	que	darán alimento a otros

<sup>217</sup> Wimmer propone para *teteca*, como un reflexivo en sentido pasivo.

<sup>218</sup> El GDN lo registra como juntar y se adjudica a Paredes.

<sup>219</sup> la palabra cuenticpactli como camellones (Molina, 2008:26r) da la idea de ordenar en fila.

<sup>220</sup> Es el valor metafórico de desmembrar: separar (Diccionario de autoridades, rae.es)

i-yaca-c,	hual-pehua	in	tetlamacac,	inic	te-tlamaca,
POS-nariz-LOC	DIR-comenzar	DET	el que sirve a la mesa	cuando	OI-servir la mesa
al extremo <sup>221</sup> , al frente	viene comenzando		el que sirve la mesa	cuando	le sirve

in	quexquich	hueliti	qui-tzitzquia	tamalli,
DET	CUAN	poder hacer algo	O3S-tener algo en la mano	tamal
cuantos		puede	tener en la mano	el tamal

ixquich	qui-te-maca,	in	azo	tenex-taamalli,	in	anozo	xoco-tamalli,	cequi	miyahua <sup>222</sup> -tamalli,
CUAN	O3S-OI-dar algo a otro	PAR	PAR	cal-tamal			fruta-tamal		espiga de maíz-tamal
todo	le da a alguien		o bien	tamal de cal		tal vez	tamal de fruta	algun	tamal de espiga

cequi	yacacol-tamalli,	cequi	necu-tamalli:	auh	in	tamalli,	cequi	yacacol-lao-yo,	cequi	yexococolo-tlao-yo:
CUAN	amaranto-tamal	CUAN	miel-tamal	CONJ	DET	tamal	CUAN	amaranto-de maíz desgranado-COL	CUAN	de maíz desgranado-COL
algun	tamal de amaranto	algun	tamal de miel	y	el	tamal	alguno	de amaranto y maíz desgranado	alguno	de maíz desgranado

### Traducción libre

Y cuando todos están distribuidos, los trabajadores que llevarán [comida] en la falda, que la servirán, que la repartirán se amarran la cintura, se amarran la cabeza con tules. Al frente viene comenzando, el que sirve la mesa, les sirve tantos tamales como pueden tener en la mano, quizá el tamal de cal, tal vez el de fruta o algún tamal de espiga o de amaranto o de miel. Y algunos tamales son de maíz desgranado y de amaranto con maíz desgranado.

### Párrafo II-27-9

auh	in	te-tlamaca-ya	in	quim-itta-ya	pipil-tzi-tzin-ti,	cenca	huel	quin-tlamaca-ya,
CONJ	SUB	OI-sirve la comida-IMP	SUB	O3PL-mirar-IMP	niño-RED-REV-PL	CUAN	poder	3aPLO-servir la comida-IMP
Y	cuando	servía la comida a alguien	cuando	los miraba	niños pequeños	mucho, muy	podía	servir la comida

cenca	tla-tlaocultia-ya,	auh	in	cequinti	te-tlamaca-que,	zan	qui-te-iximat-ca-maca-h	in	tamalli:
PAR	OI-poner compasión a otro-IMP	CONJ	DET	CUANT	OI-servir-“LOS QUE”	PAR	O3S-OI-conocer a otro-LI-dar-INE	DET	tamal
mucho, muy	era compasivo con alguna	y	algunos		tetlamacac	solo	dan al que conocen	los	tamales

quim-iximat-ca-maca-h	in	azo	i-huaniol-que,	in	anozo	in-icni-huan,
O3PI-conocer a otro-LI-dar-INE	PAR	PAR	POS-parientes-PL	PAR	PAR	POS-amigo-POS
dan a los que conocen		o bien	son sus parientes	tal vez		los amigos de ellos

azo	op-pa,	ex-pa	in	quin-tlamaca.
PAR	dos-LOC	tres-LOC	REL	O3PI-servir comida
quizá	dos veces	tres veces	que	los servían

<sup>221</sup> Propuesta de definición de Wimmer.

<sup>222</sup> esta palabra no aparece en Molina. En el libro XI del Códice Florentino se dice que miiaoaati es la espiga del maíz, la parte masculina. Wimer también lo incluye así.

**Traducción libre**

Y cuando se servía la comida, si miraban a los los niños pequeños , les servían mucha comida, eran muy compasivos con ellos. Y algunos [tetlamacac] solo servían tamales a los que conocían. Si eran sus parientes o sus amigos les podían servir dos o tres veces.

**Párrafo II-27-10**

auh	ayac	mo-tamala-ixcuepa-ya:	auh	in	aquin	qu-itta-ya	mo-tamal-ixcuepa-z-nequi,	intla	itt-hua-z <sup>223</sup> ,	qui-hui-huitequi,
CONJ	nadie	REF-tamal-descarriar-IMP	CONJ	PAR	PRO	O3S-mirar-IMP	REF-tamal-descarrear-F-desea	PAR	mirar-IMP-F	O3S-RED-castigar
Y	nadie	se descarriaba con los tamales	Y	el que		lo miraba	desea descarriar con los tamales	si	es visto	lo castiga

qui-tatacapitz-huitequi,	tol-meca-ti-ca:	in	quexquich	o-mac-o-ca	mochi	qui-cui-lia,	qui-cen-cui-lia
O3S- <del>xxxxxx</del> -castigar	tule-mecate-LI-LOC	DET	CUANT	P-dar-PA-PP	CUANT	O3S-tomar algo-APL	O3S-enteramente -tomar algo-APL
lo castiga	con un mecate de tule	cuanto		se le había dado	todo	le toma algo a otro	le toma todo cuanto tiene alguien

in	i-tamal,	i-nehuian	c-on-mo-cahui-lia,
DET	POS-tamal	POS-cosa que se hace de voluntad o de propio motivo	3aSO-DIR-REF-conceder u otorga algo su merced
su tamal		su cosa	se le concede

i-nehuian	on-mo-nexotla
POS-cosa que se hace de voluntad o de propio motivo	DIR-REF-descubrir culpa de otro por descuido
su cosa	se descubrió

**Traducción libre**

Nadie engañaba con los tamales, Al que era visto lo castigaban, lo castigan azotándolo con un mecate de tule. Se le quita todo lo que tiene de tamales, los que le dieron y los que le descubrieron.<sup>224</sup>

**Párrafo II-27-11**

auh	in	cequin-tin	aocle	in-tech	aci	im-pan
CONJ	DET	alguno-PL	PAR	POS-LOC	llega	POS-LOC
Y	algunos		nada mas	en ellos	llega	sobre ellos

tla-cotoni,	yehuan-tin	in	za	te-tzacu-ti-cate,
OI-corta el hilo	PRO-PL	PAR	PAR	OI- el ultimo de los que están ordenados-LI-estar
se corta el hilo	ellos	solo		son los ultimos que están ordenados

<sup>223</sup> *Itta* puede ser de valencia 1 o de valencia 2. Para la valencia 2, el pasivo de *itita* es *ittalo* o *itto* (Launey, 2012:139)

<sup>224</sup> En la version en español se dice: “y tomábanle lo que había tomado y lo que le habían dado”

in	za	tla-tzacu-ti-cate,	in	za	tlacuitlapiloa-h,
PAR	PAR	IND-el ultimo de los que están ordenados-LI-estar	PAR	PAR	el ultimo de todos-IND
solo		están al ultimo	solo		son los ultimos

in	manel	huel	te-tla-mo-pitzmamali-h
PAR	PAR	poder	IND-IND-REF-el que se mete entre otros con violencia-IND
aunque		bien	se meten entre otros con violencia

in	te-maxelo-tiuh,	inic	te-tlan	calaqui-h:	zan	niman	aocle
REL	OI-hacer lugar entre la gente-DIR	PAR	IND-LOC	entrar-IND	PAR	PAR	PAR
cuando	va haciendo lugar entre la gente	para que	entre ellos	entren	solo	entonces	no hay ya mas

mac-o:	ipampa	in	acachto,	cenca	ne-mamali-hua-h,
dar algo-IM	por eso	PAR	PAR	PAR	IND-RED_moverse rapido-PA-IND
que se de	por eso	primeramente	muy	se mueven rapido	

cenca	ne-totocho-lo-h,	in	m-imacaci,	in	maca	i-pan	tla-coton
PAR	IND-apurarse-PA-IND	SUB	REF-temer	REL	dar algo a otro	POS-sobre	OI-romperse la cuerda
mucho	son apurados	cuando	se teme	que	den algo a otro	sobre él	rompió la cuerda

### Traducción libre

Y algunos, no llega nada mas para ellos, sobre ellos “se rompe la cuerda”. Ellos son los ultimos que están en línea, solo están al ultimo, solo son los ultimos, Aunque pueden meterse entre otros con violencia, cuando van haciendo lugar entre la gente para que entre ellos puedan entrar. Inmediatamente ya no hay mas que se de; por eso primeramente se mueven muy rapido, se apuran mucho cuando temen que le den a alguien más sobre él “se rompio la cuerda”.

### Párrafo II-27-12

auh	in	quexquich-tin	im-pan	tla-cotoni <sup>225</sup> ,	ne-choquili-lo:	qu-itoa-ya,
CONJ		CUANT-PL	POS-LOC	OI-la cuerda se rompe	RI-llorar a otro-IM	O3S-decir-IMP
Y	algunos	sobre ellos	la cuerda se rompe	todos lloran a otro:	decían,	

### Traducción libre

Y algunos sobre ellos “se rompe la cuerda”, todos lloran a otro; decían:

### Párrafo II-27-13

quennel	ti-to-tolinia,	o-nenhuetz	in	cem-ilhuitl,	tle	nen
INT	SU1PL-REF-pobre	P-ser desdichado	DET	NUM-dia, fiesta	INT	ADV
que hacer	nosotros somos pobres	fuiamos desdichados	en la fiesta	que	sin provecho	

<sup>225</sup> en el párrafo anterior se habla de “la cuerda rota”, que posiblemente signifique que: “lo que había se acabo”

to-tlayhiohuiliz	mo-tolinia-h	in	to-pil-huan-tzi-tzin.
POS-tormento que se padece	REF-ser pobres-INE	DET	POS-hijo-POS-RED-REV
nuestro tormento	son pobres		nuestros pequeños hijos

### Traducción libre

¿qué remedio? Nosotros somos pobres, fuimos desdichados en el día de la fiesta. Sin provecho es nuestro tormento. Nuestros pequeños hijos son pobres.

### Párrafo II-27-14

auh	intla	on-tlachia	in	oc	cecni,	in	azo	oc	tla-cua-lo,	ye	ne	ompa
CONJ	CONJ	DIR-mirar	PAR	PAR	ADV	PAR	PAR	PAR	IND-comer-IM	PAR	PAR	
Y	si	va mirando	que		en otra parte	si	quizá otro		se come	ya	aquel	alla

mo-tlaloa	ne-tlalo-lo	ompa	mo-tqui,	ompa	on-xoquihui,	ihquin
REF-correr	IND-correr-IM	PAR	REF-llevar algo	PAR	DIR-precipitarse	PAR
corre	se corre	allá	se lleva algo	alla	se va precipitando	también

amo	pehuilmat-que	in	manel	quin-hual-toca,
PAR	ser discreto-PL	PAR	ADV	O3PL-DIR-seguir
no	son discretos	aunque		los vienen siguiendo

quin-hual-huitequi,	in	quin-hual-cua-huitequi:
O3PL-DIR-herir o castigar a otro	REL	O3PL-DIR-cabeza-castigar
los vienen castigando	cuando	los vienen castigando en la cabeza

za	cenca	tehuic	mo-petla-ti-hui,
PAR	PAR	PAR	REF-quitar rompiendo-LI-DIRPI
solo	mucho, muy	hacia alguno, otra con otro	se quitan rompiendo

za	cenca	te-tla-mo-pitz-mamali
PAR	PAR	OI_LOCI-REF-meterse entre mucha gente
solo	mucha	se meten entre la gente

### Traducción libre

Y si mira que en otro lado se come, corre de manera precipitada para allá. No son discretos, aunque los siguen, los hieren, los golpean en la cabeza, de igual manera se meten entre la gente, se avientan de manera violenta.

**Párrafo II-27-15**

Auh	inin	chic-om-ilhuitl	in	mo-chihua-ya,	in	tla-tlacua-lo-ya:
CONJ	PAR	PA-dos-día, fiesta	SUB	REF-hacer-IMP	REL	RED-se come-IM-IMP
Y	estos	7 días	que	se hacía	cuando	todo el mundo comía

auh	inic	mo-chihua-ya	in,	zan	ic	te-tlaoculia-ya	in	tlatoni,
CONJ	PAR	REF-hacer-IMP	SUB	PAR	PAR	OI_hacer misericordia-IMP	DET	tlatoni
Y	que	se hacía	que	solo	así	hacia misericordia	el	tlatoni

in	quin-tlaoculia-ya	in	macehual-tzin-tli;	yehica	ca	cenca
SUB	O3PL-hacer misericordia-IMP	DET	vasallo-pequeño-ABS	PAR	PAR	PAR
que	les hacia misericordia	el	pueblo	pues	porque	mucho

mayana-lo-ya	in	icucac	cenca	tlazotia	in	tlaol-li,
tener hambre-IM-IMP	PAR	PAR	PAR	encarecido	PAR	maíz seco y desgranado-ABS
se tenía hambre	en ese momento	mucho	encarecido	el	maíz seco y desgranado	

cenca	oncan	m-ihiohuia-ya	mo-ciahui-ya:	cenca	oncan	to-miqui-huan	catca.
PAR	PAR	REF-padecer necesidad el pobre-IMP	REF-cansarse-IMP	PAR	PAR	POS-cosa muerta-REL	ser, estar
mucho	alla	se padecía necesidad	se cansaba	mucho	allá	con nuestra mortandad	fue

**Traducción libre**

Al hacerse esto durante siete días, es que se comía. Y en estos siete días que se comía era por la misericordia del tlatoni con su pueblo, porque en ese momento había mucha hambre, el maíz seco y desgranado era estimado, se padecían necesidades y había cansancio. Allí estuvo nuestra muerte.

**Huey tecuilhuitl. Canto baile**

**Párrafo II.27.16**

Auh	in	ixquichi-ca <sup>226</sup>	hual-aci	tecu-ilhuitl,	izqu-ilhuitl	cuic-o-ya: <sup>227</sup>
PAR	PAR	CUANT	DIR-llegar	señor-día, fiesta	CUANT-día	cantar-IM-IMP
Y	hasta que	va llegando	fiesta del señor	todos los días	se cantaba	

<sup>226</sup> un cuantificador con ca significa hasta (Launey:236)

<sup>227</sup> Michel Launey (139) dice que hay unos verbos intransitivos (Launey) que adquieren una forma impersonales pasiva. Ejemplos: cuico (se canta), huetzco (se rie)

in	pehua-ya	cuicoana <sup>228</sup> -liz-tli,	cenca <sup>229</sup>	za	achiton	tonatiuh,
SUB	comenzar-IMP	cuicoana-"ACTO DE"-ABS	PAR	PAR	PAR	sol
cuando comenzaba		el acto de cuicoana (cantar y bailar)	muy	solo	un poco	sol

cenca	za	pepetzca-ti-ca	in	tonatiuh:	niman <sup>230</sup>	ye	ic	tle-te-co	tlahuilte <sup>231</sup> -c,
PAR	PAR	brillar, relucir -LIG-estar	DET	sol	PAR	PAR	PAR	fuego-piedra-loc	brasero-LOC
muy	solo	está brillando	el sol		sin tardanza			en la piedra de fuego	en el brasero

i-pan	in	tlahuilte-tl	mo-tlatlalia	tle-tl
en el	DET	brasero-ABS	REF-poner algo en su lugar	fuego-ABS
sobre	el brasero		es puesto	el fuego

### Traducción libre

Hasta que llega la "fiesta del señor" todos los días se cantaba. Cuando atardecía comenzaba el cuicoanaliztli, sin tardanza se pone el fuego sobre el brasero, en la piedra del fuego en el brasero.

### Párrafo II.27.17

Auh	in	tlahuilte-tl	huihuipan-toca,	te-tecpan-toca,	chicuacnanti-toca:
PAR	DET	brasero-ABS	poner en fila-parecer	RED-poner algo por orden y concierto-parecer	poner en 6 filas-parecer
Y	el brasero		parece puesto en fila	parece puesto en orden y concierto	parece puesto en 6 filas

auh	in	cem-pan-tli,	matlatlate-tl,	actiman-ca:	auh	inic	totomahua-c	catca	tlahuilte-tl,
PAR	DET	cada-fila-ABS	cada una diez-ABS	poner-PP	PAR	PAR	excesivamente grueso-ADJ	estuvo	brasero-ABS
y		cada fila	cada una diez	serían puestos	Y	que	excesivamente grueso	fue	el brasero

oon-tlacui-tlanahuatéc <sup>232</sup> -tli:	auh	inic	cuacuauhti-c	catca,	ce-cen	cuappan-tli:
cada dos-cosa tomada-brazadas-ABS	PAR	PAR	pararse yerto-ADJ	estuvo		cadera-ABS
dos brazadas de cosa tomada	y	es	tan alto	estuvo	cada uno	cadera <sup>233</sup>

<sup>228</sup> En la versión castellana se dice: "comenzaban luego a cantar y a bailar". Dibble y Andersen lo traducen como "vienen cantando, vienen bailando" (:98), y Wimmer lo define de esa manera. Molina tiene registrado el verbo ana en su forma recíproca como *ana.tita* "trabarse o asirse unos a otros de las manos para danzar". En la veintena de Xocotl aparece la expresión verbal: *cuicoanolo* que es traducido por Dibble y Andersen como cantar y bailar (:116). Debería desecharse la aceptación que se tienen dos verbos: cuica y ana en la integración de esta palabra, porque no pueden en principio estar unidos para hacer un solo verbo, a menos que uno de ellos tome la forma de auxiliar. Otra posibilidad es que la primera parte de la palabra sea un sustantivo. Queda pendiente la búsqueda de una explicación a esta palabra.

