



Acercamiento a los rituales y ofrendas en los
Primeros Memoriales de fray Bernardino de
Sahagún: paleografía, traducción y análisis de
los folios 254v.-256r.

T E S I S

que para obtener el grado de
maestro en Historia

presenta

Erick Alfredo Olivares Osorio

Asesor: Dr. Francisco Javier Noguez Ramírez

Junio, 2026

Comité

Presidente

Vocal

Secretario

Índice

Introducción	1
Capítulo I. La vida de Sahagún y los Códices matritenses	7
1.1. Contexto general	7
1.1.1. Contexto español	7
1.1.2. Contexto de la Nueva España antes de la llegada de Sahagún	10
1.1.3. Los primeros años del proyecto de evangelización	12
1.2. Vida y obra del autor: fray Bernardino de Sahagún	16
1.2.1. Obras escritas por Sahagún y su equipo	25
1.3. Los <i>Códices Matritenses</i>	31
1.3.1. Los <i>Primeros Memoriales</i>	38
1.4. <i>El Códice Florentino</i>	42
1.4.1. <i>El Códice Florentino</i> en contraste con los <i>Primeros Memoriales</i>	48
 Capítulo II. Los conceptos y la cosmovisión en torno a los rituales y ofrendas de los <i>Primeros Memoriales</i>	 51
2.1. En busca de una definición	51
2.1.1 El ritual	52
2.1.2. La ofrenda	57
2.2 La humanidad y su vínculo con las deidades	61
2.2.1 <i>Ecúmeno</i> y <i>anecúmeno</i>	61
2.2.2 El tiempo	66
2.2.3 Jerarquías y formas de los rituales	68
2.2.3.1 Tipos de rituales y ofrendas	69
2.2.3.2 Formas sociales en los rituales	72
 Capítulo III. Los rituales y las ofrendas en la primera sección de los <i>Primeros Memoriales</i>	 73
3.1. Las clasificaciones de los rituales y las ofrendas	73
3.2 . Paleografía y traducción de los rituales y ofrendas	90

3.2.1	Ofrendas de inicio	90
3.2.2	Ofrendas para antes de alimentarse	95
3.2.3	Ofrendas de sangre parcial	97
3.2.3.1	Ofrendas de sangre total	100
3.2.4	Rituales de las fiestas anuales	106
3.2.5	Juramentos	122
3.2.5.1	Pago a los dioses	124
3.2.6	Acciones de los templos	125
	Reflexiones finales	130
	Fuentes consultadas	136
	Anexos	147

Agradecimientos

La realización de esta tesis fue posible gracias al apoyo de El Colegio Mexiquense A. C., por creer en la pertinencia y aportes del presente trabajo. En este sentido también quiero agradecer al Dr. Francisco Javier Noguez Ramírez por su constante apoyo, guía y sus cuestionamientos que ayudaron en el crecimiento de esta investigación. Al Dr. Raymundo Cesar Martínez García por sus sugerencias y revisiones constantes para el trabajo y las traducciones del náhuatl. A la Dra. Berenice Alcántara Rojas por sus comentarios en cada uno de los capítulos, su disposición para las revisiones de las glosas, las traducciones y las sugerencias en el análisis de los rituales. Al Dr. Escalante como coordinador de la Maestría, por estar siempre dispuesto a escuchar nuestras sugerencias y solicitudes. También quisiera agradecer al personal encargado de la biblioteca del Colegio por proporcionar o conseguir los materiales necesarios para la investigación.

Asimismo, agradezco especialmente a la Secretaría de Ciencia Humanidades Tecnología e Innovación por la financiación otorgada durante el tiempo de la Maestría, misma que fue fundamental para la culminación del presente trabajo.

Por último, pero no menos importante, quisiera agradecer a mi mamá, mi tía y a mis hermanos por su apoyo y motivación para esta etapa de mi vida. Que la vida nos siga sonriendo y bendiciendo con oportunidades para crecer, aprender y vivir.

Introducción

Los *Primeros Memoriales* son un escrito redactado en Tepepulco durante los años de 1558 a 1561, en lengua náhuatl, con una extensión de 88 folios, ideado por el franciscano fray Bernardino de Sahagún y escrito en conjunto con múltiples colaboradores. Este manuscrito es el inicio de una serie de investigaciones del franciscano, centrándose principalmente en los temas religiosos: las fiestas anuales, los rituales y ofrendas, los sacerdotes, los atavíos de los dioses, los linajes señoriales; estos están organizados por apéndices o capítulos, en una distribución de dos columnas, del lado izquierdo el texto en náhuatl y el derecho por imágenes, aunque esta secuencia no se mantiene en todo el texto. El manuscrito fue diseñado para conocer la cultura de los nahuas del centro de México, así como su lengua y formas de expresión, por lo que cuenta con un énfasis lingüístico, dado por Sahagún como autor intelectual. Este texto tiene un vínculo estrecho con los *Códices Matritenses*, documento que anexa a los *Primeros Memoriales*, además de continuar con las investigaciones sobre la cultura nahua en las locaciones de *Tlatelolco* y lo que fue *Mexico-Tenochtitlan*. Actualmente se encuentra dividido en dos partes, en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y en la Biblioteca del Real Palacio, ubicadas en Madrid. En un momento posterior, estos textos serían la base para el *Códice Florentino*. Los objetivos del texto son claros: crear un manuscrito que registrara todo lo que se pudiera encontrar relacionado a las idolatrías de los naturales

de la Nueva España, la información capturada en este texto fue obtenida de personas que aún recordaban con detalle su cultura, a través de entrevistas con los sabios de las tres regiones antes mencionadas, principalmente aspectos religiosos y lingüísticos (para el caso de las obras de Sahagún y sus colaboradores) para poder identificar estas prácticas, erradicarlas e implantar la religión católica. Este manuscrito puede ser el punto de partida para varias temáticas de estudio, entre ellas están los aspectos de la religión como las fiestas anuales, los rituales y ofrendas, los atavíos de los dioses, los cantos a los dioses entre otros; su organización y orden tanto en la versión final, como la de los manuscritos, la traducción del texto o las comparaciones.

Actualmente existen varios estudios con estos enfoques, además de traducciones de sus partes constitutivas o de su totalidad. Algunos de los investigadores que han aportado al conocimiento de este texto son: Francisco del Paso y Troncoso (1907), quien se dedicó a realizar el primer facsímil y análisis del ordenamiento de estos textos. Miguel León-Portilla (1958), con el trabajo *Ritos Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*, que contiene una de las primeras traducciones al español, además de un texto introductorio sobre su historia y el valor histórico de este tipo de documentos. Wigberto Jiménez Moreno (1974), con el texto *Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún*, enfocado en la traducción y análisis de las fiestas anuales registradas en la primera sección de los *Primeros Memoriales*. Thelma Sullivan (1997), con el libro *Primeros Memoriales: Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, al igual que León-Portilla hizo una primera traducción del texto, pero en inglés, además de tener un estudio introductorio más amplio y detallado sobre la locación de Tepepulco, la secuencia historia del manuscrito, así como de sus pictografías. Jesús Bustamante García (1990) con la obra *Fray Bernardino de Sahagún: una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, donde hace un recuento histórico de los textos mayores y menores de la obra sahumantina, así como el análisis crítico y detallado de dichos textos. Arthur Anderson (1994), con el artículo “Los ‘Primeros memoriales’ y el Códice florentino”, realiza una breve comparación entre el contenido de los *Primeros Memoriales* y el *Códice Florentino* enfocándose en las omisiones, adiciones y cambios de ubicación con respecto a ambos textos. Estas investigaciones muestran las diversas formas de abordar el manuscrito del franciscano; desde su estructura, desde la crítica a su

composición, realizando la traducción del náhuatl o comparando secciones de los *Primeros Memoriales* con el *Códice Florentino*.

La presente investigación plantea realizar una interpretación y análisis de los rituales y ofrendas registrados en los folios 254v a 256r de los *Primeros Memoriales*, esto a partir de una nueva traducción. La dificultad que conlleva esta meta se vincula directamente con la traducción. Existen pocas traducciones de nuestros folios, siendo las de Thelma Sullivan las más recientes en inglés. La obra de traducción en español que abarca nuestros folios es la de León-Portilla, elaborada hace poco más de 60 años, siendo esta última una obra para la divulgación. Se debe mencionar que el autor reconoce que su texto no está completo, pues le faltó una sección de los *Primeros Memoriales* (León-Portilla, 1958: 30). En lo que se refiere a la traducción, considero pertinente elaborar una nueva, la razón es la siguiente: De manera general puede decirse que tenemos dos traducciones que abarcan nuestro objeto de estudio, la de Sullivan (1997) y la de León-Portilla (1958), la primera de ellas presenta un problema relacionado con la propia lengua meta, un texto náhuatl que se traduce al inglés y del inglés se cambiaría al español, estos cambios de significado en tres idiomas diferentes crean distorsiones de sentido sobre mensaje original del texto de origen al texto meta, por lo tanto, el análisis que se realizará sobre los rituales y ofrendas se vería comprometido. El texto de León-Portilla no presenta este problema, sin embargo, no fue un texto pensado y diseñado para ser analizado, fue pensado para la difusión. En este sentido el texto puede presentar transformaciones con respecto al léxico y la sintaxis original. La traducción que se hará para este trabajo constará de cinco niveles: texto original, normalización ortográfica, segmentación morfosintáctica, traducción próxima al náhuatl y traducción adaptada al español actual. Con esta forma de traducción se enfocará en la redacción y la sintaxis del texto, esto para tener más precisión sobre la información registrada, sus participantes, herramientas y formas de realización. De esta manera se podrá realizar un análisis más preciso de los rituales y ofrendas descritos en los folios antes mencionados. También se le notifica al lector o lectora que la sección completa de nuestro objeto de estudio consta de 54 rituales y 2 textos que hablan de herramientas usadas en los templos y lugares donde se hacían estas actividades (folios 254v-257v, 268r-v, 271v, 272v, 273r), sin embargo, solo se abordará la mitad de estos escritos (254v-256r). La razón es la siguiente:

hacer una traducción nueva y un análisis de los rituales descritos en un manuscrito requiere un control sobre el mismo texto, si se tiene una muestra de grandes dimensiones, como lo sería realizar el análisis de los 56 textos de esta sección, el control y cuidado que se le puede dar a cada uno de ellos disminuye. Con esta idea en mente lo más apropiado es tomar una muestra de ellos, de esta manera se tiene un mayor control y conciencia sobre la traducción para su posterior análisis.

El estudio de las ofrendas y rituales en Mesoamérica son un tema complejo que se puede dividir desde dos perspectivas generales, la de carácter arqueológico y el carácter histórico. La primera tiene estudios como los de López Luján (2021), en donde se aborda el concepto de ofrenda desde el punto de vista de la arqueología, sus clasificaciones y los aspectos que se tienen para considerar a la ofrenda como una forma final de ritos de oblación, esto a través de los materiales, posición y ubicación. Danièle Dehouve (2016), plantea una idea interesante sobre un nuevo concepto de ofrenda “depósito ritual”, donde los vestigios materiales son vistos como una miniaturización del cosmos, además de buscar llenar vacíos en el concepto anterior, pues este concepto permite agregar actividades como el sacrificio humano y permitir un diálogo entre la etnohistoria, la arqueología y la antropología. Johanna Broda (2013) ubica a la ofrenda como un lenguaje comunicativo a través de objetos y representaciones del cosmos; estos autores se enfocan en las cuestiones materiales, con base en ellas dan características que tienen las ofrendas, en un sentido muy similar se tiene las acepciones de los rituales, siendo actividades estrechamente vinculadas. Desde el punto de vista histórico tenemos a López Austin (2016, 2013) menciona aspectos relacionados a las ofrendas y rituales desde la cosmovisión y como estas actividades eran una forma de comunicación con los dioses e incluso una forma de ir a su dimensión espacio-temporal. Elena Mazzeto (2024: 38-45) analiza cómo se realizan las fiestas anuales y cómo estas tienen eventos específicos que se relacionan con la cosmovisión o los lugares míticos. Marcel Mauss (2009) indaga sobre las características sociales de la ofrenda y llega a la idea del *don* y como los elementos de las ofrendas involucran reciprocidad dentro de la relación humano-divinidad. Michel Graulich (1999) hace un extenso análisis que explora las fiestas anuales, sus simbolismo y contraste con fuentes de la época, además de hacer una reconstrucción cronológica de las fiestas. Estos autores no hacen una labor aislada

ya que todos ellos se basan en las crónicas, códices, mitos o evidencias arqueológicas para proponer un hilo conductor que les dé secuencia a las actividades rituales y también un simbolismo según se requiera en su disciplina. En este sentido nuestro estudio se enfocaría en el carácter histórico, contribuyendo conocimiento de los tipos de rituales particulares que existen dentro de un conjunto mayor de actividades religiosas, esto basado en el documento a analizar, aspecto que, de acuerdo con la bibliografía consultada, no se ha realizado en gran medida.

Para tener un panorama más completo sobre nuestro tema y sus características resulta necesario abordar cuatro aspectos básicos: 1) Reseñar las circunstancias de elaboración y la estructura general de los *Códices Matritenses*. 2) Resumir qué es y qué función tiene una ofrenda y un ritual dentro de la cosmovisión mesoamericana. 3) Mencionar que elementos constituyen un ritual y una ofrenda. 4) Traducir los folios antes mencionados.

Este trabajo puede servir de motivación para otros investigadores de la disciplina histórica o áreas afines para continuar con la traducción y análisis de los demás rituales y secciones de los *Primeros Memoriales* y de esta manera tener un estudio más completo de este texto. De igual manera considero que esta investigación puede aportar sobre las temáticas que envuelven la forma de organización de esta sección. Se plantea como hipótesis de trabajo que los rituales y ofrendas registrados se relacionan con la agricultura o con los roles específicos de las múltiples deidades del panteón mesoamericano. Esta hipótesis bajo el contexto en que se encomendó la creación de estos textos, se buscó la recopilación de información sobre la cultura que existía antes de la conquista, con el fin de conocer sus costumbres, aspectos religiosos, las deidades existentes, todo de la manera más minuciosa posible. De esta manera se podría identificar y eliminar lo que los frailes consideraban idolátrico, por esta razón, era imperativo que se redactaran la mayor cantidad de información vinculada a las ofrendas y rituales que se realizaban. Al haber una gran cantidad de dioses y roles que estos desempeñaban es probable que también existieran rituales específicos para cada rol que realizaban los dioses. Poniendo como ejemplo a la lluvia y la fertilidad de la tierra, estos dos los elementos son de los más importantes dentro de la cosmovisión nahua y cuentan con rituales públicos y privados, además de deidades específicas como *Tlaloc* y *Tlazolteotl*, cabe mencionar que esta última

deidad tiene múltiples advocaciones y relación con otras deidades, por lo tanto, las ofrendas y rituales hacia estas deidades y sus diversos roles son amplios y pueden incluir más elementos o herramientas para su realización.

Capítulo I. La vida de Sahagún y los *Códices Matritenses*

1.1 Contexto general

1.1.1 Contexto español

Durante los últimos años del siglo XV y los primeros del siglo XVI, España se encontraba en una situación complicada en los aspectos económicos, sociales y religiosos. Se vivió un aumento de precios en los alimentos y hubo malas cosechas, esto generó un descontento general en el pueblo, en particular con las personas que no tenían gran poder adquisitivo. Con la muerte de Isabel I de Castilla aumentó la incertidumbre por quién sería el próximo monarca y a la muerte del rey Fernando en 1516, se estableció que el heredero al trono español sería Carlos V, su nieto. Este nombramiento no fue bien recibido por el pueblo, el nuevo monarca era una persona extranjera que no conocía la cultura ni las costumbres locales y colocaba a personajes extranjeros en puestos de poder. Durante estos años también se llevó a cabo la elección del nuevo emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Carlos V logró el nombramiento a costa de sobornar a los príncipes alemanes, esto provocó un gran endeudamiento a la corona. La suma de estos eventos desembocó en la llamada *rebelión de los comuneros*, un levantamiento armado que ocurrió entre 1520 y 1522 (Ribot, 2021: 648).

Las ciudades involucradas en este levantamiento fueron: Toledo, Salamanca, Segovia, Valladolid y Tordesillas; el objetivo de esta insurrección era que el monarca

viviera en Castilla, aprendiera el idioma, las costumbres y colocara a personas nacionales en los cargos de poder, en lugar de extranjeros (Ribot, 2021: 648). Poco después de entregar las armas, el rey dio un perdón general a los involucrados, sin embargo, las ciudades/comunidades que estuvieron involucradas fueron obligadas a pagar indemnizaciones por los daños causados, acción que les llevaría varios años. Las consecuencias directas de este evento fueron un deterioro notable en la economía regional y, como consecuencia, también en la de la propia corona española (Ribot, 2021: 661). Durante las mismas décadas, la Iglesia española estaba pasando por una etapa de transformación de pensamiento, esto gracias a la influencia de las ideas del humanista holandés Erasmo de Rotterdam, él quería un cambio y renovación de las bases de la Iglesia, esto debido a la corrupción de los altos cargos eclesiásticos, el papel político excesivo y la monetización para los asuntos espirituales (Romero Tabares, 1994: 149-150). El Cardenal Cisneros coincidía con el pensamiento de Erasmo y quería incentivar estas propuestas, por esta razón fundó la Universidad de Alcalá de Henares en 1499, especializada en la formación de teólogos (Romero Tabares, 1994: 149-151; Bustamante, 1990: 19). Estas ideas serían conocidas por las órdenes religiosas, primero por la orden franciscana, misma a la que pertenecía Cisneros, después, los dominicos y los benedictinos, sin embargo, su impulso e impacto dentro de las diversas órdenes religiosas, excepto por la franciscana, fue lento (Romero Tabares, 1994: 152).

La lectura de las sagradas escrituras y la oración individual eran uno de los objetivos de este movimiento de pensamiento, todo para lograr en los católicos la capacidad de deliberar sobre las situaciones que vivían y actuar basándose en la Biblia (Romero Tabares, 1994: 154). Las ideas de Erasmo tuvieron mucha difusión en España, de 1516 a 1526 se publicaron numerosos libros que describían su pensamiento, el que tendría más éxito sería *El Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano*, estos libros tendrían un impacto significativo en los grupos de los intelectuales españoles (León-Portilla, 1999: 39).

En un principio los cuestionamientos hechos a la iglesia y la reforma a los pilares eclesiásticos hechos por Erasmo fueron vistos con buenos ojos ante las autoridades. A la par de estas ideas surgían otras muy similares, propuestas por Martín Lutero entre 1517-1519 (Romero Tabares, 1994: 161).

Una de las características más distintivas del pensamiento de Lutero es el desconocimiento del sumo pontífice como máximo representante de la Iglesia, característica que no está presente en el erasmismo ¿Por qué esta característica es determinante para el caso español? En los tiempos de los reyes católicos la religión se volvió uno de los bastiones del gobierno. Desde el punto de vista social fue un factor de cohesión social, al quitar la figura terrenal más importante de la religión existía el riesgo de desaparecer la unidad que esta daba sobre la sociedad española. En lo político podemos decir que la religión desarrolló un vínculo muy estrecho, cada decisión política venía acompañada de opiniones o sugerencias de la Iglesia, esta situación seguiría vigente durante los reinados de Carlos V y Felipe II. Al desconocer la figura papal, la estabilidad que traía consigo dentro del sistema político español podría desaparecer (Pérez Abellán, 2007: 107).

Por otra parte, el protestantismo comenzó a tomar fuerza entre los príncipes alemanes desde los primeros años de existencia. En estos momentos las acciones de los protestantes fueron tomadas por las autoridades como actos de rebeldes contra el Estado, en un primer momento no se buscó una sanción eclesiástica, sino una conciliación, sin embargo, el número de protestantes creció de manera desmesurada y formaron una fuerza armada que defendía esta nueva doctrina (Fusi, 2012: 83). Después de ver imposible la conciliación con este nuevo grupo religioso, se optó por realizar acciones militares y persecuciones en contra de los líderes (León-Portilla, 1999: 39; Fusi, 2012: 82), acción que no sería bien vista por los príncipes alemanes. Para evitar más conflictos relacionados con la creciente popularidad del protestantismo, se aprobó como religión en los territorios alemanes en 1555 (Fusi, 2012: 82). Mientras tanto el parentesco ideológico y objetivos del protestantismo y el erasmismo eran grande, por lo tanto, difícil de diferenciar, esto ocasionó que el gobierno los considerará un solo movimiento religioso y orilló a los seguidores del humanista holandés a disminuir su actividad y mantener un perfil bajo dentro de la sociedad española (Romero Tabares, 1994: 161).

Dentro de todas estas tensiones internas de carácter ideológico, político y social tenemos el descubrimiento del Nuevo Continente y la conquista de México-Tenochtitlan. Este era el escenario perfecto para aplicar las ideas fomentadas por Cisneros y Erasmo, un nuevo cristianismo o más bien un reinicio de la religión, con

un núcleo alejado del Viejo Continente y sus contaminantes. Asimismo, a este pensamiento se tenía una idea que pronto se llevaría a cabo, traducir las sagradas escrituras a otras lenguas, esto fue promovido por el franciscano Juan de Guadalupe y poco después por su hermano de orden, Martín de Valencia, que compartiría su forma de pensar. Por esta razón, Martín de Valencia fundó un convento en Extremadura, donde se predicarían las ideas de Juan de Guadalupe. Pronto este convento se convirtió en la provincia franciscana de San Gabriel de Extremadura (León-Portilla, 1999: 40).

En 1521, fray Martín y otros hermanos de la misma provincia obtendrían una bula papal de León X y en 1522 la bula de Adriano VI, esto les permitió ir a las nuevas tierras al otro lado del mundo. El objetivo era llevar un grupo de franciscanos a Nueva España para profesar la religión católica, este grupo llegaría en 1524 (León-Portilla, 1999: 41; Bustamante, 1990: 25).

1.1.2 Contexto de la Nueva España antes de la llegada de Sahagún

Poco después de la caída de México-Tenochtitlan iniciaron los cambios dentro de la antigua capital mexicana y de los grupos sociales mesoamericanos. En este contexto debemos tener en cuenta la constante disminución de la población indígena, ocasionada por las múltiples batallas y las epidemias de viruela, sarampión o fiebre amarilla (León-Portilla, 1999: 62). En 1522, Hernán Cortés fue nombrado Capitán General y Gobernador de la Nueva España, algunas de las acciones realizadas por Cortés en su cargo de gobernador fueron: 1) La reconstrucción de la capital *tenochca* a la usanza española, esto por motivos históricos, políticos e incluso psicológicos. Al construir la nueva capital sobre la anterior se daban varios mensajes a los indígenas; fueron vencidos por una deidad o religión más fuerte, un pueblo que antes gobernó gran parte del altiplano central ahora estaba sometido por los peninsulares y la nueva imagen de la capital era una prueba fehaciente de ello (León-Portilla, 1999: 61).

2) La asignación de encomiendas a españoles conquistadores. En lo que respecta a estas asignaciones, era una merced de tierras dadas por el rey, o en algunos casos por el propio Cortés a los conquistadores españoles. El objetivo era administrar, explotar los recursos de la tierra, evangelizar a los indios, darles “protección” y que sirvieran como trabajadores para los encomenderos. Esta forma de organización

causó muchos abusos hacia los naturales de estas tierras, acciones que fueron escritas y difundidas por Fray Bartolomé de las Casas (Gamboa, 2004: 752-753).

3) Iniciar el proceso de conversión religiosa en las nuevas tierras de ultramar. Durante estos años Cortés solicitó al rey de España, enviar frailes a los nuevos territorios para iniciar de manera formal la evangelización. La llegada de las órdenes religiosas fue en distintos momentos, la primera fue en 1524 por parte de los franciscanos, después los dominicos en 1526, tres años después, en 1529, llegó otro grupo de franciscanos y por último, los agustinos en 1533. La construcción de sitios religiosos tampoco se hizo esperar, en 1528 ya existían conventos en lugares como Tenochtitlan, Texcoco, Tlaxcala, Huexotla y Tlalmanalco. (León-Portilla, 1999: 60; Ibarra, 2012: 748).

4) El proceso de conquista en otros territorios como Colima, Michoacán, Guerrero, Morelos, Oaxaca, Chiapas, Guatemala, Honduras, etc. (León-Portilla, 1999: 62). Este proceso tomó tiempo y requirió de alianzas entre los indígenas y españoles, los primeros como representantes del nuevo orden y los segundos como guías, ayudantes en múltiples tareas y fuerza militar mayoritaria (Oudijk y Restall, 2013: 20-25).

En 1524 Cortés tuvo que dejar la capital para ir a Honduras y eliminar un levantamiento armado encabezado por Cristóbal de Olid, dejando a cargo del gobierno al tesorero Alonso de Estrada, el contador Rodrigo de Albornoz y el funcionario del Ayuntamiento Alonso Zuazo. Al enterarse que las tres personalidades no estaban de acuerdo en las decisiones propias de su cargo temporal, mandó a Gonzalo de Salazar y Pedro Almíndez Chirinos para asumir el poder e instaurar el orden (León-Portilla, 1999: 63).

Estos desacuerdos provocaron pugnas y persecuciones, al mismo tiempo se formaron bandos, los que estaban a favor de Cortés y los que no. Los acontecimientos ocurridos afectaron de manera directa a los indígenas y a los franciscanos, los primeros tuvieron cambios de encomenderos y más trabajos forzados por realizar; los segundos tuvieron conflictos por la defensa de los naturales, ante estos abusos y por dar asilo a los que seguían a Cortés (León-Portilla, 1999: 64).

Cortés regresó a la capital en 1526, sin embargo, los conflictos continuaron a tal grado que en 1528 la corona española optó por crear la Primera Real Audiencia, un tribunal encabezado por Nuño Beltrán de Guzmán, este grupo de personas tenía autoridad

sobre los asuntos administrativos y jurídicos de la Nueva España, su tarea era diezmar los conflictos por el poder (León-Portilla, 1999: 65). Esta institución no corrigió los actos de corrupción y abuso, se sumó a ellos. Los desacuerdos entre los diversos grupos se complicaron, estaban los partidarios de Cortés, los franciscanos y la Primera Audiencia con el apoyo de los dominicos y Fray Juan de Zumárraga. Fue hasta 1531 con la creación e inicio de acciones de la Segunda Real Audiencia que las cosas empezaron a tener mayor control y orden (León-Portilla, 1999: 66; Bustamante, 1990: 32-33; Nicholson, 2002: 23). Bajo este contexto de inestabilidad política y social llegaría Sahagún a la Nueva España.

1.1.3 Los primeros años del proyecto de evangelización

¿Por qué la evangelización fue uno de los pilares fundamentales de la conquista y después de ella? La respuesta a esta pregunta la podemos encontrar en dos eventos ocurridos en España: 1) El gobierno de los Reyes Católicos. Al estar inmersos en el proceso de expulsión de los musulmanes, la llamada reconquista española, uno de los elementos usados para generar unificación y cohesión social fue el catolicismo. Estas ideas serían transmitidas a su nieto y heredero, Carlos V; monarca que estaría en el poder en los primeros años de la Nueva España (Fusi, 2012: 82). 2) El freno del protestantismo, al ser una variante del catolicismo que no era bien visto y tener entre sus principales fundamentos, el rechazo de las dádivas y el no aceptar al sumo pontífice como dirigente de la Iglesia. Esta nueva religión no iba de acuerdo con los cánones establecidos del catolicismo español, por lo tanto, la corona buscaría la manera de frenar su avance territorial y demográfico (Fusi, 2012: 83). Al adoctrinar a los indígenas en el catolicismo se podría compensar el número de personas que se fueron por el “mal camino” del protestantismo, también se evitaría el surgimiento de una nueva religión que fuera en contra del catolicismo (Ibarra, 2012: 749).

Con la llegada del primer grupo de franciscanos en 1524 se inició formalmente el proyecto de evangelización. Los lugares de partida fueron el Valle de México, Puebla y Tlaxcala, esto por ser puntos de paso entre la costa y la antigua capital *tenochca*, después llegarían a las zonas de Toluca, Michoacán, Jalisco. Entre los años de 1525 a 1531 existía una expansión de la jurisdicción franciscana en la región central y parte del norte (Ibarra, 2012: 749). Aparte de la expansión territorial de estos años, también

se dio la “facilidad” o libertad que tenían los frailes franciscanos para moverse según fuera conveniente para el proyecto, esto gracias a ser la primera orden en llegar y no tener un límite definido para su jurisdicción. Con la llegada y expansión de las otras órdenes religiosas esta situación se iría modificando (Ibarra, 2012: 750).

Para llevar a cabo la evangelización en la Nueva España existían dos posturas, la primera de ellas impulsada por fray Bartolomé de las Casas, basada en la persuasión y diálogo. La segunda era la fomentada por fray Toribio de Benavente, con el uso de la fuerza como un “mal necesario”. Este último método fue el más empleado para poder implementar la religión en los nuevos territorios durante las primeras décadas después de la caída de *Tenochtitlan* (Rubial, 2022: 17). Esto se puede comprobar con las cartas enviadas por los religiosos al rey de España, en ellas se solicitaba el apoyo militar para el sometimiento de las regiones (Rubial, 2022: 19). ¿Cómo se podía justificar esto dentro de la religión católica? La aceptación de estos métodos lo podemos observar desde dos ángulos diferentes, el punto de vista histórico con las cruzadas o la reconquista española y la presencia de estos métodos en el Antiguo Testamento, donde se aceptaba la guerra como forma de castigo e imposición de la fe. Este método no era infalible, dicha estrategia se uso en lugares como Japón, China e India y donde no se realizaron estas prácticas, la religión no prosperó (Rubial, 2022: 19).

La idea de las armas se reforzó con el argumento de que los indígenas no poseían capacidad de razonamiento, por lo que la única forma de cimentar la religión era a través de la fuerza (Rubial, 2022: 20). Una técnica que se ideó para poder descubrir las idolatrías era el adoctrinamiento de jóvenes o niños, ellos denunciaban a aquellos que practicaban las antiguas costumbres, sin importar quienes fueran. Al realizar esta denuncia y la aprehensión de los individuos, también se hacía la destrucción de imágenes o códices que poseyeran los infractores. Algo que se debe mencionar es que la denuncia generaba la eliminación de promociones sociales o políticas dentro del nuevo orden, por lo tanto, se podía acusar a alguien de mantener vivas las antiguas creencias, aunque no fuera cierto, y esto generaba individuos indeseables que perderían algunos de sus privilegios o la sucesión de algún cargo (Rubial, 2022: 22).

Otra pregunta que puede surgir es ¿Cómo percibieron este proceso los indígenas? Una cuestión difícil de responder, pues los escenarios del proceso de evangelización no son homogéneos, los tiempos, participantes, desarrollo y concepciones del proceso son diferentes según la región. De manera general podemos decir que, los conflictos bélicos e imposiciones de una cultura sobre otra no eran algo ajeno para los mesoamericanos. La victoria de un grupo sobre otro demostraba la fuerza del dios tutelar vencedor sobre el vencido (Lockhart, 1999: 291). Aceptar una nueva deidad por sobre la propia puede que no haya sido complicado, sin embargo, los métodos de imposición europeos y mesoamericanos eran distintos. Los mesoamericanos, por lo general, permitían la continuación del gobierno y del culto local mientras se les pagara el tributo solicitado y reconocieran a la deidad vencedora. Los españoles, por el contrario, buscaban eliminar por completo la cultura anterior e imponer la propia en todos los sentidos. Es aquí donde empezamos a ver los tipos de resistencia que realizaron los indígenas, una de estas acciones fue esconder las imágenes pétreas o códices en distintos lugares: debajo de las cruces atriales, de altares en las iglesias, en las cuevas o bosques (Rubial, 2022: 22).

Otra estrategia de resistencia fue la de recibir el bautismo y en secreto continuar con sus antiguas creencias y tradiciones. La acción del bautismo fue frecuente entre los nobles indígenas, ellos entendieron rápidamente que al ser bautizados podían obtener beneficios y mantener su *status* dentro del nuevo gobierno, de igual manera, les permitió realizar una estrategia de acomodo social, de alianzas a través del matrimonio, acuerdos de comercio y, por parte de los españoles, ayuda para manejar a los grandes grupos de indígenas. Esto inició un tiempo de negociación con beneficios mutuos entre indígenas y españoles en los aspectos políticos, administrativos, religiosos (Rubial, 2022: 24; Lockhart, 1999: 293).

Para tratar de ejemplificar este último punto tomemos la construcción de las parroquias, una primera etapa fue entre 1520 y 1540, para su construcción tuvo que haber negociaciones entre los líderes de los *altepetl* y los frailes (Lockhart, 1999: 295) ¿Por qué era necesaria esta negociación? Hay que recordar que para estos años los españoles aún no tenían un sistema de organización y control bien establecido, no poseían un sistema que le permitiera gestionar los recursos materiales y de mano de obra para la construcción de una parroquia, mucho menos de una cabecera, la única

forma era usar el sistema anterior y tener la ayuda de los individuos que conocían como dialogar y manejar este sistema, los *tlatoque* de cada *altepetl*. De esta manera los nobles indígenas se volvieron intermediarios entre los religiosos españoles y el común denominador de los indígenas. Al tener este acuerdo ya se podía planificar para dónde, cuándo y cómo se construirían las iglesias y centros de población. Bajo esta dinámica se movieron los intereses y acciones de muchos sectores. Con el tiempo la construcción de las iglesias se volvió más frecuente, hasta que cada *calpulli* tenía su propia iglesia (Rubial, 2022: 24; Lockhart, 1999: 295). Cuando ya existían varias órdenes religiosas en la Nueva España, la elección de qué orden iba a predicar en los *altepetl* era un asunto de importancia, pues estaban directamente ligadas a las cuestiones administrativas y políticas, esta elección podría provocar la unificación o la fragmentación de los altos mandos con la gente común de la ciudad (Rubial, 2022: 24; Lockhart, 1999: 297).

Otro ángulo que podemos considerar para el proyecto evangelizador es el actuar de los frailes, entre sus acciones podemos mencionar: 1) El aprendizaje de la lengua predominante en el centro del territorio, en este caso el náhuatl. Este proceso de aprendizaje no fue una actividad generalizada entre los frailes, es más, muchos de ellos no lo aprendieron y era necesario que llevaran consigo intérpretes para poder comunicarse (Rubial, 2022: 38). 2) La creación de manuscritos que ayudaban al adoctrinamiento y a conocer la cultura de los naturales, sus costumbres y formas de expresión. Aquí podemos mencionar a los frailes Bernardino Sahagún, Diego Durán o Alonso de Molina con sus textos: *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (1575), la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (1570-1781) y *Vocabulario de la Lengua Mexicana y Castellana* (1571) respectivamente. Estos manuscritos contienen información sobre la historia, religión, costumbres e idioma en el centro de México (Rubial, 2022: 25). Todo con el objetivo de conocer la cultura y la lengua de esas tierras, o al menos la más extendida, para eliminar de manera más efectiva la antigua religión y poder implantar de manera definitiva el catolicismo (Rubial, 2022: 30).

3) La educación, en particular la de los jóvenes nobles. Esta sería cubierta con la fundación de instituciones educativas como el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, destinado para los hijos de los nobles mexicas, aquí se les enseñaban, entre otras

cosas, las cuestiones cristianas, la teología, retórica, gramática, aritmética, geometría, astronomía y música (Alcántara, 2012; León-Portilla, 2016B; Bustamante, 1990: 37).