<sup>229</sup> Launey (1986:1248) dice que *cenca* combinado con *zan* (y yo añadido con *za*) marca el grado bajo o el "ajuste"

<sup>230</sup> *niman* cuando es pospuesto con *ye ic* se convierte en: "sin tardanza" (Paredes, 1910:106).

<sup>231</sup> *tlahuilte-tl* es traducido por Molina como candelero, pero en la versión castellana se usa brasero.

<sup>232</sup> Molina lo tiene como "cosa abrazada"

<sup>233</sup> En el Libro 2 está definido *cuappantli* como cadera (1981b: 122)

### Traducción libre

Y los braseros extendidos en filas, extendidos en orden, extendidos en seis filas, y cada fila tiene diez [braseros]. Cada brasero es tan grueso que se necesita tomarlo en dos brazadas y cada brasero es tan alto que llega a la cadera de un hombre.

#### Párrafo II.27.18

Auh	in	ye	iuhqui,	mec	hual-quix-oa,	in	cuica-cali,	cuica-ti-huitz-e,	m-itoti-ti-huitz-e,	in-tza-tzalan <sup>234</sup>
PAR	PAR	PAR	PAR	PAR	DIR-salir-IM	DET	canto-casa	cantar-AUX-venir-PL	REF-bailar-AUX-venir-PL	POS3PL-RED-entre
y	ya		asi	entonces	todos vienen saliendo	de la casa de canto	vienen cantando	vienen bailando	entre ellos	

ac-ti-huitz-e	in	cihua:	yehuan-tin	in	m-a-ahui-ltia-h <sup>235</sup> ,	in	ahuia-ni-me <sup>236</sup> :	yehuan-tin
llegar-AUX-venir-PL	DET	mujer	ella-PL	REL	REF-RED-tener lo necesario y estar contento-CAU-INE	DET	estar contento "LA QUE"-PL	ella-PL
vienen llegando	las mujeres	ellas	que	se hacen estar contentas, se alegran	las <i>ahuiani</i>	ellas		

in	tlatzonan-tli,	in	tlapepen-tin,	in	tlacenquixtil-tin:
DET	cosa escogida entre otras por mejor y mas excelente-ABS	DET	cosa escogida-PL	DET	cosa escogida y puesta aparte-PL
las	escogidas entre otras por mejor y mas excelentes	las	escogidas	las	puestas aparte

### Traducción libre

Entonces todos salen de la casa de canto, vienen cantando, vienen bailando. Entre ellos vienen llegando las mujeres, ellas las maahuiltia, las ahuiani; ellas las escogidas entre otras por mejores y más excelentes, las escogidas, las puestas aparte.

#### Párrafo II.27.19

Auh	in	quin-na-namictia, <sup>237</sup>	in	in-ma-ti-tech	qui-man-ti-hui,	zan	yehuan-tin	in	mahuiztili-lo-ni
PAR	SUB	3aSpl-RED-parear, hermanear	PAR	POS3PL-mano-LIG-de	3aSO-tomar <sup>238</sup> -DIRPI	PAR	él-PL	DET	honrar y respetar a otro-PA-"EL QUE ES"
Y	cuando las pareaban	de sus manos	la iban tomando	solo	ellos	los	que son respetados y honrados		

in	teachca-huan <sup>239</sup> ,	ihuan	in	telpoch-tequi-hua-que <sup>240</sup> ,	ihuan	in	cuacuachic-ti,	in	otomi,
DET	hermano mayor-PL	CONJ	DET	joven—PL-tributo-3asPOS-PL	CONJ	DET	RED-rapado-PL	DET	otomi
los	teachcauh	y	los	jovenes <i>tequihua</i> (su tributo)	y	los	rapados	los	otomi

<sup>234</sup> Molina tiene *intzatzalan* como "entremeter algo entre otras cosas" (1910:159). En la versión castella, se dice: "que cada dos guerreros llevaban a una mujer".

<sup>235</sup> Sugerencia de Miriam López Hernández (2012: 403). Según Launey (1992b:180) algunos "verbos intransitivos que describen un sentimiento, un estado físico o un movimiento, pueden dars dos tipos de formas que a primera vista son sinónimas: el verbo intransitive y un causative reflexive.

<sup>236</sup> Sugerencia de Miriam López Hernández (402).

<sup>237</sup> Molina dice: "parear o hermanar"

<sup>238</sup> "Tomar", Gran Diccionario Náhuatl(en línea). Definición atribuida a Pedro Arenas.

<sup>239</sup> Molina (1980: 91r) define *teachcauh* como: "hermano mayor o cosa mayor más excelente o aventajada". En el capítulo V del Libro 3 (2012<sup>a</sup>: 55), se describe al *tiachcauh* como un joven que tiene los atributos de formación, prudencia, de habla y de buen corazón. En la versión castellana se dice "maestro de los mancebos (2006:202). Por eso se usa el término de "maestro de jóvenes" en la traducción.

<sup>240</sup> El *tequihua* es el guerrero que ha capturado a mas de 4 cautivos (Virve Pihó: 1972:278). Tal vez de ahí el origen de su nombre

ihuan	in	pi-pil-tin:	amo	tehuan	mo-tecpana,	zan	i-yollotlama <sup>241</sup> ,	in campá	on-mo-quetza <sup>242</sup>	te-tlan.
CONJ	DET	RED-noble-PL	ADV	con otros	REF-poner en orden	PAR	POS3S-voluntad	ADV	DIR-REF-levantarse	IND-cerca
y	los	nobles	no	con otros	se ponen en orden	solo	de su voluntad	donde	se ponen en pie	cerca de ellos

### Traducción libre

Al ponerlas entre ellos, de sus manos la iban tomando, solo aquellos que son respetados y honrados los teachcauh, y los soldados juvenes, y los rapados, los otomi. Y los nobles no se colocaban para bailar, solo se ponían cerca de los demás.

### Párrafo II.27.20

Auh	in	cihua	huel	mo-cencahua,	huel	mo-yec-chi-chihua,	moch	cual-li	in	c-onm-aquia,	in	in-cue
PAR	DET	mujer	poder	REF-ataviarse	poder	REF-cosa buena-RED-hacer algo	CUANT	cosa buena-ABS	REL	c-on-vestian	DET	POS3PL-falda
Y	las	mujeres	se pueden ataviar	se pueden ataviar y adornar bien <sup>243</sup>	mucho	bueno	cuando	se las van vistiendo	sus faldas			

in	i-huipil:	in	in-cue	cequi	yol-lo <sup>244</sup> ,	cequi	totolitipetlayo,	cequi	cacamoliuhqui,	cequi	ilacatzihqui,	anozo
DET	POS3S-huipil	DET	POS3PL-falda	CUAN	corazón-POS	CUAN	totolitipetlayo	CUANT	colcha p/cubrir la cama	CUAN	ilacatzihqui	PAR
su huipil	sus faldas	algo	tiene corazón	algo	totolitipetlayo	alguno	como colcha de cama	algo	cosa torcida	o		

tlatzcayo-tl <sup>245</sup>	cequi	zan	petzti-c,	mochi	tene,	mochi	tla-ten-yo	mochi	cue-ten-yo.
en forma de volutas-ABS	CUANT	PAR	pararse muy liso lo bruñido-ADJ	CUAN	cosa afilada <sup>246</sup>	CUAN	OI-borde-COL	CUAN	falda-bordes-COL
en forma de volutas	algo	solo	bien estiradas	mucho	cosa afilada (borde cortado)	mucho	lleno de bordes	mucho	falda llena de bordes

### Traducción libre

Y las mujeres se pueden ataviar, se pueden ataviar y adornar bien. Al irse ataviando se ven muy bonitas con sus faldas y su huipil. Algunas faldas pueden tener corazones, algunas *totolitipetlayo*, algunas faldas como colcha de cama, algunas con formas torcidas o en forma de volutas, algunas solo bien estiradas con el borde cortado, lleno de bordes, la falda llena de bordes.

### Párrafo II.27.21

Auh	in	in-huipil	cequi	cuappach-pi-pilcac,	cequi	poc-huipil-li,	cequi	pocui-pil-li,	cequi	yapal-pi-pilcac,	cequi	ca-ca-yo,
PAR	DET	POS3PL-huipil	CUAN	color leonado-RED-colgar,	CUAN	humo-huipil-ABS	CUAN	poc-huipil-ABS	CUAN	color negro-RED-colgar,	CUAN	RED-casa-COL,
y	sus huipiles	algo	cuelga de color leonado	algo	huipil de humo	algo	huipil de humo	algo	cuelga de color negro	algo	lleno de casas,	

<sup>241</sup> En el Libro 2 dice: *illotlama*, se cambió a *yollotlama*. Aparece definido en Molina (1910: 108).

<sup>242</sup> En Molina *nino quetza*: "levantarse el que estaba sentado (2008:89v)

<sup>243</sup> se tomó la definición de *chichihua*: "aderezarse, componerse o ataviarse" Molina (2008:20r). puso adornar en lugar de aderezar, según el Diccionario de Autoridades de la RAE.

<sup>244</sup> En la versión en español, del Códice, se hace referencia al nombre de distintos tipos de faldas: *yollo*, *totolitipetlayo*, *cacamoliuhqui*, *ilacatzihqui*, *tlatzcaltl* o *petztic*. Dibble & Andersen traducen cada uno de estos términos como objetos diseñados sobre la falda. En el libro VII, capítulo 15 aparece la descripción de estas faldas. Desafortunadamente, no están incluidas en la versión en español. En particular, Launey (1986:597) propone que *yollo* es un nombre posesivo: "que tiene corazón"

<sup>245</sup> Wimmer lo define como "motivos en forma de voluta"

<sup>246</sup> *tene* tiene como traducción en Molina: cosa afilada. En la figura se ve lo que podría ser el borde cortado.

cequi	mi-mich-cho,	cequi	zan	petzti-c.	Auh	in	i-tozqui	moch	huehuei:
CUAN	RED-pescado-COL	CUAN	PAR	pararse muy liso lo bruñido-ADJ	PAR	DET	POS3S-cuello	CUAN	cosas grandes
algo	lleno de pescados	algo	solo	bien estiradas	y	su cuello		mucho	cosas grandes

ihuan	in	i-ten	cenca	no	pa-patlahua-c,	pa-patlacti-c
CONJ	det	POS3sS-borde	ADV	ADV	RED-ensanchar-ADJ	RED-muy larga-ADJ
y	su borde		muy	también	cosa ancha	muy larga

### Traducción libre

Y los huipiles, algunos les cuelga algo de color leonado, algunos son huipiles de humo, algunos les cuelga algo de color negro, algunos tienen diseño de casas, algunos de pescados, algunos son están bien estirados, y su cuello es muy grande y su borde también es muy ancho.

### Párrafo II-27-22

Auh	in	icucac	m-itotia,	qui-toma	in	in-tzon,	zan	in-tzon	qui-que-quen-ti-nemi:
PAR	DET	en ese momento	RE-bailar	O3s-desatar algo	DET	POS3PI-cabello	PAR	POS3PI- cabellos	O3S-RED-tapar, abrigar <sup>247</sup> -AUX-andar
Y		cuando	se baila	lo desata		sus cabellos	solo	sus cabellos	la <sup>248</sup> van tapando

auh	in	in-tzon	i-pilhuaz,	im-ixcua-c	qui-hual-teca <sup>249</sup>
CONJ	DET	POS3PI- cabellos	POS3S-trenza	POS3PI-frente-LOC	O3S-DIR-poner cosas largas tendidas
y		sus cabellos	su trenza	sobre su frente	la va poniendo acostada

### Traducción libre

Y cuando bailan, las mujeres desatan sus cabellos, solo sus cabellos la van tapando, su trenza está asentada sobre su frente.

### Párrafo II.27.23

Auh	amo	mo-potonia,	amono	mo-xahua
PAR	ADV	REF-emplumarse	ADV	REF-pintar la cara
Y	no	se ponen plumas	tampoco	se pintan la cara

### Traducción literal y libre

Y no se cubren de plumas ni tampoco se cubren el rostro con afeites.

<sup>247</sup> En Molina (1910:353)

<sup>248</sup> Se asume que el objeto de los cabellos que cubren es la propia mujer.

<sup>249</sup> En Molina (1910:301)

**Párrafo II.27.24**

Auh	inic	mo-chi-chihua-ya-h	in	teachca-huan,	in	in-ne-chichihua-l	catca,
CONJ	PAR	REF-RED-aderezarse, componerse -IMP-INE	DET	hermano mayor-PL	DET	POS-OI-aderezar-“LO QUE ES”	ser, estar
Y	que	se podían ataviar y adornar	los	teachcauh <sup>250</sup>	el adorno de ellos		fue

yehua-tl	in	cuechin-tli <sup>251</sup> :	auh	in	tiaca-huan <sup>252</sup> ,	in	tezaca-hua-que <sup>253</sup> ,
ella-ABS	DET	manta rica-ABS	CONJ	DET	valiente hombre, esforzado soldado-PL	DET	bezote largo-POS- PL
ella	la manta rica (cuechintli)		y	los	soldados valientes (tiacauh)	los del bezote largo	

im-iztac-cuechin	cili-n <sup>254</sup>	inic <sup>255</sup>	mi-mich-uh,	mo-tocayo-tia	in-noch-pal-cuechin.
POS-blanca-manta rica	caracol chiquito-PL	PAR	RED-pescado-POS	REF-llamar-CAU	POS-tuna-teñido -manta rica
La manta rica blanca de ellos (cuechintli)	caracol chiquito (cilin)	que	tiene forma de pescado	se llamaba	la manta rica de color tuna de ellos (nochpalcuechintli)

**Traducción libre**

Y los *teachcauh* se podían ataviar y adornar, su adorno era el cuechintli (manta rica), y los tiacauh (guerreros valientes), los del bezote largo con sus mantas blancas con caracoles chiquitos en forma de pescado que se llamaban mantas de color tuna.

**Párrafo II.27.25**

Auh	in	ixquich	tlaca-tl	in	zazan	tiaca-huan,	telpoch-tin:	zan	tiliti-c
CONJ	DET	todo	hombre-ABS	DET	PAR	valientes hombres, animosos y esforzados soldados-PL	mancebo-PL	PAR	hacerse negro-ADJ
Y	todo	hombre	cualquiera, no importa quien <sup>256</sup>	soldados valientes (tiacauh)		jovenes (telpochtli)	solo	negro	

in	in-cuechin,	mochi	ten-ix-o <sup>257</sup> ,	ihuan	mochin-tin	in-xi-xiuh <sup>258</sup> :
DET	POS-manta rica	CUA	borde u orilla de alguna cosa-cara-COL	CONJ	todo-PL	POS-RED-turquesa
la manta rica de ellos (cuechintli)	todo	ojal en el borde		y	todos	sus orejeras

<sup>250</sup> Ver nota de párrafo 19.

<sup>251</sup> El término aparece en Sahagún, Libro 8, lo define como manta rica

<sup>252</sup> Pilar Maynez en su obra El Calepino de Sahagún (2002: 267) dice que tiacauh y tiachcauh son lo mismo. Pero parece que el tiacauh es el que ya se había probado en la guerra y tenía una jerarquía mayor.

<sup>253</sup> *tezacatl* o *tenzacatl* aparece como bezote largo en Molina.

<sup>254</sup> Wimmer indica que la palabra cili viene en el Libro 11 del Códice Florentino. Así es, en el capítulo 8 de ese libro aparece descrito el *cili*. Molina por su lado define cilin como caracol chiquito

<sup>255</sup> *inic* está usado como enlace de completiva

<sup>256</sup> Launey (1986:1186): “*in zazan* es un valor exclusivamente cualitativo, la marca del carácter desordenado o aleatorio de la aplicación seleccionada en una clase (‘no importa quién, qué y cómo’)”

<sup>257</sup> Dibble y Anderson señalan que en los Matritenses aparece *tenixxo* (Sahagún, 1981b:99). Patrice Anawalt hace mención del *tenixyo* referido por Seler (1988:115) y comenta sobre las imágenes del Códice Vaticano, folios 57r, 58v, 58r sobre este diseño en el dobladillo de la manta.

<sup>258</sup> Wimmer así define *xixihuitl* (orejera), y en la versión castellana se dice que todos llevaban sus orejeras (2006:119)

### Traducción libre

Y todos, no importa quien, ya fueran guerreros valientes o juvenes (tiacauh): llevaban su manta rica de color negro (cuechintli) con ojales en el borde y todos sus orejeras.

### Párrafo II.27.26

auh	in	tlayacatia,	zan	in-co-coyol <sup>259</sup> -naco <sup>260</sup> ,	auh	in	co-coyol-naco <sup>260</sup> -e:
CONJ	DET	cosa primera o delantera	PAR	POS-RED-cascabel-orejera	CONJ	DET	RED-campanilla-orejera-POS
Y		los de adelante		solo sus orejeras de cascabel	y		los que tienen orejeras de cascabel

auh	in	in-ten-pilol <sup>261</sup> ,	qui-namictia-h,	cequi	a-huitlatztic,
CONJ	DET	POS-labio-cosa colgada (bezote pequeño de indio)	O3aS-encajar una cosa con otra, juntar una cosa con otra-INE	CUAN	agua-cosa muy larga
y		el bezote pequeño de indio de ellos(tenpilolli)	lo tienen encajado	algo	cosa muy larga de agua

cequi	itzcuin-ten-pilol-li,	cequi	a-patlac-tli <sup>262</sup> ,	anozo	tlaxantec-li <sup>263</sup>
CUAN	perro-bezote-ABS	CUAN	agua-hoja en forma de espada-ABS	PAR	cosa cuadrada como ladrillo-ABS
algo	bezote pequeño en forma de perro	algo	espadaña	o	cuadrado

### Traducción libre

Y solo los que van adelante llevan orejeras de cascabel, y los que tienen orejeras de cascabel: y su bezote pequeño de indio, lo tienen encajado, a veces con la forma de ahuitlatztic, a veces con la forma de perro, de una espadaña o pueden ser cuadrados.

### Párrafo II.27.27

Auh	in	telpopoch-tin,	in	ye	tzotzocol-e <sup>264</sup> -que,	im-a-achichilacach-tempilol <sup>265</sup> ,
CONJ	DET	mancebo-PL	PAR	PAR	mechón de cabello sobre la oreja derecha-POS-PL	POS-RED-lentejuelas de agua -bezote pequeño
Y		los juvenes (telpochtli)		cuando ya	tienen su tzotzocolli	bezote pequeño de lentejuelas de agua de ellos

### Traducción libre

Y los juvenes que usan el mechón de cabello sobre la oreja derecha tienen un bezote pequeño adornado con lentejuelas de agua.

<sup>259</sup> coyolli aparece en Molina (1910:73) como "cascabel grande".

<sup>260</sup> Aparece en Molina (1910:280)

<sup>261</sup> Lynneth S. Lowe registra el *tempilolli* como aparece en Molina: "bezote pequeño de indio" (Lowe, 2004:49)

<sup>262</sup> Molina registra *tolpatlactli*, y la versión castellana del Códice en el Libro 11 dice: "A las espadañas llaman *tolpatlactli*. Son ni mas ni menos que las de España". Y el diccionario de autoridades (rae.es) señala sobre la espadaña: "...las hojas tienen figura de espada, de donde tomo el nombre".

<sup>263</sup> *tlaxantectli* definida en Molina como cosa cuadrada como ladrillo (2008:146v).

<sup>264</sup> *tzotzocolli* es según Molina un cántaro grande de barro, pero en el artículo de Virve Piho (1972:274) dice que es un mechón de pelo que cubre la oreja derecha; se le permitía al *telpochtli* cuando capturaba a su primer cautivo.

<sup>265</sup> En la versión castellana del Códice Florentino se dice: "...llevaban unos bezotes redondos, como un círculo, con cuatro circulillos en cruz dentro de la circunferencia que era algo ancha". Un motivo frecuente en la iconografía mesoamericana. En el libro 11 aparece la palabra *achichilacachtli* refiriéndose a yerbas que comen los "patos de color de codorniz" Sahagún las traduce como lentejuelas de agua..

**Párrafo II.27.28**

auh	in	ixquich	tlaca-tl	in	zan	telpopoch-tin,
CONJ	DET	todo	hombre-ABS	PAR	PAR	mancebos-PL
Y	todo		hombre	solo		jovenes (telpochtli)

zan	yehua-tl	in	ayahual-tempilol-li	in	c-on-tlalia-h
PAR	PRO-ABS	DET	redondo-bezote pequeño-ABS	REL	O3aS-DIR-poner algo en alguna parte-INE
solo	el		el bezote pequeño redondo	que	lo ponen

**Traducción libre**

Y los telpochtli solo se ponen un bezote pequeño redondo.

**Párrafo II.27.29**

auh	in	teachca-huan <sup>266</sup> ,	im-elpan-cozqui,	im-e-elpan-cozqui
CONJ	DET	teachcauh-PL	POS-pecho-gargantilla	POS-RED-pecho-gargantilla
Y	los	<i>teachcauh</i>	su gargantilla de pecho [su pectoral]	su respectiva gargantilla de pecho [su respectivo pectoral]

cili-n	in	tlachihual-li:	auh	in	cuacuachic-tin <sup>267</sup> ,	in	otomi,
caracol chiquito-PL	DET	hechura-ABS	CONJ	DET	RED-cuachic-PL	DET	otomi
caracoles chiquitos	la	hechura	Y	los	soldados de alto rango (cuachic)	los	otomi

in-cozca-chachapac <sup>268</sup> :	yehuatl	in	chipol-in <sup>269</sup>
POS-collar-mata grande	PRO	DET	concha blanca-PL
sus muchas sartas de collar	ella	la	concha blanca

**Traducción libre**

Y los *teachcauht* tienen un pectoral hecho de caracoles chiquitos, y los *cuachic* y los otomies llevan muchas sartas de collar de concha blanca.

**Párrafo II.27.30**

auh	in	cua-cuachic-tin	qui-namictia-h,
CONJ	DET	RED-cuachic-PL	O3aS- encajar una cosa con otra, juntar una cosa con otra-INE
Y	los cuachic		tienen puesto

<sup>266</sup> Ver nota de párrafo 19

<sup>267</sup> Según Virvo Piho (1972) los *cuachic* eran tan valerosos como los otomí, tenían los lados rapados y solo una cresta que le cruza de la frente hacia atrás

<sup>268</sup> Molina tiene *huexochapactli* (o *huexochapactli*) como mata grande de mimbrera. Se tomó *chachapactli* como mata grande (2008:157)

<sup>269</sup> El *chipoli* que es blanco, aparece descrito en el Libro 11, Capítulo 8 del Códice Florentino.

yehua-tl	in	toto-tenpilol-li:	auh	in	otomi	qui-namictia-ya-h,
PRO	DET	pajaro-bezote pequeño-ABS	CONJ	DET	otomi	O3aS-encajar una cosa con otra, juntar una cosa con otra-INE
él		el bezote pequeño de pájaro	Y	los otomi		tenían puesto

yehua-tl	in	apatlac-tli	tempilol-li
PRO-ABS	DET	agua-hoja en forma de espada-ABS	bezote pequeño-ABS
el		la espadaña	bezote pequeño

### Traducción libre

Y los *cuachic* tienen puesto un bezote pequeño en forma de pájaro y los otomí tenían puesto un bezote pequeño en forma de espadaña.

### Párrafo II.27.31

auh	in	aquí-que	in	mo-cecen-mati-h,	in	tiaca-huan,	qui-mo-co-cohuia-h
CONJ	DET	quien-PL	REL	REF-cada uno-saber-INE	DET	hombre esforzado, valiente-PL	O3aS-REF-RED-comprar algo para si-INE
Y		quiénes	que	se saben cada uno		los hombres valientes (tiacauh)	se lo compraban para ellos mismos

teochipoli <sup>270</sup>	in	cozca-tl,	cenca	chipahua-c:	auh	in	za	tla-tzacuia- <sup>271</sup>	in	za	tla-toquilia,
caracol fino	DET	collar-ABS	ADV	alimpiarse-ADJ	CONJ	PAR	PAR	OI-ser el ultimo	PAR	PAR	OI-seguir a otro
caracoles finos	el	collar	muy	cosa muy limpia	y	solo		el que es el ultimo	solo		el que sigue a los demás

yehua-tl	in	a-chipul-in	qui-mo-cohuia-ya,	in	in-cozqui	zan	coztic,	amono	tlacuahua-c,
PRO-ABS	DET	agua-caracol-PL	O3aS-REF-comprar algo para si-IMP	DET	POS-collar	PAR	amarillo	ADV	endurecer-ADJ
el		los caracoles de agua	se lo compraba		su collar	solo	amarillo	tampoco	duro cosa dura o empedernida

amono	cenca	patio.
ADV	ADV	cosa que tiene precio o vale mucho
tampoco	muy	valiosa

### Traducción libre

Y quienes se saben que son los tiacauh, ellos mismos se compraban el collar reluciente de caracoles finos, y solo el ultimo, el que seguía a otros, él se compraba su collar de caracoles de agua de color amarillo que no era muy resistente ni tampoco muy valioso.

### Párrafo II.27.32

auh	in	tla-ma-ni-me,	in	telpochia <sup>272</sup> -que,	in-toto-tlamanal,
CONJ	DET	OI-capturar[prisionero]-"EL QUE"-PL	DET	telpochiaqui-PL	POS-ave-ofrenda
Y	los	que capturan prisioneros		los telpochiaqui	su ofrenda de ave

<sup>270</sup> Ángel Garibay lo traduce como caracol fino. (Sahagún, 2006:919)

<sup>271</sup> Molina define *tzacua* como ser el postrero y el ultimo de todos (2008:152v)

<sup>272</sup> *Teachcahuan* y *telpochiaque* son sinónimos según Virve Piho (1972: 275).

in	c-on-que-quetz <sup>273</sup> -ti-nemi	in	im-icpac <sup>274</sup>
REL	O3aS-DIR-RED-poner algo levantado o derecho-LI-AUX	DET	POS3Pl-en lo alto
que	van llevando levantado		sobre sus cabeza

### Traducción libre

Y los que capturan prisioneros los telpochiaqui, su “ofrenda de ave” que van llevando levantado sobre su cabeza.

### Párrafo II.27.33

auh	in	tequihua-que,	cuauh-tzontli <sup>275</sup>	in	qui-mama-ya-h,	ex-can	i-yeti-uh,	cuauh-tlalpiloni,
CONJ	DET	tequihua-PL	aguila-cabello	REL	O3aS-llevar carga a cuestras-IM-INE	tres-LOC	POS-tres-POS	aguila-franja colgante
Y	los	tequihua	cabellera de aguila	que	llevaban sobre la espalda	en tres partes	sus tres cosas	franja colgante de aguila

ocelo-ehua-ti-ca	in	tlaquimilol-li:	auh	in	i-tzin-tlan <sup>276</sup>	ex-can	in	chichil-icpa-ti-ca	tlacuixt-li
jaguar-piel-LI-con	DET	cosa liada asi-ABS	CONJ	DET	POS-posadera-LOC	tres-LOC	DET	rojo-hilo-LI-con	enrollado-ABS
con piel de jaguar		cosa liada así	y		en su base	en tres partes		con hilo rojo	enrollado

### Traducción libre

Y los *tequihua* llevan en la espalda su cabellera de aguila. La franja colgante de aguila va amarrada en tres lugares con piel de jaguar y su base está enrollada en tres partes con hilo rojo.

### Párrafo II.27.34

auh	in	cequin-tin,	xilo-xochi-quetzal-li	in	c-on-quetza-h
CONJ	DET	alguno-PL	mazorca tierna-flor-pluma-ABS	REL	O3aS-DIR- poner algo levantado o derecho-INE
y		algunos	xiloxochiquetzalli (pluma de “calliandra anomala”)	que	ponen derecha

in	cequin-tin	azta <sup>277</sup> -xel <sup>278</sup> -li	in	cequin-tin	cua-toto-tl
DET	alguno-PL	garza-tocado-ABS	DET	alguno-PL	cabeza-pajaro-ABS
algunos		aztaxelli (tocado de [pluma] de garza)	algunos		[tocado de plumas de] pajaro en la cabeza

in	c-on-quetza-h,	in	cequin-tin	in-tla-tlachichihual <sup>279</sup> -quetzal.
REL	O3aS-DIR- poner algo levantado o derecho-INE	DET	alguno-PL	POS-RED-cosa aderezada y ataviada-pluma
que	ponen derecho	algunos		su (de ellos) pluma muy ataviada y adornada

<sup>273</sup> (Molina, 1910:301)

<sup>274</sup> (Paredes, 1910:35)

<sup>275</sup> Garibay lo define como plumaje atado a la espalda. Aunque mas que atado a la espalda, cae sobre ella. Parece que estaba encintada en tres partes.

<sup>276</sup> Estos guerreros tenían en la parte superior de la cabeza, el cabello amarrado en tres partes con un listón rojo (Piho, 280).

<sup>277</sup> (Molina, 1910:186)

<sup>278</sup> ¿podría venir de *xoloa* (“extendido”)? Es un adorno de plumas de garza que va sobre la cabeza de los guerreros.

<sup>279</sup> *tlachichihualli* significa “ataviada y adornada” y al mismo tiempo su contrario “cosa fingida y falsificada” (Molina, 2008 :117). Dibble y Anderson seleccionaron esta ultima opción.

### Traducción libre

Y algunos tienen [tocados de plumas de] *xiloxochiquetzalli* que ponen derechas, algunos de plumas de garza, otros de *cuatototl*, algunas de plumas muy ataviadas y adornadas.

#### Párrafo II.27.35

auh	in	im-icxi-c	im-opuch-copa	in	c-on-tlalia-ya-h	chochol-li,
CONJ	DET	POS-pie-	POS-izquierdo	REL	O3aS-DIR-poner algo en alguna parte-IM-INE	pata de venado-ABS
Y	el pie de ellos		el izquierdo de ellos	que	le ponían	pata de venado

huel	yehua-tl	in	maza-chochol-li:	auh	in	i-mecayo,	zan	no	yehua-tl	in	maza-ehua-tl,
MODAL	ella-ABS	DET	venado-pata de venado-ABS	CONJ	DET	POS-correa	PAR	PAR	ella-ABS	DET	venado-piel-ABS
bien	ella	de pata de venado		y	su correa		también		ella	de piel de venado	

tla-pitzahuac-atec-tli <sup>280</sup> ,	tla-pitzahuac-axotlal-li.
O1-delgada-cosa cortada-ABS	O1-delgada-cosa cortada así-ABS
cortada fina	cortada en tiras delgadas

### Traducción libre

Y en su pie izquierdo se ponían una pata de venado y su correa también cubierta de piel de venado en tiras delgadas.

#### Párrafo II.27.36

auh	inic <sup>281</sup>	m-ichihua-ya-h,	miec	tlaman-tli,	cequi-ntin	tlil-li	in-cama-pan	c-on-tlalia-ya-h,
CONJ	PAR	REF-pintar-IMP-INE	CUAN	cosa-ABS	alguno-PL	negro-ABS	POS-boca-LOC	O3aS-DIR-poner algo en alguna parte-IMP-INE
y	se pintaban		mucho	cosa	algunos	negro	sobre su boca	le ponían

i-toca	tlil-cama-nex-comi-tl,	c-apetz-huia-ya-h:	auh	in	cequi-ntin	im-ixcua-c	qui-huica-h	in	tlil-li,
POS_nombre	negro-boca-ceniza-olla-ABS	O3S-pirita-"UNTAR" <sup>282</sup> -IMP-INE	CONJ	DET	alguno-PL	POS-frente-LOC	O3aS-llevar algo-INE	DET	negro-ABS
su nombre	olla de ceniza de boca negra	la untaban pirita	y	algunos		en su (de ellos) frente	la llevan	negro	

in	nacaz-ti-tlan	c-on-axi-tia-h,	mo-tocayo-tia	tlil-tzo-tl,	no	c-apetz-huia-ya-h,
DET	oreja-LI-LOC	O3S-DIR-alcanza-CAU-INE	REF-tiene nombre-APL	negro-sudor espeso del cuerpo-ABS	PAR	O3S-pirita-"UNTAR" -IMP-INE
la oreja	la hacen alcanzar		es llamado	sudor negro		también le untaban pirita

<sup>280</sup> De *tequi* se forma *tlatectli* (Paredes, 1910:83)

<sup>281</sup> la partícula *inic* seguida de un verbo implica que el verbo es exagerado". (Valiñas, 2014)

<sup>282</sup> (Valiñas, 2013), (Paredes, 1910: 95)

auh	in	cequi-ntin	im-ix-tlan	c-a-ana-h	tlil-li:	i-toca	ahuitol-li <sup>283</sup>	no	c-apetz-huia-h
CONJ	DET	alguno-PL	POS-cara-LOC	O3aS-RED-hacer-INE	negro-ABS	POS-nombre	ahuitol-ABS	PAR	O3S-pirita-“UNTAR”-INE
y	otros		en la cara de ellos	lo hacen	negro	su nombre	ahuitolli	también	lo unta pirita

### Traducción libre

Y se pintaban mucho con diferentes cosas. Algunos se cubrían de negro la boca, le decían olla de ceniza de boca negra, le untaban pirita; otros se pintaban de negro la frente de oreja a oreja, es llamado sudor negro, y también le untaban pirita, y otros se pintaban de negro en la cara, de nombre *ahuitolli*, y también le añadían pirita.

### Párrafo II.27.37

auh	inic	mo-xima-ya,	muchin-tin	mo-tiachcauh-xima-ya,	cenhuetzi-ya	in	mo-tiachcauh-xima-ya:
CONJ	PAR	REF-pelar-IMP	CUAN-PL	REF-tiachcauh-cortarse el pelo-IMP	caer juntamente algunos-IMP	REL	REF-tiachcauh-cortarse el pelo-IMP
Y	se pelaban		todos	se pelaban como tiachcauh	todos juntos	que	se pelaban como tiachcauh

ihuan	in	in-canahuacan <sup>284</sup>	qui-conaloa-ya-h,	huel	qui-co-conaloa-ya-h,	huel	c-ayo-chiqui-ya-h:
CONJ	DET	POS-sien	O3aS-quitarse los pelos-IMP-INE	poder	O3S-RED-quitarse los pelos-IMP-INE	poder	O3S-tortuga-raspar o rallar algo-IMP-INE
y	las sienes de ellos		quitaban los pelos	pueden quitarse los pelos		pueden rasparse con [caparazón] de tortuga	

ihuan	qui-tecozahuia-ya-h,			qui-tomiyo <sup>285</sup> -lhuia-ya-h
CONJ	O3aS-poner color amarillo en alguna cosa-IMP-INE			O3aS-pelo-COL- decir-IMP-INE
y	lo pintaban de amarillo			lo decían velloso

### Traducción libre

Y se pelaban. Todos los que se pelaban como tiachcauh se pelaban juntos; y se quitaban los pelos de las sienes, se los quitaban raspándose con un caparazón de tortuga; y lo pintaban de amarillo, lo llamaban velloso.