1.2 Vida y obra del autor: fray Bernardino de Sahagún.

Fray Bernardino de Sahagún nació en 1499, dentro de una familia acomodada del reino de León y fue bautizado con el nombre de Bernardino de Ribeira. Asistió a la Universidad de Salamanca donde estudió astronomía, gramática, canto, derecho, historia, latín y griego (León-Portilla, 2016B; Alcántara, 2012). Al terminar la universidad ingresó a la orden franciscana y se ordenó como sacerdote. Por las virtudes, inteligencia y disciplina demostradas ante los superiores de la orden religiosa, fue seleccionado por fray Antonio de Ciudad Rodrigo, junto con otros 29 franciscanos, para ir a Nueva España y apoyar en la tarea de evangelización (Romero Galván, 2002: 30-31; León-Portilla, 2016B; Bustamante, 1990: 29). Estos 30 frailes iban en dos embarcaciones, una de ellas tenía 22 frailes y 21 indígenas (probablemente nobles), la otra tenía 8 frailes. Sahagún iba en la primera de ellas, es aquí donde ocurrió el primer contacto del franciscano con los indígenas y su idioma (Bustamante, 1990: 31; Nicholson, 2002: 22).

Llegó a la Nueva España con el segundo grupo de frailes en 1529, en particular al convento de San Francisco en Tenochtitlan, después, entre 1530 y 1533, visitó lugares como Xochimilco y Tlalmanalco (León-Portilla, 2016B; Bustamante, 1990: 37; Nicholson, 2002: 23). Durante estos momentos los religiosos estaban pensando cómo lograr de manera más efectiva la evangelización. Para cumplir su objetivo los frailes entendieron que había dos temas que debían conocer a profundidad, la cultura y el idioma. Estas ideas serían bien entendidas por varios frailes, entre ellos podemos destacar a Olmos, Molina, Durán y el propio Sahagún. Una de las primeras actividades que hizo el franciscano al llegar a los nuevos dominios fue iniciar su educación de náhuatl (Romero Galván, 2002: 31). El aprendizaje del idioma local o el más difundido en las nuevas tierras, en este caso el náhuatl, no fue una actividad sencilla para los religiosos, resultaba complicado aprender un idioma totalmente desconocido con el que no se contaba con alguna familiaridad lingüística o forma de escritura conocida, a pesar de la dificultad, la tarea fue realizada y para mediados del

siglo XVI ya se contaban con algunos vocabularios de frailes como Molina (1547) y Olmos (1571) (Bielicke, 1994: 423-424).

No se sabe con exactitud dónde fue que Sahagún inició su aprendizaje en el idioma náhuatl, se cree que fue en el convento de Tlalmanalco, cerca de Chalco, lugar a donde fue enviado como predicador en los primeros años de su estancia en la Nueva España, para 1535 se encontraba en el convento de Xochimilco, donde probablemente fundó dicho convento (García Quintana, 2003: 198).

El primer punto para lograr la evangelización, el idioma, estaba en proceso de ser cubierto. La segunda área era la cultura, esta se podía conocer dialogando con las personas que todavía la recordaban o tenían una herencia directa de ella, las instituciones que se crearon para la educación podían ser útiles en este aspecto. De esta manera se podía gestar el diálogo y la transición de la cultura e idioma antiguos al nuevo orden (Alcántara, 2012), es por esta razón que en 1536 inician las labores del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Sahagún se volvió maestro de latín de dicha institución, esta labor le permitió practicar lo aprendido sobre el idioma y al ser un colegio destinado para la élite indígena, pudo tener contacto con individuos conocedores de las tradiciones y costumbres nahuas. Sus estudiantes conocían aspectos importantes de la cultura prehispánica como los *huehuetlatolli*, rezos a los dioses y también relatos de la conquista. Aquí es donde Sahagún empezó a entablar diálogos y relaciones con sus estudiantes, con otros frailes como Andrés de Olmos y poco a poco registrar la información relacionada a los saberes antiguos (García Quintana, 2003: 199; Romero Galván, 2002: 32; Alcántara, 2012; León-Portilla, 2016B).

Sahagún tuvo tal entendimiento del náhuatl que fue intérprete en procesos inquisitoriales contra indígenas acusados de idolatría. El más sonado fue el juicio contra el cacique de Texcoco, Carlos *Ometochtzin*, en este juicio también participaron Alonso de Molina y Antonio de Ciudad Rodrigo, además realizó traducciones al náhuatl de un sermón del obispo Zumárraga (García Quintana, 2003: 199).

Después de 4 años dando clases en el Colegio de Tlatelolco, Sahagún se fue a los conventos de Huexotzinco o del Valle de Puebla, se tiene certeza de su estancia en esta última locación, pues hace descripciones detalladas de este valle en su *Historia General*. Al año siguiente se encontraba en Tlatelolco ayudando a los enfermos del

matlazahuatl, enfermedad que contrajo ese mismo año y se dirigió a México para ser tratado. Esto causó una baja en la matrícula del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, como consecuencia la institución realizó una ampliación sobre los requerimientos para poder ingresar, ahora no solo los nobles podrían educarse sino cualquiera que demostrara la suficiente inteligencia (García Quintana, 2003: 199-200; Nicholson, 2002: 24).

En 1547 el franciscano escribió textos relacionados a la moral y la retórica de los antiguos nahuas, con el objetivo de conocer a profundidad su pensamiento y su lengua, décadas después estos manuscritos serían parte del libro VI del *Códice Florentino*, también reunió información para otro texto conocido como el *Vocabulario trilingüe* y *Sermones* (García Quintana, 2003: 200; Bustamante, 1990: 405; Nicholson, 2002: 24). Para 1550 tuvo una breve estancia en el convento de Xochimilco y dos años después pasó de nuevo a Tlatelolco con el cargo de definidor (un adjunto del provincial). Entre 1553 y 1555 recolectó y escribió los relatos de la conquista según la visión tlatelolca, en años posteriores recopiló los himnos a los dioses, se piensa que se recopilaron en 1558 en Tepepulco (García Quintana, 2003: 200; Nicholson, 2002: 24).

En 1558 fray Francisco de Toral, Provincial de ese momento, pidió a Sahagún escribir un manuscrito donde se registre toda la información que se pudiera encontrar sobre la antigua cultura que residió en la Nueva España (Bustamante, 1990: 407), el objetivo de dicha petición nos la da el mismo autor en el prólogo de su obra:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas sin que primero conozca de qué causa procede la enfermedad; de manera que el buen médico sea docto en el conocimiento de las medicinas y de las enfermedades para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria (y porque) los predicadores y confesores médicos son de las almas, para curar las enfermedades espirituales conviene (que) tenga experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales. (...) Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones y augurios, y abusos y ceremonias idolátricas, no son aún pérdidas del todo (Sahagún, 2016: p: 15).

Sahagún aceptó la tarea y visitó algunos lugares antes de iniciarla, entre ellos está Michoacán, lugar donde probablemente hizo un cuestionario para entrevistar a los nobles ancianos (García Quintana, 2003: 202).

El lugar elegido para comenzar su trabajo fue Tepepulco, actualmente conocida como Ciudad Sahagún en el Estado de Hidalgo, este sitio se encontraba a casi 90 kilómetros de Tenochtitlan (véase mapa 1). Junto con él llegaron varias personas que lo ayudaron con su investigación y elaboración del manuscrito, entre ellos podemos mencionar a cinco colaboradores principales: Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Martín Jacobita, Alonso Vejarano de Cuautitlán, Andrés Leonardo, Pedro de San Buenaventura de Cuautitlán. Estos colaboradores tenían dos funciones principales: primero, servían como intermediarios entre el franciscano y los nobles ancianos entrevistados, esto por ser traductores hábiles, pues hablaban español, náhuatl y latín. Segundo, ayudaban a escribir, corregir y como informantes versados en su cultura (Romero Galván, 2002: 34; Alcántara, 2012; Bustamante, 1990: 418-419).

Mapa 1. Localización de Tepepulco con relación a Tenochtitlan. Mapa extraído de Ellen T. Baird *The Drawings of Sahagun's Primeros Memoriales: Structure and Style*, p. 39.

La minuta que se preparó anteriormente tenía prioridades de mayor a menor, en este caso lo que más le interesaba capturar en las entrevistas era todo lo relacionado a las deidades y sus formas de culto. Las preguntas hechas en Tepepulco fueron respondidas por 10 o 12 ancianos nobles, varios de estos nobles llevaron sus pinturas para explicar las respuestas (Sahagún, 2016: 71). Uno de los nombres de estos ancianos era don Diego de Mendoza, su nombre nahua era *Tlaltentzin*, dirigente del pueblo de Tepepulco (León-Portilla, 2016B; Sahagún en Bustamante, 1990: 408). En esta primera etapa se escribieron los llamados *Primeros Memoriales*¹ este es un texto que reúne información de las fiestas anuales, los dioses, los rituales, las ofrendas, los sacerdotes, los atavíos de las deidades, algunos aspectos de la vida cotidiana, historia y los linajes de tres regiones, Tenochtitlan, Tlatelolco y Huexotla. Posteriormente se movería a Tlatelolco y México para continuar sus investigaciones (Romero Galván, 2002: 34, López Austin, 2011: 360; León-Portilla, 2016B).

Una pregunta que surge al momento de conocer el orden que se escogió para realizar los escritos es ¿Por qué primero fue a Tepepulco? ¿Por qué no se quedó en Tlatelolco o Tenochtitlan? En este sentido no podemos tener una respuesta propia de Sahagún o sus colaboradores, sin embargo, es posible crear hipótesis sobre su decisión con base en las circunstancias en las que vivía el fraile y la historia de la región. En este sentido, Henry B. Nicholson (1997: 4) y Hernández de León-Portilla (2002: 45) nos mencionan algunas posibilidades sobre esta elección: 1) El fraile ya conocía la región, pues había vivido ahí en 1547 y es donde consiguió las notas que usaría para el libro VI, libro que habla sobre la moral de los nahuas, mensajes de vida para los hijos, también llamados *huehuetlatolli*. 2) En Tepepulco había un importante convento franciscano fundado por fray Andrés Olmos una década atrás. 3) Tepepulco conservaba aún parte del legado cultural acolhua, grupo de importancia histórica para los mexicas (Hernández de León-Portilla, 2002: 45; Nicholson, 1997: 4).

Nicholson (1997: 5) nos menciona un poco sobre la historia y circunstancias geográficas de Tepepulco. Es una región fundada por chichimecas en el siglo XII, su ubicación geográfica la puso bajo influencia de varios señoríos a lo largo del tiempo, podemos mencionar, Xaltocan, Teotihuacan, Azcapotzalco, Texcoco, Colhuacán y

¹ Para referirse a estos dos manuscritos y a los *Primeros Memoriales* se usarán las abreviaturas de "RA" para el Códice de la Real Academia de la Historia, "RP" para el Real Palacio y PM para los *Primeros Memoriales*.

Coatlinchan. Estas últimas culturas tuvieron un papel fundamental, con ellas llegaron los saberes y tradiciones toltecas. A la llegada de los conquistadores, Tepepulco contaba con prestigio e influencia de Texcoco y Tenochtitlan, tenía un papel militar y comercial importante con respecto a territorios cercanos, además de que cerca de sus territorios se encontraban minas de obsidiana y campos destinados a las guerras floridas. Históricamente y al momento de la conquista, esta región contaba con saberes culturales, políticos y comerciales importantes; es probable que Sahagún conociera esta situación y por eso decidió empezar en dicho lugar.

Al regresar a Tlatelolco en 1561 se realizaron tres procesos simultáneamente: 1) La culminación de los textos de la *Postilla* y la *Psalmodia*. 2) La corrección y ampliación de los textos de Tepepulco, esto con ayuda de sus colaboradores e informantes. 3) La creación de los *Segundos Memoriales*, textos creados en Tlatelolco a través de la repetición de las entrevistas con los nobles ancianos locales. Gracias a esto se enriqueció la información obtenida en Tepepulco y se empezó a gestar lo que actualmente se conoce como los *Códices Matritenses* (Bustamante, 1990: 421-422). Para este momento podemos decir que el texto creció de forma considerable, los PM cuentan con 4 capítulos y gracias a la información agregada en Tlatelolco se amplían los escritos anteriores y se crea un capítulo sobre “las cosas naturales” (Bustamante, 1990: 424-426). Poco después el franciscano es asignado al convento de San Francisco de México, donde, por un lapso de 3 años se dedicó junto con sus colaboradores a revisar y reordenar la estructura de toda la obra (Bustamante, 1990: 429). Durante esta etapa se sigue acumulando información y algunos de los capítulos se transforman en libros, también se menciona la incorporación de un libro dedicado a la guerra (la conquista), con su creación se provocó un nuevo orden general en los libros, siendo el libro de “las cosas humanas” el siguiente en este nuevo orden. En una siguiente etapa se dividen los libros en secciones y estas se transforman en nuevos libros, es en este momento donde se cree que se agregan las notas de la moral y la retórica (hecho casi 20 años antes) y notas sobre los augurios. Hasta 1564 la obra tenía seis libros, después se dividen hasta llegar a nueve. Después se vuelve a dividir y reordenar hasta su versión definitiva, durante estos años se crean los *Memoriales de tres columnas* y los *Memoriales con Escolios*, este manuscrito se terminó cerca de 1569 (Bustamante, 1990: 420, 431-434, 441).

Haciendo un pequeño paréntesis, me hago la pregunta ¿Sahagún y sus colaboradores fueron los primeros en utilizar la entrevista a nobles ancianos indígenas como fuente? La respuesta es no, antes de ellos varios frailes habían creado textos usando a los indígenas como fuente primaria, entre ellos podemos mencionar a fray Toribio de Benavente, Sebastián Ramírez de Fuenleal y Andrés de Olmos. Algunos de estos textos se conservan y tiene reediciones hasta la actualidad, tal es el caso del *Vocabulario* de Molina, otros, desafortunadamente no tuvieron esta suerte, pero se sabe de su existencia gracias a la mención que hacen personajes como fray Gerónimo de Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana*. Otro caso es el de la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, de este texto no se conoce su autor, sin embargo, se sabe que fue construido de la misma manera, con las respuestas de sacerdotes y de los códices que estos poseían. Gracias a estos antecedentes sabemos que el método de la entrevista no era algo nuevo implementado por el franciscano y su equipo, lo que fue determinante para diferenciar su obra es la amplitud, la rigurosa sistematización de la metodología y el enfoque lingüístico (García Quintana, 2003: 216).

Para 1569 la obra ya estaba terminada (el proceso de organización de *los Primeros Memoriales* y los *Códices Matritenses* y sus diversas etapas de creación se abordarán con más detalle en los apartados correspondientes para cada uno), sin embargo, mandaron a realizar una copia con un acabado más limpio y con mejor letra, probablemente se trate del *manuscrito de 1569*, actualmente perdido (Hernández de León-Portilla, 2002: 47; Nicholson, 2002: 27). A la par de trabajar en este texto también se corregía otros como la *Postilla* y los *Cantares*, también se escribía el *Arte de la Lengua con su Vocabulario apéndiz* (García Quintana, 2003: 202; Bustamante, 1990: 435). En este mismo año el franciscano pidió que se examinara su trabajo entre sus hermanos de orden, algunos estuvieron a favor de continuar la obra, otros no. Los argumentos de estos últimos estaban relacionados con la cantidad de dinero y recursos que se usaban para fabricar el texto, estos mismos le solicitaron que si quería seguir con su obra debía escribirla él mismo, sin el equipo que lo estuvo apoyando durante once años, sin embargo, esto era imposible por su edad y el temblor de sus manos (García Quintana, 2003: 202-203; León-Portilla, 1999: 154; Bustamante, 1990: 437; Nicholson, 2002: 27), otro argumento era que el texto

mantenía registro de las creencias y actividades idolátricas de los indios, por lo tanto, si algún indígena llegaba a poseer el texto podría revivirlas con facilidad (García Quintana, 2003: 214; Benito, 2013: 18), es aquí donde vemos que la obra no estuvo exenta de contratiempos y opositores.

En 1570 fray Alonso de Escalona, definidor provincial de la orden franciscana, confiscó todos los escritos y los esparció por la provincia. Aquí hago un pequeño paréntesis para mencionar que esta acción frenó por un tiempo las investigaciones de Sahagún y su equipo de colaboradores, sin embargo, no impidió que sus textos se conocieran, personajes como el Dr. Francisco Hernández, Fray Juan de Torquemada, Diego Muñoz Camargo, Fray Juan de Bautista, Fray Martín de León y el escritor Juárez de Peralta usaron los fragmentos de la investigación del franciscano para crear textos nuevos, esto sucedió poco después de la dispersión de los textos o después de la muerte de Sahagún (León-Portilla, 1958: 19-20; Bustamante, 1990: 446; Nicholson, 2002: 31). Durante los años siguientes Sahagún estuvo entre los conventos de Tlatelolco y Tlalmanalco, entabló una amistad más cercana con Molina, además de ser llamado por la Inquisición a causa de sus obras (Bustamante, 1990: 446). Para tratar de recuperar su trabajo, Sahagún, escribió dos textos, el primero fue un *Sumario* de todos sus libros y lo entregó a fray Miguel Navarro y fray Gerónimo de Mendieta, quienes viajarían a España, con la petición de hacer conocer su manuscrito en el Consejo de Indias. El segundo fue un compendio que trataba sobre los ritos que hacían antes de la llegada de los españoles, este fue enviado al Papa Pío V (García Quintana, 2003: 202-203; Nicholson, 2002: 27).

En el año de 1575, gracias al apoyo del fraile Miguel Navarro, Comisionado General de los franciscanos de ese año, Sahagún logró recuperar parte de los escritos fabricados años atrás. Se piensa que parte de este trabajo junto con lo que se pudo recuperar del *Manuscrito de 1569* se encuentra en lo que hoy son los *Códices Matritenses*, particularmente las secciones de *Tres Columnas*. Gracias al apoyo económico de fray Rodrigo de Sequera, nuevo Comisario General (1576), se pudo continuar con las investigaciones (Romero Galván, 2002: 35; Hernández de León-Portilla, 2002: 49; Bustamante, 1990: 449-451). Este último personaje le solicitó al autor que agregara una sección que tuviera el texto en español y una mejor letra, la razón de esta petición fue para que el texto pudiera ser entendido por personas

interesadas en la obra, sin la necesidad de primero conocer el náhuatl, Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, y el propio Rodrigo de Sequera eran algunos de estos interesados pues habían visto su *Sumario* años atrás (García Quintana, 2003: 203; Bustamante, 1990: 308; Nicholson, 2002: 28).

En 1577 la nueva obra estaba concluida, a este nuevo manuscrito se le agregan apéndices en los libros II, IV, V y una reorganización del libro IX, con estas modificaciones finales se llegó a lo que hoy conocemos como el *Códice Florentino* (Bustamante, 1990: 452-453). Durante estos años las quejas en su contra continuaron, a tal grado que se emitió una Real Cédula que obligó al franciscano y su equipo a enviar todos sus escritos a España y se prohibía que cualquier persona escribiera sobre las idolatrías de los indios (Nicholson, 2002: 29). El texto de la *Historia General* llegó en 1580 a España y en una fecha indeterminada fueron enviados como obsequio de Felipe II a Francisco I, duque de Toscana (García Quintana, 2003: 202; Benito, 2013: 18-19; Nicholson, 2002: 29), estos lo resguardaron en la Biblioteca Medicea de Florencia, de aquí adquiere su nombre, *Códice Florentino* (Romero Galván, 2002: 35-36; García Quintana, 2003: 203-204; Bustamante, 1990: 462-463). Se piensa que se fabricó otro texto similar al *Códice Florentino*, pero solo contenía la parte en español, este texto era más sintético, sin ilustraciones y en un solo volumen, este texto se conoce actualmente como el *Códice Tolosa* (Nicholson, 2002: 29).

Durante los siguientes 10 años de su vida, Sahagún residió en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco y siguió escribiendo libros para dar a conocer los aspectos culturales, lingüísticos e idolátricos que pervivían en la sociedad indígena, de esta manera se podrían combatir y erradicar estas actividades. Algunas de estas obras fueron: 1) *Calendario Mexicano*. Obra que relacionaba el calendario indígena con el católico, además de corregir errores existentes en su texto del Libro II de la *Historia General*. 2) *Arte Adivinatoria*. Temática existente en el Libro IV de su *Historia*, este manuscrito tenía el mismo propósito que el anterior, también reforzaba la idea de que la idolatría no estaba erradicada. 3) Una segunda versión del libro de la conquista en el que corrigió vocablos, contenido y narrativa. También, terminó el *Arte de la lengua mexicana y de su Vocabulario apéndiz*. Sahagún murió en 1590 a la edad de 90 años

en Tlatelolco y fue enterrado en el convento de San Francisco en México (García Quintana, 2003: 203-204; Romero Galván, 2002: 36; Nicholson, 2002: 30).

En lo que concierne al texto de los *Códices Matritenses*, su llegada a España es incierta y tampoco se sabe cuándo fue que el texto se dividió en dos partes, estas dos partes llevan el nombre de las instituciones que los resguardan actualmente, el Códice del Real Palacio y el de la Real Academia de la Historia, en Madrid. Para el caso del código de la RA existe un registro que permite saber cuándo fue adquirido por la institución, este se encuentra en el acta del 30 de julio de 1762, fue comprado a un librero por 55 reales. El código del RP no se conoce cuál fue su itinerario hasta su actual institución, solo se tiene certeza de que fue casi en la misma temporalidad. (Benito, 2013: 15-16). Mas adelante se abordará el tema de estos códigos.

1.2.1. Obras escritas por Sahagún y su equipo

Como ya se dijo, Sahagún fue el dirigente de un grupo de individuos especializados e informantes que fabricaron muchos textos en pro de la evangelización, como se dijo arriba, los *Códices Matritenses* y el *Códice Florentino* son los más conocidos, sin embargo, es oportuno hacer una breve mención sobre los otros textos que se crearon para el adoctrinamiento de los indígenas de la Nueva España:

- 1) *Sermones de domínicas y de santos en lengua mexicana*. Realizado entre 1540 y 1564, este es un conjunto de textos escritos en náhuatl y se pueden dividir en dos por sus temáticas. La primera son sermones que se daban los domingos, la segunda son sermones de las fiestas del santoral. Cuenta con una forma de escritura similar a los *huehuetlatolli*, se debe mencionar que está basado en textos religiosos del latín, pero no es una traducción literal, está escrito de tal forma que pueda ser entendido por toda persona que hable náhuatl, este texto tiene varias réplicas elaboradas en el mismo siglo (Bustamante, 1990: 66-70; Sánchez Aguilera, 2022: 51). Algo importante a destacar en este título es que no es solo texto, sino dos y cuenta con dos autorías. Estos textos se encuentran resguardados en la *Newberry Library en Chicago, Illinois* y *Ms. 1485 de la BNM*. Uno es el manuscrito BDM que contiene 49 sermones que son atribuidos a Sahagún y sus colaboradores, de estos los primeros 15 tienen semejanzas con los primeros 15 de la *Colección*

de Ayer. En esta misma fuente se encuentran 34 sermones escritos por Fray Alonso de Escalona como segunda autoría (Bustamante, 1990: 88; Sánchez Aguilera, 2022: 49-50, 57-58). Este manuscrito cuenta con un estudio reciente realizado por Sánchez Aguilera titulado *Bernardino de Sahagún. Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana* (2022), en donde se realizó una traducción, notas y análisis crítico e historiográfico vinculado a este texto y sus dos manuscritos que lo conforman.

- 2) *Postilla de los evangelios*. Originalmente este texto iba a ser parte de los *Colloquios*, posteriormente se separaron, se piensa que su creación se puede situar entre 1540 y 1561. En 1564 se decidió separarlo y hacer un texto independiente (García Quintana, 2003: 210-211; Bustamante, 1990: 149-150; Nicholson, 2002: 26). Se conforma de relatos bíblicos adaptados a la forma en que Sahagún pensaba que debía darse las misas dominicales, las adaptaciones se basan en las formas de expresión propias del náhuatl. Como mención especial tenemos la obra de Molina que cuenta con una temática casi idéntica y fue concluida el mismo año, en este sentido Bustamante (1990: 153-154) la menciona como un complemento muto para ambas obras.
- 3) *Psalmodia christiana y sermonario de los santos*. Escritos entre 1558 y 1583, esta fue la única obra que Sahagún pudo ver publicada en vida (1583), sin embargo, no se conserva el manuscrito (Alcántara, 2019: 80; Bustamante, 1990: 185). Esta obra contiene cantos a los santos, estos están escritos con el estilo de los cantos y bailes antiguos de los indígenas (Alcántara, 2019: 71). Se compone de dos partes, la primera (*Doctrina Christiana*) está escrita a manera de salmos, en esta incluye los mandamientos de Dios, los mandamientos de la Iglesia, los sacramentos y los Dotes de gloria (García Quintana, 2003: 211; Bustamante, 1990: 180). La segunda (la *Psalmodia christiana*) se relaciona con las fiestas del calendario cristiano (organizada por meses), oraciones y la hagiografía de los santos. Algo interesante es que este texto fue prohibido y extraído de los repositorios dos siglos después (García Quintana, 2003: 211; Bustamante, 1990: 185) actualmente, se encuentra bajo el resguardo de la biblioteca Huntington en California.

- 4) *Colloquios y doctrinas*. Escrito entre 1564 y 1565. Este texto fue redactado de otros documentos encontrados por Sahagún en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (García Quintana, 2003: 208; Bustamante, 1990: 166). El escrito no cuenta con una foliación original, este contiene 16 folios desde el 26r hasta el 41v (León-Portilla, 1986: 34-35). Se divide en dos libros y estos en dos temas cada uno. El primer tema se basa en los registros de los diálogos de 1524 entre los primeros franciscanos y algunos sabios nahuas, estos enfatizan en el dios verdadero. El segundo habla sobre lo falso de los dioses paganos y su veracidad a través de la conquista. El tercero es un catecismo y doctrina cristiana, que busca establecer y comunicar las bases de la fe. La siguiente parte habla sobre la historia de la evangelización desde 1524 hasta 1565. El quinto es la *Postilla* antes mencionada. Los apartados 4 y 5 se excluyeron, pues fray Andrés de Olmos trabajaría el tema 4 con mayor extensión y el 5 se volvería un texto independiente (García Quintana, 2003: 208; Bustamante, 1990: 168-169), La UNAM cuenta con ediciones facsimilares de este documento.
- 5) *Manuscrito de 1569*. Se piensa que este fue el primer texto en limpio con la información de los tres sitios que visitó Sahagún y su equipo (Tepepulco, Tlatelolco y México-Tenochtitlan) resultando en un total de doce libros. Actualmente, este texto está perdido, en palabras de García Quintana (2003: 210) y Charles E. Dibble (1999: 28), este pudo haber sido la base para el *Códice Florentino* y que los *Memoriales con escolios*, ubicados en los *Códices Matritenses*, formaban parte de este texto.
- 6) *Arte de la lengua mexicana y Vocabulario apéndiz*. Lo primero que se debe mencionar es que hay dos obras que tienen un título muy similar, la elaborada por Fray Andrés de Olmos ubicada en la Biblioteca Nacional de Francia y la segunda por nuestro franciscano y su equipo. Se tiene mención de su finalización en dos ocasiones, la primera es en 1569, se piensa que fue parte del *Manuscrito de 1569*, una segunda ocasión en 1585, se desconoce la ubicación de ambas versiones del escrito. (García Quintana, 2003: 208; Bustamante, 1990: 399-400).

- 7) *Sumario de los doce libros*. Escrito en 1570. Consiste en lo que hoy llamaríamos un índice abreviado de los capítulos de todos los libros y los prólogos. Este texto fue enviado a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias en España, actualmente este texto se encuentra perdido (García Quintana, 2003: 212).
- 8) *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios desta Nueva España usaban en tiempo de su infidelidad*. Escrito en 1570, habla sobre los dioses, su panteón, sus rituales y las fiestas anuales, equivalentes al libro I y II del CF. Un aspecto que llama la atención es que los textos no hablan de estos temas como lo haría un misionero que busca extraer estas creencias, sino como alguien que trata de entender y darles sentido (Bustamante, 1990: 348). Este es el texto que Sahagún envió al papa Pío V para dar a conocer su trabajo y tener el favor del sumo pontífice. Actualmente este texto se encuentra en el Archivo Secreto del Vaticano, la UNAM cuenta con una copia (García Quintana, 2003: 207).
- 9) *Ejercicio cotidiano en lengua mexicana*. Este texto no fue escrito originalmente por Sahagún, pero al encontrarlo en 1574 y ver los errores del texto decide reescribirlo y corregirlo. El manuscrito contiene varias meditaciones con temáticas religiosas; la primera de ellas es de Jesús como hijo de Dios, de su nacimiento, su bautismo, la adoración de los reyes magos, el amor al prójimo, una para cada día de la semana (Bustamante, 1990: 210), todas están basadas en el Nuevo Testamento. Actualmente se encuentra en la *Colección Ayer*, con el registro 1484 (García Quintana, 2003: 210, Bustamante, 1990: 209-210).
- 10) *Addiciones a la Postilla y Apéndiz a la Postilla*. Estos dos textos se piensan que fueron terminados en 1579. Las obras están en náhuatl y fueron escritas para leerse ante los indígenas. Son complementos de la obra mencionada arriba. La primera sección, las *Addiciones* hablan del cielo, del infierno y del juicio final. *El Apéndiz* estaba conformado de siete amonestaciones, actualmente solo se conservan la sexta, la séptima, y parte de la quinta; en éstas se refutan aspectos religiosos de la antigua cultura y se incita a seguir las ideas católicas, Los manuscritos se encuentran en la *Colección Ayer* de la

Newberry Library of Chicago con el número 1486. (García Quintana, 2003: 206).

- 11) *Calendario mexicano, latino y castellano*. Elaborado entre 1584 y 1585, escrito en español, la temática está vinculada al calendario indígena y el latino con la reforma gregoriana de 1582. Este texto está dividido en 4 partes, un prólogo, el calendario nahua y su correlación con otras formas calendáricas, una nota al lector y por último un calendario donde están diez fiestas calendáricas y los días de los *nemontemi*, se piensa que faltan hojas de las demás fiestas (Hernández de León-Portilla, 2019: 20-21) sin embargo, hay modificaciones con respecto a este último apartado, los *nemontemi* se agregan a 5 meses diferentes, aspecto que no ocurre en la cuenta mesoamericana. Este calendario es más sintetizado que el del *Códice Florentino* y parece que el calendario indígena se intenta adaptar al latino (García Quintana, 2003: 207; Bustamante, 1990: 373). Un punto interesante de este texto es lo mencionado por el propio autor, la necesidad de conocer este tipo de información para poder eliminar las idolatrías que aún se practicaban entre los naturales, con esta idea vemos que a pesar de que el proyecto ya lleva más de 50 años, aún no está cerca de terminarse (Bustamante, 1990: 374). Actualmente se tiene una copia del texto en la Biblioteca Nacional de México con el número de serie F: O. 1628 bis. (García Quintana, 2003: 207).
- 12) *Arte adivinatoria*. Iniciada en 1585, esta es una obra que es contigua a la del *Calendario mexicano, latino y castellano*, en este caso el calendario presentado no es igual al anterior, además de que cuenta con imágenes que retratan la parte central de la fiesta, de manera similar se reitera la persistencia de las idolatrías por parte de los naturales y la ceguera de los frailes ante ella (Bustamante, 1990: 374-376), actualmente se encuentra en la Biblioteca Nacional de México con el registro F.O. 1628 bis (García Quintana, 2003: 207).
- 13) *Relación de la Conquista desta Nueva España*. Este texto está fechado en 1585 y compuesto de 42 capítulos, su contenido es muy similar al del libro XII del CF (Bustamante, 1990: 387). Cuenta con la misma estructura de las tres columnas que los *Códices Matritenses*, sin embargo, este texto tiene una

característica diferente, la primera columna está en náhuatl “coloquial”, la segunda es un náhuatl más formal o, a palabras de Bustamante (1990: 383, 385), que corrige el primero y la última columna es la versión en español que se conserva hasta hoy.

- 14) *Manual del cristiano*. Esta obra no tiene un año exacto de elaboración, sin embargo, se sabe que su autor es el franciscano, esto gracias a las menciones de Torquemada sobre su autoría y posteriormente por Alfredo Chavero, quien poseyó el manuscrito. Las temáticas en cuestión son sobre cómo vivir una vida cristiana ejemplar en el matrimonio (García Quintana, 2003: 210).
- 15) *Vocabulario trilingüe castellano, latino y mexicano*. Elaborado en 1585 a la par del *Calendario mexicano*. Este es un escrito de carácter histórico-etnográfico, que pretende reconstruir el texto de la *Historia General* y tiene dos secciones. La primera es la parte histórica y la segunda parece ser un vocabulario. Por la historia del manuscrito y sus lagunas temporales y textuales, es complicado confirmar o negar si se trata de un texto o dos, así como sus segmentaciones precisas. Independientemente de si se trata de uno o dos escritos, Alfredo Chavero menciona haber poseído un manuscrito con este nombre, esto por su propia afirmación (García Quintana, 2003: 212-213; Bustamante, 1990: 389-391), este se encuentra actualmente en la *Colección ayer* con el número de registro 1478.

Con la síntesis de las obras anteriores podemos advertir lo siguiente, Sahagún y su equipo fabricaron una extensa gama de escritos referentes a la religión cristiana, también complementos o correcciones del texto insignia. El franciscano puso en práctica las ideas de su orden, construir textos que pudieran ser entendidos por los indígenas y de esta manera adentrarlos en la religión católica, esto demuestra el compromiso que tenía Sahagún al proyecto de evangelización y también, tal vez de manera directa, el interés del fraile por conocer parte de la cultura e idioma de esas tierras. El impacto atemporal de sus diversos escritos puede verse reflejado en el uso a lo largo de los siglos, en su momento fueron usados en las misas que daban a los indígenas; actualmente como fuentes primarias para el conocimiento de la cultura mexicana, su idioma, formas de evangelización incluyendo técnicas y materiales. El énfasis que tenía por seguir escribiendo libros de esta índole, puede ser un indicio de

que tan avanzada estaba la conversión de los naturales y la persistencia de las antiguas costumbres, por lo tanto, podemos pensar que el proyecto religioso no estaba cerca de acabar y aún se podían encontrar muchas cuestiones de idolatría.

1.3. Los Códices Matritenses

Este apartado tiene por objetivo orientar al lector sobre la complejidad, las características de la estructura y la distribución en torno al manuscrito. Lo primero que mencionaré es la materialidad del documento. Como se mencionó en apartados anteriores, este texto está dividido en dos y cuenta con dos ubicaciones diferentes, para el caso del Códice del Real Palacio tenemos 303 folios, sus medidas aproximadas son de 32 x 22 cm (Ruz, 2010: 190) y 148 imágenes (Vignettes, 2025), tiene un soporte de papel europeo. Para el Códice de la Real Academia tenemos 343 folios y 122 imágenes (Vignettes, 2025), con medidas aproximadas de 31 x 21 cm, encuadernados en pergamino (Ruz, 2010: 190). en ellos se registran temáticas como las fiestas anuales, rituales estatales, educación, astronomía, augurios, linajes señoriales, registros históricos, entre muchas otras temáticas (Galende Díaz y Cabezas Fontanilla, 2013: 26, 29). Los aspectos en común sobre estos dos documentos son que ambos cuentan con una mezcla de estilos europeos y prehispánicos pues el formato libro es europeo y cuenta con textos en alfabeto latino, pero cuenta con imágenes de estilo predominantemente prehispánico (Granicka, 2015: 212-213). Otro punto en común es que las hojas del documento se encuentran foliadas, sin embargo, se debe tener en cuenta que esta foliación no es la original, esta fue hecha en el siglo XIX por el bibliotecario Sr. Goicoechea (Ruz, 2010: 190). En lo que concierne a su desglose podemos decir lo siguiente: este texto está conformado por 5 secciones diferentes, conformadas por: 1) *Primeros Memoriales*. 2) *Segundos Memoriales* (manuscrito de Tlatelolco). 3) *Memoriales con Escolios*. 4) *Memoriales de Tres Columnas*. 5) *Memoriales en Español* (BDM, 2024). La característica de las secciones tres y cuatro radica en su distribución de doble y triple columna respectivamente. Para los *Memoriales con Escolios* es una columna del lado izquierdo con el texto en español, la columna central en náhuatl y la de la derecha notas aclaratorias (Bustamante, 1990: 257). Para los *Memoriales de Tres columnas* una columna central estrecha escrita en náhuatl, dejando dos grandes espacios en

los laterales (Bustamante, 1990: 251), ocasionalmente con texto del lado izquierdo indicando capitulados. En el último caso, la escritura a una sola columna y en español. Bustamante García (1990) realizó un trabajo de análisis y crítica sobre este texto, por el detalle de las descripciones y la conformación del texto, retomaré su trabajo para este apartado. El código de RP, está conformado por las secciones antes mencionadas, sin embargo, su secuencia no es consecutiva, en una primera parte de este código se encuentran los *Memoriales en español*, los *Memoriales en tres columnas* y relaciones de pequeñas dimensiones y temáticas. Una segunda parte de ellas la integran los *Memoriales con escolios*, otra parte por los *Memoriales en tres columnas* y al último, la primera parte de los *Primeros Memoriales*. Dentro de estas secciones se encuentran las temáticas del *Código Florentino* I a IV.

El código de RA inicia con la continuación de los PM y contiene temáticas de los libros VIII al XI (Galende Díaz y Cabezas Fontanilla, 2013: 26). En cuanto a las secciones, contiene partes de los *Memoriales en tres Columnas* y los *Memoriales con Escolios*. Esta aparente heterogeneidad que se presenta en los CM se puede explicar con las múltiples adiciones y reordenamientos que tuvo la obra, sin mencionar el reordenamiento que dio Del Paso y Troncoso en 1905, ante esta situación el estudio de los textos se vuelve muy compleja y un poco confusa, en este sentido, Miguel Ángel Ruz (2013: 36) opina que en la estructura de este texto no tiene una secuencia bien establecida o planeada, sin embargo, como ya se pudo ver en los apartados anteriores, la información temática es de un valor incuestionable.

Los primeros 24 folios del RP están escritos en español de forma continua y sin columnas, el primero de estos folios contiene el título de la obra y la mención de que se contienen los 6 primeros libros de la misma. El primer libro de ellos contiene las mismas temáticas que el *Código Florentino* y después está su apéndice correspondiente, sin embargo, este parece estar incompleto, pues solo se le dedica medio folio y en el siguiente (19v) se inicia el libro II. Al seguir el sentido de los folios vemos que el libro II “no existe”, pues el folio 20 se salta hasta el libro V (Bustamante, 1990: 249-250). Al encontrar estas características que nos pueden parecer extrañas, tanto en el salto de temáticas, como en los espacios en blanco, Bustamante (1990: 250) hace el siguiente comentario:

A pesar del salto que implica en las materias tratadas y de que todo este Libro V refleja un cambio notable en el tipo de letra del copista, hay que observar que no hay desorden, agregados o pérdida de hojas en este conjunto de los "Memoriales en español" y que intencionalmente fueron compuestos así.

Esta última característica se desprende del análisis de los cuadernillos del papel en que están escritos. Todo el conjunto lo forman tres cuadernillos de cuatro pliegos cada uno, abarcando el primero los ff.1-8v, el segundo los ff. 9-16v y el tercero los ff. 17-24v. Es decir, el tercer cuadernillo -una unidad física completa e igual a los dos anteriores- incluye el final del libro primero y la indicación de su apéndice, el título del libro segundo y todo el libro quinto. Hay que observar que este conjunto -aunque escrito únicamente en castellano- estaba pensado para ir acompañado por el texto náhuatl, tal como se desprende, por ejemplo, del título general o del que aparece para el "apéndice" del primer libro. Igualmente, ese texto debía de ir ilustrado con dibujos, a juzgar por numerosas referencias internas; aunque esta segunda característica, en el último momento, parece que fue suprimida.

Este comentario sobre el orden del texto se me hace relevante en el siguiente sentido, el orden de los folios o signaturas no implica directamente el orden de realización del texto, esto también lo podemos aplicar al armado de los cuadernillos que conforman los *Códices Matritenses*, en caso de ser directamente correspondientes, los *Primeros Memoriales* deberían ir al principio de la obra y no cerca de la mitad de la misma. Esto también se comprueba con dos comentarios más, el orden temático presente en los *Memoriales en Español* es el mismo presente en el *Códice Florentino*, esto sugiere que fue de las últimas secciones en ser escritas antes de compilar toda la información (Bustamante, 1990: 250). El siguiente cuadernillo (folios 25-32v) que está en blanco y solo cuenta con las marcas de agua GGA, estas no coinciden con las de los cuadernillos anteriores, sino con las que corresponden a los *Memoriales de tres columnas*, estas hojas en blanco, a palabras de Bustamante (1990: 251-252), pueden haber estado pensadas como espacios para los prólogos. Esta última característica puede hacer pensar que aun cuando el compendio ya estaba estructurado, y signado, Sahagún y su equipo siguieron dejando espacios en blanco para apartados o notas futuras en diversas partes del documento, algunas de ellas para asegurar el título inicial más apropiado para los capítulos o apartados, esta característica se mantiene a lo largo del texto, esto por el tipo de letra que coincide con su firma (Bustamante,

1990: 255-256). Particularmente en los títulos de algunas secciones es en dónde vemos la participación directa de Sahagún sobre el documento, mientras que otros de su equipo se encargaron de escribir el texto, él realizaba algunos de los títulos o subtítulos de los apartados. Esta modificación sobre la distribución temática y sus capitulados se mantiene a lo largo del texto, con las correcciones del fin de los capítulos, cuando cambia un libro o capítulo lo raya y pone otro, un ejemplo es el libro dos por libro seis (Bustamante, 1990: 263).

Otro aspecto del ordenamiento que podemos observar en este manuscrito se vincula con el libro dos y se vincula con su sucesor, el CF. El primero habla del calendario y las fiestas, empezando con la fiesta de *Izcalli* y los *nemontemi*, cosa que no sucede con el *Códice Florentino*, pues este empieza con la fiesta de *Atlacahualo* y terminan con la fiesta de *Izcalli*, la razón de este cambio, se debe, según Bustamante (1990: 254), se debe a que en estos folios se encuentran cortados y al terminar el libro II podemos encontrar los faltantes. Pasando a lo que son los *Memoriales con Escolios* podemos encontrar un caso particular que los vincula con los *Memoriales con Tres Columnas*, estas dos secciones son en realidad la misma, la única diferencia es que la primera está acabada y la segunda no (Bustamante, 1990: 258), este comentario de Bustamante me hace pensar en dos situaciones sobre estas secciones. La primera relacionada a la transformación que tuvo la estructura del texto con el paso del tiempo, esto producto de la evolución de las ideas de Sahagún como autor intelectual, también de la necesidad de enmarcar un tipo de información y un formato que fuera más óptimo, es aquí donde podemos ver la “evolución” de una sección con relación a otra. La segunda situación está relacionada con estas preguntas y con la idea de Miguel Ángel Ruz, mencionada en páginas anteriores, cuestionando la heterogeneidad de la creación y orden de este manuscrito.

El *Códice de la Real Academia*, a diferencia del de *Real Palacio*, parece estar menos cuidado en sus acabado e integración (Bustamante, 1990: 269). En el primer folio se observa que está en blanco, solo cuenta con una inscripción que adjudica los escritos a Sor María la antigua (Bustamante, 1990: 278). Los siguientes cuadernillos, hasta el folio 50, son el tercer conjunto de los *Memoriales en tres columnas*, cuentan con temáticas vinculantes a los señoríos de Tenochtitlan y Tlatelolco, sus actividades, educación, los mercaderes, los metales y las plumas (Bustamante, 1990: 279, 281,

283). En esta sección se nos menciona un dato importante, el nombre de otro de sus colaboradores, en este caso se trata del canónigo Juan González, quien probablemente estaba a cargo de la escritura y pintura de esa sección, este personaje es relevante por su estrecha relación con Zumárraga y su profundo conocimiento del náhuatl (Bustamante, 1990: 280). Posteriormente este tercer conjunto se transformó en un libro, esto gracias a las secciones o capitulados que se agregaron (Bustamante, 1990: 281). Bustamante (1990: 284) plantea una idea interesante que se marca de manera más fuerte en estos primeros 50 folios, la sistematización de la escritura en tres columnas aun no estaba del todo establecida, es por esta razón que se llegan a presentar en múltiples ocasiones variaciones de este sistema, tanto en el grosor de las columnas, como en la predominancia de una sola. Esto nos habla de que la obra pasó por modificaciones físicas, de contenido y de ordenamiento a lo largo de los diez años de su creación. De forma indirecta esto nos indica dos formas de elaboración. Múltiples copias antes de realizar una versión en limpio o el desplazamiento físico de las mismas secciones, sin quitar información, esta forma permitió hacer un rastreo y seguimiento de su evolución (Bustamante, 1990: 286-287). De los folios 51 a 85v se encuentra la segunda mitad de los *Primeros Memoriales* (Bustamante, 1990: 287), su contenido se aborda en un apartado siguiente.

El material de la RA originalmente estaba pensado para dividirse en tres, después se pasaría a dos, Bustamante (1990: 304-305) plantea su proceso de creación. Primero Tepepulco, entre 1558-1561 con los PM como primera forma de ordenanza; después Tlatelolco, entre 1561 y 1564 con cinco volúmenes de los *Memoriales con Tres Columnas* y *Memoriales con Escolios*. En un tercer momento se combinan estos materiales y se vuelven dos tomos (1565-1568), aquí se crean los *Memoriales en Español*, se menciona una cuarta etapa, que es la que terminaría creando el *Manuscrito de 1569* y este a su vez sería la base para el *Códice Florentino* y la *Historia General* (Bustamante, 1990: 288-290).

Para tratar de sintetizar las diversas locaciones de los cuadernillos, sus folios y sus temáticas, me parece conveniente colocar de forma resumida la información escrita por Ruz (2013: 38-39, 44) para el código de la RA y el RP, sin embargo, debo mencionar que las formas de clasificar y seccionar entre ambas agrupaciones no es

la misma y tampoco están organizadas a manera de cuadro, por esta razón, reorganicé y realicé la siguiente tabla según la información dada por el autor.

Tabla I	
Código de la Real Academia	Código del Real Palacio
<i>Primera Sección: Cosas Humanas (folios 2-199)</i>	<i>Primera Sección: Lo relativo a los dioses</i>
Señoríos A y B, cuadernillos 1 a 4 y 8 a 10 (correspondientes a los PM)	Dioses A, cuadernillos 1 a 3 (parte de los memoriales en español); B, cuadernillos 5 a 7; C, cuadernillos 17 a 19 con temáticas del libro II del <i>Florentino</i> . Subsección de los dioses ² : • Ofrendas sacrificios y otras ceremonias a los dioses (folios 254v-257v) • Nombres de los que servían a los dioses (folios 258v-260v) • Atavíos de los dioses (folio 268r) • Edificios de los dioses (folio 268v) • Himnos a los dioses (273-281v)
Familias A y B, cuadernillos 11 a 12 y 13	
Oficios A y B, cuadernillos 5 a 7 y 13 a 18	
Partes de cuerpo humano, cuadernillos 18 a 21	
Descripción de los pueblos de esas tierras, cuadernillos 22 a 25	
<i>Segunda Sección: Historia Natural (folios 200-342)</i>	<i>Segunda Sección: El Calendario</i>
Montañas, cuadernillo 26	Folio 19v da el inicio del calendario, pero no se desarrolla, esto corresponde al <i>Memorial en español</i> . Calendario B y C, cuadernillo 8 a 17 y 23 a 31 aspectos relacionados al <i>xiuhpohualli</i> Calendario D, cuadernillo 32 (folios 250-254r) calendario ritual con las fiestas a los dioses. Calendario E, cuadernillos 34 a 35 (folios 283r a 286r) la forma de contar los años en el <i>xiuhpohualli</i> , el <i>tonalpohualli</i> (286r-303r)
Árboles, cuadernillos 27-28	
Flores, cuadernillos 28-29	
Arbustos, cuadernillos 29-30	
Hierbas, setas y hongos, cuadernillos 30-31	
Mantenimientos (dieta básica) cuadernillos 32	
Aves, cuadernillos 32 a 34	
Animales, cuadernillos 34-36	
Animales de agua, cuadernillos 36-37	
Serpientes e insectos, cuadernillos 37 a 39	
Piedras preciosas, cuadernillos 40-41	<i>Tercera Sección: Augurios</i>
Metales, cuadernillos 41	Augurios A, cuadernillo 3 (folios 19v al 24v) correspondientes a los <i>Memoriales en español</i> Augurios B y C, cuadernillo 31 y 35; folios 243v-249v y folio 303v Subtemas Ritos funerarios: Cuadernillo 17 (folios 129v-132v) Los astros A cuadernillos 21 y 22 (folio 170) relacionados al sol, la luna, las estrellas y los augurios de los días del año
Tintes, cuadernillos 41-42	
Tierra: folios 331-334	
Caminos, folio 334 y cuadernillo 43	
Edificios, cuadernillo 43	

² En el texto original aparece como "Dioses C" y describe parte de los apéndices de los *Primeros Memoriales*

	Astros B y C, cuadernillos 23 y 24
	<i>Cuarta Sección: Educación</i>
	Cuadernillo 20, sobre el <i>telpochcalli</i> y <i>calmecac</i>

Otro punto que creo es necesario mencionar es el número de ayudantes que tuvo Sahagún para la creación de estos textos. Anteriormente se mencionaron 6 de ellos, sin embargo, es posible aumentar este número, mas no conocer su identidad, esto a través del análisis del tipo de letra. Aspecto notado en el texto de Bustamante y es estudiado de manera más profunda por Galende y Cabezas (2013: 23-32) gracias a el análisis gráfico realizado en la escritura a lo largo del texto es posible determinar que cada uno de estos textos tiene entre 11 y 15 amanuenses, siendo el del Códice del Real Palacio el que cuenta con 11 estilos gráficos diferentes y el de la Real Academia con 15. Estos colaboradores estuvieron trabajando en ambos textos, eso se sabe por la comparación y similitud que existen entre algunas de estas formas de escritura, por lo tanto, es verosímil decir que los PM y el CF fueron realizados por al menos 14 ayudantes más el propio franciscano.

Para terminar este apartado mencionaré rápidamente dos aspectos que llaman mi atención. El primero de ellos es, si los códices matritenses son una obra en limpio, una secuencia y homogeneidad ¿Por qué existen los formatos de Tres Columnas y Escolios? ¿Por qué no se dio una unidad de formato cuando se realizó la obra en limpio? Esto tal vez tenga una respuesta en la propia historia de los manuscritos, recordemos que todos los escritos de Sahagún fueron confiscados y esparcidos en los años de 1569, años después, entre 1575 y 1576, le fueron devueltos, sin embargo, se menciona que no regresan todos sus escritos, en este sentido puede ser que los que regresaron no estaban completos y se unieron para tratar de no perder el hilo temático ni la información que alguna vez se tuvo en las versiones finales, en ese caso lo que hoy son los *Matritenses* serían una mezcla entre los borradores y las versiones finales, esta idea faltaría analizarla con más detalle, pues tiene obstáculos como lo es el uso del papel de calidad para un borrador o el uso del color para las imágenes, materiales costos y difíciles de conseguir en estos momentos.

El segundo aspecto va relacionado. La idea general que tiene Bustamante (1990), comparándola con la contrapropuesta que plantea Ruz (2010, 2013), esta se basa en el estudio de “Filigranas y formación de cuadernillos del manuscrito de Bernardino de Sahagún de la Real Academia de la Historia” (2009), de Hidalgo Brinquis. El Primero argumenta que los textos fueron pensados originalmente en tres volúmenes y con una idea de unidad notoria, secuencial y que el texto actual que conocemos como CM es un texto en limpio que cuenta con ligeras correcciones realizadas *a posteriori*. Por otra parte, Ruz menciona que la idea de tres volúmenes no contiene esa unidad y secuencialidad, particularmente en la distribución de los cuadernillos, por consecuencia las unidades temáticas también son afectadas o se rompen, a palabras de Ruz, Bustamante llega a forzar la constitución del manuscrito y esto se comprueba al comparar la estructura original con su propuesta (Ruz, 2010: 207). Los cuadernillos que registra Bustamante son 29 en el caso del Real Academia y 31 en Real Palacio y Ruz encuentra 44 cuadernillos para Real Academia y 35 para Real Palacio. Ruz (2013: 36-37, 41-44) sostiene que este manuscrito no parece un texto en limpio, contiene varias alteraciones que se pueden ver en las marcas de agua que son idénticas, pero se encuentran separadas por una diferente, patrón que se repite en varios cuadernillos, además de señalar las múltiples correcciones hechas en el manuscrito, estas circunstancias presentes en el texto y en su composición lo inclinan más a lo que actualmente entendemos como un borrador, esta idea es compartida por Nicholson (2002: 26).

1.3.1. Los *Primeros Memoriales*

Quise mostrar primero a nuestro lector o lectora la estructura general y diversas secciones que tiene los *Códices Matritenses*, una vez expuesto de forma general el *corpus* mayor del manuscrito, vamos a situarnos en nuestro objeto de estudio. Los *Primeros Memoriales* son el primer trabajo que se crea, es un texto que comparte algunas características físicas con los *Códices Matritenses*, la foliación y la división en dos partes, el tipo de papel medidas que oscilan entre los 30 cm de alto por 21 de ancho (Sullivan, 1993). En lo particular, el manuscrito cuenta con 88 folios, el Real Palacio tiene los folios 250r-303v y la Real Academia del 51r al 85v. Para ambos códices esta secuencia no es consecutiva, como ejemplo, en Real Palacio se saltan

del 288v al 297r y del folio 300v se regresa al 289r, del 296v salta hasta el 301r. Para el caso de la Real Academia pasa lo mismo, inicia en el 85r y retrocede hasta el 84v, de ahí se salta hasta el 51r, del folio 66v salta al 82r (Sullivan, 1993). Esta situación se puede explicar con dos eventos de la historia del manuscrito, los folios que se encuentran registrados en el documento fueron hechos en el siglo XIX, después, a principios del siglo XX, Del Paso y Troncoso realiza su estudio y facsímil del documento, donde los reordena al notar el parentesco temático y estructural.

Su estructura general rompe con la que se había tenido en los *Códices Matritenses*; su distribución general es de solo dos columnas, del lado izquierdo está en náhuatl y a la derecha imágenes alusivas al texto a color, aunque no siempre se respeta este patrón de doble columna. No cuenta con firmas o marcas de agua (Bustamante, 1990: 265). La estructura de la primera parte (RP), inicia directamente con las fiestas anuales, al llegar a la última fiesta (*Atamalqualiztli*), se crea una excepción a la regla de dos columnas, en esta la fiesta se ocupa todo el folio con texto continuo y su imagen correspondiente se encuentra en el siguiente folio. Después vuelve a cambiar, ya no se organiza por cuadros, es por textos que tienen imágenes y este escrito parece encimarse en las imágenes, después las pictografías desaparecen y solo queda el texto y secciones más adelante vuelven las imágenes (Sullivan 1993).

El propio autor no deja registro o indicios de la manufactura del texto o el proceso de las entrevistas con los sabios nahuas de Tepepulco, pero Bustamante (1990: 267, 410) nos plantea como pudo haber sido su elaboración. Primero se colocaron los nombres y las imágenes que acompañan los primeros folios, en un segundo momento se agregó el texto de los rituales, esta idea es la misma que plantea López Austin (2011: 369). Sus temáticas son relacionadas a las fiestas anuales, los rituales, cantos a los dioses, los sacerdotes, los atavíos de los dioses, los roles de las deidades, rituales al sol, trabajos de los templos, cuestiones astronómicas. Varios de estos apartados cuentan con sus imágenes, aunque hay un caso particular donde los dibujos de los atavíos de los dioses no están terminados y solo se encuentran delineados (Bustamante, 1990: 267-275, 285), también cuenta con un apartado donde se habla de objetos y locaciones (revisar tabla III en el capítulo III) donde se realizaban estas actividades, esta lista no cuenta con imágenes o algún otro elemento más que la lista de los nombres en náhuatl.

Para el caso de la segunda parte de los *Memoriales* (RA) podemos notar que las imágenes son lo que más enriquecen el texto y lo guían de forma contundente al indicar los nombres de los atavíos de los señores, sin embargo, esta característica se ve interrumpida cuando se habla de la comida de los nobles y vuelve a aparecer en la siguiente sección que habla de sus atavíos, posteriormente desaparecen las imágenes quedando solo el texto. Después de esta sección las imágenes se acaban y parece ser más una lista de términos sobre la vestimenta en las fiestas, entrenamientos, actividades de los nobles, nombres de locaciones y nombres de brujos o hechiceros y nombres despectivos. En el caso de los últimos hay glosas explicativas extensas, esto podría ser una fase temprana de los *Memoriales de Tres Columnas* (Bustamante, 1990: 287-289).

A partir del folio 59v la estructura del texto cambia, las dos columnas se mantienen, pero, ahora con textos largos con muy pocas imágenes (folio 61v y 65v) que hablan sobre la educación, la peregrinación de *Chicomoztoc*, varios *huehuetlatolli*. (Bustamante, 1990: 289). Los últimos folios son los que presentan mayores modificaciones con respecto a su ubicación, se reorganizó de manera sustancial lo que originalmente sería un capítulo cuatro tiene párrafos del capítulo tercero, a palabras de Bustamante (1990: 290, 414-416), esto provoca que el texto tenga un orden temático más homogéneo, el reordenamiento se realizó de manera tan extensa que a primera vista aparece tener un orden específico.

Con la culminación de este texto, la primera etapa de investigación estaba terminada. Después seguirían las locaciones de Tlatelolco y México. Algunos indicios nos hacen pensar que los memoriales que hoy tenemos son pensados como un texto limpio. Primero la calidad del papel, segundo la gran cantidad de color con la que cuentan las imágenes, sin embargo, algunos patrones hacen pensar lo contrario.

Algunos trabajos sobre los Primeros Memoriales y los Códices Matritenses

Estos dos textos han sido estudiados por varias personalidades con el pasar de los siglos, creo pertinente mencionar algunos de estos trabajos para conocer un poco sobre la amplia variedad de trabajos relacionados a ellos o a secciones de los mismos. El primero de estos estudios, en particular del de la Real Académica, fue hecho por el historiador y político mexicano, José Fernando Ramírez en 1867, el título

de su trabajo es: *Noticias críticas, históricas y bibliográficas de la Historia Universal de las Cosas de la Nueva España por Fr. Bernardino de Sahagún; con la descripción de dos códices del autor que se conservan en la Real Academia Española de la Historia*. El trabajo contiene apartados relacionados a la vida de Sahagún, las obras que realizó, como se compone y cómo fue descubierto en territorios españoles (Benito, 2013: 14), es en este trabajo donde se nos menciona que los folios no están numerados de manera contemporánea a su fabricación.

El segundo de estos trabajos fue el realizado por Del Paso y Troncoso, publicado entre 1905-1907, este actualmente es más conocido por su facsímil, sin embargo, también cuenta con un estudio en el que se plantea una reorganización y análisis de las secciones que lo integran, sería la base de futuros estudios. Gracias a este trabajo se dio a conocer los manuscritos (Benito, 2013: 14).

El tercero trabajo que mencionaré es de León-Portilla, publicado en 1958, el texto lleva por título *Ritos sacerdotes atavíos de los Dioses*, cuenta con una traducción hecha por el autor de casi el total del manuscrito en cuestión, está destinado al público general, por lo que también da una introducción del manuscrito y de su autor. Este fue de los primeros trabajos en presentar una traducción casi total al español.

El cuarto es el realizado por Jiménez Moreno (1974) titulado *Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún. Texto en náhuatl, traducción directa, prólogo y comentarios*. En este trabajo se hace una paleografía, traducción e interpretación de la sección que comprende las fiestas anuales, también se incluye una comparación entre lo que dice el texto y las imágenes de las fiestas anuales que están plasmadas en los *Primeros Memoriales*.

El quinto trabajo es el de Bustamante García (1990), que hace un análisis crítico de los textos saguntinos tanto en su historia, contenido, composición de los códices de la RA y RP y los textos que se pueden vincular directa o indirectamente con el proyecto Sahaguntino iniciado en 1558. El autor se basa en documentos de la época y en estudios contemporáneos.

Otro texto que se debe mencionar es *Historia General de las Cosas de Nueva España: Versión Íntegra del Texto Castellano del Manuscrito Conocido como Códice Florentino* (2000), textos realizados por López Austin y García Quintana se componen

de tres volúmenes y se pueden encontrar la paleografía, traducción y notas por cada capítulo del manuscrito.

El séptimo es el texto *Los manuscritos de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Bernardino de Sahagún*, *El Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, coordinado por González Arteaga en 2013. En este texto se abordan varias cuestiones que envuelven a ambos textos, aunque se hace mayor énfasis en el *Códice Matritense de la Real Academia*, entre estos temas tenemos la materialidad del manuscrito, su grafología, composición temática, e historia de su elaboración.

El octavo trabajo que mencionaré es el de Katarzyna Granicka “En torno al origen de las imágenes de la sección de las veintenas en los Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún” ubicado en la *Revista Española de Antropología Americana* de 2015. Este artículo analiza las imágenes de la sección de las veintenas de los PM, su posible copia de otros documentos antiguos y ajenos al territorio de Tepepulco, probablemente de *Tenochtitlan*, la relación con el texto y enmarca que las imágenes contienen mucha más información que la descrita de manera textual, lo que pone en tela de juicio si los informantes realmente presenciaron estas festividades o fue un relato transmitido por otros.

Como noveno trabajo es “*El cosmograma de los Primeros Memoriales*” (2022) por Camacho Ángeles en la *Revista Edähi*. Este trabajo plantea un análisis iconográfico del recinto sagrado plasmado en la lámina 269r, abordando la arquitectura de los edificios, su orientación, personajes que aparecen y cómo estos elementos representan un cosmograma en el plano terrestre.

El último trabajo que mencionaré es el de Sullivan y sus múltiples colaboradores, realizado en 1997, este texto está enfocado particularmente en la traducción total de los *Primeros Memoriales*, está escrito en inglés. De forma introductoria abarca de forma breve la historia de su elaboración, las cuestiones de las imágenes, los colores, la vida del autor, como complemento cuenta con un facsímil creado unos años antes (1993).

1.4. El Códice Florentino

Como ya se mencionó arriba, el objetivo principal del texto solicitado por Francisco de Toral, era recopilar toda la información que fuera útil para conocer la cultura anterior

y lograr su posterior conversión. Este objetivo fue bien entendido por Sahagún y logró desarrollarlo de manera amplia y minuciosa en los *Códices Matritenses*. Un aspecto que puede ser de carácter personal por parte de Sahagún es, que los *Códices Matritenses* y el *Códice Florentino* tienen un enfoque lingüístico, de esta manera quienes los leerían podrían conocer los términos y expresiones utilizados en náhuatl y en español (León-Portilla, 1999: 207-208). Con el apartado dedicado a la vida y obra de Sahagún podemos entender que el *Códice Florentino* es un “heredero” del *Manuscrito de 1569* y de los hoy *Códices Matritenses*. Además de cumplir con el objetivo planteado para los PM y CM, también cumple dos objetivos más, ayudar a conocer la cultura nahua y dar un amplio abanico de sus formas de expresión en náhuatl, acompañado de una columna al español que facilitaría su consulta (García Quintana, 1999: 214).

Este compendio originalmente estaba dividido en cuatro volúmenes, sin embargo, fue modificado y actualmente cuenta con tres (Bustamante, 1990: 306). El primero de ellos abarca del libro uno al cinco, el volumen dos del sexto al noveno y el volumen tres del décimo al doceavo (Bustamante; 1990: 306, 314, 321) a palabras de López Austin (2011: 361-362), es el resultado de la evolución de los *Primeros Memoriales*, este manuscrito se puede dividir en las siguientes fases: 1) La creación de los *Primeros Memoriales* en Tepepulco en 1558-1561. 2) El inicio de los *Códices Matritenses* con información de Tlatelolco y México-Tenochtitlan de 1561 a 1569. 3) Los *Memoriales en Español*. 4) El *Códice Florentino* de 1575 a 1577, esta correspondería a la obra más conocida de Sahagún y de su equipo de colaboradores. ¿Cómo está estructurada la obra? El *Códice Florentino* consta de 12 libros, cuenta con 1824 imágenes esparcidas en todos los libros (Vignettes, 2025), cada uno con una temática específica, un prólogo en español y una advertencia al lector, se debe mencionar que los textos siete, ocho y diez no cuentan con apéndices al final, los demás sí. En cuanto a su estructura general, podemos ver que consta de dos columnas; la de la derecha en náhuatl y la izquierda en español, los libros están seccionados en capítulos, párrafos y apéndices según sea el caso (Getty, 2024).

Bustamante (1990: 310-311) nos hace una nota sobre el volumen I, varios de los prólogos están elaborados entre 1569 y 1570, esto indica que se han de haber utilizado en el *Manuscrito de 1569* y reusados o transcritos. El texto habla sobre los

dioses, la primera parte consta mayormente de imágenes que ilustran el cómo eran los atavíos y pinturas faciales de los dioses. Después aparecen las dos columnas haciendo una descripción de cada uno de los dioses antes ilustrados. El libro dos habla sobre las ceremonias anuales y las fiestas, estas son 18 fiestas repartidas en meses de 20 días y siete fiestas movibles, esta primera parte se encuentra en una sola columna en español, a partir del capítulo 20 (folio 14v) (Getty, 2024; Bustamante, 1990: 310). Se encuentran sus características dos columnas y tiene distribuidas algunas ilustraciones relacionadas con las ceremonias o fiestas. Es en este libro donde se encuentran los apéndices que corresponden a nuestro objeto de estudio, particularmente entre los folios 120r-125r (Getty, 2024), se debe mencionar que la sección de los cantares a los dioses solo cuenta con un comentario general y no con una traducción (Bustamante, 1990: 310). El libro tres se relaciona a los relatos de los dioses, sus mitologías, lugares de culto y algunas ceremonias que les hacían a estas deidades, en particular de las deidades *Huitzilopochtli*, *Tezcatlipoca* y *Quetzalcoatl*. También se habla de los lugares a donde se iba después de la muerte (Getty, 2024). El libro cuatro habla de la astrología judiciaria o arte adivinatoria. Algunas de las imágenes de este libro hacen referencia a las fechas calendáricas mencionadas, estas fueron extraídas de los del Manuscrito del Real Palacio (folio 242v) (Bustamante, 1990: 313). Están realizadas, al igual que todas las demás, al estilo europeo. El libro cinco tiene que ver con los agüeros y pronósticos según su cosmovisión, este libro es nuevo, no se encuentra en otros textos anteriores. De manera muy general habla sobre lo que ellos creían que podía ocurrir si veían determinados animales o se encontraban con algún desdoblamiento de las deidades. (Bustamante, 1990: 314).

El volumen dos comienza con el libro seis, en un primer momento este libro se tenía pensado como un solo volumen, dentro del orden original de la obra sería el segundo, sin embargo, esto cambió con la reencuadernación del texto a mediados del XVII, esta acción lo acopló a lo que originalmente sería el libro tres que se volvió el segundo, además de haber cortado algunos folios de manera ligera, esto alteró algunos textos que se encontraban cerca del borde (Bustamante; 1990: 306, 316). Bustamante (1990: 316, 318) menciona que este libro fue el primero en ser pensado y escrito (en 1547) como un libro, posteriormente se agrega a los *Códices Matritenses* como el

libro siete, lamentablemente este texto se pierde en un momento indefinido y en última instancia se crea una copia que se encuentra en el *Códice Florentino*. Este libro habla sobre la retórica, filosofía moral y teología de los nahuas, de cómo se debían comportar los individuos, que era lo que se esperaba de ellos, esto a través de discursos o exposiciones de las características de un buen comportamiento, de no caer en los vicios (*huehuetlatolli*), este texto era, a palabras de Bustamante (1990: 314), la demostración de la capacidad que tenían los naturales para el razonamiento y porque esta obra era necesaria. El libro siete habla de los fenómenos celestes y el significado que tenían para los nahuas dentro de su cosmovisión, los rituales que se les hacían, los dioses a los que están asociados (Getty, 2024), sus textos se basan en los *Memoriales de Tres Columnas* y las imágenes de los *Primeros Memoriales* (Bustamante, 1990: 118). El libro ocho nos habla acerca de los linajes nobles de México, Tlatelolco, Texcoco y Huexotla desde el momento de la fundación de Tenochtitlan, hasta después de la conquista, esta información también se encuentra en los *Primeros Memoriales* (folios 51r-53v), aquí tenemos la creación de un capítulo particular para el *Códice Florentino*, se habla de la caída de Tula, el mismo texto menciona que se realizó en 1565, fecha que coincide con la elaboración los *Memoriales de Tres Columnas* (Bustamante, 1990: 319).

El libro nueve tiene por tema a los mercaderes, los dioses a los que se encomendaban, algunas recompensas que se les podía otorgar y algunos de sus rituales, también se habla de los oficiantes con los que frecuentaban sus tratos, en este caso se nos mencionan a los escultores de piedra, los que trabajaban las plumas y los metales. La evidencia de la distribución original de cuatro volúmenes se encuentra en el prólogo de este libro (Bustamante, 1990: 320), además tenemos una cantidad abundante de imágenes en donde debería estar la traducción del náhuatl, esta ausencia de texto se justifica por ser de poca importancia para la fe o las virtudes, en este sentido lo más importante para Sahagún en este capítulo es el propio náhuatl (Bustamante, 1990: 320-321). El libro diez habla de forma particular sobre vicios, virtudes, miembro de la familia, trabajos que podían existir, linajes. Además, se nos habla sobre las enfermedades que podían padecer los individuos, en el caso de las enfermedades también se incluye el cómo tratarlas, a palabras de Bustamante (1990: 322, 324) este capítulo puede verse como un diccionario, pues cuenta con el término

y su explicación, así como sus variaciones y palabras vinculantes. Dos aspectos que llaman la atención en este libro son varios apartados cuentan las circunstancias que Sahagún vivió durante sus primeros años en la Nueva España o en la el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, esta última situación se da entre los folios 79v y 84r. el segundo aspecto es de este libro es que a partir del folio 84v al 94v la columna correspondiente al español está vacía (Getty, 2024). La sección correspondiente a la medicina y las enfermedades contiene más información por folio que el resto del texto, esto puede indicar más detalle en la información, además de un asesoramiento en el contenido por parte de naturales dedicados a este oficio (Bustamante, 1990: 322), conforme a la distribución del texto, el volumen tres debía terminar con este libro, aspecto que se modificó con su encuadernación (Bustamante, 1990: 323).

El libro once habla sobre la flora y fauna que se puede encontrar en esos territorios, sobre sus características y propiedades, también se da una imagen que representa a los animales mencionados al estilo europeo (Getty, 2024), ordenados por temáticas y con una abundancia considerable en imágenes, algunas de ellas muy elaboradas otras más sencillas (Bustamante, 1990: 324). El apartado correspondiente a las hierbas medicinales no se encuentra entre los textos de los CM. Después de este apartado no hay imágenes a color, pero si con mucho detalle. este fue hecho en 1576 aproximadamente, con la asesoría de sabios en el tema, estos eran de origen tlatelolca (Bustamante, 1990: 324-325) a lo largo de este texto se omiten varias traducciones de su contraparte en náhuatl y en ocasiones cambia por temáticas de idolatría, coloca imágenes de grandes dimensiones o la historia de la Iglesia, después (Bustamante, 1990: 325-326). Por último, tenemos el libro doce que habla de la conquista de México-Tenochtitlan y Tlatelolco, fue escrito de manera temprana, probablemente entre 1550 y 1555. Esta versión de la conquista fue obtenida gracias a lo narrado por las personas que lo vivieron y tiene una visión tlatelolca, por lo tanto, esta sesgada (Bustamante, 1990: 327). Este texto cuenta con múltiples imágenes a blanco y negro, en ocasiones aparecen huecos que podrían haber estado previstos para colocar otra ilustración (Bustamante, 1990: 327).