### Párrafo II.27.38

auh	in	ye	ihqui	in	icuc	ye	m-itotia,	tle-pil-li,	oco-pil-li,	quin-yacana
CONJ	PAR	PAR	de esta manera	PAR	PAR	PAR	REF-bailar	fuego-principal cosa-ABS	pino-principal cosa-ABS	O3aPL-guiar
y	cuando ya		de esta manera	cuando ya			se baila	el haz de tea para alumbrar <sup>286</sup> ,	el hacha (mecha) de tea <sup>287</sup> ,	los guía

tlatla-tiuh,	cucuetlaca-tiuh,			cocomoca-tiuh:	auh	in	qui-napalao-h	telpoch-tequihua-que
quemarse-DIR	hacer mucho ruido la llama-DIR			hacer ruido la llama-DIR	CONJ	SUB	O3aS-tomar o llevar algo en los brazos-INE	joven-soldados valerosos-PL
va quemandose	va haciendo mucho ruido la llama			va haciendo ruido la llama	y	cuando	lo toman	los jóvenes tequihua

<sup>283</sup> Wimmer dice: “es un diseño facial, una raya negra diagonal sobre el rostro”

<sup>284</sup> (Molina, 1910: 343)

<sup>285</sup> (Molina, 1910: 371)

<sup>286</sup> (Molina, 2008:148v) “manejo grande de tea para alumbrar”

<sup>287</sup> (Molina, 2008:76v) “hacha de tea para alumbrar”

cenca	eticihui <sup>288</sup> ,	iuhquin	tzi-tzin-tlacza-h:	auh	in	ocotzo-tl,	iuhquin	chachapaca <sup>289</sup> ,
ADV	es pesado	PAR	RED-trasero-correr-INE	CONJ	DET	resina de pino-ABS	asi	llover gotas grandes
muy	es pesado	como	corren sobre sus traseros	y	la	resina de pino	asi	llueve en gotas grandes

ihuan	in	tlexoch-tli	tetepe-tiuh,	ce-cemman <sup>290</sup> -tiuh:	ihuan	in	oco-tl	hual-i-chachayaca
CONJ	DET	brasa-ABS	esparcir-DIR	RED-esparcir-DIR	CONJ	DET	pino-ABS	DIR-(¿)-derramarse por el suelo
y	la	brasa	va esparciendo	se va esparciendo	y	el	pino	se va derramando por el suelo

### Traducción libre

Y cuando ya se baila, los haces de tea, las mechas de tea los van guiando, la llama va quemando, va haciendo ruido, mucho ruido. Y cuando los jóvenes tequihua los van cargando, son tan pesados que parece que corren sobre sus traseros; y la resina de pino va cayendo en gotas grandes. La brasa se va esparciendo y el pino se va derramando por el suelo.

### Párrafo II.27.39

auh	in	tla-ten-co,	zan	ma-tlema-ti-ca	in	tlahui-lo:	yehuan-tin	in
CONJ	DET	OI-orilla de alguna cosa-LOC	PAR	manos-cosa para llevar lumbre-LI-LOC	REL	alumbrar a otros con candela-IM	PRO-PL	REL
Y		en las orillas [de donde se bailaba]	solo	con el "badil" en las manos	que	se alumbraba a otros	ellos	que

tlahuia-ya	telpopoch-tin,	in	mo-cempoal-zauh-que,	tla-yahualo-ti-maca,	ixtlapan-ti-mani:
alumbrar a otros con candela-IMP	joven-PL	REL	REF-veinte-ayunar-PL	O3S-andar en alrededor, rodear-LI-dar <sup>291</sup>	dividir, separar-LI-AUX
alumbraban	jovenes	que	se ayunaban por 20 días	hacen un círculo	se dividen por todos lados

centlapal	mani	in	tenoch-can	no	centlapal	mani,	in	tlatilol-can
LOC	extenderse	DET	tenoch-LOC	PAR	LOC	extenderse	DET	tlatilol-LOC
de un lado	se extienden	los	de Tenochtitlan	también	de un lado	se extienden	los	de Tlatilolcan

### Traducción libre

Y en las orillas [de donde se bailaba], los jóvenes que alumbraban a todos llevando en la mano el "badil" habían hecho ayuno por 20 días. Están colocados en círculo, en una mitad los de Tenochtitlan, en la otra mitad los de Tlatelolco.

### Párrafo II-27-40

auh	amo	m-itotia,	zan	qu-ixcauia-ya-h,	zan	ixquich <sup>292</sup>	te-tlahui-lia-ya-h:
CONJ	ADV	REF-bailar	PAR	O3S-no tener mas de una cosa-IMP-INE	PAR	CUAN	OI-alumbrar a otro-IMP-INE
Y	no	se baila	solo	tenían una sola cosa	solo	nada más	alumbraban a otro

<sup>288</sup> *eticihuitia* está en Molina como "ser pesado a otro". Se consideró causativo. Y se tomó eticihui como "es pesado"

<sup>289</sup> (Molina, 1910:242)

<sup>290</sup> Wimmer: *cemmani* es "esparcir"

<sup>291</sup> "Dar" se utiliza como algo continuo. Al usarlo como auxiliar con el verbo: "rodear" o "andar en alrededor", da como resultado "hacer un círculo".

<sup>292</sup> Launey (1986:696) dice que *ixquich* puede significar "nada más" o "tanto". En el contexto de este párrafo se seleccionó la opción "nada mas"

ihuan	tla-pie <sup>293</sup> -ya-h,	huel	te-ixpia-ya-h,	huel	im-ix <sup>294</sup>	in-tequi-uh	catca,
CONJ	guardar a otro-IMP-INE	poder	OI-guardar a otro no perdiéndolo de vista <sup>295</sup> -IMP-INE	poder	POS-cara	POS-trabajo_POS	estar, ser
Y	guardaban a otro	podían cuidar a alguno no perdiéndolo de vista		podían estar mirando algo con gran atención notando todo lo que se hace			

inic	ayac	itla	oncan	qui-mo-tequiti-z,	inic <sup>296</sup>	ayac	oncan	te-ixtlaxili-z,
PAR	PRO	ADV	PAR	O3S-REF-convidarse a hacer algo-FUT	PAR	PRO	PAR	OI-guiñar el ojo-FUT
para que	nadie	algo	allá	provocara <sup>297</sup> algo	para que	nadie	alla	guiñara el ojo a alguien

in	azayaca <sup>298</sup>	oncan	huetzca-tiuh:	intla	aca	o-itt-o-c,	zan	oc	c-on-ixxotia <sup>299</sup> ,
PAR	PAR	PAR	reirse-DIR	PAR	PAR	PAS-ver-PA-PAS	PAR	PAR	O3aS-DIR-ser vigilante
quizá nadie		alla	venga riendose	si	alguno	fue visto	aunque		lo va siendo vigilante

c-on-iximati <sup>300</sup> ,	azo	quin	imoztlayoc,	anozo	quin	ihuiptlayoc,	in	qui-tlatzacuiltia,
O3S-DIR-ser cauto y avisado	PAR	PAR	ADV	PAR	PAR	dos días despues	REL	O3aS-azotar
lo va siendo cauto y avisado	quizá	después	al día siguiente	quizá	después	dos días después	que	lo azotaban

qui-hui-huitequi	ocoquauh-ti-ca <sup>301</sup> ,	tla-tlatla-tiuh,	ca	micqui	in	qui-cahua.
O3aS-golpear repetidamente	viga, madero, o el mismo árbol pino-LI-LOC	RED-arder, abrasarse o quemarse-DIR	PAR	muerto	REL	3asO-dejar a otro
lo golpean muchas veces	con la viga de pino	va ardiendo, va quemandose	es	muerto	que	lo dejan

### Traducción libre

Y no bailaban. Sólo tenían como tarea alumbrar a los demás y cuidarlos. no perdiéndoles de vista, notando todo lo que hacían, para que [los danzantes] no provocarían algo, no guiñaran el ojo no estuvieran riéndose [con las mujeres]. Y si vieran a alguno aunque fuera precavido, aunque fuera cauto, entonces al día siguiente o dos días después lo azotaban, lo golpeaban muchas veces con la viga del pino que está ardiendo, que se está quemando. Así lo dejan por muerto.

<sup>293</sup> Existe *tlapielia* como aplicativo en Molina (1910: 193). Se asumió que existe el verbo *tlapie* aunque en Molina 2 aparece como *tlapia*.

<sup>294</sup> (Molina, 1910: 170)

<sup>295</sup> (Molina, 1910: 193)

<sup>296</sup> Se tradujo *inic* como “para qué”. En esta frase la causa o motivo es “que nadie guiñe el ojo” (Valiñas, 2014).

<sup>297</sup> Se tomó el sentido metafórico de convidar, de acuerdo al diccionario de autoridades (RAE.es)

<sup>298</sup> El texto tiene azaca que significa acarrear agua. Se modificó por azayaca

<sup>299</sup> Puede ser que se derive del sustantivo *ixtl* (ojos) seguido del yo abstracto, dando un sentido de vigilancia. La y se convierte en x. Se parece a la propuesta de Wimmer que incluye la propuesta en español el verbo como cuidar, vigilar.

<sup>300</sup> Carochi y Molina usan *aximati* como conocer, conocer a alguien, conocer una cosa. Molina tiene *iximati* como ser cauto y avisado. Las dos traducciones propuestas para *ixxotia* e *iximati* son congruentes con el sentido de precaución de los danzantes para que no sean calificados de transgresores.

<sup>301</sup> Molina tiene la definición de la palabra *ocoquauitl* como “pino,, el árbol o la viga y madero de pino. Si se busca *ocotl*, es tea de pino . Tea según el diccionario de autoridades es “una hastilla o raja de pino u otra madera resinosa que encendida alumbraba como una hacha (vela grande de cera) ”

**Párrafo II-27-41**

auh	in	icuc	ne-toti-lo,	in	Moteczoma	in	quemmanian,	hual-quiza-ya,
CONJ	PAR	PAR	OI-bailar-IM	DET	Moteczoma	ADV		DIR-salir-IMP
Y	cuando ya	se baila		Moteczoma		algunas veces		venía saliendo

hual-m-itotia-ya:	auh	in	quenmanian	amo	hual-quiza-ya,	zan	i-yollo	tla-mati-a:
DIR-REF-bailar-IMP	CONJ	ADV		PAR	DIR-salir-IMP	PAR	POS-corazón	OI-sentir-IM
venía bailando	y	algunas veces	no	venía saliendo	solo	su corazón		algo sentía

**Traducción libre**

Y cuando ya está el baile, a veces Moctezuma salía a bailar, y algunas veces no lo hacía. Era su corazón que decidía.

**Párrafo II-27-42**

auh	inic	tecpan-tihui,	in	m-itotia,	mo-nahua-h <sup>302</sup> ,	mo-cuitla <sup>303</sup> -nahua-h
CONJ	PAR	poner en orden-DIR	SUB	REF-bailar	REF-danzar asidos de las manos-INE	REF-espalda-danzar asidos de las manos-INE
y	para poner orden		cuando	se baila	se danza con las manos asidas	se danza con las manos asidas en la espalda

**Traducción libre**

Y para bailar en orden se danza con las manos asidas, se danza con las manos asidas en la espalda.

**Párrafo II-27-43**

auh	in	cequin-tin,	in-ma-ti-tech	m-a-ana-h <sup>304</sup> ,	ne-ma-ti-tech	ne-a-an-o <sup>305</sup> :
CONJ	DET	alguno-PL	POS-mano-LI-LOC	REF-RED-tomar-INE	POS-mano-LI-LOC	OI-RED-agarrar-IM
y	algunos		de sus manos	se toman	de la mano de alguien	todo mundo se agarra

auh	inic	qui-yauh-tihui,	in	im-icxi,	inic	tlayahua,	zan	cenyauh
CONJ	PAR	O3aS-ir-DIR	DET	POS-pie	PAR	haciendo ademanes el que baila	PAR	van juntos
y	cuando	van yendo	con sus pies	cuando	hacer ademanes bailando	solo	van juntos	

<sup>302</sup> nahua es un verbo recíproco (Molina, 1910:103), aunque aquí está como reflexivo en forma pasiva

<sup>303</sup> *cuitla* cuando va compuesto significa espalda (Paredes, 1910:22)

<sup>304</sup> Verbo en forma pasiva con el reflexivo. (Launey:140)

<sup>305</sup> Verbo impersonal con el reflexivo indefinido (Launey: 140)

in	im-icxi:	ihuan	on-tzi-tzinquiza,	itlan	qui-quiz-tihui	in	tlahuilte-tl,	i-tzalan	qui-quiz-tihui,
DET	POS-pie	CONJ	DIR-RED-retroceder	LOC	RED-salir-DIR	DET	candelero (brasero)-ABS	POS-entre	RED-salir-DIR
con sus pies	y	retroceden	entre	van pasando	el	brasero	entre el	van pasando	

itic	ca-calac-tihui,	in	izqui-pan-tli,	tlahuilte-tl:	in	o-aci-tō	in	ompa	tlantoc,
PAR	RED-entrar-DIR	DET	tantas-filas-ABS	candelero-ABS	SUB	PA-llegar-DIR	PAR	PAR	se termina
entre	entrar muchas veces	las	filas	del brasero	cuando	van llegando	donde		se termina

oc	ce-ppa	mo-malacachoa,	in	cuitla-huic <sup>306</sup> ,	hual-mo-cuepa.
ADV	CUANT	REF-dar vueltas alrededor	DET	atrás-contra	DIR-REF-volverse
aun	una vez mas	se dan vueltas alrededor	de regreso		se vuelven

### Traducción libre

Y algunos se toman de la mano, todo el mundo se agarra de la mano con alguien. Y cuando van con sus pies, cuando mueven sus pies van al mismo tiempo. Y retroceden, van pasando entre los braseros, van pasando entre ellos. Entran muchas veces entre las filas de los braseros; cuando llegan a donde se terminan, dan vueltas alrededor una vez más y se regresan.

## Huey tecuilhuitl. Después del canto baile

### Párrafo II-27-44

auh	in	ne-cahua-lo-a <sup>307</sup> ,	ye	tlacuauh-yohua,	ye	netetequiz-pan:	in	iuh	m-ixtlaxilia <sup>308</sup>
CONJ	SUB	OI-dejar de hacer cosas-IM	PAR	con fuerza-anohecer	PAR	hora de dormirse	PAR	CONJ	REF-cabecear
Y		cuando se dejan de hacer cosas	ya	hace de noche	ya	es hora de dormir	como		se cabecea

axcan	azo	ye	chicu-nahui	ora.
ADV	ADV	PAR	PRE-cuatro	(español)
ahora	quizà	ya	nueve	hora

### Traducción libre

Y cuando hay silencio y se dejan de hacer cosas, ya es de noche, ya es hora de dormir, son como las nueve horas y se cabecea.

<sup>306</sup> Molina registra "saltar contra alguno" como *eheua te huic* (Molina,1910:336)

<sup>307</sup> *cahua* que en uno de sus significados es "dejar de hacer algo" tiene como derivaciones: *necahualiztli*, el acto de dejar hacer algo, *necahualoni* que en la expresión *itech necahualoni* significa persona de confianza, *necahualli* que Molina tiene como silencioso (1910:343). Se tomó la acepción de *cahua* como callar y/o dejar de hacer cosas.

<sup>308</sup> *ixtlaxilia* tiene varias acepciones. "Cabecear (consentir, durmiéndose) para que otro se vaya", "guiñar el ojo", "hacer señal con la cabeza", "hacer señas con los ojos".

**Párrafo II-27-45**

auh	in	ye	ixquich,	in	o-ne-ca-cahua-lo-c,	in	om-pet	hue-huetl,
CONJ	PAR	PAR	CUAN	REL	P-RI-RED-dejar de hacer algo -IM-P	REL	DIR-disminuir el sonido	tambor
Y	cuando ya	todo	cuando	se dejó de hacer algo	cuando	disminuye el sonido	del tambor	

mec	cecenman-oa,	hui-huiloa,	in	ixquichtin	hui-hui	in	in-cha-chan:
PAR	desbaratar-IM	RED-IM	PAR	PAR	RED-ir	DET	POS-RED-hogar
ahora	se esparcen	se van a su casa	todos	van	a	sus hogares	

in	hue-huey	pi-pil-tin,	on-ca-cahua-lo-h,	tlahuil-pan,
DET	RED-grande	RED-noble-PL	DIR-RED-ser acompañado-PA-INE	luz de candela-LOC
Los	muy	grandes nobles	son acompañados	en la luz de candelas

tlahui-li-lo-tihui	quin-tla-tlahui-li <sup>309</sup> -tihui	in	in-chan
alumbrar a otro-APL-PA-DIR	3aPLO-RED-alumbrar a otro-APL-DIR	DET	POS-hogares
son alumbrados	los van alumbrando	a	sus hogares

**Traducción libre**

Y cuando ya no hay más actividad, cuando ya casi no se oye el *huehuetl*, se van esparciendo, cada uno se va a su casa, todos se van a sus hogares. Los grandes nobles o *huey pilli* son acompañados con candelas, los van alumbrando hasta sus hogares.