Una vez mencionado de manera breve los diversos libros y su contenido, llega una pregunta ¿De dónde ideó Sahagún esta organización? La estructura básica de la obra, sus temáticas y su orden lo podemos ver desde los *Primeros Memoriales* y

continúa a lo largo de la evolución del escrito en los *Códices Matritenses* y después en el *Códice Florentino*, está inspirado en obras europeas, algunas de estas son: *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo, *Historia de los Animales* y *Las Partes de los Animales*, *Las Plantas*, *El cielo* de Aristóteles, *Historia Natural* de Plinio, *De Proprietatibus Rerum* del franciscano Bartolomé de Anglicus y *Originum sive etimologiarum* de San Isidoro de Sevilla. (López Austin, 2011: 363; Hernández de León-Portilla, 2002: 54-55; García Quintana, 2003: 215; Nicholson, 2002: 27). De los textos mencionados podemos decir que todos ofrecen una jerarquización y temáticas que Sahagún usó en distintas partes de su obra pero, hay uno que tiene una influencia importante en este texto, *De Proprietatibus Rerum* del franciscano Bartolomé de Anglicus, manuscrito que consta de 19 libros y las temáticas empiezan con las cosas relacionadas a dios y los ángeles, después pasa a las enfermedades, después a los humores, a la astronomía, continúa con los elementos de la tierra, entre muchas otras temáticas (López Austin, 2011: 363; Quiñones Keber, 1997: 17).

Este esquema fue tomado por el autor y modificado para adaptarse a las circunstancias y objetivos de su texto y tiene su influencia desde el texto de Tepepulco. El primer esquema general, el creado en Tepepulco, fue el siguiente: 1) Las cosas divinas y todo lo relacionado a ellas. 2) El calendario, la astronomía y la adivinación. 3) Los linajes de los señores. 4) Las enfermedades, conformación del cuerpo humano y nombres de la familia (Anderson, 1994: 53; García Quintana, 2003: 216). Ya en Tlatelolco se aumentó esta información y se agregaron las temáticas relacionadas a la naturaleza. Entre 1564 y 1565 todo el material se pasó en limpio y se formaría la sección conocida como *Memoriales de Tres Columnas* (García Quintana, 2003: 217). En un primer momento el *Códice Matritense* tendría nueve libros, durante el proceso de revisión sus informantes añadirían más información o correcciones a los escritos, como consecuencia se agregaron las temáticas de los libros seis y doce (García Quintana, 2003: 217).

Es necesario recordar que la correspondencia entre las columnas de náhuatl y el español, no es directa, está sujeta a omisiones, interpretaciones o síntesis. Un aspecto que me hace parece relevante rescatar es la heterogeneidad lingüística que menciona García Quintana (2003: 221), esta se debe al interés que Sahagún mostró por conocer las distintas formas que existían de referirse a un solo término, objeto o

actividad. Esto se puede enfocar particularmente, pero no de forma única, en la columna del náhuatl. También se debe decir que lo que hoy se publica y conocemos como *La Historia General*, son únicamente las secciones al español del *Códice Florentino* (García Quintana, 2003: 219). La primera edición moderna de la obra fue publicada siglos después, en 1830, por Carlos María de Bustamante, gracias a una copia del manuscrito proporcionada por Diego Panes. A la par fue editado el libro de la conquista. (León-Portilla, 1958: 24; García Quintana, 2003: 222).

No fue hasta que Del Paso y Troncoso elaboró un facsímil de ocho volúmenes sobre los *Códices Matritenses* y el *Códice Florentino* y en ella la parte correspondiente a los *Primeros Memoriales* que tuvo modificaciones en su ordenamiento, esto por razones temáticas y patrones que rompían con el orden de las otras secciones, acción que se considera acertada hasta el día de hoy. La estructura general era la siguiente: los primeros cuatro tomos tendrían la versión bilingüe del *Códice Florentino*, el quinto contendría las imágenes del CF, del sexto al octavo el facsímil de los *Códices Matritenses*, esta obra fue publicada en Madrid entre 1905 y 1907 (León-Portilla, 1958: 24), en este sentido los *Primeros Memoriales* aparecen en las primeras páginas del tomo seis, cuadernillo dos (Paso y Troncoso, 1905).

1.4.1. El *Códice Florentino* en contraste con los *Primeros Memoriales*

La relación que existe entre estos dos textos se puede ver de forma directa con la información contenida en ellos, sin embargo, lo plasmado en los PM no siempre pasó de forma directa al CF, en este sentido ¿Qué diferencias existen entre ambos escritos? ¿Qué tanta de esta información pasó de forma directa al texto final? Anderson (1994) nos hace una comparativa sobre estas dos obras, esto en el artículo “Los ‘Primeros Memoriales’ y el *Códice Florentino*”.

El primer aspecto que me gustaría mencionar está relacionado con las imágenes, el texto de los *Primeros Memoriales* no cuenta con muchas imágenes a pesar de tener, en su mayoría, las mismas temáticas; las representaciones pictóricas son diferentes y cuentan con estilos diferentes. Los *Primeros Memoriales* tienen imágenes con un estilo predominantemente indígena y las del CF son de estilo europeo (Anderson, 1994: 59, 63). El autor menciona que entre los textos existe los errores de copia o las omisiones totales de algunas glosas (Anderson, 1994: 63).

Otro caso que podemos encontrar es la ampliación de la información, un ejemplo es el capítulo dos, párrafo tres de los *Primeros Memoriales* y en el Libro siete del *Florentino*, particularmente en su capítulo 7 a 12 que habla sobre la cuenta de los años. La información es la misma, pero el segundo texto es más extenso; esto se debe a que se añaden temas como la ceremonia de atadura de años, la relación de los signos con los puntos cardinales, el comienzo del año 1 conejo y su relación con el año del hambre, entre otros temas. De manera similar podemos mencionar el párrafo 4, que habla sobre las treceñas y el destino que albergaba cada día, es la base del libro cuatro del *Florentino* (Anderson, 1994: 66-67). Esto hace pensar que la extensión de la información es muy fluctuante entre ambos textos debido a las razones ya mencionadas.

También existe el cambio de ubicación de la información, tomando como ejemplo los párrafos 6 y 7 del libro dos de los *Primeros Memoriales*, que hablan de las ofrendas a las deidades del *Mictlan*. Esta información no fue usada en ningún capítulo del *Florentino*, pero si en un apéndice del libro III que trata sobre la travesía de las almas por el este lugar mítico. Aquí de nuevo se presenta un aumento de información, pues el *Florentino* menciona más ampliamente la función del perro y la descripción del lugar de los muertos, pero no menciona al *Xochatlalpan* o al árbol que amamanta a los niños pequeños. Otro ejemplo de este mismo caso lo citaré directamente del texto del Anderson (1994: 69).

Los diecisiete párrafos de este capítulo [capítulo tres de los PM] se relacionan casi exclusivamente con el contenido del libro VIII del *Códice Florentino*, aunque en éste se utilizaron directamente tan sólo dos tercios del primer párrafo. Las materias inscritas en este párrafo, en los diez que le siguen y en los dos últimos párrafos (16 Y 17) corresponden -aunque no exactamente-a las del dicho libro; los párrafos 11 y 12 (hombres y mujeres malas) más bien podrían haber pertenecido al libro X, el 13 (la educación de los jóvenes y las doncellas) al libro VIII, el 14 (peregrinación y señorío de los chichimecas) tal vez al libro X y el 15 (cómo se amonestaba a la gente) en parte al libro VIII y en parte al libro VI.

Algo que también se da mucho en la comparación de estos textos es la diferencia de información, recordemos que los PM es de origen acolhua y el *Códice Florentino* es una mezcla de documentación acolhua, tlaxelolca y mexicana. Dar preferencia a alguna

de estas fuentes es probable que se beneficie o altere algún relato, duración de algún gobernante, proceso de guerra, etc. (Anderson, 1994: 69).

Hasta este punto el lector o lectora puede empezar a ver las múltiples relaciones que tiene el *Códice Florentino* con sus textos hermanos, los *Códices Matritenses* y los *Primeros Memoriales*. Las transformaciones, incorporaciones u omisiones de información para la creación de los capítulos y los libros en el *Florentino* fueron claves para la creación final del texto, siendo que entre cada uno de los textos hermanos (*Primeros Memoriales*, *Códices Matritenses* y *Códice Florentino*), hay una clara secuencia y herencia de su predecesor, sin embargo, cada uno de ellos tiene sus propias particularidades que lo distinguen de los otros, siendo el *Códice Florentino* la culminación de un amplio y complejo proceso de recopilación, análisis, corrección y organización por parte de Sahagún y su equipo de colaboradores.

Capítulo II. Los conceptos y la cosmovisión en torno a los rituales y ofrendas de los *Primeros Memoriales*

2.1. En busca de una definición

Como se dijo en el capítulo anterior, los *Primeros Memoriales* son un conjunto de textos creados por Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores entre 1558 y 1561. Centrándonos en el apartado de los rituales y ofrendas, estos se encuentran dispersos entre los folios 254v al 272v, podemos encontrar varias actividades que realizaban los nahuas, desde las fiestas anuales, ofrendas o rituales con carácter militar, juramentos, acciones diarias o carácter privado, todas ellas con objetivos, herramientas, participantes y tiempos específicos. Para tratar de ejemplificar esta variedad de rituales colocaré la traducción de tres rituales del *corpus* a analizar³ (Biblioteca Digital Mexicana, 2025):

[Ritual número 5] Arrojamiento de algo. Y así se hacía el arrojamiento de algo: cuando lo que será comido todavía no es comido, quizás comida, primero un pedacito muy pequeño se cortaba frente al fogón y se arrojaba allá, era arrojado algo [de comida]. Por eso se comerá, entonces se empieza, antes nadie comía, en efecto, primero se arrojaba algo frente al fogón.

[Ritual número 12] Degollamiento. El degollamiento así se hacía: sí cuando al pajarito le cortaban el cuello delante del diablo, también lo ofrecían levantándolo, lo arrojaban delante del diablo. Allí estaba revoloteando su cuerpo del pajarito.

³ Traducción realizada por el autor. Los demás rituales, así como su traducción, orden y análisis de contenido se abordarán en el siguiente capítulo.

[Ritual número 17] Barrimiento. El barrimiento así se hacía: mucho era cuidado que los hijos de la gente, quizá mujeres o varones, solo en sus casas en sus patios, ellos barrerán. Y una vez que por la mañana primero barrieron, luego ellos hacían puñados de ofrendas [y] las ponían delante del diablo y luego de que fueron a ofrendar, entonces ellos tomaban su sahumador para ofrendar fuego.

Como podemos observar, las actividades descritas son de diferentes áreas, debido a esta amplitud de temática de los rituales, gracias a esa amplitud me hago las siguientes preguntas ¿Qué conforma un ritual o una ofrenda? ¿Hay algún concepto de ritual y ofrenda que pueda abarcar todas las actividades descritas en esta sección de los *Primeros Memoriales*? Las actividades religiosas tienen un abanico temático amplio, existen ofrendas y rituales para prácticamente todos los grupos y acciones de los macehuales o los nobles, para la adivinación, la transición de un estado social a otro, la muerte, la construcción o consagración de los templos, entre muchos otros (López Luján, 2021: 16). Todos ellos siguen cánones establecidos, sin embargo, con un poco de flexibilidad para su posible modificación conforme al tiempo y las necesidades que se tengan (López Austin, 2016B: 27). Por lo tanto, considero necesario hacer un breve recorrido sobre estos conceptos, cómo se han definido y de ser necesario crearé uno nuevo que se adapte a nuestra sección de estudio.

2.1.1 El ritual

Para poder definir el ritual tenemos que plantear a la par otro término, el *rito* ¿Qué diferencia existe entre un término y otro? La definición más antigua que pude encontrar está ubicada en el texto de *Tesoro de la lengua castellana o española*, un diccionario de 1611, escrito por Sebastián de Covarrubias, aquí solo se encuentra el término de rito y lo definen como “costumbre o ceremonia” (Covarrubias, 1611), al no encontrar el concepto de ritual, es probable que el autor los conciba como sinónimos. En busca de una definición contemporánea y más específica exploraremos las definiciones dadas por otros autores o autoras. Comenzando con el significado que da la Real Academia Española (RAE) da sobre esta palabra: “Conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas” (RAE, 2024). Paralelamente el término de ritual, conforme a la RAE, proviene de la palabra *rito* y este a su vez del latín *ritus*, como tal la definición es la siguiente: “Conjunto de reglas establecidas para

el culto y ceremonias religiosas.” (RAE, 2024). Como se puede observar las definiciones para ambos términos son las mismas, sin embargo, la semántica de la palabra ritual se deslinda de rito, esto nos puede dar una característica para su diferenciación. López Austin (1998: 14) aplica esta característica para sus definiciones:

“Rito: Práctica fuertemente regulada que se dirige a la sobrenaturaleza. Es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso (...).

Ritual: conjunto de ritos pertenecientes a una religión, a una comunidad religiosa, a una comunidad o a un fin común”.

Como vemos en estas dos definiciones, el rito o ritos son las actividades o ceremonias realizadas con objetivos o acciones que están inmersas en la cultura creadora, a veces dictadas por la costumbre o las entidades de poder (López Austin, 2016B: 27). Por otra parte, el ritual es el conjunto de ritos (acciones específicas) que se realizan dentro de un contexto cultural, en un entorno controlado, de alguna forma terminan siendo sinónimos, solamente con una diferencia sutil, uno envuelve al otro, solamente distinguidos porque uno es singular (rito) y otro plural (ritual). Tomemos un ejemplo rápido de estos conceptos, la acción de dar nombre a un recién nacido (rito), actividad realizada en todo el mundo de manera casi instintiva, lleva consigo casi de manera inconsciente aspectos culturales y personales de los individuos que lo otorgan. Ahora veamos el vínculo con el bautizo cristiano (ritual), es una presentación ante los miembros de la comunidad religiosa y ante Dios. Esta actividad involucra un “cronograma de acciones” establecidas dentro de los cánones religiosos y culturales. También se emplean herramientas y se usa el nombre elegido para el recién nacido. Este proceso dota al bautizado de una identidad, de una unión con la comunidad y sus diversas actividades y creencias.

Tomando los ejemplos anteriores encontramos más rasgos de estas actividades: 1) Tienen uno o más receptores, en este caso los receptores son los seres humanos como grupo que recibe a un nuevo integrante dentro de su círculo. 2) La deidad reconoce el alma del bautizado y lo toma bajo su cuidado. De manera general el ritual es realizado desde diferentes áreas, la religión, la sociedad, lo público (comunidad) o

individual. Para el caso mesoamericano López Austin (1998: 17; 2016B: 27) contempla las siguientes características para los rituales:

Es una actividad que se puede realizar de manera colectiva o individual

Uno de sus objetivos es establecer comunicación con la deidad o afectar su voluntad (conmoviendo, convenciéndolos, comprometiendo actos de reciprocidad, agrediéndolos, etcétera).

Busca comprender las formas de acción de los dioses sobre el mundo.

Mantener o provocar un estado en el mundo por medio del favor divino.

Práctica arraigada pero no rígida, existe la posibilidad de cambios.

Es considerada efectiva mientras se sigan ciertos cánones.

Pasando a otra área disciplinar, el antropólogo y sociólogo, Marcel Mauss en su texto *Ensayo sobre el don*, publicado en la década de 1920 y reeditado en 2009, se refiere al ritual como “una acción pautaada, meditada y premeditada, en la que se despliegan esfuerzos y recursos de gran magnitud, con mucha importancia social y emocional” (Mauss, 2009: 42). Esta definición no es directamente aplicable a alguna cultura, es una que se puede aplicar de manera general a todas ellas. Esta es una actividad que lleva una estructura y orden determinados, muchas veces construida por generaciones anteriores, además de requerir una serie de recursos materiales y humanos (a veces grandes o pequeños) para su correcta ejecución. Complementando esta definición tenemos otro texto del mismo autor, *Sociología y antropología* (1971), en el que se nos menciona que estas actividades tienden a modificarse o cambiarse, según sea su eficiencia o la falta de ella, también se menciona al cuerpo como primera y más importante herramienta a utilizar en un ritual (Mauss, 1971: 342), postura que sirvió para las ideas de flexibilidad de López Austin. La eficiencia radica en la manifestación de lo solicitado a los dioses, en este sentido también podemos ver la reciprocidad que puede o no darse por parte de las deidades. Esta definición tiene una predominancia de los elementos físicos y las acciones humanas, sin embargo, no deja de lado la reciprocidad que se tiene entre los ofrendantes y el ofrendado, humano a divinidad, o en otras circunstancias humano a humano.

También está la propuesta realizada por la antropóloga Dehouve (2008: 19) “El ritual se puede definir como la práctica religiosa por la cual un grupo o individuo busca alcanzar la prosperidad y alejar el mal”. Una de las características más importantes

que menciona la autora para esta definición y para la realización del ritual es la comunicación y la expresión, esto a través de lo verbal o lo no verbal, tomemos como ejemplo las plegarias, siendo estas la forma verbal y las ofrendas, las danzas o la música, la no verbal. Ambas tienen un orden de realización o colocación específico (Dehouve, 2008: 19-20). Esta definición menciona dos intencionalidades, la prosperidad y alejar la maldad, el englobar en dos campos diametralmente opuestos pueden tener matices beneficiosos y problemáticos. Entendiendo la prosperidad como un curso favorable de eventos que se pueden aplicar básicamente a cualquier petición y temática, la fertilidad, la guerra, las lluvias, el gobierno de un señor, etc., por consecuencia se alejar el mal, pero ¿qué sucede cuando los rituales u ofrendas no tienen esta intención? que sean rituales u ofrendas de preparación, agradecimiento o de observancia y no alteración (López Austin, 1998: 16-17). Considero que esta definición presenta el mismo problema que la brindada por Mauss, es aplicable a lo general y sería necesario ver si puede aplicarse a culturas particulares o en este caso, a nuestro objeto de estudio. En este sentido y como se verá en el capítulo tres, muchos rituales pueden entrar en el sentido de atracción de prosperidad o alejamiento de algún mal (varios de estos rituales se ubican en la sección de las fiestas anuales, sacrificio parcial o total), sin embargo, hay otros que no buscan ninguna de estas actividades, por lo tanto, son la excepción a la regla (rituales de inicio, acciones de los templos escuela), es aquí donde, al menos para nuestro objeto de estudio, se crea un vacío.

Dentro de nuestro *corpus* no se abordan rituales u ofrendas que mencionen la acción de bailar como actividad principal, sin embargo, se menciona de forma indirecta o muy corta, por esta razón, considero oportuno hacer un pequeño paréntesis para abordar de forma breve la cuestión de las danzas. Al hacer una lectura rápida de las fiestas anuales podemos encontrar una constante presencia del baile y la música, en la fiesta de *Huey Tzozontli*, *Huey Tecuítli*, *Tlaxochimaco*, *Panquetzaliztli*, *Tititl*, *Ochpaniztli* (Sahagún, 2016: 104, 118, 123, 138, 128), además de ser considerados como una forma de expresión y comunicación, similar a la acción de las oraciones o los cantos a los dioses, dicho vínculo lo vemos al analizar los términos nahuas *itotia* (bailar) e *ittoa* (hablar). En las fiestas anuales el primero de estos términos aparece en su forma reflexiva, *mitotia* y puede pensarse que la segunda da origen a la primera. Al colocar

el prefijo reflexivo (*mo o m*), después la forma pasiva del verbo (*ito*), y al último el sufijo causativo (*tia*), siguiendo este orden la palabra usada para “bailar” se puede entender como “hacerse hablar” o dicho de otra forma “hacerse expresar”. Entonces podemos tomar el baile dentro del contexto ritual como una forma de comunicación, una posible petición e incluso como una ofrenda (López Austin, 2013: 197).

El doctor Hermann Lejarazu en su texto “Ritos de entronización en la Mixteca prehispánica” (2009), aborda dos definiciones de rito, estas son la mencionada anteriormente por López Austin y agrega la mencionada por el psicólogo Jean Maisonneuve (en Hermann Lejarazu, 2009: 270):

Es un sistema codificado de prácticas bajo ciertas condiciones de lugar y de tiempo, que tienen un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y sus testigos, implicando la puesta en juego del cuerpo y cierta relación con lo sagrado.

Esta definición es interesante, ubica un espacio geográfico y temporal para el ritual, por lo tanto, el lugar debe cumplir ciertas características físicas de manera natural o provocada para poder llevar a cabo el ritual. Esta preparación podría dotar al espacio de un sentido de sacralidad. Como último punto, volvemos a encontrar al cuerpo como una de las herramientas dentro de las actividades rituales, característica retomada de las ideas de Mauss.

Las antropólogas Good y Broda (2001) coinciden en decir que para las sociedades mesoamericanas el ritual es una forma de ordenamiento coherente y estructurado del mundo natural, la sociedad y de su interacción bilateral con las deidades y su mundo (Good, 2001: 240). Estas características tienen que ver con la cosmovisión de los pueblos, para el caso mesoamericano podemos ver un ejemplo con los basamentos piramidales, estas estructuras están construidas con determinadas dimensiones, formas y ángulos, para el caso del centro de México, son una representación de las montañas y su papel como lugares sagrados donde habitan o llegan los dioses.

Con esta breve recopilación de las múltiples definiciones, y elementos que integran el concepto de ritual, podemos observar que para este término pueden variar los conceptos según la disciplina, sin embargo, hay elementos que podemos rescatar para poder tener un concepto afín a nuestro objeto de estudio. Con base en lo anterior, doy la siguiente definición de ritual: Un conjunto de acciones de carácter religioso que tienen lugar en un momento y lugar definido, utilizando diversas

herramientas para preparar, no exclusivamente, la comunicación con seres itinerantes al mundo terreno.

2.1.2. La ofrenda

Ya vimos cómo se concibe el término ritual, ahora abordaremos el segundo concepto, la ofrenda siendo esta una parte intrínseca del primero. Para iniciar con esta indagación tenemos la siguiente pregunta ¿Qué es la ofrenda dentro del contexto mesoamericano? El diccionario realizado por Sebastián Covarrubias (1611) menciona el término de ofrecer como sinónimo de ofrenda y la definición es la siguiente: “los fieles en la misa, dar alguna caridad, por otro nombre ofrenda”. Esta definición es muy amplia y podría entenderse que la ofrenda es algo que se da, el término de “caridad” puede dar a entender que se hace con la intención de ayudar a otro. Para buscar un concepto menos ambiguo, recurro a la Real Academia de la Lengua Española (2024), la palabra tiene su origen del latín *offrenda* y este a su vez del *offerendus* que significa “ha de ser ofrecido” y la definición es la siguiente: “Don que se le dedica a dios o los santos para implorar algo que se desea, o bien para cumplir con un voto u obligación”. La definición deja ver tres aspectos importantes: 1) Se dan regalos a través de objetos o actividades (*don*) que pueden establecer la relación con alguna deidad, a cambio de estos dones, el ser divino podría dar su favor en beneficio del solicitante. 2) Estas ofrendas pueden ser por obligación o algún acuerdo que se tenga con la deidad, tal vez con el fin de mantener la proximidad con este ser. 3) La expresión “dedicar a Dios o santos para implorar algo” implica una sumisión por parte del ofrendante, esta última característica es un poco disonante con las interacciones de los dioses mesoamericanos y los humanos, pues para ellos existen múltiples niveles de interacción y en estos niveles hay jerarquías cambiantes.

Mauss en su *Ensayo sobre el don* (2009) nos da el concepto y características a través de unas estrofas que usa en su texto “Un regalo dado siempre espera un regalo a cambio. Más vale no entregar una ofrenda que gastar demasiado en ella” (Mauss, 2009: 70). En estas estrofas podemos notar los siguientes elementos. 1) El regalo puede ser otorgado por cualquier persona a quien ella disponga. 2) La ofrenda tiene una intención intrínseca de reciprocidad, en este caso, de los humanos a las deidades. 3) Busca tener una buena relación con quien sea el receptor del regalo.

Tomando las ideas antes dichas, la ofrenda es una forma de *status* de alguien inferior a alguien superior, en este caso de los humanos a las deidades. Romero García (1995: 12) basa su concepto de ofrenda en la idea del *don* “conjunto de dones que los hombres brindan a los distintos seres sagrados, acompañados siempre de un sentimiento de respeto y veneración”. Esta definición, plantea dos situaciones. Al usar el término “respeto” se indica de manera discreta carácter de igualdad y con “veneración” la sumisión. Estas dos situaciones amplían el carácter de la ofrenda y a la vez el de ritual. Sin embargo, no podría ser siempre aplicable para el caso mesoamericano, pues las deidades no son las únicas a las que se les dan ofrendas, también están la *sobrenaturaleza* y no siempre es en un carácter de sumisión o respeto, a veces en un sentido de superioridad por parte de los humanos hacia los dioses, este aspecto se abordará más adelante.

Hago un pequeño paréntesis para mencionar la existencia de ofrendas a seres humanos, en este caso a altos cargos del gobierno como los *tlatoque*, esto en eventos especiales como su defunción, en este caso el objetivo es dar objetos o seres vivos (humanos o perros) que acompañen al difunto o a sus entidades anímicas (*tonal* o *teyollia*) y lo ayuden en su travesía por el *Mictlan* (López Austin en Sánchez Montes, 2014: 19-21, 26).

Visto desde la antropología, Johanna Broda (2016: 532) define a la ofrenda como: “el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos los cuales, además de su significado material, tienen una connotación simbólica que refleja conceptos claves de la cosmovisión, proyectados en el espacio”. En este sentido, la autora también menciona a la ofrenda como una forma de lenguaje y simbolismo que permite la comunicación entre ambas partes (Broda, 2016: 532). Desde el punto de vista físico la definición la considero certera, en la antropología y la arqueología se usan los vestigios materiales, su posición, materialidad y ubicación con relación a los puntos cardinales u otros objetos para obtener información y crear hipótesis plausibles, sin embargo, en los documentos de época, como lo son los *Primeros Memoriales*, muchos de estos datos de ubicación con respecto a otros objetos no están presentes. Broda (2016: 534-335). Menciona algunas de las características de la ofrenda, algunas de estas son tomadas de Mauss y otras son compartidas con Dehouve:

Que son un obsequio (Mauss) y una invitación que se dirige a las divinidades.

Por medio de oraciones, plegarias y manipulación de objetos se establece una comunicación con estos seres. El principio básico que rige a las ofrendas es la reciprocidad entre el mundo humano y el sobrenatural.

Es muy importante registrar (y traducir) las oraciones y las plegarias. Existe una repetición de fórmulas que garantiza la efectividad de las oraciones, que abarcan el exhorto y la demanda [...].

[...]las ofrendas implican la existencia de un lenguaje y un simbolismo de los objetos, que permiten la comunicación y constituyen una herencia cultural transmitida de generación en generación. También dan forma a la memoria histórica de un pueblo.

La eficacia de este procedimiento se fundamenta en la cosmovisión, es decir, en una visión estructurada del cosmos.

Pasando a la definición de Dehouve (2016: 182), la autora cambia el término de ofrenda por el concepto de “depósito ritual” y lo expone de la siguiente manera: “es un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, generalmente acompañado por el sacrificio de animales o hombres y/o el don de comida”. Dicha decisión se debe a la intención de la autora por entablar un diálogo multidisciplinario, particularmente entre la arqueología, la etnohistoria y la antropología; a las implicaciones en torno a lo que integra este acto y las formas en las que se han referido a él. Dehouve también expone el problema en el uso del término ofrenda:

Denominarlo “ofrenda” presenta la desventaja de poner el acento de manera demasiado exclusiva sobre el “don” y pasar por alto su característica principal que tiene que ver con la representación figurativa, material y simbólica del mundo y de los deseos de los actores rituales que éstos piensan dotada de eficacia mágica. (Dehouve, 2016: 182).

Una característica a destacar sobre esta nueva definición es que toma en cuenta las características físicas del conjunto, el posicionamiento y ordenamiento de los objetos rituales, si está por niveles y de forma ascendente o si está en modo horizontal con un solo nivel, todo esto para poder recrear a escala una o varias partes del cosmos, junto con sus elementos constitutivos. La desventaja sobre esta definición es la misma que con Johanna Broda, para su correcta aplicación se deben tener registros muy detallados, como lo que se realiza en un registro arqueológico o antropológico,

aspecto que no se encuentra con frecuencia en las fuentes escritas, pero en algunos casos podría ser posible utilizarla con múltiples fuentes que hablen de la misma ofrenda o el mismo ritual. Se debe reconocer que dentro de su campo y para el diálogo entre disciplinas, tanto la definición de Broda, como la de Dehouve son precisas y útiles. Para el caso de Dehouve considero un acierto en las representaciones a escala de niveles del cosmos, esto también ayuda al simbolismo de los planos que componen el universo dentro de la cosmovisión mesoamericana (supramundo, mundo terreno e inframundo).

López Austin (2013) en su texto “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana” nos da su interpretación del término: “La ofrenda es el puente, el intermediario entre este mundo y el otro, y es una de las formas de expresión con que cuentan los hombres para hablar a los dioses” (López Austin, 2013: 191). Esta definición es diferente a las demás, se enfoca en la cosmovisión y el papel comunicativo de la ofrenda en lugar de los tiempos, participantes, lugares o herramientas. Esto dota a la definición de una amplitud teórica y simbólica. Todas las acciones u objetos pueden ser una ofrenda y es aquí donde entra en conjunto el ritual, pues es el que da la sacralidad y dota a los objetos o acciones de ese puente entre mundos.

López Austin (2013: 191) y Johanna Broda (2016: 539), concuerdan en que las ofrendas llevan bienes materiales (ídolos plasmados en distintos materiales, conchas de mar, huesos de animales, incienso, sahumerios etc.) ¿Cuál es el criterio que determina cuál ofrenda es apropiada para cada deidad? Esta pregunta por sí sola puede ser objeto de un nuevo trabajo. Las herramientas y objetos usados cuentan con un simbolismo y rol dentro de la cosmovisión, a palabras de Broda (2016: 539), es el *lenguaje de los objetos ofrendados*, este es necesario para lograr el diálogo y reciprocidad de las deidades, asimismo podemos mencionar la idea de López Austin (en López Luján, 2025) los dioses reciben ofrendas basadas en lo que carecen, esto responde al concepto de opuestos complementarios. En complemento las ofrendas van inmersas en una ceremonia ritual que crea el puente de comunicación que los hombres usaban para expresar sus peticiones o exigencias a las deidades (López Austin, 2013: 191).

Pasando a otro autor, el arqueólogo Leonardo López Luján (2021: 15) cuenta con su propia definición sobre la ofrenda.

Las ofrendas deben ser entendidas como las expresiones materiales de los ritos de oblación. En otros términos, son el resultado tangible de actos individuales o colectivos de carácter simbólico, los cuales se repiten una y otra vez de acuerdo con reglas litúrgicas invariables y cuya pretendida eficacia va más allá del ámbito empírico.

Esta definición pone a la ofrenda como el resultado último de las múltiples acciones realizadas por un individuo o un grupo, además nos menciona una cuestión numérica y repetitiva, intrínsecamente temporal, sobre las ofrendas ¿Cuántas se deben entregar? y ¿Cada cuánto tiempo? Este número de repeticiones se establece según la tradición religiosa. Siguiendo con lo mencionado por López Luján (2021: 16), las ofrendas pueden ir dirigidas a una o varias deidades, esto con el objetivo de ganar su favor y un retorno de estas acciones en igual o mayor medida.

Con base en las definiciones anteriores, planteo un nuevo concepto, entendiéndose a la ofrenda como los objetos, acciones físicas, o verbales que se dirigen a las deidades de forma pautada para poder establecer comunicación bilateral y su posible participación ante algún evento.

2.2 La humanidad y su vínculo con las deidades

2.2.1 El *ecúmeno* y el *anecúmeno*

Una vez revisadas algunas de las diferentes propuestas para nuestros conceptos base y habiendo establecido las definiciones que se usarán para este trabajo, es necesario explicar la carga simbólica que poseen, además de algunos aspectos y conceptos complementarios sobre la cosmovisión mesoamericana. Para comenzar mencionamos que las ofrendas y rituales crean un puente de comunicación con las deidades, eso nos ubica en sitios diferentes, entonces es necesario ubicar dónde se encuentran los hombres con relación a los dioses. En este sentido podemos pensar en los conceptos utilizados por López Austin (2015), *ecúmeno* y *anecúmeno*. Un relato rescatado por el investigador y ubicado en el *Códice Telleriano-Remensis* y el *Vaticano A. 3738* nos pueden dar el inicio de estas dos dimensiones espacio temporales. Nos ubicamos en *Tamoanchan* el lugar mítico donde habitaban los dioses y donde se cometió una transgresión que indignó a *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*,

por lo tanto, los dioses fueron expulsados del lugar mítico y debían ir a poblar la tierra y el inframundo, esta expulsión del *anecúmeno* y la llegada al *ecúmeno* dio inicio el ciclo de vida-muerte (López Austin, 2015: 18).

Estos dos lugares donde habitan los dioses (*Tamoanchan*) y los humanos (tierra) los podemos entender como dos dimensiones espacio-tiempo diferentes, pero no separadas. El *anecúmeno* está conformado por las deidades y la sobrenaturaleza. Sus características son: 1) Esta dimensión es exclusiva de estos seres, negando el paso a los seres del *ecúmeno*. 2) De ella se desprende el *ecúmeno*. 3) No tiene principio ni fin, no es lineal, el tiempo funciona de forma abstracta en comparación con su contraparte. Mientras que el *ecúmeno* está integrado por el mundo terreno y todo lo que en él habita, las características de esta dimensión son: 1) Estar poblado por todo lo que fue creado, por las deidades y por seres sobrenaturales, estos últimos viajan de una dimensión a otra. En este sentido también se debe entender que todas las cosas cuentan con una fracción de esencia divina. 2) Estar inmerso en un ciclo de creación y destrucción, vida y muerte. 3) Estar subordinada a la dimensión de los dioses, pues la dota de elementos dinámicos. (López Austin, 2015: 12).

López Austin (2015: 14; 2016A: 23-24) argumenta que el tiempo-espacio *anecúmenico* está dividido de dos maneras generales (véase tabla II), la primera la llama *Dimensión del ocio divino*, donde toda acción y tiempo son intrascendentes. Después tenemos la *Dimensión mística* y esta a su vez se divide en dos más: la *Procesual preparatoria* y la *Limitánea o Liminal*. En la primera de ellas ocurren los eventos míticos, siendo los dioses los principales protagonistas, además de ocurrir las combinaciones de las cualidades divinas y hay actitudes semejantes a la de los hombres. La segunda posee la característica de ser un lugar para la transformación, aquí ocurre el estado final de los dioses y su transición al *ecúmeno*. Es aquí donde los mitos de los dioses llegan a su desenlace y los dioses adquieren características físicas y energéticas diferentes, es decir, se despojan de su *sustancia sutil* para adquirir una más pesada o sólida, necesaria para pasar de una dimensión espacio-temporal a otra, dicho de otra forma, adquieren un cuerpo físico susceptible a las reglas del espacio-tiempo terreno (desgaste, pesadez, muerte) y dentro de este cuerpo tienen su sustancia divina o sutil (López Austin, 2015: 17).