**Párrafo II-27-46**

auh	in	cihua	in	o-te-nahua-que,	niman	mo-centlalia,	in	ye
conj	DET	mujeres	REL	P-OI-danzar asidos de la mano-PL	PAR	REF-congregarse	PAR	PAR
Y	las	mujeres	que	bailaron tomándose de las manos	luego	se congregan	cuando ya	

on-cuicoyano-lo-c,	in	qui-yacana-h <sup>310</sup> ,	in	iuhque	in	teachca-huan <sup>311</sup>	mo-chihua-h,
DIR-cuicoyano-PA-P	REL	O3S-guiar a otro-IND	PAR	PAR	DET	maestro de juvenes-PL	REF-hacer-IND
se dejó de hacer el <i>cuicoyano</i>	cuando	la guían	asi como	los	teachcauh	hacen	

quin-nechicoa-h,	quin-tecpichoa-h,	quim-ololoa-h,	quin-cenquixtia-h,	qui-cen-tecpichoa-h,
3aPIO-recoger algo-INE	3aPIO-reunir-INE	3aPIO-cubren-INE	3aPIO-recoger-INE	3aSO-NUM-reunen-INE
las recogen	las juntan	las cubren	las recogen	las reunen todas

<sup>309</sup> Aunque Molina tiene *tlatlahuilia* como “teñir rojo”, se tomó la opción de reduplicación de *tlahuilia*, “alumbrar” por tener más sentido dentro del contexto de l párrafo.

<sup>310</sup> *yacana* tiene varias acepciones: “gobernar”, “guiar a otro”. Esta ultima fue la considerada en el contexto del párrafo.

<sup>311</sup> Ver nota de párrafo 19

huel	quim-ixpepena-h,	in	ma	aca	canapa	ya,	in	ma	aca
poder	3aSO-escoger a algunos por los rostros-INE	Optativo		PRO	LOC	ir	Optativo		PRO
pueden escogerlas		siendo tal que		alguno	en alguna parte	quisiera ir	siendo tal que		alguno

mo-te-huicalti,	in	ma	aca	telpoch-tlahuelilo-c	qui-huica:
REF-IDF-hacer que alguno lleve a otra persona	Optativo		PRO	joven-malo-ADJ	O3S-llevar
se la quisiera llevar	siendo tal que		alguno	joven malo	la lleva

### Traducción libre

Cuando termina el cuicoanolayan, las mujeres que bailaron tomándose de las manos se congregan. La guían de la forma en que lo hacen los maestros de los jóvenes. Las recogen, las juntan, las cubren, las reúnen a todas, pueden escogerlas para que alguien se quisiera llevar a alguna, para que ningún joven malo se la lleve.

### Párrafo II-27-47

tel	in	pi-pil-tin,	quim-on-ilhuia-ya-h	in	cihua	tla-yacan <sup>312</sup> -que,	inic	cequin-tin
PAR	DET	RED-noble-PL	O3PL-DIR-decir-IMP-INE	DET	mujeres	OI-guiar-“LAS QUE”	PAR	alguna-PL
sin embargo	los	nobles	les iban diciendo	las	mujeres <i>tlayacanqui</i>		que	algunas

quin-cahua-tihui	te-cahua-tihui:	amo	zan	mo-yocoya-ya	in	canapa	huia,	tetencopa <sup>313</sup>	mo-chihua-ya.
O3PL-dejar a otro-DIR	OI-dejar a otro-DIR	PAR	PAR	REF-concebir-IMP	PAR	LOC	fue	bajo su orden	REF-hacer-IMP
las van dejando	van dejando a alguna	no	solo	se hacia voluntariamente	a alguna parte	iba	bajo su orden	se hacia	

### Traducción libre

Sin embargo, los nobles indican a las mujeres *tlayacanqui* que vayan dejando en alguna parte a algunas de las mujeres. [esto] no se hacía por propia voluntad, se hacía por mandato.

### Párrafo II-27-48

auh	in	on-te-cahua-ya,	ompa	mo-tlauhtia-ya,	ompa	tlauhti-lo-ya
conj	SUB	DIR-OI-acompañar hasta su casa-IMP	PAR	REF-hacer obsequios a otros-IMP	PAR	hacer obsequios a otros-PA-IMP
Y	cuando	lo acompaña hasta su casa	allá	se obsequiaba	alla	era obsequiada

<sup>312</sup> *yacanqui* es “guía” o “líder”. Así se tiene por Molina (1910) al “Prior” como *teupixyacanqui*(307), el “regidor” como *tecenyacanqui* (322), “capitán” como *yaoquizca yacanqui*, “gobernador” como *teyacanqui*. De hecho “gobernar” es el verbo *yacana* (188)

<sup>313</sup> *copa* se adhiere a algunos sustantivos con la connotación de “en”, como se puede ver en los siguientes ejemplos: *nocealizcopa* (de mi voluntad), *pinaulizcopa* (por la vergüenza), Wiemer lo define como “bajo su orden”.

ihuan	ompa	tlamac-o-ya:	auh	no	tla-tlauhti-lo-ya,	in	cihua-tachca <sup>314</sup> -huan
conj	PAR	dar de comer-PA-IMP	conj	PAR	OI-hacer obsequios-IM-IMP	PAR	mujer-especial-PL
y	allá	era alimentada	y	también	se hacían obsequios	las	matronas

in	cihua-teyacan-que,	mo-tlacauia,	mo-tla-tlacauia,
DET	mujer-el que guía-PL	REF-se guarda algo para si	REF-RED-se guarda algo para si
las	teyacanqui	se guarda algo para si	efectivamente, se guarda algo para si

qu-itqui	in	in-cha-chan	in-ne-tla-cauil
3aSO-llevar algo	DET	POS-RED-hogar	POS-OI-OI-lo que queda
se lleva algo	a	su hogar	lo que queda.

### Traducción libre

Y cuando lo acompaña a su casa, allá se obsequiaba, era obsequiada y era alimentada, y también se hacían obsequios. Las cihuatachcauh y las teyacanqui se guardan algo para ellas mismas, se llevan a su casa lo que queda.

### Párrafo II-27-49

auh	in	teachca <sup>315</sup> -huan,	in	teachca-uh,	tlayacatia,	in	mauiztili-lo-ni,
conj	DET	maestro de los juvenes-PL	DET	maestro-ABS	el primero	DET	honrar y respetar a otro-PA-OBJETO DE
Y	los	teachcauh	el	teachcauh	de mayor rango	el	respetado y honrado

zan	ichtaca	in	quin-nahuatia	cihua,	amo	teixpan,	azo	i-chan
PAR	ADV	SUB	3aPIO-pide licencia para hacer algo	mujeres	PAR	ADV	ADV	POS-hogar
solo	secretamente	cuando	pide licencia	para mujeres	no	publicamente	quizá	en su hogar

in	qui-chie-ti-uh,	anozo	canapa	in	qui-nahuatia:	zan	iuhqui,	in	ichtaca-cua-ya.
REL	esperar a alguno_AUX-ir/venir	CONJ	LOC	REL	3aSO-pide licencia para hacer algp	PAR	PAR	SUB	secretamente-comer-IMP
que	la viene esperando	o, tal vez	en alguna parte	que	pide permiso	solo	de esta manera	que	comían secretamente

### Traducción libre

Y los teachcauh, el teachcauh de mayor rango, respetado y honrado, solo de manera secreta no publicamente les pide licencia a las mujeres, las puede esperar en su hogar o tal vez en otro lugar donde les pide permiso, y solo así comían de manera secreta.

<sup>314</sup> *tachca* en Molina (1910: 166) se define como “especial, por señalado”. Molina tiene por ejemplo: *yaotachcauh* como “capitan de soldados” y *occenca*(mayormente o principalmente) *tachcauh* como “cosa mayor o más principal”. (Molina, 2008)

<sup>315</sup> Ver nota de párrafo 19.

**Párrafo II-27-50**

auh	in	cihuatl,	zan	hual-yohual-quiza,	zan	mo-yohual-poloa,	oc <sup>316</sup>	hueca	ihuan	in	quiza:
conj	DET	mujer	PAR	DIR-noche-salir	PAR	REF-noche-desaparecer	PAR	PAR	CONJ	SUB	concluye
Y	la	mujer	solo	viene saliendo de noche	solo	se desaparece en la noche	todavía muy [de noche]		cuando		sale

**Traducción libre**

Y la mujer solo sale cuando es noche, solo se desaparece en la noche. Todavía es muy [de noche] cuando sale.

**Párrafo II-27-51**

auh	intla	aca	itt-o-z,	in	mo-mecati-ti-nemi,	ic	tla-cualania-ya,	ic
conj	PAR	PRO	ver-PA-F		REF-amancebarse-AUX-andar	PAR	OI- enojar a otro-IMP	PAR
Y	si	alguno	fuera visto	que	anda amancebando	por eso	daba enojo y aflicción a otro	por lo que

tla-yolitlacoa-ya,	ica	ne-centlali-lo,	ica	ne-nonotza-lo,	in	oncan	cuica-cali:
OI-dar disgusto a otros-IMP	PAR	OI-congregarse-IM	PAR	OI-hablar con otro-IM	PAR	PAR	canto-casa
daba disgusto a otros	una vez	todos se congregaban	una vez	todos se hablaban	allá en		casa de canto

**Traducción libre**

Y si alguno fuera visto que anda amancebando, entonces se enojaban, entonces se disgustaban [las cihuatachcauh, los teachcauh]<sup>317</sup>. Una vez que se congregaban y todos se hablaban allá en la casa de canto.

**Párrafo II-27-52**

oncan	te-ix-pan	qui-tlatzacuiltia,	ic	qui-tzotzocol-tequi,	mochi	qui-cuilia	in	ixquich
PAR	OI-rostro-LOC	O3SO-castigar	PAR	O3S-mechon de pelo-cortar	CUAN	O3S-tomar algo a otro	PAR	CUAN
allá	delante de otros (frente al rostro de alguien)	lo castigan	así	le cortan el mechón de pelo	todo	le toman		todo

i-tlatqui <sup>318</sup> ,	in	i-nechichihual,	in	i-tempilol:	zatepan	qui-hui-huitequi,	ococuah--ti-ca,
POS-bienes	DET	POS-adornos	DET	POS-bezote pequeños	PAR	O3S-RED-golpear a otro	palos de pino-LI-ADJ
su ropa		sus adornos		su bezote	finalmente	lo golpean de manera repetida	con palos de pino

huel	qu-ihoyo-cahualtia,	qui-cua-tle-chichinoa,	tle-tlecal-ehua <sup>319</sup> ,	haa-quaqualaca,	in	i-naca-yo.
poder	3aSO-vaho del boca-quitarse algo a alguien	O3S-cabeza-fuego-quemar a alguien	RED-chimenea-levantar	hacer ruido	DET	POS- carne-COL
pueden hacerlo desfallecer (quitarse el aliento)		le queman la cabeza con fuego	levanta fuego	hace ruido		su carne

<sup>316</sup> Son varios comentarios. Launey (1986: 1266) dice que *ihuan* puede aparecer junto a *oc*, en enumeraciones. Existe la expresión *hueca yohuac* como muy de noche en Carochi. Entonces se tradujo como todavía muy [de noche] cuando sale.

<sup>317</sup> No aparecen explícitos los sujetos, pero han estado en la narración. Ellas a cargo de las *ahuiani*, ellos a cargo de los *telpochcalli*.

<sup>318</sup> *Tlatlquitl* tiene diferentes acepciones: guarnición de caballos, hacienda de alguien, vestiduras de obispos, alhajas de casa. Se tradujo como bienes.

<sup>319</sup> Se hizo una analogía con *poctli* (humo) y *pochehua* (ahumar algo). Se puso *tetl*(fuego) y *calli* (casa) para tener un verbo que dice se levanta la casa con fuego. De hecho, *tlecalli* es "chimenea", dice Molina.

### Traducción libre

Allá, delante de todos lo castigan, así le cortan el mechón de cabello. Le quitan todo: su ropa, sus adornos, su bezote. Finalmente es golpeado de manera repetida con *ococuahitl* (estacas de pino). Lo hacen desfallecer, le queman la cabeza con fuego. Levanta fuego, suena su carne.

#### Párrafo II-27-53

auh	in	o-huel-qu-ihyo-cahualti-que-h,	ica	hual-mayahui-h:
conj	SUB	P-DIR-3aSO-vaho de boca-quitarle algo a alguien-PL-INE	PAR	DIR-derribar al otro al suelo-INE
Y	cuando	lo hacen desfallecer (quitarle el aliento)	una vez	vienen derribandolo

### Traducción libre

Y cuando lo hacen desfallecer, quitándole el aliento, lo derriban.

#### Párrafo II-27-54

qu-illhuia-h	xi-yauh	nocne	azo	t-oquicht-li,	azo	ti-tiacauh,	quen	ti-mitz-to-cuitlauia-h:
O3S-decir-INE	IM-ir	bellaco	PAR	2aSS-hombre-ABS	PAR	RED-valiente hombre	PAR	S1PL-O2S-REF-tener cuidado de otros-IND
le dicen	vete	bellaco (canalla)	quiza	eres tu hombre	quiza	valiente hombre ( <i>tiacauh</i> )		¿como nosotros te cuidamos?

zazocan	tech-quetza-quih	in	to-yao-uh,	maza	t-oquich-miqui-ca:
ADV	1aPIO-detener-DIR	DET	POS-enemigo-POS	PAR	1aPLS-hombre-morir-PP
a donde quiera	nos vaya levantando	nuestro enemigo	si solo	nosotros habiamos muerto como hombres	

### Traducción libre

Le dicen: "Vete, canalla. Quizá eres hombre, quiza un *tiacauh*. ¿Cómo nosotros te cuidamos? Donde quiera que nos detenga nuestro enemigo, solo nosotros habríamos muerto como hombres".

#### Párrafo II-27-55

ihuan	in	tlatolli	qu-ilhuia-ya-h,	huel	oc	miec
CONJ	DET	palabra	O3SO-decir-IMP-IND	PAR	PAR	CUAN
Y	las	palabras	decían	bien	aun	mucho

### Traducción libre

Y las palabras decían aun mucho más.

**Párrafo II-27-56**

auh	ino	ica	hual-maya-uh-que,	za	yaya-tiuh <sup>320</sup> ,	chi-chico-ehua-tiuh,	
conj	PAR	PAR	DIR-derribado a otro en el suelo-P <sup>321</sup> -PL	PAR	ir -DIR	RED-aviesamente-parte-DIR	
Y	después que	en algun tiempo	fue derribado en el suelo	solo	andaba con tiento	va partiendo torcido (aviesamente)	

za	xonauh-tiuh <sup>322</sup> ,	te-ten-tiuh,	iccen	tla-tlalcauia,	aoquic	tehuan	cuicoano-z.
PAR	desorientar-DIR	RED-quejarse-DIR	ADV	RED-dar lugar a otro	ADV	LOC	se canta-se baila-F
solo	va todo desorientado	se va quejando	para siempre	da el lugar a otro	ya nunca mas	con otros	cantará y bailará

**Traducción libre**

Y después de que fue derribado en el suelo, solo andaba con tiento, va partiendo torcido, solo va desorientado, se va quejando. Para siempre da el lugar a otro, ya nunca mas participara en el *cuicoanaliztli*.

**Párrafo II-27-57**

auh	in	cihua-tl	zan	qui-totoca-h,	in	cihua-te-teachca-huan:	aoquic	no	tehuan
conj	DET	mujer-ABS	PAR	O3S-desterrar a alguien, despedirle-INE	DET	mujer-RED-hermano mayor-PL	ADV	PAR	LOC
Y	la	mujer	solo	la destierran	las	teachcauh de mujeres	ya nunca mas	también	con otros

cuicoyano-z,	aoquic	no	te-nahua-z,	ic	qui-cen <sup>323</sup> -nahuatia,
se hará el cuicoayano-F	ADV	PAR	O1-danzar asidos de la mano-F	PAR	3aSO-para siempre-despedir
se hará el cuicoyano	ya nunca más	también	bailará con alguien tomándose de la mano	así	la despide para siempre

qui-cen-macahua,	in	ichpuch-tla-yacan-qui.
3aSO-para siempre-dar licencia	DET	mujer joven-OI-guiar a otro-“LA QUE”
le da licencia para siempre	la	guia de la mujer jovenn(tlayanqui)

**Traducción libre**

Y la mujer solo es desterrada por las *teachcauh* de mujeres. Ya nunca más hará el *cuicoyano* con otros, ya nunca más bailará con alguien tomándose de la mano. Así, la tlayanqui la despide para siempre, le da licencia para siempre.

<sup>320</sup> yayatiuh lo define Molina, (1910:33) como: “andar con tiento”,

<sup>321</sup> El pasado de *mayahui* es *mayauh*.

<sup>322</sup> Anderson y Dibble tienen dos traducciones de *xonauhtiu*, una como la propone Wimmer: “venir todo desorientado”, y otra como : “caminar sobre sus cuatro”. Se tomó la primera

<sup>323</sup> *cenmayan* significa “para siempre” (Valiñas, 2014)

**Párrafo II-27-58**

auh	in	cihua-tl	in	o-tla-tlaco,	ic	cenmayan	tla-tlalcahua <sup>324</sup> -ya,
conj	DET	mujer-ABS	REL	P-OI-dañar alguna cosa	PAR	PAR	RED-olvidarse-IMP
Y	la	mujer	que	daño algo	para siempre		olvida

aoquic	cep-pa	mo-temachi-z,	in	oc	cep-pa	tehuan	cuico-ano-z.
ADV	NUM-LOC	REF- tener esperanza-F	PAR	PAR	NUM-LOC	-LOC	se canta-se baila-F
ya nunca mas	una vez	se esperará	mientras	una vez	con otros		hara el <i>cuicoanoya</i>

**Traducción libre**

Y la mujer que se equivocó para siempre olvida. Ya nunca más esperará a hacer el cuiconoya con otros.

**Párrafo II-27-59**

auh	in	yehua-tl	in	o-tlatzacuilti-lo-c,	in	ipampa	cihua-tl,
conj	PAR	PRO-ABS	REL	P-castigar o ajusticiar a alguien-PA-P	DET	causa	mujer-ABS
Y	el		que	fue castigado	la	causa	una mujer

niman	ic	qui-mo-cihuahua-tia,	qui-yauh <sup>325</sup> -cehui-lia.
PAR	PAR	O3S-REF-marido-“SE HACE”	O3SO-ir-enfriar la cosa caliente-APL
luego	en esas condiciones	se hace su marido, se casa con ella	enfria la cosa caliente a alguien, lo aplaca

**Traducción libre**

Y el que fue castigado por la causa de una mujer, entonces en esas condiciones se casa con ella para enfriar el conflicto.

<sup>324</sup> tlalcahua es “olvidar generalmente” (Molina, 1910: 279)

<sup>325</sup> *yauh* a veces “se suele anteponer , aunque no forzosamente al verbo” (Paredes, 1910:42), cuando se usa el direccional.

## Anexo 4. Glosario

### Términos en lengua náhuatl

término en náhuatl	Diferentes propuestas de definición e interpretaciones	Imagen
<p><i>ahuiani</i> ; Plural: <i>ahuianime</i>  <i>ahuia-ni</i> / alegrarse-“LA QUE “ /                      La que está alegre.                      Otra forma de llamarla: m-a-  <i>ahui-ltia</i> / Se hace alegre</p>	<p><b>(Molina, 2008:9r)</b> “Mala mujer”  <b>(Sahagún, 2006:545)</b> “La puta es mujer pública y tiene lo siguiente: que anda vendiendo su cuerpo, comienza desde moza y no lo deja siendo vieja, y anda como borracha y perdida, y es mujer galana y pulida, y con esto muy desvergonzada.”  <b>(Olivier, 2001:297)</b> “Desprestigiadas pero también consideradas como un ‘mal necesario’, las <i>ahuianime</i> del México antiguo son descritas por los cronistas españoles y los informantes indígenas de manera ambigua. Algunas de ellas estaban integradas a la sociedad mexicana a través de ritos públicos, mientras que otras se dedicaban probablemente a una prostitución individual deshonrada. Comparadas con ‘víctimas de sacrificio’, en parte por su destino considerado como funesto, las <i>ahuianime</i> podían efectivamente ser ejecutadas ritualmente como ‘imágenes’ de diosas como Xochiquétzal, su diosa patrona.”  <b>(López Hernández, Miriam:401)</b> “Por un lado se vincula a las <i>ahuianime</i> con la recreación, la alegría, la vida desenfadada, considerando incluso su sexualidad exuberante como necesaria en el tiempo ritual; y por otro se las considera inhumanas, vanidosas e indecentes debido a que practican una vida sexual ilícita y tienen una apariencia y conducta seductoras”</p>	<p><b>Imagen</b></p>  <p><b>(Sahagún, 1981c)</b></p>

<i>acxoyatl</i>	<b>(Sahagún,2006:888)</b> “oyamel, abeto. Un árbol ritual para adornar templos y colocar espigas de auto sacrificio. Era a veces sustituido por ramas de otra planta, o cañas verdes. Abies religiosa. Pinnus religiosa.”	 <p>Tomado de <a href="http://conabio.inaturalist.org/taxa/136897">http://conabio.inaturalist.org/taxa/136897</a></p>
<i>apizteotl</i>	<b>(Molina, 2008: 7v)</b> “glotón” <b>(Durán2002b:262)</b> “Después de haber comido iban todos así grandes como chicos viejos y mozos a lavarse a los ríos y a las fuentes que no quedaba ninguno que no se lavase y el que no se lavaba teníanle por amigo del dios del hambre que se llama Apizteotl que quiere decir el dios hambriento.”	
<i>aztapili u oztopili</i>	<b>(Sahagún, 2012c: 195)</b> Hablando del tolmimilli, un tule, el aztapili es el nombre de su base, blanca y ancha.	
<i>calmecac</i>	<b>(Sahagún, 2006:92)</b> “En el signo llamado <i>ce acatl</i> , en la primera casa, hacían gran fiesta a Quetzalcóatl, dios de los vientos, los señores y principales. Esta fiesta hacían en la casa llamada Calmecac, que era la casa donde moraban los sátrapas de los ídolos: y donde se criaban los muchachos.” <b>(Sahagún, 2006:201)</b> “En naciendo una criatura luego los padres y madres hacían voto y ofrecían la criatura a la casa de los ídolos, que se llama <i>Calmécac</i> o <i>Telpochcalli</i> . Era la intención de los padres ofrecer la criatura a la casa de los ídolos que se llama <i>Calmécac</i> para que fuese ministro de los ídolos, viniendo a edad perfecta.”	 <p><b>Códice Mendoza. Folio 61</b></p>
<i>calpulli</i>	<b>(Molina,2008:11r)</b> “casa o casa grande o barrio” <b>(Sahagún, 1981b:193)</b> “Todas las casas pequeñas alrededor de los templos se llamaban <i>calpulli</i> .” <b>(Zurita, 1891:93)</b> “porque <i>calpulli</i> o <i>chinancalli</i> , que es todo uno, quiere decir barrio de gente conocida ó linaje antiguo, que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos, que son	

	de aquella cepa, barrio ó linaje, y las tales tierras llaman calpulli, que quiere decir tierras de aquel barrio ó linaje.”	
<i>chalchihuitl</i> (jadeíta)	<p><b>(Molina, 2008:19v)</b> “esmeralda basta” (cosa grosera, Diccionario de Autoridades RAE)</p> <p><b>(Sahagún2012c:223)</b> “Su apariencia era el verde de la hierba, como la hierba del amaranto<sup>326</sup>. Atrae la humedad. Es preciosa, noble, bien parecida. Es la propiedad de los nobles.”</p> <p><b>(Filloy, 2015:36)</b> “De acuerdo con las fuentes históricas del siglo XVI o con estudios modernos como los de Marc Thouvenot, Karl Taube y Virginia Fields, a estos objetos se les confería una pluralidad de valores casi siempre relacionados con las ideas de riqueza, preciosidad, perfección, autoridad gubernamental, sacralidad, centralidad, abundancia y eternidad. También eran vinculados con el agua y, en consecuencia, con la fertilidad de la vegetación y el maíz.”</p>	 <p>(López Lujan et al, Arqueología Mexicana 133:68) “El diminuto Quetzalcóatl de jadeitita del Templo Mayor.”</p>
Chalchiuhtlicue	<p><b>(Sahagún, 2006:33)</b> “diosa del agua, pintábanla como a mujer, y decían que era hermana de los dioses de la lluvia que llaman tloques: honrabanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en esta agua y hacer tempestades y torbellinos en el agua, y anegar los navíos y barcas y otros vasos que andan por el agua. “</p> <p><b>(Alcina, 1992:49)</b> “El agua de la lluvia que fecunda por igual los campos cultivados y los montes, discurre en forma de ríos y torrentes y se concentra en forma de lagos y lagunas; esas aguas tranquilas que son dominio de Chalchiuhtlicue las hace fluir esta diosa ‘del útero de la tierra en forma de montana”</p>	 <p>Códice Vaticano A (www.famsi.org)</p>

<sup>326</sup> vauhquilitl es el nombre del amaranto.

<p><i>chianpinolli</i></p>	<p><b>(Molina, 1910:62)</b> “brebaje que hacen de cierta harina de chía”  <b>(Sahagún, 2012c:285-286)</b> “La chía blanca parece un grano de maíz blanco. Es duro, jugoso, aceitoso. Con ella se hace pinole.”</p>	 <p>(Sahagún,1979:2309)</p>
<p><i>chicahuaztli</i></p>	<p><b>(2015, <a href="http://www.mna.inah.gob.mx/educación/glosario/chicahuaztli.html">www.mna.inah.gob.mx/educación/glosario/chicahuaztli.html</a>)</b> “Bastón o cetro ceremonial en forma de rayo de sol, en cuya parte superior es posible encontrar una esfera que contiene semillas que suenan a manera de sonaja. Su sonido se produce a través del golpe indirecto de sacudimiento.”  <b>(Gómez G., 2008: 39)</b> “El chicahuaztli es un idiofono (instrumento musical cuyo generador de sonido es el propio cuerpo que vibra) que suena con un golpe indirecto de sacudimiento, descrito como “palo de sonaja”. Simbolizaba el rayo solar que fertilizaba la tierra. Era la insignia de Xipe Totec, el dios de la fecundidad en la tierra...El ayauhchicahuaztli “sonaja o sonajas de niebla”, descrito como tabla con sonajas, procuraba mágicamente la lluvia en la fiesta de etzalcualiztli.</p>	 <p>Códice Borbónico. Página 29</p>

Chicomecoatl	<p><b>Sahagún(1981a:13)</b> “Era la representante del maíz y de todos los mantenimientos de los hombres, lo que se bebía, lo que se comía.”</p>	 <p>Códice Telleriano Remensis folio 8R</p>
chilmolli	<p><b>(Molina,2008:21v)</b> “Salsa o guisado de ají”</p>	
Cihuacoatl	<p><b>(Sahagún, 2006:31)</b> “Decían que esta diosa daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos.”</p> <p><b>(Klein, 1988)</b> “Cihuacoatl, conocida también como Quilaztli y Chantico había sido por largo tiempo la deidad patrona de varias ciudades del sur de Tenochtitlán: Colhuacán, Xochimilco y Cuitlahuac...Aparece dos veces en la Piedra de Tizoc en el contexto de una derrota militar...”</p> <p>La autora afirma que el culto a Cihuacoatl en Tenochtitlan se podía explicar por venir de esta zona del sur que al ser conquistada proporcionó zonas importantes de sembradío mediante chinampas .</p> <p>El gobernante mexica recibía el nombre de tlahtoani. Su segundo era Cihuacoatl. Klein nos recuerda que en Culhuacán el gobernante tenía como nombre Cihuacoatl.</p>	 <p>MNA-INAH 10-81787</p>

<p><i>cihuateteo</i> (plural) singular : <i>cihuateotl</i></p>	<p><b>(Sahagún, 2006:61)</b> “También creían vuestros antepasados que las mujeres que morían del primer parto se hacían diosas y las llamaban Cihuateteo o Cihuapipiltin, y las adoraban como a diosas –aún antes de que las enterrasen- y cada año hacían fiesta de ellas y sacrificaban y ofrecían a su honra, y tenían a honra e ellas edificados muchos oratorios por los caminos”</p> <p><b>(Ragot, 2009:2)</b> “Las cihuateteo llevaban al sol en su mundo, el Cihuatlampa ubicado cerca o en e cielo de la luna, abajo al de los guerreros, el Ichan Tonatiuh Ilhuicac. Como ya lo mostró Michel Graulich...el sol de la tarde es un reflejo del sol de la mañana y, por consiguiente, es más cercano a la luna y al tlalocan. Después de entregar al Sol lunar en manos de ...los muertos del mictlan, las cihuateteo podían descender a la tierra y aterrorizar a la gente.”</p>	 <p>MNA-INAH 10-81667</p>
<p>Cinteotl o Centeotl</p>	<p><b>(Historia de los mexicanos según sus pinturas,2011:37)</b> Centeotl nace de la unión de Plitzintecutli, hijo de la primer pareja de humanos Oxomoco y Cipactonal y de Xochiquetzal, creada de los cabellos de Tonacacihuatl quien junto a Tonacateuctli formaban la pareja primordial.</p>	 <p>Códice Borgia, Lámina 14</p>

<p><i>cuachic</i></p>	<p>(Piho, 1972: 279 ) “Los requisitos militares para adquirir el rango de <i>cuachic</i> se mencionan en la obra de Durán, donde se dice que habrían realizado 20 actos heroicos en la guerra ...los lados rapados de la cabeza y una cresta que va desde el centro de la cabeza hasta la nuca.”</p>	 <p>Códice Mendocino Folio 64</p>
<p><i>cuacuilli</i> PL: cuacuacuiltin</p>	<p>En diferentes partes del Códice Florentino, Sahagún describe a los <i>cuacuilli</i> como “sacerdotes viejos” o “aquellos que se llevaban los cuerpos de los sacrificados para desmembrarlos” (2006:76). Según Chachalaca (Thouvenot, 2008:versión 12.01), <i>cuacuilli</i> podría derivarse de <i>cuaitl</i> cuyo uno de sus significados es partes del cuerpo, y del verbo <i>cuia</i> que puede significar envolver una cosa o devanar</p>	
<p><i>cuechintli</i></p>	<p>(Sahagún, 2006:119) “manta de algodón, rala como red; los que de ellos eran señalados por valientes, y que podían traer bezotes, traían estas mantas bordadas de caracolitos blancos; estas mantas así bordadas llamaban <i>nochpalcuechintli</i>”</p>	 <p>Códice Mendoza Folio 47</p>
<p>cuicoanaliztli cuicoana-liz-tli, cuicoana-“ACTO DE”-ABS</p>	<p>En la versión castellana se dice: “comenzaban luego a cantar y a bailar”. Dibble y Andersen lo traducen como “vienen cantando, vienen bailando” (:98), y Wimmer lo define de esa manera. Molina tiene registrado el verbo ana en su forma recíproca como <i>ana.tita</i> “trabarse o asirse unos a otros de las manos para danzar”. En la veintena de Xocotl aparece la expresión verbal:</p>	

	<p><i>cuicoanolo</i> que es traducido por Dibble y Andersen como cantar y bailar (:116). Debería desecharse la aceptación que se tienen dos verbos: cuica y ana en la integración de esta palabra, porque no pueden en principio estar unidos para hacer un solo verbo, a menos que uno de ellos tome la forma de auxiliar. Otra posibilidad es que la primera parte de la palabra sea un sustantivo. Queda pendiente la búsqueda de una explicación a esta palabra.</p>	
<p><i>etzalcualiztli</i> (la fiesta de)</p>	<p><b>(Sahagún, 1981b)</b> Esta fiesta quedó registrada que se realizaba entre el 23 de mayo y el 11 de junio. Era la fiesta de los sacerdotes y de la comida de etzalli. Se realizaban diferentes actos rituales relacionados con Tlaloc. Se sacrificaban a personificadores de Tlaloc y sus corazones eran depositados en la laguna, en un lugar llamado Pantitlán.</p> <p><b>(Graulich, 1999)</b> “Fiesta de Tlaloc: importantes ayunos y penitencias de los sacerdotes; danzas y sacrificio de víctimas que representaban a Tláloc, Chalchiuhtlicue y a los Tlaloques.”</p>	 <p><b>(Biblioteca Digital Mexicana, Primeros Memoriales, DG037136)</b></p>
<p><i>etzalli</i></p>	<p><b>(Durán, 2002b: 260)</b> “Llaman a este primer día del sexto mes etzalcualiztli que quiere decir el día que se permitía comer etzalli y porque en mi niñez lo comí muchas veces es de saber que es unas puchas de frijol con maíz cocido entero dentro una comida tan sabrosa para ellos.”</p> <p><b>(Sahagún, 2006: 112)</b> “Llegada la fiesta, todos hacían la comida que se llama etzalli; no quedaba nadie que no lo hiciese en su casa. Este etzalli era hecho de maíz cocido, a manera de arroz, y era muy amarillo; después de hecho, todos comían de ello y daban a otros.”</p>	
<p><i>huehuetlahtolli</i> huehue-tlahtolli / la palabra de los ancianos; la antigua palabra</p>	<p><b>(Molina, 2008)</b> “Historia antigua o dichos de viejos”</p> <p><b>(Sahagún, 2006)</b> En el Prólogo del Libro 6, Sahagún dice: “Todas las naciones, por bárbaras y de bajo metal que haya sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales,...Esto mismo se usaba en esta nación indiana, y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales, los sabios retóricos, y virtuosos, y esforzados, eran tenidos en mucho;...Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían, que este lenguaje [usado en el Libro 6] es propio de sus antepasados, y obras que ellos hacían”</p> <p><b>(León Portilla, 2003,31)</b> “Los huehuetlahtolli, en cuanto composiciones que dan testimonio</p>	