Tabla II			
Anecúmeno			Ecúmeno
Dimensión del ocio divino	Dimensión mística		
	Zona procesual preparatoria	Zona limitánea o liminal	
No tiempo No espacio	Presente absoluto Inmediatez	Formación de los tránsitos	Presente en tránsito
Intrascendencia	Eventos míticos, donde se puede dar la creación de seres, esto a partir de la sustancia de los dioses		Mediatez
	Conformación de los dioses proteicos Aventuras y transformación de los dioses	Fijación de los dioses y regulación de los tránsitos	Nacimiento y vida de los seres
		Muerte de los dioses	
		Ordenamiento de los dioses	
		Solidificación de los dioses	
	Resurrección		

Cuadro extraído de López Austin, Alfredo (2016A), "El tiempo-espacio divino", *Arqueología Mexicana*, especial núm. 69, pp. 24.

Estas características las podemos ver en los mitos, tomando como ejemplo un fragmento de la creación del *Quinto sol*, donde los dioses buscan crear una nueva humanidad, pero primero deben crear una nueva "era" o sol, para eso los dioses se reúnen en *Teotihuacan*. Después de seleccionar a *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl* como candidatos para formar el nuevo sol, estos realizaron las penitencias, rituales y ofrendas necesarios para prepararse. Como último paso los dos contendientes se arrojan al fuego de la hoguera, uno después del otro y se transformaron en un sol cada uno, de la misma intensidad, color y tamaño. Para establecer un orden y diferencia entre los dos, los dioses arrojaron un conejo blanco a uno de ellos, esto

cambió la intensidad, el color de la luz, su tamaño y dejó una marca con la forma del animal en su superficie. Después, para poder crear la trayectoria de los astros, todos los dioses se autosacrificaron, esto los envía al inframundo, sin embargo, no es hasta que *Quetzalcoatl* sopla hacia los cuerpos celestes, que estos se empiezan a mover, después los dioses reviven. Gracias a estas acciones se da el movimiento de los astros y con ellos la luz del día y la noche (Garibay, 1993A: 6-14). En este fragmento del mito podemos encontrar unos elementos que ocasionan cambios, la luz del día, una fuerza caliente, la luz de la noche como un elemento frío y el color de ambos. La primera parte de la narrativa ocurre en la dimensión mítica, el evento de transición, en la zona *Liminal* es cuando la luz del sol se emite por primera vez y aparece con su forma definitiva en el mundo terreno, junto con las características adquiridas en el tiempo-espacio del mito. Todo lo que ocurre después de esto se ubica dentro del *ecúmeno*.

Cabe aclarar algunos puntos sobre este espacio de transición y transformación. Primero, lo que dota a los dioses de una esencia más pesada son los rayos de la luz del sol ¿Por qué? Dentro de la cosmovisión mesoamericana, al estar en el espacio-tiempo de los hombres el sol “seca” y genera un desgaste constante en todo lo que toca, esto incluye el cuerpo y por consiguiente a las deidades que lo usen. La forma de contrarrestar este desgaste es alimentarse, estos alimentos quedaron establecidos para cada criatura o dios (López Austin, 2015: 19), estos aspectos se verán en el capítulo III. López Austin (2015: 20) menciona que el alimento de los dioses debe ser constante, pues tienen un traslado cotidiano entre ambas dimensiones (muchas veces usando algún puente y recipiente nativo del *ecúmeno*), esto debe ser así pues gracias a este tránsito se provocan transformaciones en el *ecúmeno* y muchos de estos son cíclicos, por lo tanto, ayudan a mantener el estado y equilibrio del mundo (López Austin, 2013: 190), ¿Cuál es la forma de alimentar a los dioses? A través de los rituales, las ofrendas y las sustancias vitales del cuerpo humano (López Austin, 2015: 20; 2013: 190). Estas últimas ideas dejan dos dudas puntuales ¿Cómo se logran los traslados de los dioses entre dimensiones? ¿Cómo escogen sus recipientes del *ecúmeno*?

Para la primera pregunta debemos imaginar que entre el *ecúmeno* y la zona limitánea existen puentes que unen estas dimensiones, algunos son naturales, otras

temporales y otras son creadas por los hombres. Estas pueden ser utilizadas por las deidades o bajo casos especiales, por los hombres para transitar entre el *ecúmeno* y el *anecúmeno* (López Luján, 2021: 18) para el primer caso tenemos las cuevas, cerros, barrancos, manantiales, cenotes, remolinos de agua, árboles. Caso especial es el de la cueva, pues parece ser que el tiempo funciona de una forma diferente, dependiendo de la situación puede transcurrir un corto periodo de tiempo dentro de la cueva y al salir pasó mucho más del que se percibió o viceversa (López Austin, 2015: 25). Para el segundo tenemos las grandes fiestas donde participan los dioses, la *Fiesta del Fuego Nuevo* es un buen ejemplo, situándonos en esta fiesta tenemos el lugar (el Cerro de la Estrella) y el tiempo de celebración (cada 52 años) en estos momentos los dioses se encuentran en la zona liminal, por lo tanto, están cerca de los hombres y las ofrendas pueden llegar con mayor facilidad a ellos. En caso de hacer un ritual u ofrenda fuera de estas especificaciones, los dioses están en la zona procesual y será necesario llamar a las deidades para que cambien su ubicación y puedan recibir las ofrendas (López Austin, 2015: 20), en este caso los rituales y todo lo que en ellos se realiza llaman a los dioses. El último caso es el puente que puede crearse físicamente por los hombres y perdurar a pasar del tiempo, los templos, oratorios, canchas de juego de pelota o los palacios. A estas estructuras se les dejaban ofrendas al momento de iniciar la construcción, acción necesaria para consagrar el lugar y prepararlo para sus siguientes actividades. Posteriormente cada vez que se va a realizar un evento de naturaleza religiosa se le prepara de alguna manera especial (López Luján, 2021: 18).

¿Cómo es que las deidades escogen sus recipientes? Esta pregunta la podemos responder teniendo en cuenta los conceptos de fusión y fisión de los dioses, un atributo que tienen las deidades mesoamericanas para dividir su esencia y/o características de si mismos o unir las partes divididas, estas partes pueden existir simultáneamente en varios lugares o planos (supramundo, mundo terreno o inframundo), todo esto a voluntad de las deidades (López Austin, 2016A: 20). Regresando a la expulsión de *Tamoanchan*, al ir a poblar el mundo terreno también tienen el deber de crear a todas las cosas que existen en él, plantas, animales, rocas, etc. Para poder hacer esta acción se necesita parte de la esencia divina de las mismas deidades, aquí hacen uso de la fisión y dan un poco de su esencia a todo lo que crean.

Esta esencia es latente e interconectada con las demás, gracias a que todas se desprenden de un origen común, cuando las deidades visitan el mundo terreno pueden introducirse en uno de estos seres, como si de un envase se tratara (López Austin, 2013: 192; 2016A: 20-21). Esta relación de transición no es unilateral, sino bilateral, un ejemplo de esto último es lo que hacían para curar un hueso roto.

El médico se ubica en el mito en que Quetzalcóatl desciende a la región de la muerte, pide al dios Mictlantecuhtli que le dé los huesos necesarios para crear al ser humano, y al regresar con ellos es obstaculizado por las codornices. Con el susto, Quetzalcóatl cae con los huesos y estos se fragmentan. El dios se repone, recoge los pedazos y con ellos va a formar a los hombres. En su acción terapéutica, el médico se traslada al *anecúmeno* para actuar sobre el mito que está en la zona procesual preparatoria, pero reduce el contexto al mero episodio de la fractura de los huesos. Su acción precisa tendrá consecuencias en su paciente (Ruiz de Alarcón en López Austin, 2015: 26).

Anteriormente se dijo que los humanos no pueden ir al *anecúmeno*, sin embargo, existen casos especiales en los cuales los humanos pueden estar por un corto periodo de tiempo, esto a través de los sueños, con sustancias psicotrópicas o con una preparación especial como lo son los rituales, ayunos, penitencias y con objetivos específicos (López Austin, 2015: 20). El ejemplo de arriba nos muestra que no siempre se busca ir a esta dimensión espacio-temporal para solicitar el favor de los dioses, sino para estar presente en algún evento del mito y traer esas acciones al *ecúmeno*, de esta manera se recrean los mismos sucesos en los individuos o lugares específicos que determine el especialista ritual.

2.2.2 El tiempo

Como ya se mencionó anteriormente, el proceso del tiempo en estas dos dimensiones temporales funciona de manera independiente una de otra. ¿cómo funcionan? Regresando al relato de la creación del *Quinto sol*, tenemos dos momentos diferentes dentro del *anecúmeno*. Primero la oscuridad y la creación de los astros corresponde a la zona preparatoria. Segundo, la salida del sol se encuentra en la zona liminal (López Austin, 2015: 28-29). En la primera, por su propia naturaleza de eventos míticos donde los dioses tienen formas o características diferentes, hacen que el tiempo sea dinámico, aquí se debe mencionar que cada mito tiene su propia

autonomía, no se superponen los unos a los otros, pero son a la vez simultáneos entre sí, por lo tanto, se dan los tres tiempos del ecúmeno al mismo tiempo (pasado presente y futuro) como si fuera un solo tiempo (López Austin, 2015: 27-29).

¿Cómo podemos vincular estos eventos con el mundo ecuménico? Esta pregunta la responde López Austin (2015: 29), a través del calendario y la secuencia que tiene. Todos los seres poseen nombres sagrados o secretos, que se vinculan al calendario mesoamericano por medio de sus fechas, los animales, las plantas incluso los mismos dioses; estas fechas marcan el día de su nacimiento o de su acción/ creación. Esta es una de las formas en que los nahuas buscaron explicar, ordenar y vincularse con los dioses y los acontecimientos míticos. Al momento de ver las fechas calendáricas y las deidades que poseen dichos nombres, podemos pensar en las distintas representaciones que puede tener una sola deidad, a veces se les representa como jóvenes, otras como adultos, otras como ancianos. Estos ejemplos están en los propios nombres. *Telpochtli* como la representación joven y hermosa de Tezcatlipoca, *Huehuateotl* y *Xiutecutli* como señores del año, uno viejo y el otro joven o *Xochiquetzal*, *Tlazolteotl* y *Toci*, representando las tres etapas de la vida de una mujer. Estos “desdoblamientos temporales” son la explicación de los ciclos de la vida y a la vez del rol que cumplen las deidades en algún momento en las historias míticas o en la vida de los seres humanos y la naturaleza. Este es uno de los puntos abordados por Guilhem Olivier (2004A) en su texto “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”, en el cual se analiza el papel de las deidades con relación al tiempo, como están presentes y son regentes de los ciclos calendáricos, pero a la vez son susceptibles al tiempo y a la muerte. En algunos casos es literal, como lo es el sacrificio de los mitos o metafórico con los ritos de paso, en ambos casos se renace y reinicia el ciclo en el que están inmersos, a veces con características diferentes al ciclo anterior.

El punto de inicio temporal para el espacio-tiempo *liminal* es la salida del sol, en este lugar se terminan las sustancias sutiles de los dioses, ocurre su muerte y resurrección para posteriormente ir al *ecúmeno* y ser parte del ciclo vida-muerte. Al estar inmersos en este ciclo se da la creación de lo que López Austin (2015: 31) llama, “las criaturas”, haciendo alusión a todo lo que está vivo y fue creado por las deidades. Bajo estas condiciones, los dioses adquieren varios estados y posiciones.

su ubicación en el gran aparato cósmico donde rigen las leyes del Sol; 2) su secuencia; 3) su denominación; 4) su jerarquía incluyente; 5) su ciclicidad, y 6) una cobertura para el paso por el *ecúmeno*. Esta última les es indispensable para trabajar en el mundo.

Puede ser casi imperceptible o muy notable (López Austin, 2015: 31).

La secuencia da lugar a una jerarquía que se ve reflejada en el tiempo y aspectos que condicionan el actuar de los hombres. Con esto también surge el ciclo desde el tiempo-espacio de las deidades y se refleja en el tiempo-espacio de los hombres (López Austin, 2015: 35). El autor hace una equiparación del tiempo del *ecúmeno*, con el de un cargador y su carga, el primero es una deidad y el segundo es el tiempo. Al realizar su trayecto y estar sujeto a las reglas del tiempo-espacio de los hombres, la deidad se cansa y es necesario que recupere las fuerzas y descansa, esto se logra a través de las ofrendas y los rituales. Una vez recuperada la energía y haber cumplido su rol, la deidad regresará al *anecúmeno* (López Austin, 2015: 36). Este retorno se logra a través de las locaciones antes dichas y de lo que López Austin (2015: 31) menciona como el *axis mundi*, una estructura que se encuentra en cinco ubicaciones, una en cada dirección cardinal y una en el centro, esta última es la que conecta las tres regiones del cosmos, teniendo en el inframundo la base, el monte sagrado (*ecúmeno*) y el árbol central que se eleva al supramundo. Gracias a esta estructura se logra el tránsito de las deidades y las fuerzas sobrenaturales entre los niveles del universo y las locaciones horizontales de *ecúmeno*.

2.2.3 Jerarquías y formas de los rituales

Las relaciones de los hombres con las divinidades se diferencian por su rango y el *status* de los involucrados, tienen cánones y precauciones muy específicas. A estas jerarquías, López Austin (2016B: 26) se refiere como vías de los ritos y las divide en tres: 1) inferior a superior. 2) igualdad. 3) superior a inferior. La primera de ellas es la forma en que algunas religiones interactúan con sus divinidades, un ejemplo es la religión católica, la relación entre lo humano y lo divino siempre es de inferior (humanos) y superior (Dios). El objetivo de esta forma de jerarquía es ganar el favor de los dioses, esto a razón de un carácter de auxilio, permiso o perdón y se pueden expresar a través de danzas, oraciones, cantos, peregrinaciones, la entrega de

sangre, etc. Se espera que la deidad al recibir una ofrenda de su agrado, actúe de forma recíproca (Mauss, 2009: 70; López Austin, 2016B: 26).

La segunda y tercera vía son “similares”, ¿en qué sentido? La interacción con la divinidad ya no es desde la inferioridad, se da desde la igualdad de entidades o la superioridad por parte de los humanos hacia las deidades o la sobrenaturaleza. Esta interacción recibe el término, *magia* (López Austin, 1998: 16; 2016B: 37). Estos ritos mágicos son realizados por personas altamente calificadas, esto radica en los conocimientos previos, preparación y complejidad de las acciones a realizar. El autor da el ejemplo de los magos que querían influir en los animales, para lograrlo hablaban con el animal desde su esencia divina, cuando lograban convencer o hacer coerción, el animal obedecía. Otra forma de realizar los ritos mágicos era a través de las amenazas o maldiciones hacia las deidades. Si lo que se quería era hacerlo desde la superioridad se recurría a la jerarquía de la esencia divina, en este caso a la esencia de *Quetzalcoatl* (López Austin, 1998: 16; 2016B: 37), esta esencia la poseen todos los seres humanos, pues esta deidad los creó dando su sangre. La amenaza a las deidades no era algo exclusivo de los ritos, se aplicaba en otras actividades. Como ejemplo rápido mencionaré a los guerreros que capturaban un prisionero para sacrificio, se sentían orgullosos de su desempeño en batalla y pensaban que esto les daría algún privilegio, pero si el cautivo escapaba ellos se dirigían a *Tezcatlipoca* insultándolo y protestando por el acontecimiento “maldito seas, pues me has dado un cautivo sólo para burlarte de mí” (Olivier, 2004B: 41).

2.2.3.1 Tipos de rituales y ofrendas

Al decir “tipos de rituales y ofrendas” no se debe entender que en este apartado se enlistarán los tipos de rituales que existen dentro de diversas áreas temáticas como lo es la guerra, la muerte, la entronización de gobernantes, el nacimiento, el casamiento, etc. Esa acción desviaría del objetivo original de este capítulo. La razón principal para este subapartado es la mención general de las ramificaciones que pueden tener estas dos actividades, sin caer en categorías particulares. Por esta razón retomaré la clasificación realizada por López Austin (1998: 16-17) y Leonardo López Luján (2021). Considero que dicha estructura puede abarcar muchas de las situaciones de los rituales y las ofrendas, sin caer en un área particular.

Empezando por los ritos, la clasificación realizada por López Austin tiene dos ramas generales, los ritos dirigidos a las deidades y los dirigidos a la *sobrenaturaleza*. Para la primera sección podemos ver algunas características, se busca entablar una relación interpersonal con otro ser, en este caso las deidades. Aquí tenemos dos subsecciones y estas se crean por la forma en que los humanos interactúan con los dioses. La forma religiosa o de culto y la mágica, estas ya fueron mencionadas anteriormente, aquí podemos colocar la súplica, la penitencia o todas las acciones realizadas en las fiestas anuales. En la magia al ser una forma de igualdad no se pide como tal la participación de una deidad, sino de alguno de sus atributos sobre los acontecimientos, como lo puede ser el fuego o el agua, recordemos la acción de sanar los huesos rotos trayendo los efectos del mito al *ecúmeno* y actuando sobre el afectado, otro ejemplo de esto es cuando un médico ve la salud de un niño, esto se observa cuando el infante se refleja en el agua (López Austin, 1998: 17).

La segunda sección, se deslinda en los ritos impersonales y esta se caracteriza, como su nombre lo indica, por la falta de una relación interpersonal. Aquí se busca presenciar las formas de acción de la *sobrenaturaleza*, su impacto en la vida humana y, de ser necesario, actuar para manipular los eventos según sea conveniente. El ejemplo más claro son la mayoría de las actividades adivinatorias, se usan elementos sagrados que se vinculan estrechamente con el tiempo del *anecúmeno*, pero no se vinculan directamente con una deidad. Este instrumento ayuda a ver cómo las fuerzas de espacio-tiempo divino impactarían en un individuo o en un grupo y en caso de no ser algo favorable, que debían hacer para cambiar este destino. En este punto López Austin (1998: 16) menciona que estas dos clasificaciones no tienen una separación tajante, en muchas ocasiones estas se mezclan. Cuando el *Tonalpouhqui* leía el destino a las personas y se buscaba cambiarlo o mitigarlo, se debían realizar rituales y ofrendas específicas a alguna deidad en busca de su favor para modificar el destino. En cuanto a la clasificación de las ofrendas consta de características generales que estaban presentes en las mismas. Retomaré únicamente las dos vertientes generales propuestas por López Luján (2021: 16), he de mencionar que esta clasificación se basa en los bienes materiales, pero faltarían las ofrendas inmateriales, es por esta razón que en esta clasificación existen algunos problemas para clasificar la danza, el canto, la música o las peregrinaciones. Las tres primeras actividades se pueden

realizar en espacios abiertos o cerrados, los templos eran lugares específicos donde se realizaban cantos (*Cihuapan*), pero también es factible que se realizaran en los cerros u otros sitios donde estuvieran presentes los puentes de la zona *liminal* y, por lo tanto, más cerca del *anecúmeno*. La peregrinación es una conjunción de muchos más elementos y actividades que pueden o no incluir los cantos, danzas o incluso otras formas de expresión menos convencionales. Esto se abordará en el siguiente capítulo. En este sentido podríamos emplear las ideas de Dehouve (2008: 19) independientemente de que los cantos, danzas y música dejan poco o nulo vestigio material, estas actividades están dentro de las formas de comunicación y la expresión, se podrían integrar como una variación de la ofrenda expuesta (López Luján, 2020: 16), la razón que doy a este vínculo es por su característica momentánea, los dioses y los hombres reciben estas acciones o las presencian, de la misma forma en que se ofrenda comida caliente para que los dioses tomen este calor y se nutran o reciben mensajes a través del copal (Mazzeto, 2021: 28), pueden tomar mensajes a través de la danza o el canto.

Pasando a la propuesta de clasificación, López Luján propone dos formas de ofrenda, la primera es la *Ofrenda expuesta*, estas eran las más comunes. Consiste en, pero no se limita a, alimentos a base de maíz, flores, codornices, incienso, papel amate, madera etc., estas ofrendas se encontraban a la intemperie, al final de los rituales podía ocurrir que los elementos utilizados fueran olvidados, consumidos o quemados por los involucrados (López Luján, 2021: 16).

La *Ofrenda oculta o depósito ritual*: Estas son ofrendas que se colocaban bajo tierra, uno de sus objetivos era perdurar el mayor tiempo posible, eran realizadas para momentos especiales como la construcción de algún templo, su consagración o su cierre o ampliación. En esta categoría entran las grandes esculturas monolíticas, las fiestas anuales o alguna crisis que ocurriera. Para estos casos no solo se usaban los elementos que conforman las ofrendas expuestas, también se usaban objetos imperecederos como esculturas antropomorfas de piedra, barro, conchas de mar, diversas piedras semipreciosas entre muchos otros elementos, estos pueden variar según sea el objetivo de la ofrenda (López Luján, 2021: 16).

2.2.3.2 Formas sociales en los rituales

Una vez aclaradas las tres vías y clasificaciones generales de los ritos, pasamos a ver las formas sociales que pueden tomar, estas formas son mencionadas por López Austin (2016B) y son las siguientes: El culto privado, lo podemos ver con las familias que tenían un altar doméstico, donde se cubrían la mayoría de las necesidades religiosas. Uno de los ritos individuales es el de los “milagros”. El objetivo es formar una alianza con los dioses, se deben realizar ayunos, penitencias o abstinencias de algún tipo. Si el individuo es favorecido por los dioses, se obtienen habilidades que son útiles en el campo de lo sagrado, lo político o social (López Austin, 2016B: 29).

El culto público se realizaba de dos maneras diferentes: desde la comunidad y desde el centro político público, un ejemplo de este tipo de culto son las fiestas anuales. La comunidad estaba encargada de atender la relación que existía entre el grupo y el dios patrono, esto se realizaba en el *Calpulteotl*, la realización de los cultos daba como resultado la protección y los beneficios, a cambio, el grupo debía tener obediencia, hacer rituales y un comportamiento ejemplar (López Austin, 2016B: 31), estas obligaciones tienen tanto receptores divinos con los rituales), como terrenos con la clase dirigente que buscaba tener control y un orden social establecido.

Dentro de la ritualidad cotidiana existían los cultos privados, uno de los más comunes, es el rito de paso. Estos permitían el cambio de *status* de los individuos, su correcta ejecución ayudaba a prevenir peligros que existían en este tránsito. Un ejemplo es el de los recién nacidos, se les tenía que realizar una ceremonia en la que el dios tutelar de la trecena los acogía y protegía el resto de su vida, si no se realizaba esta ceremonia se pensaba que el pequeño corría riesgo de muerte. Uno de los ritos de paso más importantes era el casamiento, para ello los nahuas tenían que asegurarse que existiera compatibilidad en la pareja, esto a través del *Tonalpohualli* y las fechas de nacimiento, de ser compatibles se realizaban los siguientes pasos según fuera la costumbre, si no era favorable y se realizaba la ceremonia se corría el riesgo de que un alma terminaría devorando a la otra (López Austin, 2016B: 32).

Capítulo III. Los rituales y las ofrendas en la primera sección de los *Primeros Memoriales*

3.1. Las clasificaciones de los rituales y las ofrendas

Para empezar este capítulo considero pertinente mencionar brevemente que podemos encontrar en los folios sobre los rituales y ofrendas de los *Primeros Memoriales*, así como su propuesta de clasificación. La sección de rituales y ofrendas se encuentra de los folios 254v-257v, 268r, 268v, 271v, 272v y 273r; el soporte es de papel europeo y cuenta con las mismas dimensiones que el resto de los *memoriales* (entre los 30 cm de alto por 21 cm de largo). El texto está organizado en dos columnas, del lado izquierdo tenemos el texto en náhuatl y del derecho contamos con imágenes a color que se vinculan con el texto. Este patrón de organización en columnas parecería no estar bien definido, esto se nota por cómo el texto parece casi invadir la columna de las imágenes, también hay ocasiones en que esta estructura se rompe y solo encontramos el texto en náhuatl. En los ejemplos de la imagen 1 podemos ver tres casos de organización del texto. En el folio 254v es el que inicia nuestra sección a analizar, en ella se puede observar que existen dos columnas, una con el título y otra con el texto, pero esta última parece estar invadiendo el espacio dedicado a las imágenes.

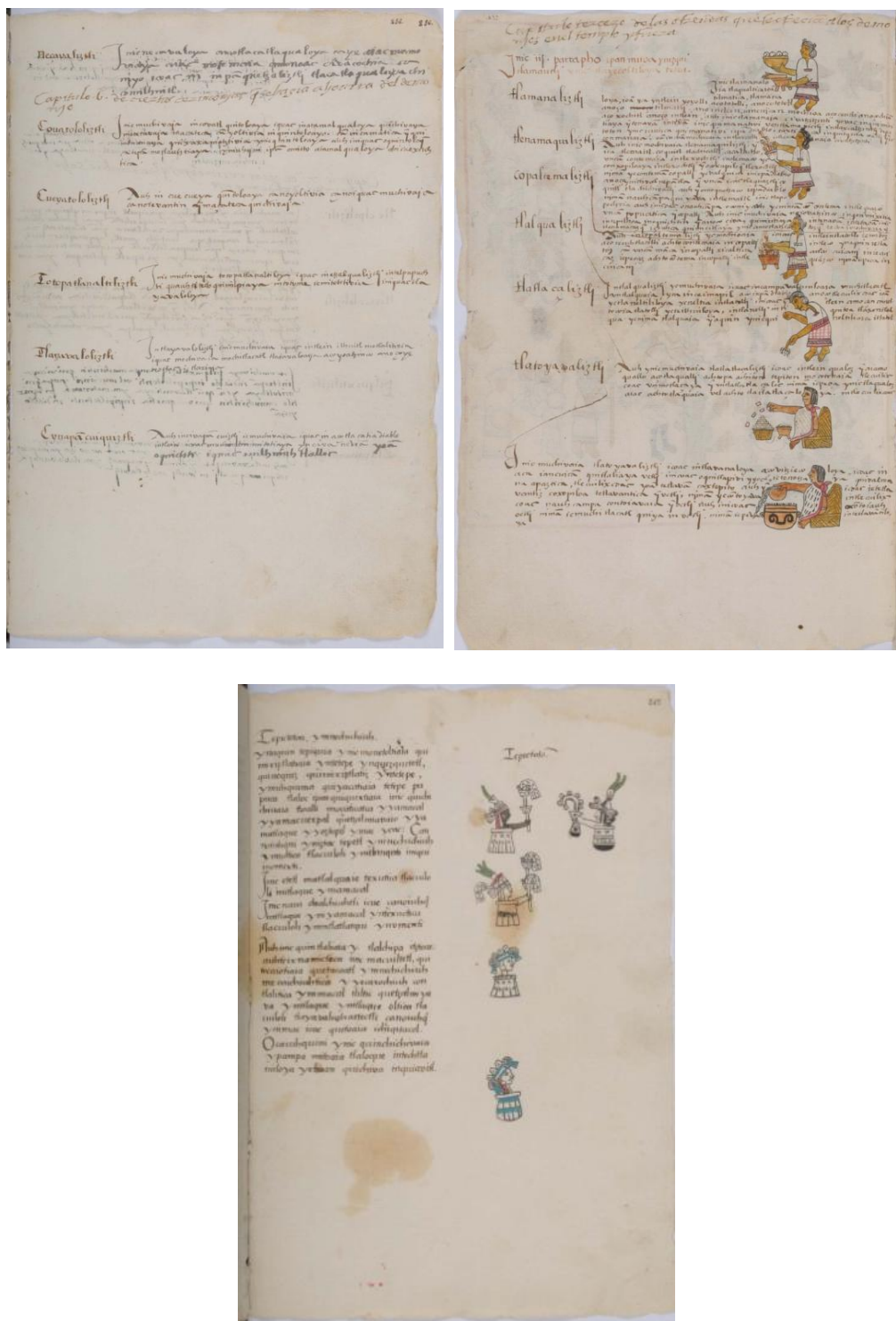


Imagen 1. Folio 256r del lado izquierdo superior, 254v lado derecho superior, folio 267r parte inferior. Ejemplos de las diversas formas de organización del texto en los *Primeros Memoriales*.

En el caso del folio 256r tenemos dos columnas, pero sin imágenes solo el título y el texto. Por último, tomé un folio de la sección siguiente (cantos a los dioses) donde podemos ver claramente dos columnas, una de texto y una de imágenes. En estos folios también hay capitulados (véase tabla III), que crean apartados ideados por Sahagún y sus colaboradores, según los diferentes rituales u ofrendas.

Hablando de esta sección con relación al conjunto de los *Memoriales*, tenemos que forman parte de los apéndices del libro dos, esto por el capitulado que se muestra en la parte superior del folio 253v. En este folio los dos primeros capítulos llevan el encabezado dedicado a la fiesta de *Izcalli* y *Atamalcualiztli*, aunque solo se encuentra la segunda de las fiestas mencionadas (la otra está en el folio anterior). Según las ideas de Bustamante (1990: 255-256), esto debido a que los encabezados se realizaron después de haber compilado el texto, aspecto en el que concuerdo. Los rituales son de diversas temáticas, los encabezados se refieren a estas actividades como ceremonias o servicios a los dioses y continúa de manera consecutiva hasta el capítulo 7 (véase tabla III), después se interrumpe. El apartado siguiente habla de los distintos nombres de los ministros de los templos, después se habla de ornamentos y herramientas que usaban en los templos, en el capítulo once se habla sobre los roles que se les atribuía a las deidades.

León-Portilla (1958) hace una reorganización de esta sección, colocando primero los folios que hablan de los rituales y las ofrendas, al último incluyó las locaciones, herramientas usadas en los templos y sus trabajos (esta última sección se encuentra casi a la mitad de los capitulados), esta decisión debió ser por cuestiones de organización del libro y sus demás temáticas. Un contraste que salta a la vista se encuentra en el folio 268r, en el título del capítulo 9, que en español dice “de los ornamentos o atavíos de los dioses” mientras que en náhuatl habla de las herramientas que se usaban/ ofrendaban en el templo de *tlacatecolotl*.

Este capítulo del apéndice, en conjunto con los demás, parece buscar la mayor cantidad de información relacionada a las actividades religiosas, sus participantes, fueran de carácter público o privado (véase en anexos cuadro V). Otro aspecto que sale a la luz, es la relación tan estrecha que tenía la religión con las actividades cotidianas o estatales. Algunos de estos rituales eran parte de las fiestas anuales y se mencionan explícitamente o hacen alusión a algunas de ellas. También está el

caso de actividades más particulares, realizadas dentro del hogar, este aspecto se abordará en los análisis particulares de los rituales. Con base en los capitulados y la forma de organización presente en los *Primeros Memoriales* se realizó la siguiente tabla.

Tabla III. Encabezados del apartado de ofrendas y rituales	
Folio	Encabezado
254V	Capítulo 3. De las ofrendas que le ofrecían a los demonios en el templo y fuera
255R	Capítulo 4. De la sangre que le derramaban a honra del demonio en el templo y fuera
255V	Capítulo 5. De otros servicios que se hacían a los demonios en el templo y fuera
256R	Capítulo 6. De ciertas ceremonias que hacían a honra del demonio
256V	Capítulo 7. De otras ceremonias que también se hacían a honra del demonio
268R	Capítulo 9. De los ornamentos o atavíos a los dioses
268V	Capítulo 10. de los edificios y templos
271V	Capítulo 12 Del tañer y cuantas veces tañían en el templo entre noche y día que era como tañer a las horas
272V	Capítulo 13. De los ejercicios o trabajos que había en el templo
273R	Capítulo 14. De los votos y juramentos

*La ortografía de los títulos fue actualizada, para ver la original revisar las traducciones en los anexos.

López Austin (2011: 369) propone que los capitulados que están en español, de alguna manera, son aproximaciones a las preguntas que hizo Sahagún y sus colaboradores a sus entrevistados en Tepepulco, de manera similar propone que las imágenes y los nombres de los rituales fueron colocados antes que el resto del texto. Con esto en mente, tenemos que para esta sección se colocaron primero las imágenes y los títulos de los rituales, después el cuerpo del texto y por último los

capitulados. Los dos primeros elementos son los que dieron el orden y continuidad al texto. En este sentido López Austin (2011: 369) comenta que probablemente se iniciaba con preguntas relacionadas con las imágenes plasmadas en los tres primeros folios de esta sección. Estos cuestionamientos eran respondidos por sus entrevistados y dejaban que se expresaran tanto como quisieran en sus respuestas, por esta razón, algunas respuestas son breves y otras más extensas. Conforme ellos daban información, se les preguntaba cosas diferentes que les permitieran obtener más información.

Un aspecto interesante planteado por Berenice Alcántara (2012), es que este texto en su forma inicial o incluso en la final, es un compendio de información que pasó por varios filtros antes de escribirse. ¿A qué se refiere con esto? Sahagún hacía sus preguntas a sus intérpretes, ellos las planteaban a los sabios nahuas y la respuesta recorría este mismo camino para después ser anotada en papel por sus amanuenses. Abonando a este recorrido tenemos que las personas que lo apoyaban en la captura de información eran de regiones como Tlatelolco, Cuauhtitlan o Azcapotzalco (en el caso de los que se conocen) y es probable que ellos hayan plasmado sus propias formas de expresión en estos textos (Nicholson, 1997: 13). Este proceso de recolección de información duró alrededor de 10 años, entre los lugares de Tepepulco, Tlatelolco y México-*Tenochtitlan* por lo que su contenido temático es variado, extenso y realizado en diferentes momentos (Alcántara, 2012). Aunado a este tránsito de comunicación, tenemos que recordar que los textos de los PM al igual que los CM, estuvieron sometidos a cambios en su organización, capitulado o la creación de nuevas secciones o absorción de las mismas, según las consideraciones del franciscano como dirigente del proyecto, ayudado por sus colaboradores que eran tlacuilos, amanuenses, informantes trilingües, entre otros (Alcántara, 2012; Bustamante, 1990: 304-305; León-Portilla, 1958: 29-30).

Llama la atención, la extensión y cantidad de rituales que hablan de una temática en particular, si contamos el total de rituales de esta sección, tenemos alrededor de 51 rituales, más dos apartados de locaciones y herramientas/ofrendas que se usaban en los templos. Los que más abundan en orden decreciente son los relacionados a las fiestas anuales, las acciones hechas en los templos y los que involucran derramamiento de sangre. La extensión de muchos rituales no es grande, al hacer la

paleografía, el número 11 (sangramiento) es de los más cortos, con una extensión de una línea. Otros tienen una descripción detallada y una extensión considerable, el ritual número 42 (sobre las horas en que se ofrenda al sol) cuenta con 22 líneas. Esta extensión y una variabilidad ocasional en la forma en que se narra el ritual o la ofrenda hace pensar que la propuesta dada por López Austin (2011: 369), mencionada anteriormente, es correcta.

Adelantando un poco la cuestión organizacional del presente trabajo y su rango de alcance, mencionaré que, para poder dar un mayor cuidado en el análisis del texto y sus respectivas traducciones, solo se presentarán los primeros 26 rituales de los 51 que están registrados, esto es del folio 254v al 256r. Esta reducción en los textos a analizar se debe al control que es necesario mantener al momento de traducir, con una sección más es posible poner más cuidado y detalle tanto en el análisis del texto, como en la traducción del mismo. Podemos ver en la tabla III que hay capítulos que dividen los rituales, los que se presentan en esta investigación se encuentran del capítulo 3 hasta el 6. Como siguiente punto a considerar, modifiqué la secuencia original de los rituales, esto con base en posibles vínculos de continuidad, temática, temporal o textual que se explicarán al final del presente trabajo.

Antes de entrar en el análisis y reclasificación, quisiera hacer un breve comentario sobre la forma original que se encuentra en los folios, para esto se puede revisar la tabla V o las traducciones (véase anexos), en la tabla V vemos el orden a los rituales y se desglosa en sus elementos constitutivos, más dos columnas en las cuales se muestran los posibles vínculos o continuidades entre rituales y sus clasificaciones posibles, estos elementos se utilizarán a lo largo de este capítulo. Pasando a las formas de organización, podemos encontrar dos formas de orden establecidos por Sahagún y su equipo, la primera es a través de los títulos de los apartados, la segunda es viendo los rituales de manera particular. La primera de estas es la más directa, la segunda es más discreta porque no hay mención de ella y se descubre al leer los rituales y buscar elementos o temáticas en común. El estudio de estas dos formas de organización me permitió identificar los siguientes aspectos:

A través de su lectura pude identificar que del ritual 1 al 3 se habla de objetos variados que se ofrecían a los dioses, estos podían ser desde comida hasta fuego o incienso y sus locaciones podían variar, se menciona que los rituales se iniciaban en la casa y

se continuaban frente a la deidad, lo que sugiere un traslado al templo u otro lugar donde esté la deidad, en este caso son rituales realizados por todas las personas, estos rituales y ofrendas, junto con los autosacrificios, son de los más comunes.

Del 4 al 6 tenemos como acción final la ingesta de comida, bebida o el uso de tierra, puede que la razón de su conjunto sea únicamente la acción de comer sin importar la finalidad, más adelante se abordarán las diferencias entre estos tres rituales.

Del ritual 7 al 13 tenemos los que dan sangre, ya sea de manera total, parcial o de algún animal, estos son de los rituales más comunes junto con los del primer grupo, la diferencia con el primero es que aquí hay una sola actividad común, ofrendar sangre, en la primera se ofrenda copal, fuego u otros objetos que no tienen una vida de por medio.

El número 14, se vincula a pagar una deuda a los dioses, este último parece estar solo con respecto a los otros grupos de rituales que se encuentran antes y después, sin embargo, si tomamos en cuenta que el concepto de “deuda” es amplio y es un evento bilateral que da algo a cambio de otra cosa (Mauss, 2009: 70), en este caso al individuo se le dio el favor de continuar su vida y él está agradeciendo a los dioses con otros objetos. Con lo anterior podemos pensar que este ritual se puede vincular de muchas maneras con varias categorías, aspecto que se desarrollará en su respectivo análisis.

Los rituales 15 al 19 pueden tomarse como acciones rituales, aunque también existe la posibilidad de que sean acciones de los templos (Durán, 1967 [I]: 26, 74; Sahagún, 2016: 143).

Del ritual 20 al 26 podemos pensar que se relacionan con las fiestas anuales, ya que varios de ellos mencionan una o si se busca en el capítulo anterior a esta sección (250v-253v), los podemos encontrar descritos o en las ilustraciones. Por tanto, como se puede observar, los rituales cuentan con un orden implícito y una cierta homogeneidad establecida, como señaló Bustamante, falta comprobar si conserva dicho orden en el resto de los rituales que conforman esta sección.

La siguiente forma de organización es con relación a los capitulados. La mayoría de los encabezados tienen la característica de englobar gran cantidad de actividades de carácter religioso, esto sin entrar en especificaciones, los que son más delimitados son el 4 y del 12 al 14, siendo las acciones particulares las de sangrar, tocar

instrumentos, trabajos en los templos y juramentos. Estas acciones resultan evidentes al leer los rituales y también constantes en estos capitulados, sin embargo, ¿qué ocurre con las demás? ¿por qué les colocarían nombres más generales? Según la propuesta de López Austin (2011: 369), son aproximaciones a los cuestionamientos hechos a los sabios nahuas, sin embargo, creo necesario analizar esta idea. Los capitulados 3 y del 5 al 7 presentan títulos muy amplios en cuanto a especificidad, en ellos no se menciona algo particular, sino general, “Capítulo 5 De otros servicios que se hacían (...)”, “Capítulo 6 De ciertas ceremonias que hacían (...)”, “Capítulo 7 De otras ceremonias que también se hacían (...)”. Si las pinturas se colocaron antes del texto (López Austin, 2011: 369; Bustamante, 1990: 267; Quiñones Keber, 1997: 24), entonces también son aproximaciones a las mismas. Bajo este contexto ¿por qué colocar algo diferente y muy amplio en los encabezados? Para tratar de dar respuesta a esta interrogante, primero es necesario confirmar la idea de López Austin sobre las imágenes del texto. Revisando el facsímil de Sullivan (1993) encontré algunas características que parecen confirmar esta idea. 1) existe un respeto, en espacio, entre el texto y los contornos de las imágenes, donde las letras tratan de no tocar las ilustraciones. 2) En las ocasiones donde si se llegan a tocar los trazos de una letra con las pinturas (*Copaltemaliztli*, *Tlacualiztli*, *Tlacoquixtiliztli*, *Teocuauhquetzaliztli*), se puede ver que la línea del texto está por encima del color, estas observaciones pueden ser difíciles de apreciar, el color de las letras no es uniforme y a veces es más tenue o muy parecida al color de las imágenes (en el caso de los colores oscuros o colores que opaquen el tono del texto), además de que en las contadas ocasiones que el texto toca la imagen es de forma muy breve.

Al leer los encabezados existe un factor común entre los títulos 3 y 5, “en el templo y fuera” (véase tabla III), al revisar las locaciones mencionadas en los rituales encontramos, templos, casas, caminos o patios (véase tabla V en anexos). En cuanto a los títulos 5 y 6 encontramos el término “otras ceremonias” esto nos puede hacer referencia a tres situaciones. La primera, no toda la información se consideraba dentro de una misma temática. La segunda, la información no se la dijeron al mismo tiempo, sino en dos o más. La tercera, estos nuevos rituales se involucran en algo de mayor complejidad, quizá estos términos se colocaron pensando en la conexión con las fiestas anuales, pues es en estos apartados donde algunos rituales hacen mención

de ellas. Con todo lo anterior, considero que los nombres de los capitulados de esta sección de los PM, responden a las características o circunstancias de los rituales más que a una aproximación de los cuestionamientos que Sahagún y sus colaboradores realizaron a los sabios nahuas.

Pasando a las imágenes presentes en estos folios, tenemos 18 imágenes que casi siempre representan lo expresado en los títulos de cada ritual u ofrenda. Las primeras 4 ilustraciones (véase imagen 2 a 5) presentes en el folio 254v son de mujeres, todas ellas están realizando el ritual descrito. Tienen los brazos extendidos al frente la primera está sosteniendo alimentos, la segunda tiene el sahumador en las manos y la tercera está cerca de del fuego tal vez colocando el copal y la cuarta parece estar apuntando a lo que sería la tierra. Todas ellas tienen un color naranja claro en el cuerpo tratando de simular la piel. Portan una vestimenta de dos piezas, un *huipil* blanco que tiene bordes con dos franjas paralelas de color rojas y líneas verticales o diagonales en el medio. En la parte inferior todas tienen falda, el diseño de esta puede variar, las primeras dos mujeres tienen faldas lisas y blancas, solo con las líneas diagonales o verticales y bordes rojos antes mencionados. La tercera tiene un patrón de seis líneas rojas verticales y paralelas que atraviesan la falda. La cuarta tiene un diseño en cuadrícula de color rojo. Solo la mujer del segundo ritual tiene el cabello de color negro, las demás lo tienen blanco, esto puede ser porque esta parte no alcanzó a ser pintada.



Imagen 2. *Tlamanaliztli*.
Folio 254v. Imagen
extraída de Vignettes.



Imagen 3.
Tlenamaquilztli.
Folio 254v. Imagen
extraída de Vignettes.



Imagen 4.
Copaltemaliztli.
Folio 254v. Imagen
extraída de Vignettes.



Imagen 5. *Tlalqualiztli*.
Folio 254v. Imagen
extraída de Vignettes.

Para el caso de los dos primeros hombres que aparecen, ellos están representados en los rituales 5 y 6. Están sentados en un asiento con respaldo, el primero de ellos tiene utensilios que contienen trozos de comida, además porta una tilma con patrones de rombos rojos y con bordes rojos (imagen 6). El segundo tiene una tilma con pequeñas líneas negras sin conectarse (imagen 7) y con los mismos bordes. Cuenta con dos utensilios que contienen pulque, el segundo de ellos tiene pintado en negro el símbolo de media luna que se puede asociar con esta bebida.

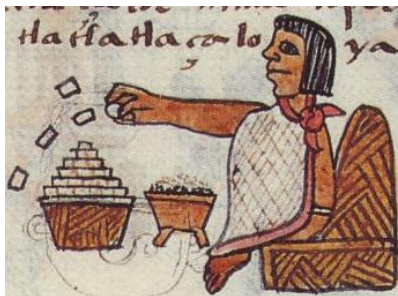


Imagen 6. *Tlatlaçaliztli*.
Folio 254v. Imagen extraída de
Vignettes.



Imagen 7. *Tlatoyavaliztli*.
Folio 254v. Imagen extraída de
Vignettes.

En el folio 255r encontramos a 5 individuos con pintura corporal negra, esto probablemente en un carácter sacerdotal o ritual. La primera de estas representaciones (imagen 8) es de dos individuos, uno de ellos no porta prenda alguna, tiene pintura corporal negra y parece ser un cautivo que acaba de ser sacrificado, muestra manchas rojas que salen de su pecho y caen al suelo, que

pueden representar sangre saliendo del pecho. Este personaje es sujetado de una mano por otro individuo que parece ser su sacrificador, pues porta un cuchillo de pedernal que está pintado con tres líneas, una roja, una negra y otra blanca. Este individuo lleva una tilma lisa blanca con borde rojo y un *maxtlatl* blanco. No está pintado con pintura corporal negra, sino con el tono naranja antes mencionado, sin embargo, tiene sandalias blancas con franjas rojas en la parte superior.



Imagen 8. *Tlamictiliztli*.
Folio 255r. Imagen extraída de Vignettes.

La siguiente pictografía (imagen 9) es un individuo con pintura corporal negra que porta un *maxtlatl* y tiene cabello sin pintar. En una mano sostiene objetos largos y puntiagudos de color blanco, tal vez varas o puntas de maguey, con la otra se perfora una de sus orejas, tiene manchas rojas saliendo de esta herida y esparcidas en el cuerpo.



Imagen 9. *Tlacoquixtiliztli*.
Folio 255r. Imagen extraída de Vignettes.

La siguiente representación (imagen 10) es muy similar a la imagen anterior, con la diferencia de que es individuo con pintura corporal negra o gris se atraviesa la lengua, y los objetos alargados que sostiene en una de sus manos son rectos, pero tiene patrones curvos e irregulares, esto se podría responder con el nombre que se tiene registrado al frente de la imagen, *Zacaquixtiliztli* “acción de sacar pajas”. Además, tiene marcas rojas en las piernas, brazos y orejas tal vez indicando que hubo perforación en estos lugares. Esta imagen resulta interesante porque no cuenta con texto, solo tiene el título.



Imagen 10. *Zacaquixtiliztli*. Folio 255r. Imagen extraída de Vignettes.

La siguiente representación (imagen 11) es un individuo con pintura corporal negra que porta varios atavíos de color blanco, seguramente en un rol sacerdotal. Esta vestimenta tiene dos formas, en la parte superior hay círculos que están a la altura del pecho y los hombros. Debajo de ellos hay formas rectangulares que están a la altura del estómago hasta llegar a la parte superior de las piernas. Al interior de estos atavíos hay patrones de líneas negras que se abren hacia arriba que se asemejan a corchetes. En una mano sostiene objetos de color verde, probablemente ramas verdes y con la otra sostiene objetos alargados que tienen varias formas, de manera descendente, primero hay múltiples formas triangulares de color naranja o amarillo, después dos círculos concéntricos de color rojo, posteriormente triángulos inclinados a noventa grados que se juntan en donde inician la mano que las sostienen, estos son de color verde. Al final se termina con una forma recta de color rojo, estos

probablemente sean puntas de maguey, indicio dado por el nombre “acción de ofrecer espinas”.



Imagen 11. *Nehuitzmanaliztli*. Folio 255r. Imagen extraída de Vignettes.

La siguiente ofrenda (imagen 12) corresponde a una mujer sentada de rodillas con múltiples manchas rojas en la parte superior del cuerpo, su vestimenta es de dos piezas, la primera es un *huipil* adornado con líneas verticales paralelas. La segunda es una falda con adornos de cuadros en líneas negras. Este es el ritual de “El sangramiento”, sin embargo, no se ve con que se hace sangrar.



Imagen 12. *Nezoziztli*. Folio 255r. Imagen extraída de Vignettes.

La siguiente ilustración (imagen 13) presenta una situación diferente, el ritual se llama *Nenacaztequiliztli*, “Cortadura de orejas” pero no se muestra como tal esta acción, lo que se ve es un hombre con pintura corporal negra que porta un *maxtlatl* y con los brazos elevados a la altura del pecho, los pies juntos. Tiene múltiples manchas de sangre en las manos, parte posterior de la cabeza, y las piernas, seguramente

representa la sangre que brotó o que manchó, además que en las piernas parece que están siendo atravesadas por un punzón y provoca el derramamiento de sangre en esta zona.



Imagen 13.
Nenacaztequiliztli. Folio 255r. Imagen extraída de Vignettes.

La última representación (imagen 14) de este folio es la de un hombre con pintura corporal gris que porta una tilma con líneas negras y borde rojo, porta un *maxtlatl* y sandalias blancas con el borde superior de color rojo. Está sujetando a un pájaro por el cuello y de este sale una mancha de sangre, seguramente indicando que el cuello se ha roto y está siendo separado del cuerpo.



Imagen 14.
Tlaquehcotonaliztli. Folio 255r. Imagen extraída de Vignettes.

En la representación iconográfica del ritual 13 (imagen 15), titulado *Tlatlatlaqualiliztli* podemos ver a un hombre con pintura corporal negra y pintura facial blanca (¿sin pintar?), una tilma blanca con líneas negras, porta un *maxtlatl* y sandalias con borde rojo en la parte superior. Este individuo tiene los brazos extendidos hacia adelante y sostiene un objeto roleado de color rojo, tal vez un corazón, y de él sale una línea ondulante roja en dirección a otro objeto. Esta acción puede representar que se está ofreciendo el corazón o en particular la sangre. Enfrente de este individuo hay un objeto blanco (¿sin color?) con patrones similares al primero. Este objeto parece estar compuesto por dos elementos y divididos por dos líneas negras paralelas y diagonales en la zona media del mismo. La que se encuentra en la parte inferior tiene un abultamiento del lado izquierdo y parece tener puntos negros repartidos en su interior, probablemente algo pétreo y los puntos negros probablemente sean tierra (véase imagen 4). La figura en la parte superior parece ser un tallo coronado por una flor, una imagen similar aparece en la representación de *Tamoanchan*, en ella hay un árbol mucho más elaborado (imagen 21) pero, con esta característica. Es probable que esta figura esté representando la tierra y de ella brota una rama florida, en conjunto se representa el ofrecimiento o alimento a través de la sangre, esto puede hacer pensar que la rama florida sea la representación de una deidad.



Imagen 15. *Tlatlatlaqualiliztli*.
Folio 255v. Imagen extraída de
Vignettes.

La siguiente representación (imagen 16) es de un individuo con cara naranja, cabello blanco (¿sin pintar?), con pintura corporal negra, la misma tilma de la imagen anterior y sandalias blancas. Este personaje está cargando lo que parece un corazón que solo está elaborado en sus contornos y sin pintar. Esta imagen resulta interesante pues la

descripción del ritual no aborda estos elementos (pago de una deuda a través de papel o copal). Aquí pienso en dos posibilidades, un error por parte del tlacuilo, o tal vez la imagen se vincula más con un sentido metafórico de lo que implica pagar una deuda y lo amplio de esta idea, este aspecto se revisa en el análisis del ritual 14.



Imagen 16. *Nextlavaliztli*
Folio 255v. Imagen
extraída de Vignettes.

La siguiente representación (imagen 17), es la de un hombre con tilma blanca con líneas negras repartidas en ella y sandalias blancas, en uno de sus brazos porta lo que parecen ser ramas verdes. Esto parece concordar con lo dicho en el ritual, pues se llevaban puñados de ramas verdes para hacer una ofrenda.



Imagen 17.
Axoyatemaliztli.
Folio 255v. Imagen
extraída de Vignettes.

La siguiente pictografía es la más elaborada (imagen 18), en ella podemos ver cinco personajes, cuatro hombres y una mujer. Los hombres tienen pintura corporal negra, portan su *maxtlatl*, sus tilmas tienen líneas negras cruzadas que forman rombos y en

los bordes una franja roja, además de sus sandalias. Dos de estos hombres parecen estar apilando madera verde en forma de torre. El que se encuentra del lado derecho cuenta con un peinado diferente, un atado de color rojo que levanta su cabello. La mujer está ubicada en el extremo derecho, su vestimenta se compone por un *huipil*, este tiene el borde de color rojo, pero no se aprecia bien, lo tapa su brazo y las ramas que lleva cargando con ayuda de una soga que pasa por su frente y la sostiene con sus brazos. Su falda tiene líneas negras cruzadas que forman cuadros y tiene un borde rojo en la parte inferior.



Imagen 18. *Teuquauhquetzalitzli*. Folio 255v. Imagen extraída de Vignettes.

La última de las ilustraciones (imagen 19) de esta sección representa a una mujer de piel naranja con *huipil* blanco y sin ornamentos, en la parte baja de esta prenda hay dos franjas rojas paralelas con líneas negras diagonales entre ellas. Su falda es cuadriculada con el mismo patrón que el *huipil* en la parte inferior, agregando que en las líneas diagonales se intercala el color rojo con el blanco. Esta mujer está ligeramente inclinada hacia el frente y en una de sus manos sostiene una escoba de estilo mesoamericano. Estas características encajan con el título del ritual, el “barrimiento”.



Imagen 19. *Tlachpanaliztli* Folio 255v. Imagen extraída de Vignettes.

Una duda más que queda sobre las imágenes es ¿Por qué no todos los textos de esta sección tienen imágenes? La respuesta a esta pregunta es, al menos para mí, desconocida y no encontré algún autor que dé razón de esta situación.

3.2. Paleografía y traducción de los rituales y ofrendas

En el presente apartado se darán la paleografía del texto original y su traducción directa al español. Los números presentes antes de cada ritual u ofrenda en náhuatl son para poder ubicar con mayor facilidad el mismo ritual en los anexos de este trabajo. Si el lector o lectora desea revisar la segmentación, decisiones y traducción final realizada a cada uno de los rituales, estos se ubicarán en los anexos del presente trabajo, igualmente cuenta con notas a pie de página para aclaraciones de los términos presentes en el texto. Si bien, la mayoría de este *corpus* de rituales y ofrendas describe una situación específica, se debe mencionar que muchos de ellos tienen un campo de acción mucho más amplio que el descrito en su texto, este mismo campo será explorado a lo largo de este apartado.

3.2.1. Ofrendas de inicio

17. Tlachpanaliztli. In tlachpanaliztli yc muchihuaia cenca cuitlavilti loya in tepilhuã/ ÿ aço civa anoço oquichtin ÿ cã inchachã yn imitvalco inic/ tlachpanazq̃ auh in icoac yoatzinco ÿ oachto tlachpãq̃ nimã quichivaia/ in ventlamapictli yn comanaia ixpã diablo auh in icoac otlamanato/ nimã yc concuia yn itlema ynic tlenamacazq̃.

Propuesta de traducción

Barrimiento. El barrimiento así se hacía: mucho era cuidado que los hijos de la gente, quizá mujeres o varones, solo en sus casas en sus patios, ellos barrerán. Y una vez que por la mañana primero barrieron, luego ellos hacían puñados de ofrendas [y] las ponían delante del diablo y luego de que fueron a ofrendar, entonces ellos tomaban su sahumador para ofrendar fuego.

1. Tlamanaliztli. Inic tlamanalo/ia tlaqualtica ioã tilmatica, tlamana/loya, ioã yca yn tlein yoyolli aço totolli, anoço tototl/ anoço [palabra rayada] tilmatl, ano in tlein iancuican mochioa aço centli anoço chiã/aço xochitl anoço in tlein, auh

inic tlamanaia civatzitzinti yovac in quimixi/tiaya ÿ tenavã in tetavã inic quimanativi ventlamapictli in tlaxcaltzintli tepi/toton. ynic içiuhca quimanativi ixpã diablo. caxtica in quitquia vëtlï ÿic/ conmanaia. çã inchã mochivaia in tlaxcalli ic tlamanaia civatzitzinti/.

Propuesta de traducción

Ofrecimiento de algo. Así era ofrendado, con comida y también con tilmas era ofrendado, también con lo que son: una sabandija, quizá guajolote, quizá pájaros, quizá tilmas, quizá lo que por primera vez se daba, quizá maíz, quizá chía, quizá flores, quizá lo que [...]. Y de esa manera ofrecían las venerables mujeres: de noche las despertaban, sus madres, sus padres, de modo que fueran a poner puñados de ofrendas de tortillitas pequeñas, de esta forma rápidamente ellas van a ponerlas delante del diablo, con escudillas le llevaban ofrendas, de esta manera le ofrendaban. Solamente en sus casas se hacían las tortillas con las que ofrendaban las mujercitas.

2. Tlenamaquiliztli. Auh inic mochivaya tlenamaquiliztli, ÿ/ ica tlemaitl, çoquitl tlachioalli, cacalacho,/ vncã contemaia in tlexochtli in tlemaco yc /conxopiloaya in tlexochtli ÿ ocoxupiloq̃ tlexochtli/ nimã yc contemã copalli yc valquiça in ixpã diablo/ anoço yn ithvalnepãtla ÿ vncã icac tlequaztli çv/quitl tlachichivalli auh ÿ omoquetzaco ixpã diablo/ nimã nauhcãpa quiyava in tlemaitl inic tlapo/pochvia auh in icoac onauhcãpa oconiyauh yc nimã õcontema in tlequazco/ vncã popucatica ÿ copalli. Auh inic muchivaia no iovatzinco in quimixitia/ in tepilhoa in oquichtin ÿ anoço çiva, quimixitiaya in tenavã in tetaoã inic/ tlenamacazq̃ içiuhca quimixitiaya ynic amo tlatzihuizcuizq̃ techã ĩ mochivaya y.

Propuesta de traducción

Ofrecimiento de fuego. Así se hacía la acción de ofrecer fuego: con un incensario hecho de barro con cascabeles, allí echaban las brasas en el incensario, con esto sacaban las brasas, sacaron las brasas de los ocotes. Luego de que los cubrieron con copal, con ello salen delante del diablo o en medio del patio, donde está de pie el brasero, hecho de barro. Y [luego de que] se vino a levantar en frente del diablo, luego a las cuatro partes [cuatro rumbos] ofrecen el incensario con que sahumaban. Y cuando a las cuatro partes le ofrecieron de esta manera, luego ellos ponen en el brasero dónde está humeando el copal. Y también así se hacía de madrugada

despertaban a los hijos varones o mujeres, los despertaban sus madres, sus padres, para que no fueran flojos. En la casa de la gente se hacía esto.

3. Copaltemaliztli Auh in copaltemaliztli yc mochioaia in icoac in tlein tlatolli ie mitoz,/ aço tecuhtlatolli achto contemaia in copalli in tleco yn aquin ie tla/toz çã vncã mãca in copalli xicaltica anoçv cuicani in ie cui/caz ie peoaz achto cõtema in copalli in tlequazco nimã ic peoa in/ cuicani.

Propuesta de traducción

Ofrecimiento de copal. El ofrecimiento de copal así se hacía: cuando lo que es la palabra ya se dirá, quizá la palabra señorial, primero ponían copal en el fuego. Quien ya hablará (solamente allí está puesto el copal en una jícara), quizá el cantor ya cantará, ya empezará, primero ellos ponen el copal en el brasero, entonces empieza el cantor.

Análisis grupal

Como primer punto en estos rituales tenemos el patrón temporal y de acción. Cada una de estas ofrendas parece que se realiza como preámbulo de un evento, un discurso o canto (ofrenda 3) o para iniciar el día. En este caso, parece existir una secuencia y repetición entre las ofrendas, primero se realiza el barrimiento de los patios (número 17) después, preparar las tortillas e ir a dejar ofrendas de comida o mantas a donde estaba la deidad (número 1) y después la acción de ofrecer copal en las brasas (número 2), acciones que serían repetidas de manera continua cada día. En la versión de los PM no se menciona explícitamente donde están las deidades, si se va a un templo o si se encuentran próximos a las casas de los involucrados, sin embargo, se entiende que hubo un desplazamiento hacia donde está la deidad. Al hacer una comparación entre esta versión y la del *Códice Florentino* (revisar anexos, Tabla IV), vemos que hay un aumento en la información y se menciona que las actividades podían realizarse tanto en los templos como en las casas, en ocasiones también se menciona que las actividades se realizaban en la mañana o en el anochecer. Otro aspecto que existe es el papel protagonista de los jóvenes en estas actividades, son ellos los que debían realizar estas acciones en sus casas y después ir al templo a terminirlas, en uno de los rituales se nos menciona que era para que

no se hicieran flojos, esto puede verse con una doble función, tanto disciplinar o religiosa, una forma de empezar a adentrarlos en las futuras ceremonias y para que las hicieran de manera apropiada.

De manera individual podemos mencionar lo siguiente sobre estos rituales y ofrendas.

1) Ofrecer al fuego: El fuego tiene atributos de fecundación, creación, transformación e inicio de los eventos. La presencia y protagonismo del fuego en los mitos de creación lo podemos ver en el *Quinto sol*, es gracias al fuego, que *Tecuciztécatl* y *Nanahuatzin* pasan de un estado físico a otro. Al transformarse en la luna y el sol también marcan el inicio del tiempo y la regeneración del mundo (Limón, 2012: 68). De la misma forma que el fuego tiene un carácter transformador y de sustento de vida (con ayuda del agua como opuesto complementario), también se le da un carácter purificador y sacralizante para los espacios, esto en los momentos en que se enciende y se ofrece a los rumbos cardinales, por lo general viene acompañado de la quema de copal (Limón, 2012: 69). La acción ritual de encender fuego prepara y crea un puente de comunicación con el espacio-tiempo de los dioses. Esta era una actividad de apertura y preparación para los espacios en los rituales, es probable que fuera usada en muchas otras ceremonias particulares o anuales, el mayor ejemplo es la ceremonia del *Fuego Nuevo*, donde este elemento es el centro de todo y se buscaba lograr la continuidad del tiempo, además de darse el reinicio de los calendarios nahuas.

2) El ofrecer copal está fuertemente relacionado con el acto de encender el fuego porque gracias a este, es que el copal puede cumplir una de sus funciones. Más allá del carácter de purificación y sacralización de personas, objetos o espacios, el copal al quemarse desprende humo (aire), este se desplaza y puede ascender al mundo superior, por lo tanto, es un medio de comunicación que es propiciado primeramente por el fuego (Limón, 2012: 329). Como se menciona en el ritual, esta actividad se podía hacer tanto en los hogares como en los templos, en todo lugar donde se encontraba una deidad o alguna de sus múltiples formas. En el ritual tres se nos enfatiza que se realizaba antes de empezar a hablar o recitar algo, esto podría deberse por el carácter de sacralización y comunicación, sin embargo, no se debe descartar que también puede por su carácter comunicativo, el sahumar, tiene esta triple función de purificar, sacralizar y permite que las solicitudes de los hombres

lleguen a los dioses (Limón, 2012: 331; Durán, 1967 [I]: 41). Estas dos actividades, el ofrendar copal y fuego, tenían muchas más vinculaciones con las cuestiones de la fertilidad, el mantenimiento de la vida o petición de agua, sin embargo, por cuestiones de temáticas y de espacio no abordaré dichos aspectos.

3) La acción de barrer junto a la de ofrecer mantas o tortillas, es una de las actividades rituales más comunes y normalizadas, incluso, la primera de estas tiene una fiesta que lleva en su nombre esta acción, la fiesta de *Ochpaniztli*, dedicada principalmente a *Teteo innan*, *Toci*, *Tlazoltetol* y *Chicomecoatl*. La acción de barrer tiene un sentido literal de limpieza y preparación del espacio, esta actividad que se realizaba en los templos diariamente, en medio de los rituales o días específicos (Durán, 1967 [I]: 128, 131, 149) de forma simbólica tiene que ver con el nuevo comienzo (Graulich, 1999: 109). Podemos entender un poco esta idea si observamos la fiesta antes mencionada, durante los días que duraba se barrían todas las casas, caminos, templos, calzadas, las fuentes y los canales se limpiaban (Graulich, 1999: 92) y para los nahuas también podemos encontrar esta acción en el clima, pues el viento barre a las nubes y con ello se aproxima la temporada de lluvias (Graulich, 1999: 111), esta acción y su frecuencia para las fiestas o actividad disciplinar de los templos también es mencionada en la *Historia General* (2016: 46, 163, 167), estas tres ofrendas en conjunto parecen ser las más abundantes/ comunes entre todas las formas de rituales existentes (González Torres, 1994: 112).

El último de estos rituales parece ser el más general, esta idea viene desde el nombre *Tlamanaliztli*, “acción de ofrendar” u “ofrecimiento” no es un nombre específico, sino global y sugiere la idea de que esta es una actividad con múltiples momentos de realización y múltiples objetos para ofrecer, realizada por los macehuales o nobles. El mismo ritual nos menciona que se daban mantas, quizá para repartir en el templo o en alguna fiesta (Sahagún, 2016: 140) o tortillas, semillas, flores, etc. Este ritual es un buen ejemplo de los diversos materiales o alimentos que usaban a modo de ofrenda. El uso del maíz, las semillas o sus variantes se puede observar en múltiples fiestas anuales, tales como: *Tepeilhuitl* y la fiesta de *Atemoztli*, fiestas dedicadas a la petición de agua y por tanto a la agricultura, *Toxcatl* fiesta dedicada principalmente a Tezcatlipoca (Jiménez Moreno, 1974: 51, 58; Mazzeto, 2021: 34-35).

Creo importante dedicar unas líneas a un aspecto de la comida ritual, tomando como ejemplo las dos primeras fiestas anuales antes mencionadas. En estas fiestas se hacía el *Tzoalli*, una masa hecha de miel, amaranto, maíz y otras semillas (Graulich, 1999: 162, 228; Uruñuela et. al., 2016: 44-45), a esta masa se le daba forma de cerros, estos tenían facciones humanas y se les llama *Tepictoton*. Se les ofrendaban varios objetos, entre ellos tamales o carne de guajolote (Mazzeto, 2021: 35). Enrique Vela (2015: 83-84) menciona que esta fiesta y estas imágenes de dioses se hacían para pedir agua y también para pedir por aquellos que padecían alguna enfermedad o incidente relacionado con el agua, después del sacrificio de las imágenes, se las comían todos los involucrados y principalmente los enfermos.

Con esto podemos pensar que los alimentos rituales tenían dos funciones principales 1) son para representar/ contener a las deidades. 2) Para nutrir a las deidades. Para el ritual de los *Tepictoton* ellos mismos son una forma de alimento y son *ixiptla* (envases de la esencia de los dioses) de las deidades en cuestión y al ser un contenedor de la esencia de las deidades, contaban con atributos anímicos de las mismas y se ingerían para tener una forma de vínculo con las deidades y de esta manera posibilitar su curación. Como se mencionó en el capítulo anterior, los dioses al estar en el espacio tiempo de los hombres son susceptibles a sus condiciones (pesadez, desgaste, hambre, muerte) y necesitan alimentarse, es por eso que en muchas ocasiones necesitan un recipiente que contenga su esencia divina y se les ofrendaba diversos alimentos para poder dotarlos de fuerza y vitalidad. La selección de estos alimentos, posiblemente, se tenga que relacionar con lo que los dioses carecen (López Luján, 2025) pero, hay uno que es el ideal para las deidades, esta es la sangre humana, este tema será abordado más adelante.

3.2.2. Ofrendas para antes de alimentarse

5. Tlatlaçaliztli. Auh ynic muchivaya tlatlatlaçaliztli icoac in tlein qualoz ÿ aiamo/ quallo aço tlaqualli achtopa achiton tepiton mocotonaia tlecuilix/coac vnmotlaçaya ÿ vntlatlatlaçaloc nimã ic peoa ynic tlaqualoz/ aiac achto tlaquaia vel achto tlatlatlaçaloya in tlecuilixcoac.

Propuesta de traducción

Arrojamiento de algo. Y así se hacía el arrojamiento de algo: cuando lo que será comido todavía no es comido, quizás comida, primero un pedacito muy pequeño se cortaba frente al fogón y se arrojaba allá, era arrojado algo [de comida]. Por eso se comerá, entonces se empieza, antes nadie comía, en efecto, primero se arrojaba algo frente al fogón.

6. Tlatoyavaliztli. Inic muchivaia tlatoyavaliztli icoac in tlavanaloya aço vitziecoloya, icoac in/ aca iancuicā quitlaliaya vctli in icoac oquitlapuivi y yoc, ic tenotzaya quivalma/na apaztica, tlecuilixcoac yoā tetlavā caxtepito auh ÿ icoac ie tetla/vantiz coxopiloa tetlavantica ÿ vctli, nimā yc cōtoyava in tlecuilix/coac nauhcampa contoiaia ÿ octli auh in icoac ocōtoiauh octli nimā ic muchi tlacatl quiya in vctli: nimā ic peva in tetlavātilo/ya.

Propuesta de traducción

Libación. Así se hacía la libación: cuando había borrachera, quizá se probaba el pulque cuando alguien por primera vez ponía pulque, cuando así abrió su pulque, por eso llamaban a la gente, lo pone hacia acá en jarras frente al fogón y en pequeños vasos para dar de beber a la gente. Y cuando ya dará de beber a la gente lo saca el que está dando de beber el pulque, entonces por eso lo derrama en frente del fogón. A las cuatro partes derramaban el pulque. Y luego que derramaron el pulque, entonces todas las personas tomaban el pulque, entonces empezaba a haber borrachera.

Análisis del grupo

Estas dos actividades tienen un vínculo con dos de los rituales del grupo anterior, tenemos de nuevo como protagonista el fuego, en ambos casos se le da algo al fogón, ¿por qué se le daba al fuego comida o bebida? En un primer momento se puede pensar que se alimentaba dicho elemento con lo que se le aventaba, pues como dijimos, las deidades necesitan alimentarse. Vimos que en el grupo anterior a las deidades se les ofrendaban distintos alimentos u objetos, muchos de estos son preparados de una forma especial para que las deidades pudieran tomar la esencia o el calor despedido por ellos, lo mismo pasa con el copal, el hule, toman la esencia

o los aromas de los objetos ofrendados y de esto se podían nutrir o recibir algún mensaje (Mazzeto, 2021: 28). Una característica importante de las ofrendas de comida es su ubicación, si se encontraban en lugares abiertos no se consumían y dejaban que se pudrieran, si estaban en espacios cerrados (templos o templos-escuela o casas) se consumían una vez terminada la ceremonia principal (Mazzeto, 2021: 29) Esta última característica es la que vemos en el ritual.

Otra propuesta de dar comida o bebida al fuego nos la da Silvia Limón (2012: 322) y a su vez la comparte con Levi-Strauss (1968) el fuego transforma los alimentos de un estado a otro, de estar crudos a cocidos, de esta manera se neutraliza lo dañino de los alimentos al momento de ser consumidos. Un ejemplo rápido de esta acción de transformación está en la leyenda del *Quinto Sol* con *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl*, ellos dos se arrojaron al fuego y al salir se transforman en los astros principales de la bóveda celeste, cambian de ser entes con un cuerpo de carne y hueso a ser seres celestes. Este último involucraría la recreación de dicho mito en la acción realizada, aspecto que no considero que esté sucediendo. Coincido con Silvia Limón (2012: 323) en que estas acciones de arrojar comida o bebida al fogón son una forma de purificar el alimento antes de su ingesta, además de ser una forma de respeto y de honrar al fuego en su acción vital de inicio y sustento de la vida humana.