	<p>de ancestral sabiduría, son la antigua palabra. El lenguaje en que están expresados tiene grandes primores. Su contenido concierne a los principios y normas vigentes en el orden social, político y religiosos del mundo náhuatl.”</p>	
<p><i>huey tecuilhuitl</i></p>	<p><b>(Sahagún, 1981b: 96-107)</b> Esta fiesta quedó registrada que se realizaba entre el 2 de julio y el 21 de julio. Por 7 días se le daba de comer atole y tamales a todas las personas pobres incluidos los labriegos. Se realizaba un baile en el que participaban las ahuiani y los guerreros. Al 10 día la personificadora de <u>Xilonen</u> moría.</p> <p><b>(Graulich, 1999: 50)</b> Fiesta de Xilonen, diosa del maíz todavía tierno (¿) y de Cihuacóatl; sacrificio de esclavos representando a estas diosas; bailes y distribución de alimentos entre la gente.</p>	 <p>Biblioteca Digital Mexicana Primeros Memoriales DG037137</p>
<p><i>icpalli</i> <i>aztapiltepotzoicpalli</i> / <i>aztapiltepotzo-icpalli</i>/asentadero con respaldo de <i>aztapilli</i> <i>tepotzoicpalli</i> /<i>tepotzo-icpalli</i> /asentadero con respaldo</p>	<p><b>(Molina, 2008)</b> “asentadero” (lugar adaptado para sentarse: rae.es)</p> <p><b>(Dehouve, 2012a: 42-43 )</b> “Es bien conocido que el asiento fue uno de los símbolos de poder de mayor alcance en el México prehispánico. Los códices mostraban a los gobernantes sentados en sus tronos, mientras el binomio estera / trono [petatl/icpalli] designaba la dignidad real...Dos posturas expresaban las funciones del rey y de los otros personajes de alto rango en la sociedad mexica: la posición sentada y la posición parada. La primera indicaba que el personaje desempeñaba un cargo y ocupaba una responsabilidad precisas. Era propia de todos los que llevaban el título de Tecuhtli o teuctli. El término designaba a un rey responsable de un territorio y de su población o uno de sus dignatarios encargados...La posición sentada se materializaba en varios tipos de asientos, el más preciado de ellos era el ‘trono’ (icpalli)...variaban los modelos de trono desde las sillas sencillas compuestas de simples juncos amarrados, hasta los tronos con altos respaldos llamados tepotzoicpalli”</p>	 <p>Códice Cozcatzin</p>

<p><i>ochpaniztli</i></p>	<p><b>(Graulich, 1999)</b> “Fiesta de Toci-Teteo Innan, Chicomecoatl, Cinteotl, etc.; desollamiento de estas victimas cuyas pieles se revestían de nuevo; concesión de enseñas a los guerreros valerosos; sacrificio de prisioneros muertos a flechazos o arrojados desde lo alto de un mástil; barrido y arreglo de todos los edificios.”</p>	 <p>Biblioteca Digital Mexicana Primeros Memoriales DG037138</p>
<p><i>olli</i></p>	<p><b>(Molina, 2008: 76r)</b> Cierta goma de arboles medicinal, de que hacen pelotas para jugar con las nalgas.  <b>(Carreon, 2006: 27)</b> En la introducción, la autora parte de la premisa de que el olli es hule: “y con base en la propuesta de que las características y propiedades del material –color, elasticidad, forma, aroma, composición y metamorfosis- son las que en principio permiten explicar su presencia en rituales de los nahuas y en objetos artísticos”  <b>(Carreon, 2006:185)</b> Se refiere al descubrimiento de ofrendas en el predio conocido como la Casa de las Ajaracas (ubicado frente al Templo Mayor), “se encontraron algunas esculturas fabricadas de hule. Sahagún, al describir la veintena Etzalcualiztli, las menciona: son los ulteteo, las figuras antropomorfas que posiblemente son semejantes a las que elaboran los lacandones actuales para sus rituales.”</p> <p>La imagen está sugerida en (Carreon, 2006)</p>	 <p>Códice Mendocina lámina 46</p>

<p><i>otomí</i></p>	<p><b>(Piho, 1972:279)</b> "rango militar llamado otomí con cinco o seis guerrero capturados... Se amarraban el pelo hacia arriba con un listón blanco".</p>	 <p>Codice Mendocino. Folio 67</p>
<p><i>pepechtli</i> pepechhuan /pepech-huan (colchón o ropa sobre que nos echamos a dormir-de nosotros <i>teteo inpepechhuan</i></p>	<p><b>(Molina, 2008: 81v)</b> "colchón o ropa sobre que nos echamos a dormir"  <b>(López Austin: 297)</b> Hombres sacrificados para hacer compañía a los que morían representando a los dioses.</p>	
<p><i>petatl</i> aztapil-petatl/petate de aztapilli</p>	<p><b>(Molina, 1980)</b> "estera generalmente" <b>(Dehouve, 2012a: 44-45)</b> "...el binomio o difrasismo estera/trono (petatl icpalli) designaba la dignidad real. Las fibras vegetales trenzadas conformaban una estera (petatl o "petate"), por lo tanto, la imagen compuesta de un trono hecho de una materia trenzada se leía estera /trono...La estera (petatl) era un tendido llano que podía utilizarse en lugar del trono [o combinado con él]"</p>	
<p><i>teachcauh</i> o <i>tiachcauh</i> PL: teachcahuan</p>	<p><b>Molina (1980: 91r)</b> "hermano mayor o cosa mayor más excelente o aventajada". <b>Sahagún (2006:202)</b> "Y siendo ya hábil para la pelea [el joven que está en el <i>telpochcalli</i>], llevabanle y cargábanle las rodela para que las llevase a cuestas; y si estaba ya bien criado, y sabía las buenas costumbres y ejercicios a que estaba obligado, elegíanle para maestro de los mancebos, que se llama <i>tiachcauh</i>"</p>	
<p><i>teixiptla</i> <i>teteo imixiptlahuan</i></p>	<p><b>(Molina, 2008: 96v)</b> "imagen de alguno, sustituto o delegado" <b>(López Austin, 2012: :297)</b> "Hombres que recibían en su pecho la fuera de un dios, como imágenes vivas y representantes suyos sobre la tierra."</p>	
<p><i>telpochcalli</i></p>	<p><b>(Sahagún, 2006:201)</b> "Y si ofrecían la criatura a la casa del <i>telpochcalli</i>, era su intención que allí se criase con los otros mancebos para servicio del pueblo y para las cosa de la guerra."</p>	

<p><i>tequihua</i> En plural: <i>tequihuaque</i> <i>telpochtequihuaque/telpoch</i> <i>joven, tequihua, que plural</i></p>	<p>El guerrero que había hecho cuatro o más cautivos.</p>	 <p>Códice Mendocino. Folio 68</p>
<p>Tezcatlipoca</p>	<p><b>(Sahagún, 2006:29)</b> “El dios llamado Tezcatlipoca era tenido por verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias”. Recibía muchos apelativos y nombres. <b>(Sahagún, 1969:1)</b> “Tloquee Nahuaquee, yohualle, ehecatle” (7)“Titlacahuane, Yaotzine” (11) “Moyocoya, Monenequi, Moquequelo” <b>(Olivier,2004:36-37)</b> “Según Juan Bautista de Pomar, “Tezcatlipoca quiere decir ‘espejo que humea’...La mayoría de los autores modernos traducen Tezcatlipoca como ‘Espejo Humeante’” <b>(Olivier, 2004:41)</b> “Moyocoya se ha traducido como “Señor que se piensa o se inventa a si mismo...Monenequi, Thelma Sullivan propone ‘El tiránico’, Moquelo” como ‘El burlón’”</p>	 <p>Primeros Memoriales DG037157</p>
<p><i>tiacauh</i></p>	<p><b>Molina (1981:113v)</b> “valiente hombre, animoso y esforzado soldado”.</p>	

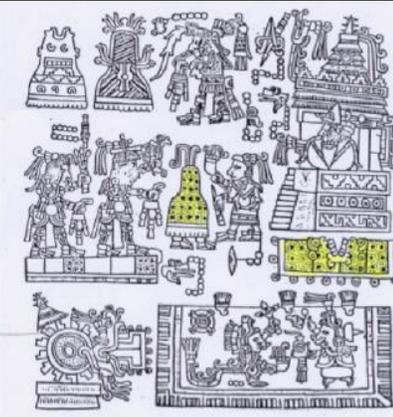
<p><i>tlahcuiloh</i></p>	<p><b>(Molina, 2008:120v)</b> Escribano o pintor  <b>(Sahagún, 2006:537)</b> El pintor en su oficio, sabe usar de colores, y dibujar o señalar las imágenes con carbón, y hacer muy buena mezcla de colores, y sábelos moler muy bien y mezclar. El buen pintor tiene buena mano y gracia en el pintar y considera muy bien lo que ha de pintar, y matiza muy bien la pintura, y sabe hacer las sombras, y los lejos, y follajes.</p>	
<p><i>tlahtoani</i> PL: tlatoque  huey tlahtoani</p>	<p><b>(Molina, 1910:341)</b> “Señor” <b>(Molina, 2008:142v)</b> “Señores, caciques o principales”  <b>(Molina, 1910:341)</b> “Señor soberano”  <b>(Carrasco, 1977: 193)</b> “El tlatoani era la autoridad suprema de su señorío y combinaba funciones civiles, militares y religiosas, judiciales y legislativas. Era también el centro rector de la organización económica: recibía tributos y servicios de la gente común, así como los productos de ciertas tierras, tlatocamilli o ‘milpas del rey’, especialmente asignadas al trono, que se rentaban o se cultivaban con los servicios del común.”</p>	

Códice Mendocino Folio 70

Códice Mendocino. Folio 69

tláloc	<p><b>(Sahagún, 2006:30)</b> “Era el dios de las lluvias. Decían que él daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia, se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos: también tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades del agua, y los peligros de los ríos y del mar.”</p> <p><b>(Histoire du Mechique, 2011: 149)</b> “El dios Tláloc, que es dios de las aguas, hizo en este mismo año el agua y la lluvia; y porque dicen que las nubes salen de los montes, ellos llaman a todos los montes tlatoque, que quiere decir ‘señores’”</p> <p><b>(Historia de los mexicanos por sus pinturas, 2011:29)</b> “Y este dios del agua [Tlaloc] para llover creó muchos ministros pequeños de cuerpo, los cuales están en los cuartos de la dicha casa [tiene su aposento de cuatro cuartos, y en medio un gran patio, do están cuatro barreñones grandes de agua]”</p> <p><b>(Alcina Franch, 2001: 666)</b> “La etimología más popularizada de esta divinidad, siguiendo a Eduardo Seler, ha sido la de que su nombre significa ‘el que hace brotar’ (Caso, 1971:57), por lo que resulta tan frecuente, especialmente en el mundo teotihuacano, hallar imágenes de sacerdotes a los que deberíamos considerar según Alfonso Caso (1966:252) como representantes de los tloaques: ‘o sea las nubes, que aparecen en muchos frescos arrojando las semillas a la tierra o de cuyas manos brota el líquido y el mismo Tláloc se representa arrojando agua con las manos o haciendo brotar’...León Portilla deriva el nombre de tlal(li) y oc, ‘que está en la tierra’, que la fecunda (Broda, 1971:250). Pero ha sido especialmente Thelma D, Sullivan (1974) quien afirma que ‘hablando estricta y gramaticalmente el nombre de Tláloc debe relacionarse con el adjetivo tlallo, que significa ‘lleno de tierra’, ‘cubierto de tierra’, ‘hecho de tierra’, cuyo plural es tllaloque que también puede ser el plural de Tláloc y el nombre para múltiples dioses de la lluvia (Sullivan, 1974:215)</p>	 <p>Códice Vaticano A. Folio 42v</p>
tlamacazqui tlamacazton tlenamacac	<p><b>(Sahagún, 2006:207)</b> Se hace la equivalencia de los grados de los sacerdotes: “el primero, le llamaban <i>tlamacazton</i> (que) es como acólito; el segundo, le llamaban <i>tlamacazqui</i>, que es como diácono; el tercero, le llamaban <i>tlenamacac</i>, que es como sacerdote”</p>	
tolmimilli	<p><b>(Molina, 148r)</b> junco gordo y largo</p>	

tonalamatl	<p><b>(León Portilla, 2004)</b> Tonalamatl es palabra compuesta de tonalli, que significa día o destino, y ámatl, que vale tanto como papel o libro. Tonalámatl es un libro en el que, de diversas formas, se hace el registro de la cuenta calendárica o adivinatoria de 260 días y los destinos de ésta, es decir del tonalpohualli; la palabra pohualli significa ‘cuenta’...El Códice Florentino y otras fuentes refieren que estos tonalamatl eran consultados para conocer los ‘destinos’, buenos, malos o indiferentes, propios del día de nacimiento, o de aquel en que se debía imponer el nombre, o el más adecuado para el matrimonio, o para superar los efectos de pronósticos adversos, o para manifestar las transgresiones, etcétera.</p> <p style="text-align: right;">Tonalamatl Aubin página 3 www.famsi.org</p>	
tonaleque	<p>Si <i>tonalli</i> se toma como calor de sol, tonal-e-que que tienen el calor del sol; si <i>tonalli</i> se toma como signo de día, que tienen el signo del día.</p> <p><b>(Histoire du Mechique, 2011:143)</b> “Creían los mexicanos y muchos de sus circunvecinos que había 13 cielos: en el primero de los cuales estaba un dios llamado Xiutecuhtli, dios de los años; en el segundo, la diosa de la tierra, Coatlicue; en el tercero, Chalchiutlicue, que quiere decir ‘Casa de una diosa’; en el cuarto, Tonatiuh, que es el sol; en el quinto, cinco dioses, cada uno de distinto color, por cuya causa se les llama <i>tonaleque</i>.”</p> <p>Existen diferentes interpretaciones de lo que son los tonaleque. Aquí dejamos anotadas dos.</p> <p><b>(Anders, Jansen &amp; García, 1991: 101-102)</b> Hablando de los Señores de los Veinte días, y en particular para el día XVII Ollin, dicen: “Su patrono es uno de los Tonallehqueh: los guerreros que mueren en la batalla o en el sacrificio y que son deificados...[los tonallahqueh comparten el atavió de Macuilxochitl...Borgia, página 42 (ver imagen) muestra cómo tales Tonallehqueh nacen del cadáver de un personaje sacrificado y depositado en un cruce de caminos...En Borgia, p. 47...se enumeran allí los cinco Tonallehqueh y las cinco Ciuapipiltin que son, respectivamente, los nombres muertos en la guerra o en el sacrificio y las mujeres muertas en el parto, cuyo destino era acompañar al Sol ”</p> <p><b>(Mönniel, 1973:65)</b> “Las deidades del quinto cielo, llamadas Tonaleque, “Señores de los signos de los días” en la Histoire du Mechique ya fueron relacionados por E. de Jonghe y Eduard Seler con las Tlazoteteo-Ciuateteo”.</p>	 <p><b>Códice Borgia. Lámina 42.</b> www.famsi.org</p>
tonalli	<p><b>(Molina, 2008: 149r)</b> “calor de sol o tiempo de estío.”</p> <p><b>Wimmer:</b> “el día del calendario caracterizado por su signo / destino determinado por el día del signo”</p> <p><b>(López Austin, 2012: 225)</b> “El <i>tonalli</i> es una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor, y que permite el crecimiento. La fuerza está sustancializada en algo que parece ser un aliento.</p>	

	Se identifica con el elemento llamado <i>tleyo</i> , a su vez relacionado con la fama. Tiene su asiento principal en la cabeza del individuo.”	
<i>toxcatl</i> (la fiesta de la veintena de)	<p>(Sahagún, 1981b) Esta fiesta quedó registrada que se realizaba del 3 al 22 de mayo. Estaba dedicada a Tezcatlipoca. Su representante era sacrificado.</p> <p>(Graulich, 1999) “ Fiesta de Tezcatlipoca y de Huitzilopochtli; construcción de una estatua de pasta de Huitzilopochtli; bailes, sacrificios de codornices, ofrenda de alimentos y sacrificio de victimas que habían encarnado durante un año a Tezcatlipoca y Huitzilopochtli(¿).”</p>	 <p>Biblioteca Digital Mexicana Primeros Memoriales DG037136</p>
<i>xalaqui /xalaquia</i>	(Franconi, 2010: 3) “Xalaquia o “entrar en la arena”: se trata de uno de los ritos que conformaban las ceremonias aztecas de las veintenas. Lo desempeñaba la personificación de una deidad (o ixiptla) antes de morir de modo ritual. Fray Bernardino de Sahagún menciona este rito en el Libro 2 del Códice Florentino”.	 <p>Tomado de (Franconi, 2010 :12) Códice Nutall</p>

<p><i>xicolli</i></p>	<p>(Sahagún, 2006: ) “Vestíanse una chaqueta que ellos llamaban <i>xicolli</i>, de tela pintada, y poníanse en la mano, en el brazo izquierdo, un manípulo a la manera de los que usan los sacerdotes de la iglesia, que ellos llaman <i>matacaxtli</i>...”</p>	 <p>Códice Ixtlixochitl</p>
<p>Xilonen</p>	<p>(Sahagún, 1997:122) Joven, mazorca verde de maíz (<i>xilotl</i>).  (Durán2002b: 266 ) “En este mismo día y fiesta grande de los señores hacían otra endemoniada conmemoración de las mazorcas frescas porque (como ya diximos) ya había en algunas partes cuando esta fiesta caía <i>xilotl</i> que es o quiere decir mazorca ternecita. ..y así tenía tres nombres esta diosa. El uno era Chicomecoatl...y el otro era Chalchiuhchihuatl...y Xilonen que quiere decir la que fue y anduvo delicadita y tierna como mazorca ternecita y fresca”</p>	 <p>MNA-INAH 10-583437</p>