3.2.3. Ofrendas de sangre parcial

8. Tlacoquixtiliztli. In tlacoquixtiliztli ic muchivaia ça no ipã in tleĩ tonalli in tlacoquixtiloya/ (palabra rayada) auh ca noviã aço ynacazco, anoço in aquin quinequiz ynenepilco/ anoço ymetzpã auh ynic quicoyoniaya ynacaio iehoatl in vitzauhqui/ in itztli auh yc nimã vncã quiquixtiaya in tlacotl anoço çacatl auh/ inic quitiliniaya yn inacaio mecatlica ynic oncã quiquixtiaia tlacotl./ inic tlamaçevaloya auh in icoac otlacoquixtiloc yn imoztlaioc tlachpa/noya mochpanaia in tlacotl ioã in çacatl cenca ezço auh in muchivaia y/ ichã diablo anoço otlica ÿ vncã mani diablome.

Propuesta de traducción

Extracción de varas. La extracción de varas así se hacía: solamente en el dicho día eran sacadas las varas. Y es en todas partes, quizá en su oreja, o quizá alguien la querrá en su lengua, o quizá en su muslo. Y con lo que agujeraban su cuerpo con lo

que es punzante: el punzón de obsidiana. Y entonces ellos sacaban la vara o quizá la paja y así tensaban su cuerpo con una cuerda. De tal manera que de allí sacaban las varas. Así era hecha la penitencia. Y cuando la vara fue sacada, al día siguiente había barredera, se barrían las varas y también las pajas ensangrentadas. Y se hacía en su casa del diablo o en el camino, allá [donde] están los diablos.

9. Nevitzmanaliztli. In nevizmanaliztli yc muchivaia cõcuia in acxoiatl ioã contequia/ ÿ mevitztl auh quezviaya ic quivalmanaia, yn ipã acxoiatl/ ome in vitztli, noviã in aca aço vcã, anoço excã, in quimanaia vitztli anoço macuicã, çã teiollotlama.

Propuesta de traducción

Ofrecimiento de espinas. El ofrecimiento de espinas así se hacía: tomaban una rama [de árbol] y cortaban espinas de maguey y las ensangrentaban. Así él las ponía sobre ramas, dos espinas. En todas partes, alguien, quizás en dos lugares, quizá en tres lugares ponía las espinas, quizá en cinco lugares. Solamente [lo que] es voluntad de la gente.

15. Acxoyatemaliztli. Inic muchivaia acxoyatemaliztli ca concuia quauhtla in acxoiatl/ xoxouhqui ynic ipã nevizmanaloz. achto contemaia ÿ acxoiatl/ ipã comanaia ÿ vitztli ome, ezço.

Propuesta de traducción

Enramar. Así se hacía el enramar: tomaban del bosque las ramas de pino verdes para que sobre ellas se haga la ofrenda de espinas. Primero echaban las ramas, encima le ponían las espinas dos, ensangrentadas.

10. Neçoliztli. In miçoya inic quichivaya itztli, ica in ontequia yn inacazco/ auh nimã yc quivalpipiloaya in eztli in inacaztitlã.

Propuesta de traducción

Sangramiento. Se sangraban, así lo hacían: con una navaja de obsidiana, con ella cortaban en su oreja y entonces le colgaba [escurría] la sangre en su oreja.

11. Nenacaztequiliztli. Ça ie no iehvatl yn neçoliztli ynenacaztequiliztli ÿ miçoya
ÿ monacaztequia.

Propuesta de traducción

Cortadura de oreja. De la misma manera que el sangramiento [es] la cortadura de oreja, se sangraba, se cortaba la oreja.

Análisis grupal

Estas cuatro ofrendas tienen como factor común, el dar sangre a través del autosacrificio, una de ellas especifica que esta acción se realizaba en ciertos días, sin embargo, no menciona cuáles son, al leer estos rituales uno se puede preguntar ¿Por qué necesitan la sangre? La respuesta la podemos encontrar en la mitología nahua. Existen varios relatos en el que la sangre es un elemento fundamental para los dioses y para realizar sus roles en el universo. Anteriormente mencionamos el mito del *Quinto Sol*, en dicho relato se nos menciona que el sol necesita sangre para poder hacer su recorrido diario por el firmamento (Tena, 2002: 183), también está el mito de la creación del hombre por *Quetzalcóatl*, al recuperar los huesos de la humanidad anterior, la deidad los lleva a moler con *Cihuacoatl*, y los mezclan con otros elementos que añadió la deidad femenina, como último paso para crear a la nueva humanidad, él debe sangrarse el miembro y agregar su sangre a la mezcla (Garza, 1983: 126-127). Con estos relatos vemos la importancia de la sangre para el correcto y continuo funcionamiento de la vida. A esta explicación me gustaría agregar lo expuesto por Martha Ilia Nájera (2003: 47-48) y Elena Mazzetto (2024: 45), la creación de la quinta humanidad fue a base de maíz, un alimento de carácter sagrado para los pueblos mesoamericanos. La sangre de los hombres contiene la esencia del maíz, una materia pesada, por lo tanto, tiene la facultad de nutrir a los dioses para que continúen sus labores y su estancia en el *ecúmeno*.

Es difícil determinar si las acciones del autosacrificio descritas en estos rituales eran para un momento en específico, esta era una actividad muy común y era realizada por toda la gente sin importar su *status* social. Esto se hacía en distintos momentos del año, o diversas circunstancias, esto podría ser previo o durante las fiestas anuales, como una forma de penitencia, agradecimiento o petición (Aguirre, 2004: 87). El ritual 10 y 11 presentan un parentesco, tanto en la acción final, el método y el

lugar del autosacrificio, esto puede sugerir que se trate del mismo ritual. Las áreas que se hacían sangrar eran varias, las orejas, la lengua, las piernas, las manos, estas áreas son las que generan mayor fluidez de sangre, aunque, también se puede pensar en un vínculo con los oficios ejercidos por los participantes (Aguirre, 2024: 55; Sahagún 2016: 161-162). Esta actividad se menciona en 10 de las 18 fiestas anuales (Aguirre, 2004: 96-99), al contrastar lo dicho en esta versión con la del *Códice Florentino* encontramos el agregado temporal y un objeto más, se menciona que se hacía en las vigiliias previas a las fiestas y se usaba un *Zacatapayolli*, una bola de heno donde se colocaban las espinas ensangrentadas (Aguirre, 2004: 88). Con base en lo descrito en los rituales, podemos encontrar en Sahagún (2016: 78, 102) un parentesco con el ritual 9 en la que toda la gente hacía autosacrificio, esto era en las vísperas de las de *Huey Tozoztli*, las puntas de maguey ensangrentadas se colocaban en puñados de ramas de laurel y estas a su vez se ponían en frente de la deidad a la que le daban devoción. Los dos rituales anteriores mencionan el autosacrificio como una ocasión destinada a días particulares, sin embargo, esta era una actividad que para algunos era muy frecuente, esto dentro de los templos escuela: “Los mancebos y doncellas que servían a Quetzalcóatl se punzaban con púas de maguey diversas partes del cuerpo [no especifica cuáles]. Lo hacían a media noche durante todo el tiempo que duraba su recogimiento” (Torquemada en Aguirre, 2024: 101). Con esto podemos pensar que la frecuencia depende tanto del oficio desempeñado por los individuos, como por la temporalidad en que se encuentren. Como último punto quisiera resaltar la continuidad, en cuanto a los objetos, que presenta el ritual 9 y el 15 pues ambos usan los mismos materiales y se realiza la misma actividad (poner determinada cantidad de espinas ensangrentadas sobre las ramas), En el caso con los rituales 10 y 11 parecen ser el mismo ritual.

3.2.3.1. Ofrendas de sangre total

12.Tlaquehcotonaliztli. In tlaquehcotonaliztli yc muchivaia ca icoac intla tototzintli/ ixpā quiquehcotonaia in diablo no coniaiviaya oncã/ contlaçaia yn ixpā diablo vncã tlapapatlatoc, in itlac/ in tototzintli.

Propuesta de traducción

Degollamiento. El degollamiento así se hacía: si cuando al pajarito le cortaban el cuello delante diablo, también lo ofrecían levantándolo, lo arrojaban delante del diablo. Allí estaba revoloteando su cuerpo del pajarito.

7. Tlamictiliztli. Inic muchiuaiā tlamictiliztli ynic miqz ÿ malli yoā tlacotli ÿ mitoaiā/ teomicqui ynic contlecaviaia ixpā diablo ça caantivi ymatitech auh ÿ/ tevelteca motocaiotiaya ievatl cōtecaia yn ipā techcatl. auh in icoac/ oipā contecac navitlacatl ÿ quititlinia yn ima yn icxi auh ie imac/ onoc in tlenamacac tlamacazqui in tecpatl yniqueltequiz tlaaltilli. auh nimā/ ic coneltequi conaniliaq̃ achtō in iyollo auh ça ioltoc yn queltequia auh in icoac oconaniliq̃ yyollo coniaiviliaia in tonatiuh.

Propuesta de traducción

Acción de matar. Así se hacía la acción de matar: de esta forma morirá el cautivo y el esclavo, se decía “muerto divino”. Así lo subían delante del diablo, va agarrado de su mano y él que recuesta a la gente [así] se nombraba, lo recostaba sobre la piedra de sacrificio. Y cuando lo colocó bien en ella, lo tendían cuatro personas, lo estiran de sus manos y sus pies. Y ya en su mano esta extendido el sahumador del sacerdote, y un cuchillo de pedernal [con] el que le cortarán el pecho al bañado [el sacrificado] y enseguida le abren el pecho, le tomaban primero su corazón y solamente estando vivo le cortaban del pecho. Y después que le tomaron su corazón, lo dirigían al sol.

13. Tlatlatlaqualiliztli. Inic muchivaia tlatlatlaqualiliztli in icoac oconeltecqz/ in tlacotli, anoço malli, nimā quicuja yn iezço caxtica, yoā/ aço amatl contlaçaia in caxic, quichichinaltiaya ÿ eztli/ nimā ic quitquia caxtica, yn izquintin diablome intenco/ quintlatlaliliaya ÿ eztli muchitin yn iezço teomicqui.

Propuesta de traducción

Alimentar con algo. Así se hacía el alimentar con algo: cuando ellos iban a cortar el pecho al esclavo, quizá un cautivo, entonces tomaban su sangre con una escudilla y quizás un papel arrojaban en la escudilla, absorbía la sangre. Luego entonces, la llevaban en la escudilla a todos los diablos. Sobre sus labios les ponían sangre a todos, la sangre del “muerto divino”.

Análisis grupal

Lo primero que se alcanza a ver en este grupo es que, aunque tiene como fin último el sacrificio de una vida, son casos diferentes, el primero de ellos es de un ave, en concreto de una codorniz y la segunda de un ser humano. En este sentido la razón de juntar a estos dos rituales es su fin último. Una vez mencionado lo anterior procedo a los aspectos particulares.

El sacrificio de codornices se encuentra ampliamente mencionado en autores como Sahagún (2016: 38, 91-93, 102), y Durán (1967 [I]: 42, 251, 140). La arqueóloga Amaranta Argüelles (2023) menciona que esta actividad se realizaba a manera de ofrenda en varios rituales como: la entronización, los funerales de gobernantes, antes de la guerra o en el comercio. Al realizar este sacrificio, también se ofrendaban otros elementos como, flores, copal, papel plumas, puntas de maguey, fuego hule o tabaco (Argüelles, 2025: 51, 53). En cuanto a las deidades, se ofrendaba en las fiestas dedicadas a *Chicomecoatl*, *Huitzilopochtli*, *Xiuhtecuhtli*, *Tezcatlipoca*, a figuras hechas de *Tzoalli*, entre otros. Estas características y situaciones de ofrecimiento hacen que el culto fuera privado y público, según fuera el caso. ¿Cuál es la importancia de las codornices en los sacrificios nahuas? ¿Por qué esta es una de las aves más usadas para el sacrificio? En el relato del *Quinto Sol* encontramos una posible respuesta. Después de haber sido creados el sol y la luna, los dioses esperaban su salida. Las serpientes, las mariposas, las codornices y los chapulines empezaron a tratar de adivinar el rumbo por el cuál saldrían los nuevos astros, al no acertar fueron condenados a ser las víctimas sacrificales para alimentar a los dioses (Mendieta en Graulich y Olivier, 2004: 126). Una idea similar está en *La leyenda de los Soles*, en la cual se dice que el sol mando a los 400 *Mimixcoa* para que cazaran animales y se los ofrecieran como alimento a *Tlaltecuhltli* y a él, ellos cazaron aves y un jaguar, pero no los ofrecieron, acto seguido, el sol mando a sus cinco hijos más jóvenes a cazar a sus hermanos y sacrificarlos en su honor (Tena, 2002: 187). Aquí podemos ver que varios animales eran destinados para el sacrificio y ofrecimiento a los dioses desde antes de la creación de la humanidad. También es necesario mencionar las circunstancias bajo las cuales fueron sacrificadas en este mito, empezamos a ver los vínculos de la codorniz con actividades (cazar, recolectar), linaje (chichimeca) y dioses (alimentar a la tierra y el sol) (Argüelles, 2025: 54-55). El vínculo del sacrificio

con la codorniz se refuerza al ver que uno de los *mimixcoa* que murió lleva el nombre de *Zolton* “*pequeña codorniz*” (Tena, 2002: 191, 193). Otro aspecto que nos menciona la autora es que estos animales y en particular las codornices son un valioso sacrificio, mejor que otros animales, al menos hasta que aparecieron los hombres y se empezó a hacer el sacrificio humano (Castillo en Argüelles, 2025: 54).

Otra propuesta que presenta Argüelles (2025: 58) es el papel que tiene la codorniz en el ciclo de destrucción y creación, esta idea se sustenta en los mitos de creación de la última humanidad y cantos de curación:

[...] y Quetzalcóatl cayó en el foso, cayó tropezando al pasar, las Codornices le asustaron con su repentino vuelo, quedó como muerto caído, y rodaron por el suelo los huesos preciosos, caídos quedaron allí largo a largo. Las Codornices entonces comenzaron a morderlos, los roen, los aferran con sus dientes [...] (Garibay, 1993B: 27).

Este fragmento nos muestra que las responsables del inicio de la creación, a través de la destrucción, son las codornices al hacer caer y dar muerte a la deidad, por lo tanto, son responsables del inicio del ciclo de vida-muerte. Después estas mismas aves proceden a morder o picotear los huesos, inician la destrucción de su forma física. Cuando Quetzalcóatl despierta, lleva los huesos con una deidad femenina, a veces *Quilaztli*, a veces *Tlazoltéotl* o *Cihuacoatl*, deidades asociadas a la tierra, la fertilidad y la renovación, ellas hacen polvo los huesos y esta mezcla es la base para la nueva humanidad. Con esto se vuelve a modificar su constitución física, se termina el proceso de destrucción y se vuelve materia útil para la creación y la fertilidad, entonces las codornices son este elemento de destrucción que da inicio a la renovación (Argüelles, 2025: 63-65).

También podemos encontrar esta misma idea de la destrucción y creación en los textos de Jacinto de la Serna en su texto *Tratado de las supersticiones* (1953) donde rescata un rezo para sanar huesos rotos:

[...] tu codorniz macho, causadora de estallido; qué es esto, que has hecho con el hueso del infierno que lo quebraste y moliste y ahora e venido a componerlo, y a assentarlo en su lugar estirando el hueso, que está entre la carne [...] (Serna, 1953, XXIII: 298).

Una última relación que mencionaré es la presencia de esta ave con las deidades, esta ave puede tener vínculos con *Tezcatlipoca* por su aspecto físico (blanco con

puntos negros) y con las deidades femeninas. Me concentraré en el segundo caso, este se puede comprobar al observar el *Códice Borbónico* con *Tlazolteotl*, *Xilonen-Chicomecoatl* y *Chalchiuhtlicue*. En la fiesta de *Ochpaniztli* aparece *Tlazolteotl* y sus múltiples advocaciones, aquí la codorniz aparece en la boca de la deidad o podemos encontrar un vínculo con el monstruo de la tierra que quiere ser alimentado de sangre por medio del sacrificio (Mazzetto en Argüelles, 2025: 58), también se puede pensar que la codorniz tiene un papel de fertilidad femenina al estar vinculada a esta deidad (Argüelles, 2025: 60). El papel de las deidades dentro del equilibrio y sustento de la vida dentro del panteón mesoamericano es complejo y en constante movimiento. Argüelles (2025: 59) usa los cuadros de Nicholson (1971: 416-422) para vislumbrar que el papel que tener *Chalchiuhtlicue* y *Xilonen* es indirecto, pues no son deidades de la tierra, sin embargo, su vínculo con ella es estrecho, estas deidades son frutos de la tierra o son necesarias para que se sustente la vida y la regeneración de la tierra. Con todo lo anterior se sustenta que las codornices tienen múltiples vínculos con las deidades, con roles de destrucción, creación y también vinculadas a la fertilidad de la tierra, la femenina y el sustento de la misma.

El vínculo de la sangre de los hombres con los dioses y su importancia ya fue abordado al principio de este apartado, por lo tanto, expondré un aspecto que se asoma en el ritual 7. una de las acciones preparatorias para un sacrificio. Aunque existen varias formas de preparación, como lo son: los ayunos, abstinencias sexuales, autosacrificio, prender copal o de bañarse (Graulich, 2016: 296-297). En esta ocasión atenderé la última de estas preparaciones. El texto lo menciona en la siguiente línea: *yni queltequiz tlaaltilli*, esta tiene el equivalente de “para que le abrieran el pecho al bañado”, la palabra *tlaaltilli* “bañado” hace referencia que a los esclavos o cautivos se les realizaba esta acción previa a su sacrificio (Durán, 1967 [I]: 68,181; Sahagún, 2016: 45,150). ¿Cuál era la importancia de que el individuo sacrificado estuviera bañado? Primero veamos cómo se compone esta palabra, *tlaaltilli* “bañado” se conforma por *tla[ca]-alti[a]-li* = hombre-bañar-NOM, este pequeño desglose nos muestra que la acción principal es bañar a los hombres y que la partícula *-li* nominaliza el verbo bañar. Estas personas eran esclavos o cautivos, y cargan con una etiqueta social y anímica que debía ser removida, esto se lograba a través del baño. El sacrificio de estos “bañados”, a diferencia de lo que marca el ritual 7, se realizaba en

honor a múltiples dioses, esto lo podemos comprobar con su mención en los sacrificios a *Huitzilopochtli Yacatecuhtli, Ixcozauhqui* (Sahagún, 2016: 45, 150; González Torres, 1994: 132). Tomando como ejemplo la fiesta dedicada a *Huitzilopochtli (Panquetzaliztli)*. Los bañados se desempeñaban como parte de la recreación de eventos míticos, en este caso particular, la batalla mítica de los *Centzohuitznahua* contra *Huitzilopochtli*, una vez terminada esta recreación, se hacían los sacrificios (González Torres, 1994: 212). La acción de bañar a los futuros sacrificados era por cuestiones de purificación y transición de un estado anímico a otro. Recordemos que al ser la recreación un momento mítico, los participantes son los *Ixiptla* de los *Centzohuitznahua*. En este caso, la acción de bañar a los individuos es un rito de paso, esta purificación es anímica y social, al terminar este baño el individuo ya no tenía la categoría de esclavo o capturado (Castelán, 2020: 69) solo de hombre. Las preparan para ser recipientes de la esencia de la deidad se completaba cuando los sacrificados eran ataviados como sus respectivas deidades, después se sacrificaban para poder dar la sangre a los dioses y continuar con este ciclo de renovación o renacimiento (Graulich y Olivier, 2004: 141; González Torres, 1994: 141-142). Un aspecto que es mencionado por Graulich (1999: 91) es que todos los individuos que iban a ser *Ixiptla* de una deidad o eran parte de alguna recreación mítica y posteriormente serían sacrificados pasaban por el ritual de la purificación del baño. Sin embargo, pueden existir excepciones a la acción de bañar a los sacrificados. Tenemos el caso de los sacrificios a los dioses del fuego en la fiesta de *Tepeilhuitl*. Este sacrificio cumplía con la recreación mítica de *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl*, pero no hay mención de que los sacrificados fueran bañados (Graulich, 1999: 151), aquí puede haber dos factores que hacen que el bañarse no sea un elemento a cumplir en el ritual. 1) El sacrificio no es al sol ni a la tierra, sino a otra deidad, en este caso a *Xuihtecutli*. 2) Los sacrificados eran cautivos y no esclavos (Graulich, 1999: 152). A estas ideas podemos agregar que las características de los sacrificados, fueran físicas, anímicas o sociales influían mucho en su preparación, algunos sacrificados que no se bañaban ritualmente son: los prisioneros de guerra, los niños ofrecidos o vendidos, personas seleccionadas por su linaje (Graulich, 1999: 91). Las características físicas de los individuos seleccionados podían variar, esto dependía de a que deidad se haría el sacrificio. Para *Tlaloc* se ofrecían niños

pequeños, a veces con una señal física que era el doble remolino en la corona de la cabeza (Pomar en Graulich y Olivier, 2004: 130).

Otro aspecto que quiero mencionar y podemos empezar a encontrar sustento de ello, es el patrón que se viene observando desde los primeros rituales. En un primer momento parecería que cada uno de los rituales registrados son diferentes e independientes entre sí, sin embargo, al leerlos con mayor detenimiento podemos encontrar continuidad o segmentación entre algunos de ellos, esta idea ya había sido mencionada de manera indirecta por Yolotl González (1994: 123-124). En este caso podemos ver con claridad la continuidad que existe entre los rituales 7 y 13 que hablan de la acción de extraer el corazón de los sacrificados. Pero también lo podemos observar en el primer apartado de este capítulo con los rituales 17, 1, 2 y 3 o el ritual 9 y 15 de esta lista, esta continuidad nos habla de que las respuestas dadas a Sahagún fueron dichas por varios individuos que describieron fragmentos de un mismo ritual o que un informante dividía un ritual en varios fragmentos.

3.2.4. Rituales de las fiestas anuales

Estos al ser rituales con categoría individual y otros más de una sola fiesta se irán abordando conforme se presente sus casos.

19. Neçavaliztli. Inic neçavaloya amo tlatatlaqualoya ça ye aiac mamó/viaya aiac motemaia amono ac civa cochia çaniyo icoac in pãquetzaliztli tlatatlaqualoya chi/comilhuítli.

Propuesta de traducción

Ayuno. Así se ayunaba: La gente no comía más, ninguno se lavaba con jabón, ninguno se bañaba en el temazcal, tampoco dormía con mujeres. Solo cuando es *Panquetzaliztli* comía la gente, por siete días.

Análisis

Como preámbulo mencionamos lo siguiente, la fiesta de *Panquetzaliztli* era el evento más grande para celebrar el nacimiento del sol, en un primer momento parece que esta fiesta daba culto a *Quetzalcoatl* como deidad solar, pero los mexicas lo modificaron para colocar a *Huitzilopochtli* como la deidad principal de esta fiesta, esto

a través del mito de *Coatepec* y después con todas las que se vinculaban con el culto al sol (Graulich, 1999: 191-192).

El primer punto es que el ayuno era una acción destinada a preparar el cuerpo de los individuos e iniciar la aproximación del individuo y su energía anímica al espacio-tiempo de los dioses (Díaz Barriga, 2013: 203). Hay algunos aspectos que me gustaría mencionar sobre este ritual, el primer aspecto a considerar es el propio vocablo de *zahua* que se puede interpretar como “ayunar”, sin embargo, por extensión semántica puede entenderse como abstinencia de algo, en este sentido, Danièle Dehouve (2010) menciona que este término puede no solo designar la acción de no comer, sino también otras abstinencias como: no lavarse el cabello, no tener relaciones sexuales. Un ejemplo puntual que plantea la autora es al hablar del ritual de los tlapanecos que usan la palabra “dieta” para referirse a la parvedad sexual, o en otros casos no bañarse, todo esto en un sentido de penitencia para los involucrados (Dehouve, 2010: 67). En el caso de la negación del alimento se debe mencionar que no es total, se les permitía comer determinados alimentos (tortilla seca, agua, etc.), una vez, esto en porciones muy pequeñas, por lo general a medio día o media noche (Sahagún en Dehouve, 2010: 71; Sahagún, 2016: 139; Durán, 1967 [I]: 74).

El siguiente punto es que el ayuno está mencionado de manera puntual en la fiesta de *Panquetzaliztli*, sin embargo, esta acción ritual no es exclusiva de la fiesta dedicada a *Huitzilopochtli*, se encuentra en casi todos los rituales de las fiestas o se hacía en ocasiones especiales como las bodas, eventos funerarios o al nombrar un nuevo *Tlatoani* (Dehouve, 2010: 69-70). En algunos casos se hacía de forma general, toda la gente sin importar su *status* hacia el ayuno (Durán, 1967 [I]: 26), en otros, solo era la clase noble o los sacerdotes lo hacían. Este último caso lo podemos ver en la fiesta que se hacía en honor al dios *Camaxtle*, donde se menciona que el ayuno era de 160 días, siendo los sacerdotes los que lo hacían de manera más rigurosa y prolongada (Durán, 1967 [I]: 74; Graulich, 2016: 299). Otra fiesta en la que se hacía el ayuno era la de *Chicomecoatl*, esta tenía una duración de 8 días antes de la fiesta (Durán, 1967 [I]: 74). Para el caso de la fiesta de los *Tlatoque* (en *Atemoztli*) se hacía el ayuno mientras se hacían los preparativos y se armaban las figuras de los cerros (Sahagún, 2016: 143). El último ejemplo que mencionaré es el de la fiesta a *Xochipilli*

(Sahagún, 2016: 38), en el que se menciona que había ayuno de cuatro días antes de la fiesta, por lo general esta abstinencia venía acompañada de la abstinencia sexual o el no bañarse y en caso de no cumplirlo podría tener lugar un castigo por parte de la deidad o de los grupos sociales (Graulich, 2016: 299). Otra actividad que se realiza junto al ayuno, pero no está mencionada en el ritual es la de sangrarse con puntas de maguey, navajas de obsidiana, velar, cantar o bailar (Dehouve, 2010: 65, 68; Graulich, 2016: 298). Los días de acción podían variar en gran medida, esto dependía de varios factores, la región, a qué deidad se le ofrecía la abstinencia, los grupos sociales y qué calendario se usaba, el *Tonalpohualli* o el *Xiuhpohualli*. El primero tenía los días de ayuno más el de la fiesta y el segundo incluía los días de ayuno con la fiesta, es decir, el día de la fiesta se rompía el ayuno (Dehouve, 2010: 73-74, 76). Dehouve (2010: 79) da una propuesta interesante para determinar los periodos de ayuno, se determinaban en múltiplo de una serie de cuatro, ocho, trece o veinte días. Tomando como ejemplo rápido dos fiestas de *Atamalqualiztli* y la de *Panquetzaliztli*, se realizaba siete días de ayuno y el octavo era la fiesta, este número tiene simbolismo al recordar que el nombre sagrado del maíz involucra el siete y al octavo llega la fiesta (Dehouve, 2010: 80). Para el segundo caso se nos menciona que el ayuno podía ser de ochenta días, esto para los sacerdotes, sin embargo, los comerciantes, ancianos y esclavos lo hacían los últimos 5 días (Graulich, 2016: 299), esta variabilidad en los días puede hacer pensar que los días determinados de nuevo variaban según el grupo social.

24. Cyuapācuiztli. Auh in civapācuiztli ic muchivaia iquac in aço tlacatia diablo/ in tlein icuac muchintin mitotiaya yn civa noviã yoã oquichti iquac in ilhuiuh Tlaloc.

Propuesta de traducción

Cantar de mujer. Y el cantar de mujer así se hacía: cuando quizá nacía el diablo, cuando todos bailaban, las mujeres por todas partes y los jóvenes, cuando es su fiesta de *Tlaloc*.

Análisis

Tomando como primer elemento la presencia de *Tlaloc*, esta deidad tiene varias fiestas dedicadas, entre ellas está *Tepeilhuitl*, *Atemoztli* y *Etzalcualiztli*. Las dos primeras son similares, en ambas fiestas se crean los *Tepictoton* antes mencionados, se hacen ofrendas a estas imágenes, después eran sacrificadas y se repartían para ser comidas por los participantes (Graulich, 1999: 228). En la fiesta de *Etzalcualiztli* se comía el *etzalli*, una sopa especial para esta fecha, hecha de maíz con frijol y se hacían sacrificios humanos en honor a la pareja divina de las aguas (Graulich, 1999: 362).

Como punto medular tomaremos la acción de cantar. Como se mencionó anteriormente, se puede vincular a las fiestas y a las acciones preparatorias, de velar, o bailar o incluso barrer (Dehouve, 2010: 68) tratando de relacionar este ritual podemos ver un vínculo discreto con el ritual número tres (*Copaltemaliztli*), pues se menciona que antes de que el cantor o en este caso cantora, inicie su actividad, se ofrenda copal. El campo de acción en el que se puede aplicar para este ritual es similar al de ayunar o al autosacrificio, además de existir más de un tipo de cantos, de manera puntual existen los que se dedicaban a los dioses o los cantos funerarios (Johansson, 2014; León-Portilla, 2016B). En este caso se puede entender que eran cantos a las deidades. En los *Primeros Memoriales* se menciona en muchas ocasiones que todas las personas cantaban, podemos encontrar esta mención en *Tlacaxipehualiztli* donde el canto era usado a manera de pago, *Toxcatl*, *Tecuilhuitontli*, *Huey Tecuilhuitl*, *Ochpaniztli*, *Tepeilhuitl*, *Atemoztli* (en estas dos no se menciona quien realiza la acción) y *Panquetzaliztli*, incluso había lugares específicos para realizar el canto, ya fuera en el propio templo de la deidad o en el *Cihuapan* (Jiménez Moreno, 1974: 24, 32, 36-37, 51, 55, 58). A este último término compuesto del nominal *cihua* y la posposición locativa *-pan*, la podemos entender como el “lugar mujeres”, Wimmer (en GDN, 2025) lo traduce como el lugar de las sacerdotisas o la casa de las sacerdotisas, esto tal vez indique que eran ellas quienes realizaban los cantos.

Los cantos que se les recitaban eran especiales para cada ocasión o deidad, algunos de ellos son a *Huitzilpochtli*, *Tlaloc* o *Xipe Totec* o *Teteo Innan* (González Torres, 1994: 143; Jiménez Moreno, 1974: 51), estos cantos se enfocaban en los atributos, roles de las deidades, lugares o eventos míticos (León-Portilla, 2016A: 38, 51-52, 75). Los

cantos eran de un carácter tan amplio y particular al mismo tiempo, el propio Sahagún cuenta con un apartado especial para los cantos dedicados a las deidades (*Primeros Memoriales*, folio 273V). Este mismo texto fue traducido al alemán y estudiado por Eduard Seler (1904), posteriormente traducido al español por el *Seminario de Cultura Náhuatl* (2016). Estos trabajos nos dan cuenta de la complejidad de estos cantos y las diversas temáticas que pueden abordar. A continuación, colocaré dos fragmentos extraídos de esta última obra para ejemplificar lo dicho anteriormente:

Huitzilopochtli, el guerrero. Nadie es igual a mí. No en vano me he puesto la vestimenta de plumas amarillas, porque a través de mí se levantó el sol (ha llegado el tiempo del sacrificio). Esto es: Yo Huitzilopochtli *ayac novivi*, esto es: nadie me iguala, nadie es como yo. *Anenicuic*, esto es: no en vano me he investido las plumas de quetzal, las preciosas piedras verdes, mi atavío completo, la vestimenta de plumas amarillas. *Queya noca oyatonaqui*, esto es: por mí el sol ha surgido, por mí se ha hecho la luz (León-Portilla, 2016A: 18).

En este primer canto podemos ver cómo se enaltece a la deidad de la guerra, mencionando sus atavíos, su habilidad en combate y su comparación con la luz del sol.

¡Oh! Yo (el dios de la lluvia) he sido creado (esto es: mi estatua ha sido erigida sobre el templo), mi dios (o mi sacerdote) ha sido coloreado de rojo oscuro por la sangre (de los sacrificados). Se ha dedicado el día entero a hacer la lluvia, en el patio del templo. Esto es: Ahvia annevaya niyocoloc, esto es: yo, el dios de la lluvia, he sido creado. Annoteua eztlamiyaua, esto es: mi dios está coloreado de rojo oscuro por la sangre. Aylhuiçolla, esto es: donde se dedica uno el día entero, inic yavicaya (a hacer lluvia). Teuitvalcoya, esto es: en el patio del templo (León-Portilla, 2016A: 34).

Este segundo fragmento que se vincula con *Tlaloc* y con el rol que tiene sobre la naturaleza (hacer llover) o uno de ellos y la vinculación con los sacrificios. Con estos fragmentos y en concordancia con León-Portilla (2016A: 110), me doy cuenta que estos cantares son complejos de entender, en ocasiones se mencionan lugares míticos como *Tamoanchan* o *Culhuacan*, que para los mesoamericanos tenían, probablemente, un lugar terrenal y se describen eventos ocurridos en el tiempo-espacio divino, pero se puede dar la mezcla de ambas dimensiones espacio-tiempo.

20.Couatololiztli. Inic muchivaja in covatl quitoloaya iquac in atamalqualoya quichivaya/ motenevaia maçateca çã yoltivia in quintoloaya. çã in camatica ÿ quim/onanaya quixaxamatztivia ynic quintoloaya auh in iquac oquintoloq/ çatepã motlauhtiaya yn iuhqui ipã omito atamalqualoya chicuexiuh/tica.

Propuesta de traducción

Tragamiento de serpientes. Así se hacía: la serpiente la tragaban cuando eran comidos los tamales de agua. Lo hacían los nombrados mazatecas, solo vivas las tragaban, solo con la boca las tomaban, las hacían pedazos, de esa manera, ellos las tragaban. Y una vez que ellos las tragaron, después se daba limosna [regalos], así como se dijo sobre [cuando] eran comidos los tamales de agua cada ocho años.

21.Cueyatololiztli. Auh in cuecueya quĩtoloaya ça no yoltivia ça no iquac muchivaia/ ça no ievantin ÿ maçateca quichivaia.

Propuesta de traducción

Tragamiento de ranas. Y las ranas las tragaban, igualmente vivas, igualmente cuando se hacía también ellos, los mazatecas, lo hacían.

Análisis

El ritual 20 y 21 al formar parte de la misma fiesta (*Atamalqualiztli*) y por las similitudes mostradas, se puede decir que son el mismo ritual, únicamente separados por los animales que se comen, por esta razón se analizarán de manera conjunta. Esta fiesta ha sido analizada por Michel Graulich (2001) y retomaremos su análisis para poder comprender los rituales en cuestión. Como primer punto tenemos la mención de estos dos rituales en los *Primeros Memoriales*

En donde había plenitud de serpientes y ranas y aquellos que se llamaban mazatecas (gente de Mazatlán) (sic), allí se atragantaban las culebras, vivas aún, cada uno la suya, y las ranas; sólo con la boca las atrapaban, no con la mano, sólo con los dientes las aferraban para cogerlas en aquella agua que estaba delante de Tlálloc. Y se andaban comiendo las culebras los mazatecas mientras que andaban bailando. Y el que primero acababa de engullirse la culebra, luego da gritos, dice, ¡Papá, papá! Y hacían rodear en procesión el templo y daban su gala a los que habían tragado una culebra (Jiménez Moreno, 1974: 65).