<p>Xiuhtecuhltli</p>	<p><b>(Sahagún, 2006: 37)</b> Este dios del fuego llamado Xiuhtecuhltli tiene también otros dos nombres el uso es Ixcozauhqui, que quiere decir ‘cariamarillo’; y el otro es Cuezaltzin, que quiere decir ‘llama de fuego’. También se llamaba Huehuetéotl, que quiere decir ‘el dios antiguo’, y todos le tenían por padre considerando los efectos que hacía porque quema la llama, enciende y abrasa, y estos son efectos que causan temor. Otros efectos tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío y guisa las viandas para comer, asando y cociendo y tostado y friendo. El hace la sal y la miel espesa, y el carbón y la cal, y calienta los baños para bañarse y hace el aceite que se llama <i>úxiti</i>; con él se calienta la lejía y agua para lavar las ropas sucias y viejas, y se vuelven así nuevas”</p> <p><b>(Limón, 2012:106)</b> “Así el dios ígneo, por su gran antigüedad y por haber precedido a las otras entidades sagradas, también fue llamado Teuacancatzin Totecuyo “Nuestro señor el venerable que guía a los demás’ ...Esta denotación relaciona al dios del fuego con el concepto de ‘principio’, así como con el inicio del mundo y del tiempo, ya que ellos empezaron a funcionar a partir de la transformación de Nanahuatzin en Sol a través de la acción de la lumbre.”</p>	
<p>yauhtli</p>	<p><b>(Sahagún, 1969:35)</b> Traducción de Bernardo Ortiz de Montellano: Oh Señor, oh Nuestro Dueño, Oh Tlamacazqui, Oh <i>xoxouqui</i> (oh verdísimo), Oh, señor del <i>tlalocan</i>, Oh señor del incienso [oh <i>yauhtli</i> (personificado)]. Oh señor del copal</p> <p><b>(Garza, 1990:82)</b> “El <i>yauhtli</i>, <i>Tagetes lucida</i>, fue una de las plantas sagradas más importantes entre los nahuas. Sus nombres comunes son pericón, San Miguel, periquillo, flor de Santa María, yerba anís, yerba de nubes, “amarillo” espiritado... <i>El yauhtli</i> es una yerba de flores amarillas, perfumadas, en cerrados ramilletes”</p>	

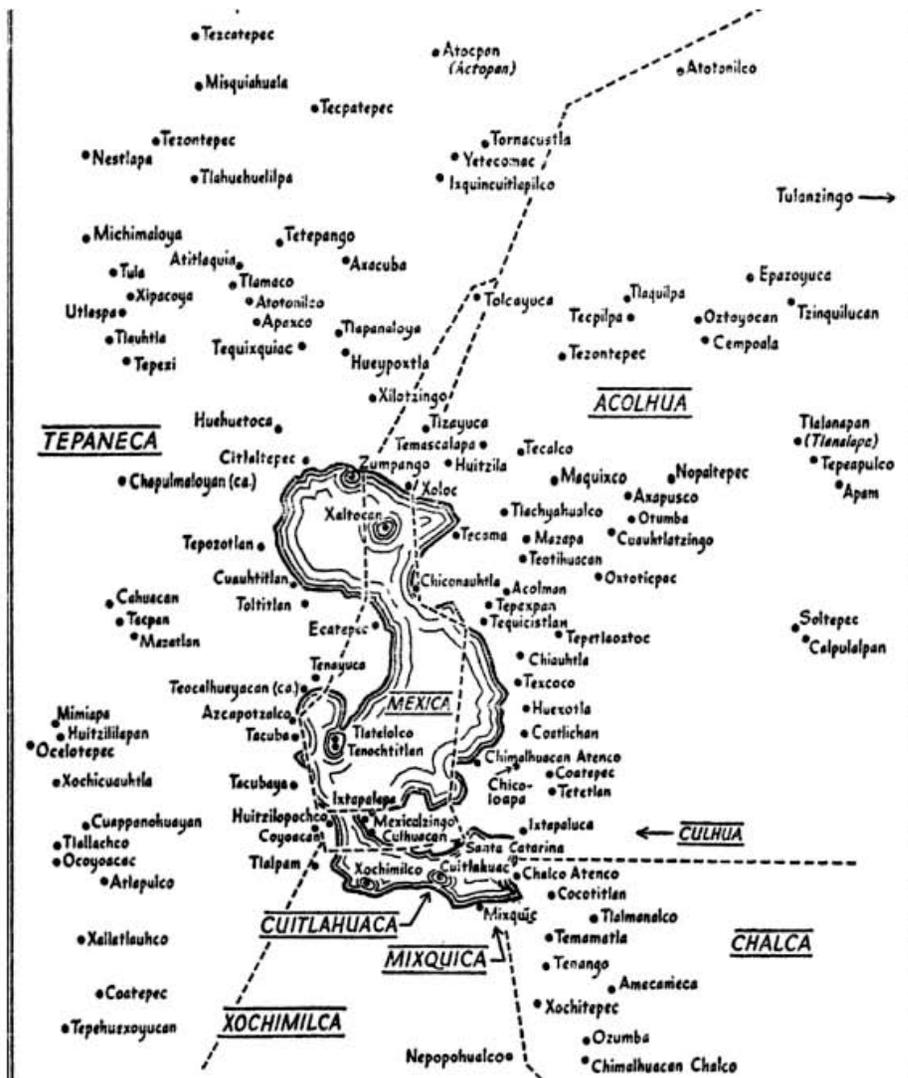
Museo del Templo Mayor

Tomado de [www.ethnoplants.com](http://www.ethnoplants.com)

### Ubicación de sitios en el centro de México

1. Tepepulco
2. Tlamanalco
3. Xochimilco
4. Tenochtitlán
5. Tlatelolco

Mapa 1. tomado de (Gibson, 2003: 19)



## Ubicación de sitios en la zona de Tenochtitlán y Tlatelolco

**Totecco.** Este lugar aparece descrito en dos lugares del Códice Florentino. Uno, en el Libro 1, donde se describe un “juego de guerra” que se realizaba durante la veintena de tlacaxipehualiztli que terminaba en un lugar llamado Totecco (1981a:39)<sup>327</sup>. El otro en la descripción de la conquista de Tenochtitlán, en las últimas batallas entre tenochcas y españoles. En el capítulo 34 del Libro 12 del Códice Florentino aparece Totecco mencionado varias veces (2012d: 100, 109-110) y se dice que Totecco estaba comunicado con Tepetzinco (Peñón de los Baños). También se hacen referencias a otros barrios: Xolotitla y Coyonacazco.

En el plano que presenta Luis Gonzalez Aparicio (1980) se ve que efectivamente Xolotitla y Coyonacazco están en Tlatelolco, y que Totecco donde se encontraba la iglesia de la Concepción, el barrio de Atenantitla después llamado por los españoles Concepción Tequipeuhcan.

Elena Mazzetto en su tesis doctoral (2009 :139) afirma en relación a los comentarios del Libro 12 sobre la batalla entre mexicas y españoles: “Así, nosotros aprendemos que este espacio cultural –calificado como calpulli en la versión castellana– se situaba cerca de la iglesia de la Concepción, es decir en el barrio tlatelolca de Amaxac<sup>328</sup>.”

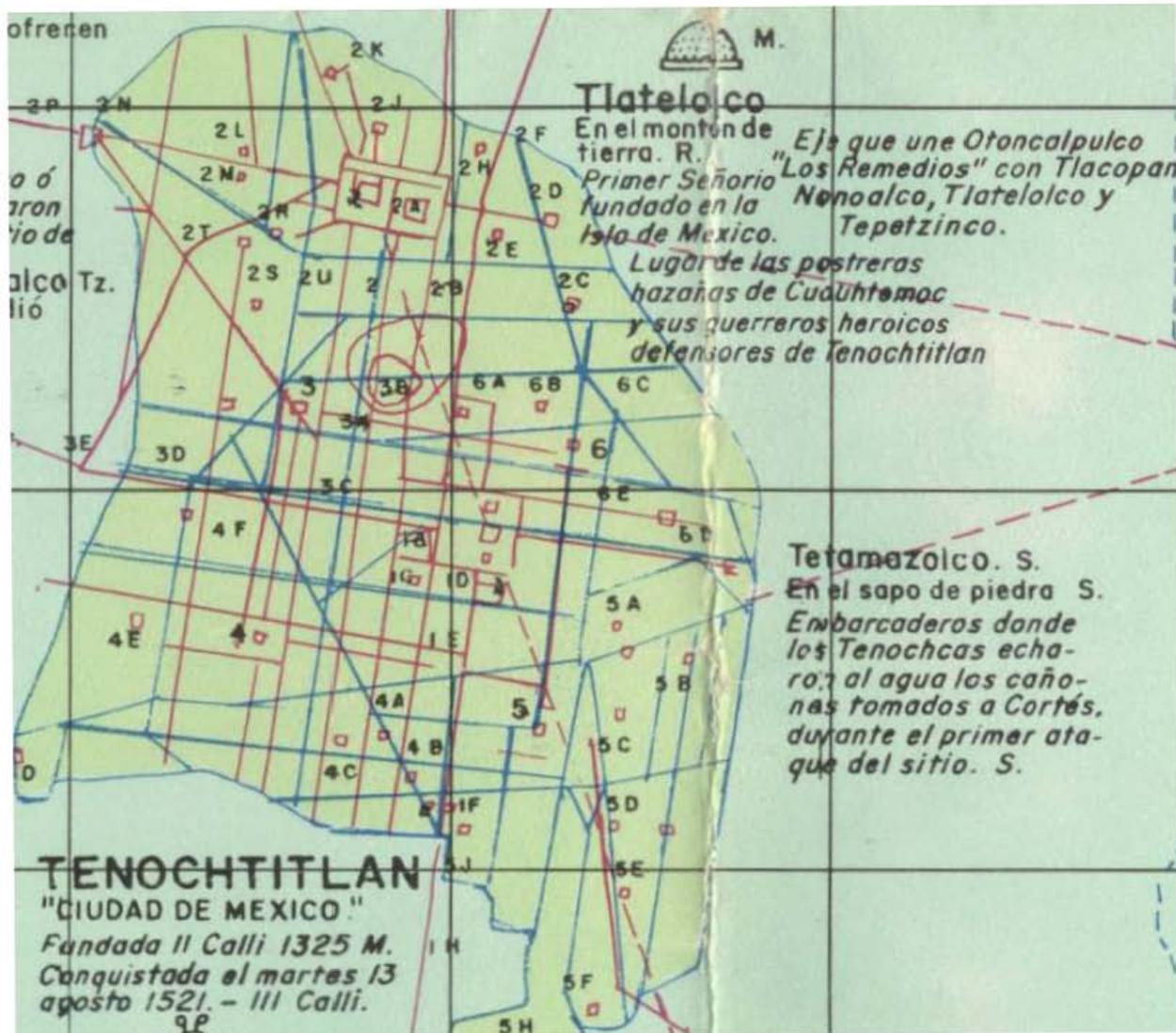
Se puede asumir que Totecco se encuentra en alguna parte de las márgenes de Tlatelolco (posiblemente cerca del punto 2d del mapa 2).

Finalmente, Carlos Javier Gonzales ubica un templo adicional dedicado a Xipe-Totec en el extremo norte de Tlalcoconoco, barrio de Moyapan (mapa 3)

---

<sup>327</sup> Seler asume que ahí existe un templo dedicado a Xipe Totec.

<sup>328</sup> (González Aparicio, 1980:46) “El eje [Los Remedios-Tepetzinco] pasaba también por el vértice del gran teocalli de Tlatelolco, cuyas ruinas están aún en el sitio que ocupó esta pirámide, proseguía por el centro ceremonial del barrio prehispánico de Amáxac hoy capilla de la Concepción Tequixpeuhca y terminaba en el Peñón de Tepetzinco, isla de gran tradición:



Mapa 2 (Gonzalez Aparicio, 1980)

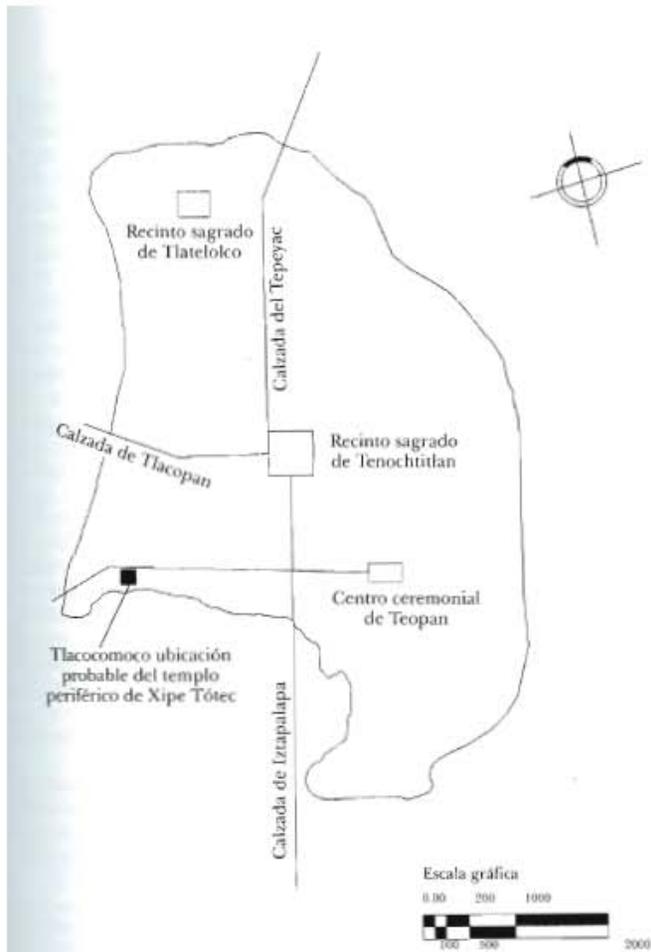
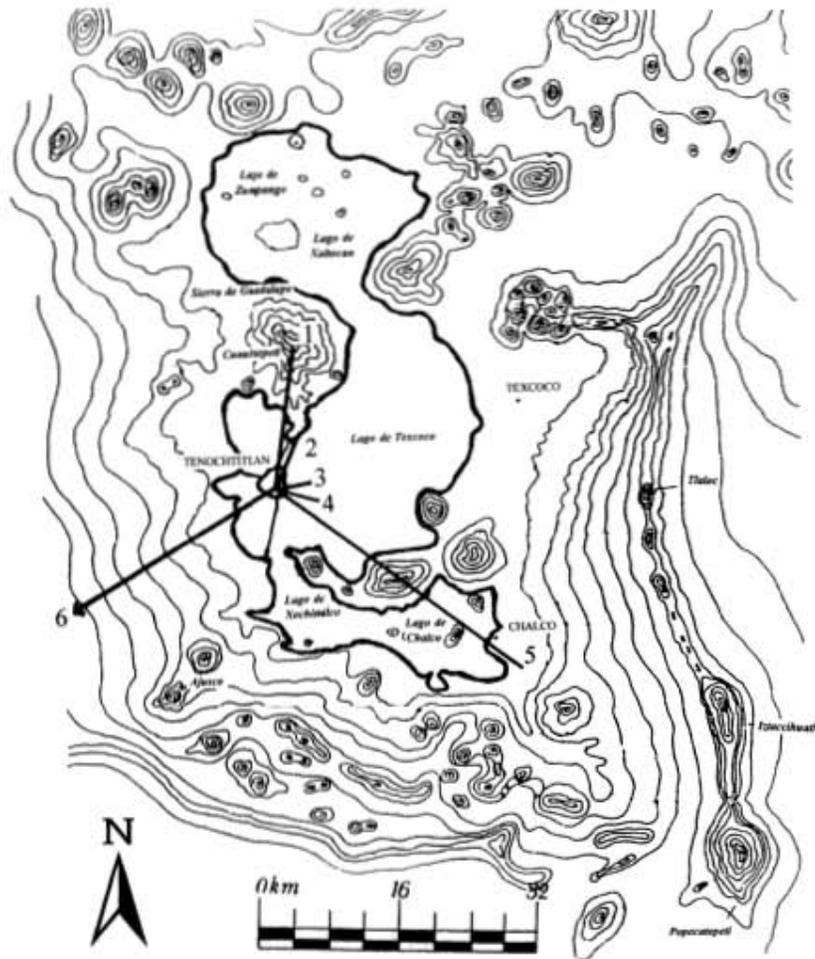


Figura principal (Sin llamada específica en el texto). Dibujo esquematizado con la propuesta sobre la ubicación del templo Yopico de Tlacocomoco, el templo de Huiznáhuac en el área de la iglesia de San Pablo, y la vía de comunicación que según se propone los enlazaba

Mapa 3 (Gonzalez G., 2005)

**Pantitlán.** En varios estudios de Johanna Broda se hace mención en los diferentes lugares visitados por los sacerdotes mexica para ofrendar niños en petición de lluvia durante la fiesta de la veintena de Atlcahualo. En el croquis que aparece en el mapa 4 se puede identificar la ubicación propuesta para Pantitlán.

Mapa 4. (Broda, 2003:69)



- (1) en el Quauhtepetl (hoy Sierra de Guadalupe) (N)  
 (2) en el Yohualtecatl (hoy Cerro El Guerrero) (N)  
 (3) en el Tepetzintli, en medio de la laguna (E o C)  
 (4) en el Pantitlan, el gran sumidero en medio de la laguna (E o C)  
 (5) en Cocotitlan, cerca de Chalco (s)  
 (6) en el Yauhquemé, Sierra de las Cruces, cerca de Tachuhaya (W)  
 (7) localización incierta  
 (N) Norte; (E) Este; (C) Centro; (s) Sur; (W) Oeste.