Asimismo tenemos la aparición de este ritual en la representación del lugar mítico de *Tamoanchan*, esta aparece en la sección anterior a la nuestra, en el folio 254r de los *Primeros Memoriales* (imagen 20).



Imagen 20.
Representación del
ritual de comer
serpientes en los
Primeros
Memoriales, folio
254r. Biblioteca
Digital Mexicana.

Con este relato de la fiesta me surgen varias preguntas que intentaré responder ¿Por qué serpientes y ranas? ¿Por qué particularmente los mazatecos? ¿Cuál es el simbolismo de este ritual? ¿Es alguna recreación de momento mítico? Para poder comprender de mejor manera esta fiesta considero pertinente dar una síntesis de lo mencionado sobre esta fiesta en la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, de la sección de las fiestas en los PM (Sahagún 2016: 153-154; Jiménez Moreno, 1974: 65) y un himno que se encuentra ubicado en los PM. Con respecto a la fiesta: El ayuno previo era de siete días y solo se podía comer tamales sin ningún tipo de condimento y agua. El día de la fiesta se bailaba, algunos como *ixiptla* de los dioses bailaban, otros como animales o aves (mariposas, moscas, escarabajos, lechuzas), se disfrazaban de enfermos, vendedores de verduras o leña. Esto ocurría frente a una escultura de *Tláloc* y cerca de él había un contenedor de agua con ranas y serpientes (es en este punto donde se habla de los dos rituales en cuestión). Al final de la fiesta se daban tamales con verduras o condimentados. La transición de estas preparaciones en los tamales es para que el maíz pueda descansar y rejuvenecer, ya que cuando se mezcla y condimenta con otros alimentos se cansa y envejece. Otro factor de este día era que en el nacía el dios *Cinteotl* y podía tomar el calor de los alimentos (Graulich, 2001: 360, 362).

A palabras de Michel Graulich (2001: 359-360), la fiesta de *Atamalqualiztli* es una ampliación y reactualización de los temas y eventos míticos de la fiesta de *Ochpaniztli*, al tener un vínculo con esta fiesta, existe también la relación con *Tlazolteotl* como una de las diosas de la fertilidad, un vínculo indirecto con el agua como propiciadora de vida (ya sea *Tlaloc* o su *Chalchihuitlicue*) y la presencia del maíz como el producto y alimento que da vida, en este caso con la diosa *Chicomecoatl*. Como último punto está la falta cometida en *Tamoanchan* y la aparición de la tierra. Para sustentar estos últimos puntos, Graulich (2001: 360) menciona uno de los himnos de los PM que se usaba en esta fiesta, para fines prácticos colocaré solo algunos de los fragmentos de dicho canto

Nuestra madre ha llegado, la diosa ha llegado, Tlazolteotl. El dios del maíz ha nacido, en la casa del descenso (la casa del nacimiento), en el lugar donde las flores se yerguen (el jardín, el paraíso), (el dios) “uno flor”. El dios del maíz ha nacido en el lugar de la lluvia y la niebla, donde se hacen los hijos de los hombres, en el lugar donde se pescan peces de jade. Pronto será de día, se levanta la aurora y varios pájaros quechol sorben (de las flores), en el lugar donde las flores se yerguen. La alegría reinará entre los árboles floridos, los variados pájaros quecholli, (los dichosos) los pájaros quecholli [...] Oh! Piltzintli, Piltzintli, con plumas amarillas te cubres, tú te estableces sobre el juego de pelota en la casa de la oscuridad, en la casa de la oscuridad. (León-Portilla, 2016A: 123).

En este caso podemos observar algunos aspectos relevantes: la transgresión cometida en *Tamoanchan*, traducido por León-Portilla como la casa del descanso, por *Tlazoltetol-Xochiquetzal* y *Piltzintli-Tezcatlipoca*, que da como resultado el nacimiento de la deidad del maíz (Graulich, 2001: 363). La transición de la noche al amanecer, aspecto que se puede vincular el inicio de un nuevo ciclo. En este sentido venus, como estrella de la mañana, sustituye a la estrella nocturna (Graulich, 2001: 360). Los aspectos que podemos vincular con Venus son pocos y discretos. Primero los tiempos, venus tiene varios ciclos importantes, el que ahorita resalta es el que ocurría después de su quinto tránsito por el cielo y como este se vinculaba con su posición respecto a la tierra cada 8 años terrestres, este vínculo temporal se relacionaba con la renovación del maíz (Graulich, 2001: 362, 367). Esta idea ya le da peso al culto de venus, aspecto que se refuerza al ver a los participantes: los mazatecos, pertenecientes a la región de *Teotitlan*, donde el culto a venus de los más importantes

(Graulich, 2001: 362). Sin embargo, la razón de por qué se usaban ranas o serpientes no es mencionado. Esta acción es descrita por Sahagún (2016: 102) en la fiesta de *Huey Tzozotli* donde vuelven a parecer las ranas, pero en este caso asadas, como una ofrenda a *Cinteotl*. La presencia de las ranas puede ser una de las ofrendas características para la deidad y las serpientes pueden tener un vínculo con *Tlaloc*, pues están representadas en su propia icnografía o los mismos *Tlaloques* las portan, por lo tanto, estar vinculadas al agua y a la fertilidad de la tierra (Graulich, 2001: 165). Tomando en cuenta los elementos anteriores, pienso que los mazatecos al tener el culto a venus se les vincula anímicamente con él y a su vez con la deidad del maíz. Es cierto que no se nos menciona mucho sobre los atavíos que portaban, pero ya cuentan con una carga simbólica, los animales usados para el ritual se vinculan con la deidad y con el agua como elemento necesario para el crecimiento del maíz, al comerlos obtenían los elementos anímicos necesarios para poder generar y sustentar la vida o en este caso el propio maíz.

25. Tiçapaloliztli. Inic muchivaia tiçapaloliztli in icuac concuitiquiza in/ tiçatl, niman ic motlaloa, in tiçapaloani yc necia ÿ cenca/ tlacça ioan cequintin quitocaia quitepachotioia auh in/ aquĩ amo tlacçaia içuhea teticavetzia.

Propuesta de traducción

Probamiento de tiza. Así se hacía el probamiento de tiza: cuando él arrebató la tiza, luego por eso huye el probador de tiza, aparecía [salía], rápidamente, él corre y algunos de ellos lo siguen, lo apedreaban. Y quien no corría de prisa con piedras caía.

Análisis

Una pregunta que se puede hacer el lector o lectora que vea este ritual es ¿Por qué está en esta sección? A primera vista no se tiene la mención de alguna fiesta, sin embargo, considero que es necesario ver cuál es el contexto del ritual. El hecho de que en el ritual mencione que el individuo era perseguido por otros implica que todos los participantes están involucrados y conocen lo que estaba pasando, por lo tanto, es un ritual colectivo y público, estos rituales por lo general se pueden vincular con alguna de las fiestas anuales.

Sahagún (2016: 128-132) menciona los rituales realizados para la fiesta de *Ochpaniztli*, particularmente tres rituales que involucran golpear, correr o apedrear; el *Zonecali*, *Zacacali* y *Tizapaloliztli* (López Austin, 1967: 37, 39, 43; Díaz Barriga, 2024), en estos rituales se nos refiere que cada uno de ellos tenía el objetivo de mantener contenta a la deidad, se vinculan con la fertilidad o dar una iniciación a los guerreros novicios que pronto irían al combate. Centrándome en el tercero de ellos lo primero que se debe decir es que el título dentro la *Historia General* de Sahagún no está explícito, sin embargo, no es difícil ligarlo por cómo se describe dentro del mismo texto

Luego descendía un sátrapa de lo alto del *cu* de *Huitzilopuchtli*, y traía en las manos un gran altabaque de madera lleno de greda blanca y molida, como harina, y de pluma blanda, como algodón; poníanlo abajo, en lugar que se llama *coaxalpan*, que era un espacio que había entre las gradas del *cu* [...]. En poniendo su altabaque allí, estaban muchos soldados (aparejados) esperando, y arrancaban a huir, cual por cual llegaba primero a tomar lo que venía en el altabaque, y aquí parecían los que eran mejores corredores y más ligeros; arremetían con el altabaque y tomaban a puñados lo que en él estaba, greda y pluma; en tomando volvían corriendo hacia donde habían partido, y aquel que tenía vestido el pellejo de la mujer muerta, que era imagen de la diosa Toci, estaba presente cuando tomaban aquella pluma y greda. En acabando de tomar, arrancaba a correr tras ellos, como persiguiéndolos, y todos daban grita; y cuando hacía esta corrida el sobredicho (Sahagún, 2016: 132).

En este relato podemos ver que existe un claro vínculo de continuidad con el ritual relatado en los *Primeros Memoriales*. Siguiendo la idea de Díaz Barriga (2024: 106) creo oportuno mencionar que existen diferentes versiones del mismo relato, esto se puede ver en lo dicho por Durán (1967 [I]: 147-148) el inicio del ritual es diferente, este se da después de que se hizo el sacrificio a *Toci*, a las sacrificadas se les arrojaba desde una plataforma alta y una vez que estaba en el suelo se les desollaba y se tomaba su sangre con un utensilio, después de eso los que observaban el ritual se inclinaban y comían tierra, a este ritual se le daba el nombre de *Nitizapaloa*, “probar la tiza”. Después uno de los asistentes se acercaba al utensilio con la sangre, colocaba sus dedos y probaba un poco de la sangre y corría para evitar ser apedreado o golpeado por los demás (Durán en Díaz Barriga, 2024: 106-107). A pesar de que existe una discrepancia material entre la tierra, la sangre o los objetos blancos, existe un vínculo simbólico, estos materiales representan el sacrificio. Mas allá de eso

parece que el ritual descrito es esencialmente el mismo. Por último, Sahagún nos da un dato importante, este ritual era hecho por los jóvenes que aún no habían ido a la guerra (Sahagún en Díaz Barriga, 2024: 109), esto resulta relevante porque al tomar los elementos que simbolizan el sacrificio y colocarse en una situación en la que se les generaran lesiones, dolor o heridas de sangre, estos jóvenes entran en un autosacrificio a *Toci* (Díaz Barriga, 2024: 109). Aquí hay un punto que llama la atención, la concepción que dan los informantes a Sahagún sobre este ritual es la de un “juego en honra a diosa *Toci*” (Sahagún, 2016: 162), desde otra perspectiva, al menos en el caso de los novicios, era un rito de paso en el cual se les deseaba suerte y también ya eran considerados guerreros listos para la batalla (Díaz Barriga, 2024: 110). Habría que investigar y analizar las cuestiones del juego entre los nahuas para tratar de entender por qué usan el término “juego” para este ritual.

22. Totopatlanaltiliztli. Inic muchivaia totopatlanaltiloia iquac in etzalqualiztli in telpupuch/ti quauhtitech quimilpiaya in totome ic mitotitivia in iquac tla/yavaloloya.

Propuesta de traducción

Volar pájaros. Así se hacía [cuando] se hacía volar pájaros: cuando era *Etzalcualiztli* los jóvenes en un palo ataban a los pájaros. Con ellos se iban bailando cuando se hacía la procesión.

Análisis

La fiesta de *etzalcualiztli* tenía el propósito de agradecer a *Tlaloc* por haber traído las lluvias y estas a su vez habían traído abundantes cosechas. La característica particular de esta fiesta es la misma a la que debe su nombre, al *etzalli*, un platillo de maíz con frijol que se vincula con la abundancia de comida, aspecto que también se quería enfatizar en la fiesta (Vela, 2015: 48).

El ritual menciona que se realiza durante la fiesta de *Etzalcualiztli*, sin embargo, cuando uno busca dentro de los textos de la *Historia General* de Sahagún (2016: 79-80, 109-116) no se encuentra descrito en los apartados principales donde se detalla esta fiesta, en el caso de los textos de Durán tampoco se encuentra. Solamente está en los apéndices del libro dos (Sahagún, 2016: 163; *Códice Florentino*, [I. II] apend.

124v), lo descrito en este ritual no varía mucho de la traducción aquí presentada, si nos vamos a los *Primeros Memoriales*, en la sección de las fiestas anuales podemos encontrar este ritual, descrito de forma muy similar a la presente.

“Y la víspera de que morirá Tláloc, se llamaba "tenanamico", y se hacía circumprocesión y se hacía (la ceremonia de) hacer volar pájaros: a un palo ataban los pájaros, lo iban llevando cuando hacían circumprocesión, con eso iban bailando los mancebos; esto se hacía ya tarde” (Jiménez Moreno, 1974: 35).

Este evento del texto concuerda con lo expuesto por Arthur Anderson (1994), algunos fragmentos o secciones fueron omitidas o modificadas, en este caso sería una omisión de información de los *Primeros Memoriales* al *Códice Florentino*. Pasando a los elementos del ritual puede resaltar el uso de los pájaros. Graulich (1999: 365) menciona que se puede tratar de una representación de *Tamoanchan* o de los guerreros que bajan a la tierra convertidos en colibrís después de ayudar al sol en su trayecto por la bóveda celeste. Trataré de desarrollar un poco esta idea. En los PM, podemos encontrar dos imágenes donde se plasman pájaros, la primera es cuando se describe la fiesta de *Etzalcualiztli* (imagen 22) y la segunda está al final de la sección anterior a la nuestra (imagen 21).

Para tratar de entender la acción de los pájaros primero ubiquemos la imagen 21, cuenta con una de las dos características del lugar mítico de *Tamoanchan*, ser un *Xochicuauhtli* “árbol florido”. En esta imagen podemos ver que el árbol de flores está acompañado de la diosa *Tlazolteotl* con un telar de cintura y múltiples pájaros (Johansson, 2015: 68). Hay ciertas características que pueden enlazarlo con el *Tlalocan*: Un lugar donde no falta el alimento, hay gran cantidad de aves y flores, todo es regocijo y abundancia (Sahagún en López Austin, 1994: 72-73, 182). Sin embargo, el *Tlalocan* y *Tamoanchan* cuentan con funciones y mitos particulares. Como nos lo dice López Austin (1994: 223-226) estos dos lugares míticos no son las mismas, son lugares que se complementan para poder dar lugar a los ciclos creación y regeneración, vida-muerte, frío y caliente.



Imagen 21. Representación del colibrís junto al árbol florido en los *Primeros Memoriales*, folio 254r. Biblioteca Digital Mexicana.



Imagen 22. *Totopatlanaltiliztli*. *Primeros Memoriales*, folio 250v. Biblioteca Digital Mexicana

¿Cuál era el simbolismo que tenían las aves? Los datos que encontramos en el ritual son: la hora en que se menciona la realización del ritual (la tarde). En este momento se pensaba que los guerreros que ayudaban al sol en su camino por la bóveda celeste, hacían un relevo con las mujeres que habían muerto en el parto y se transformaban en pájaros que llegaban a la tierra (Graulich, 1999: 365). También está la idea sobre la recreación de las aves de *Tamoanchan*, donde estas vuelan por todas partes (Graulich, 1999: 365), idea que se refuerza con la (imagen 21). Segundo las aves plasmadas en el ritual. Si observamos con detenimiento y pensamos en las características físicas de las aves mostradas en las imágenes 21 y 22 (en particular su pico alargado), podemos pensar que son colibrís. La posición de descenso que tienen concuerda con la idea de los guerreros al terminar su acompañamiento con el sol. Sin embargo, tanto en las descripciones que se presentan del *Tlalocan* como de *Tamoanchan* se mencionan varias aves o se usa el genérico de aves con rico plumaje (López Austin, 1994: 99, 182, 228), por lo que es poco factible pensar en una especie en particular, es más probable que se quisiera representar esta última característica de las aves. Como última idea, se dijo arriba que estos dos lugares míticos tienen un vínculo estrecho para los ciclos de vida-muerte, creación y regeneración dentro de la

cosmovisión nahua, ambos dan origen a la vida y a su mantenimiento. *Tamoanchan* dentro de su narrativa mítica tiene un antes y un después, antes de la transgresión y después con la expulsión de las deidades. El primero con la abundancia en todos sus aspectos posibles y el segundo es el nacimiento de *Cinteotl*. Con esta idea en mente, es probable que el ritual de *Totopatlanaliztli* esté recreando parte del primer momento del mito de *Tamoanchan* (calor) y en conjunto con lo frío y húmedo, propios de los *Tlaloque* y sus dos regentes, se busque la representación de las dos fuerzas que en conjunto dan la sustentación de la vida, la regeneración y por consiguiente la abundancia.

Al no haber una versión más extensa de este ritual dentro de los textos de Sahagún o Durán, es complicado obtener más información. Un dato que no se puede tener de manera precisa es el momento de realización durante los días de la fiesta, sin embargo, es posible tener un aproximado. El ritual menciona que este acto se hacía durante una procesión, el análisis realizado por Reyes Guerrero (2015: 53-54) marca cuatro momentos en los que se hacían procesiones durante la fiesta de *Etzalcualiztli*: 1) De *Tenochtitlan* a *Citlaltepētl*. 2) Del *Calmecac* a la Casa de la Niebla. 3) Del Templo Mayor a *Toteco*. 4) Del templo de *Tlaloc* a *Pantitlan*. Algunas de estas peregrinaciones hacen mención de las actividades o finalidades de las mismas, pero no es extensa ni detallada.

26. Teizcalaanaliztli. Inic muchivaia teizcallaanaliztli no ipā in tlein tonalli mu/chintin yn pipiltotonti quimizcallaanaia otlica yoā in ixquich/ tlalticpac onoc in nopalli ioā aqō metl. ic mitoaya ynic/ iciuhca mozcaltiz.

Propuesta de traducción

Estiramiento de gente. Así se hacía el estiramiento de gente: en el dicho día, a todos los niñitos los estiraban en el camino, y todo lo que está echado sobre la tierra: nopales y quizá magueyes. Por eso se decía que deprisa crecerán [los niñitos].

Análisis

Este ritual lo podemos encontrar descrito en la última parte de la fiesta de *Izcalli* y en los apéndices del libro dos de Sahagún (2016: 146-152, 163) y en Durán (1967 [I]: 291-293). Se debe mencionar que esta fiesta tiene dos versiones, la “regular” que era

la que se hacía anualmente, en esta se cazaban animales, se cocían en el fuego, se preparaban tamales para después comérselos y la “especial” que se realizaba cada cuatro años. En esta se realizaban los rituales y ceremonias vinculados al tiempo y al fuego. En ambas fuentes se menciona que el ritual de estirar gente se hacía cada cuatro años. Graulich (1999: 263-264) nos enfatiza en el carácter de renovación y regeneración del tiempo que tiene esta fiesta y cómo este se puede vincular con el fuego y los infantes. El aspecto ígneo se puede vincular de varias maneras, el marcador que da fin/inicio al tiempo, (Graulich, 1999: 256; Limón, 2012: 213-215; Díaz Barriga, 2013: 202), en este caso la fiesta estaba ubicada de tal manera que era la última del calendario y en los últimos días, después tenían lugar los *nemontemi* (Graulich, 1999: 75-76; Limón, 2012: 210). Esto ejemplificado con el mito del *Quinto Sol*, u otros eventos importantes, como la entronización de los gobernantes (Graulich, 1999: 256).

Tomando el carácter de dador e indicador del tiempo podemos tomar la acción de estirar a los infantes como una forma de marcar temporalmente el inicio de su desarrollo físico, tal y como lo marca el ritual, era para que crecieran. En ese momento inicia su etapa de crecimiento. Esto se puede complementar con las ideas planteadas por Díaz Barriga (2013), durante la veintena de *Izcalli* se llevaban a cabo varios ritos de paso, estos marcaban de alguna manera el crecimiento de los niños ante la sociedad nahua. El primero de estos era la horadación de las orejas, lo que permitía tener una marca visible de su cambio de *status* ante su grupo social (Díaz Barriga, 2013: 207-208), esto se realizaba en un templo y a su retorno se realizaba el ritual del estiramiento, esto también se les hacía a las plantas para que crecieran (Sahagún 2016: 151; Díaz Barriga, 2013: 211). Como último ritual está la borrachera, todos la realizaban, incluso los niños pequeños. Esto por motivos de simbolismo, el pulque es una bebida divina que tiene la facultad conectar a los individuos con las deidades y a la embriaguez es la que marca un fin y un inicio (muerte y renacimiento) dentro del *status* de los niños que dejaban de ser “pequeños” (Díaz Barriga, 2013: 216).

23. Tlayavaloliztli. In tlayavaloliztli inic muchivaia iquac intlein ilhuitl motlalitivia/ iquac mochivaia mochi tlatatl tlaiavaloaya aço yotzinco, anozo ye/ teotlac ic tlaximia.

Propuesta de traducción

Procesión. La procesión así se hacía: cuando era la fiesta en que se iba a establecer, entonces se hacía. Toda persona procesionaba, quizá en la nochecita o bien ya en la tarde. Luego se deshacía [se dispersaba].

Análisis

Esta actividad ritual, tal como viene descrita, es muy general. La podemos encontrar mencionada en los textos de Sahagún (2016: 98, 103, 107, 113) y Durán (1967 [1]: 24, 29, 41, 126), también la podemos encontrarla en otros códices, en *Los Códices Matritenses* (folios 250r-253r). El *Códice Borbónico* en sus laminas 25, 29, 31, 32 (Famsi, 2025), esto se puede ver gráficamente en los códices por unas marcas en forma de pies que hacen un camino. Dependiendo de la fiesta en la que se realizaba, podían variar sus elementos utilizados y los atavíos. Lo que podemos encontrar con mayor frecuencia son: la realización por las mañanas, en las tardes o en las noches, banderas blancas o multicolor, la participación de los *ixiptla* sobre literas o plataformas altas, cantos, bailes, los sacerdotes como dirigentes de la procesión y como una actividad previa al sacrificio de un ser vivo (humano o animal). A diferencia de la peregrinación, la procesión es una actividad ritual realizada en un entorno urbano o alrededores, es de carácter público y acompañado de rituales específicos. Sus rutas suelen variar, por lo mencionado en los textos de Durán y Sahagún se puede establecer opciones generales de los trayectos, la primera es dar vueltas alrededor del templo, la segunda es dirigirse de un templo a otro, la tercera es ir a locaciones naturales como las montañas o los lagos. Susan Toby Evans (2015: 35-39) menciona que esta actividad ritual no solo involucraba a los individuos con sus atavíos y objetos participantes, también se vinculan la luz, el paisaje y la temporada en que se realizan. Estos elementos servían para involucrar de manera profunda a las masas en el ritual. Johanna Broda (1971: 287-288) menciona una categoría de procesiones a las que llama: *procesiones de limosneros*, estas se realizaban en las fiestas dedicadas a los ámbitos pluviales o en la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, estas consistían en ataviarse como las deidades de *Tlaloc* o *Xipe Totec* e ir de casa en casa pidiendo maíz o *etzalli*, esto se hacía para propiciar la fertilidad de la tierra y para que quienes daban esta limosna les traería buena fortuna. Si tomamos en cuenta el ritual de hacer volar

pájaros y el de comer tiza, se puede pensar que las peregrinaciones también pueden ser recreaciones de batallas terrenales o míticas y como parte de los ritos de paso. En este último sentido, podemos pensar en lo dicho por López Austin (2015) y pasarlo a la peregrinación, esta son las aproximaciones de los hombres al *anecúmeno*, durante estos momentos se buscaría recrear situaciones míticas vinculadas a la fertilidad, guerra, la abundancia o acercar lo más posible las peticiones de los hombres y sus respectivas ofrendas para los dioses. En este sentido el curso de la procesión puede representar el proceso de transición por las zonas que componen el *anecúmeno*: 1) La zona procesual preparatoria, con los eventos míticos. 2) La zona liminal, con la muerte de las deidades (los *ixiptla*). 3) El *ecúmeno*, con la resucitación de los dioses, la representación de los sacerdotes como las mismas deidades, que a su vez dan el sacrificio a la deidad.

3.2.5. Juramentos

4. Tlalqualiztli in tlalqualiztli yc mochivaia icuac in campa valhuiloaia muchi tlacatl/ vntlalquaia, yca in ce imapil aço ixpā diablo anoço tlecuilixcoac ioā/ yc tlaneltiiloia yc neltia in tlatolli in icoac ÿ tlein amo çen canel/tocoia tlatolli yc teilhuiloia, intla nelli in tiquitoa tlaxontlal/qua. yc nimā tlalquaia ÿ aquin ynic quineltiliaia itlatol.

Propuesta de traducción

Ingestión de tierra. La ingestión de tierra así se hacía: cuando se llegaba a algún lugar, toda la gente comía tierra con uno de sus dedos, tal vez delante del diablo, quizá en frente del fogón, también así era atestiguado, así es verificado lo dicho. Cuando no era muy creída la palabra, así se le decía a la gente “si es verdad lo que tú dices, por favor come tierra”. Entonces comía tierra aquel. Con ello daban fe a su palabra.

Análisis

Anteriormente ya vimos que este ritual puede estar presente en otras situaciones aparte del ritual 4 (revisar comentario de Durán en el ritual 25), el mismo Durán (1967 [I]: 147) señala que este era un ritual muy común, se iba con la deidad de su devoción y a la par de este juramento, también se les ofrecía comida e incienso. En la versión

de la *Historia General*, podemos encontrar pequeños detalles ayudan a completar el ritual. Los papeles tenían hule y se colocaban al fuego, se menciona que esta acción se hacía en los templos, oratorios o los caminos (Sahagún, 2016: 161). También contamos con una extensión de este ritual en la *Historia General*

Tenían también costumbre de hacer juramento de cumplir alguna cosa a que se obligaban, y aquel a quien se obligaban les demandaba que hiciesen juramento para estar seguro de su palabra, y el juramento que hacía era en esta forma: Por vida del sol, y de nuestra señora la tierra, que no haré falta en lo que tengo dicho, y para mayor seguridad como esta tierral, y luego tocaba con los dedos en la tierra y llegábalos a la boca y lamíalos, y así comía tierra haciendo juramento, Cuando por alguna necesidad alguno demandaba a su dios ayuda, hacía voto y juramento de hacer tal cosa por su servicio y cumplirlo (Sahagún, 2016: 168).

Este texto también se encuentra en los PM, ubicado en el capítulo 14 (tabla III), siendo el único que conforma este capítulo. Silvia Limón (2012: 132) rescata la mención de esta actividad en las *Relaciones Geográficas de Cempoala y Epazoyuca* para hacer culto al fuego. Con todo lo anterior podemos contemplar algunos aspectos de esta forma de hacer juramento, tiene como mínimo dos funciones: 1) El juramento a las deidades o a los individuos. 2) Una forma de vincularse con las deidades de su devoción. Como vimos en el texto de Sahagún, los que hacían el juramento lo hacían en el nombre de las deidades, esto los involucra y vincula como testigos de las promesas realizada, desde afirmar la verdad, hasta algo más complejo como lo pudo haber sido el ir al combate. 3) Uso de este ritual para diversas actividades rituales. Podemos pensar que la acción de comer tierra puede ser la forma de sellar el acuerdo. Otro aspecto que podemos extraer es el siguiente: las deidades involucradas, pueden variar, desde *Toci-Tlazoltetol*, *Tonatiuh*, *Xiuhtecuhtli-Huehuateotl*, *Huitzilopochtli* o *Tlaltecuhтли*. Debemos considerar que, aunque no se encuentre mención de otras deidades, para esta actividad en particular, no se debe limitar la participación de las deidades, como menciona Durán (1967 [I]: 147), esta actividad se podía realizar con la deidad de su devoción, esto junto con el comentario de la *Historia General*, lo vuelven un ritual de Estado y particular según las circunstancias.

3.2.5.1 Pago a los dioses

14. Nextlavaliztli. In nextlavaliztli inic muchivaia in iquac aço aca in tlein ipã muchiva aço/ cocoliztli in iquac opatic nimã aço copalli yoã amatl ynic mux/tlava inic amo omic iuhquima ic tlaxtlava iehica ca omiquiz/quia.

Propuesta de traducción

Pagamiento [de la deuda]. El pagamiento así se hacía: cuando quizás a alguno lo que le acaece, quizás [una] enfermedad una vez que sanó, entonces quizá [con] copal y con papel, con ello se paga que él no murió, justamente con ello se paga, porque él hubiera muerto.

Análisis

En este ritual me hago las siguientes preguntas ¿Para los nahuas que implica una deuda a los dioses? ¿a los dioses se les paga o se les agradece? El ritual nos plantea una forma sencilla de pagar a las deidades por haber tenido su favor ante alguna enfermedad mortal, ¿son estas las únicas deudas que se pueden tener con los dioses? La respuesta es no, la idea de pagar se aplica desde el momento en que uno siente que le debe algo a otro, en este sentido los humanos deben pagar una deuda por el hecho de existir. Desde el punto de vista de los mesoamericanos hay una amplia gama de deudas de los nahuas a los dioses, recordemos que Quetzalcóatl los crea a través de la recolección de los huesos y su autosacrificio, otra deuda se vincula con la creación y andar del sol y la luna, una más está en las lluvias en con la cantidad e intensidad suficientes para no matar los cultivos con granizo o ahogar las cosechas. Estos ejemplos nos dejan claro que las deudas de los humanos con los dioses era algo constante y no era un pago único sino, algo constante a lo largo del año, los nahuas lo entendían y veían la forma de realizar el pago de la deuda con objetos, o con las vidas de personas. Recordemos que para alimentar a las deidades se les daban sacrificios parciales, totales o con animales (rituales 8, 9, 11, 12), incluso las fiestas anuales tienen este mismo sentido, pedir algo que les permita continuar con la fertilidad de la tierra o la vida, esto los deja en deuda. Aquí quiero recordarle al lector o lectora que esta no es una cuestión unilateral, sino bilateral donde los humanos tienen una deuda con las deidades, pero a la vez las deidades entran en una participación reciproca en donde dan su favor a las peticiones de los grupos para

diversas áreas de su vida cotidiana o eventos particulares, (Mauss, 2009: 70; Broda, 2016: 539; López Austin, 1998: 17). Otra cuestión que se puede plantear es que las ofrendas son una forma de pagar las deudas de los hombres, pero, como hemos visto en otros rituales y ofrendas (3, 2, 17, 18, 25, 26) no todas las ofrendas son para pagar deudas, también son para preparar la conexión con el espacio-tiempo de los dioses, preparar a los individuos para eventos mundanos o marcar su cambio de un estado anímico a otro. Es conveniente mencionar la diferencia existente entre los términos *Nextlahualiztli* y *Tlamanaliztli*, Sánchez Aguilera (2015: 265-266) menciona que el primero se usa frecuentemente en las fiestas anuales, cuando se va a hacer un sacrificio de alguna persona, este equivale a las ocasiones en que los dioses tuvieron que dar su vida a cambio de dar forma a un fragmento del *Tlalticpac*. Por otra parte, *Tlamanaliztli* (ritual uno) se emplea para referirse a todo el acto ritual, desde la preparación del entorno con el copal o el fuego, las peticiones u oraciones, la acción sacrificial y el cierre del acto ritual. Como último punto rescato lo dicho por Sánchez Aguilera (2015: 266) sobre otro término que se traduce como ofrenda, *huentli*, la diferencia que existe con el anterior es que el primero la podemos encontrar en sus propios términos, *Tlamanaliztli*, contiene el verbo *-mana*, que es ofrecer o extender y *huentli* es un sustantivo que hace referencia a los objetos que serán la ofrenda. Como último punto esta la idea de pagar o agradecer, en este sentido tendríamos que pensar cuál es el origen y finalidad de ambos conceptos, el apago se vincula más a la solicitud previa de algo, por lo tanto, se necesita una forma de garantizar la realización de lo solicitado y de esta forma se inicia la reciprocidad que se daba entre los humanos y los dioses. El agradecimiento se daría por un concepto menos “formal” y no existiría la obligación de vuelta por parte de los individuos. Algo que se debe aclarar es que el sentido de pago no vincula de forma sumisa a los dioses con los humanos, pero si a los humanos con los dioses. Estas dos intencionalidades y eventualidades existen y coexisten entre los nahuas.

3.2.6. Acciones de los templos

16. Teuquauhquetzaliztli. In teuquauhquetzaliztli ic muchivaia ca concuia in xoxouhqui quavitl/ in quauhtla contequia, ÿ/ ic vncã tlatlaz ichã diablo/ quimaquetzaya iehoãti/ quichivaia in vncã nẽ/ca ychã diablo in tlamaceva.

Propuesta de traducción

Levantamiento de madera a los dioses. El levantamiento de madera a los dioses así se hacía: pues ellos tomaban la madera verde del bosque, la cortaban, para [luego] quemarla en su casa del diablo. Ellos la levantaban con las manos, lo hacían los que viven allí en la casa del diablo, [los que] hacen penitencia.

18. Toçoualitztli. i. ixtocolitztli. Inic muchivaia toçolitztli icoac in yovaltica iehoantin/ yn vncã nenca ichã diablo in quiapiaya yoalli cenca ixtoço/tinenca ynic amo tlacochcavazq̃ ynic quiapiaya yoalli in ix/quichca tlatviz. Ynic quiapiaya iehica in tlein mochivaz in i/quac yovalnepātla anoço tlaquauhyovac anoço ye tlat/vinavac ipampa in vel quiapiaya yoalli yoã quiapiaya/ in tletl.

Propuesta de traducción

Vigilia [o] desvelo. Así se hacía la acción de [estar en] vigilia: cuando era de noche, aquellos que viven en su casa del diablo, los que cuidaban [en] la noche, mucho andan en vigilia para que no dejarán algo por el sueño. Así ellos cuidaban en la noche hasta que amanece. Por lo que la cuidan, es por lo que se hará cuando sea media noche, o en la madrugada, o ya al amanecer. Por esta causa bien cuidaban la noche y también cuidaban el fuego.

Análisis grupal

Los dos textos anteriores nos hablan de acciones que se realizaban en los templos por las personas que vivían en ellos, particularmente los jóvenes estudiantes del templo-escuela. Para empezar este análisis me gustaría hacer notar algo sobre estas actividades, las dos tienen similitudes con otras descritas en los *Primeros Memoriales*, esta se encuentra en el capítulo 13 (revisar tabla III) que describe los trabajos o actividades que hacían en los templos, la diferencia es que en estas últimas se tienen un carácter disciplinar y de preparación, esto por cómo se usa la expresión *ixtlamati* o *aiamo cenca ixtlamati*, estos tienen el equivalente de “experimentados” o “no muy experimentados”, dicha expresión hace referencia a los estudiantes que podían desempeñar actividades sencillas o complejas, dependiendo de que tanto tiempo llevaban en el templo-escuela. Las actividades eran varias, entre ellas estaba el ir por leña al bosque, ir por espinas, barrer, tocar los instrumentos a determinadas horas del

día o la noche, vigilar en las noches, cuidar el fuego, entre otras (*Primeros Memoriales*, Folio 272v; Brito, 2024: 216, 219, López Austin, 1985: 62). Al hacer una comparación del ritual 16 con lo que viene en la *Historia General* el texto cambia y añade más información:

Cuando habían de ir a alguna guerra, primero todos los soldados iban por leña a las montañas, la que se gastaba en los cúes, y hacían rimeros de ellas en los monasterios de los sátrapas y de allí tomaban para gastarla, que se quemaba mucha entre noche y día en los patios de los cúes, en unos fogones altos que para esto estaban hechos en los mismos patios; y en los otros tiempos los ministros de los cúes y los que moraban en el Calmécac tenían cargo de traer esta leña; a esto llamaban *teoquauhquetzalitzli* (Sahagún, 2016: 163).

Con este texto ya vemos que la construcción de estas torres de maderas (ritual 16) también podía realizarse previo al inicio de la guerra con otro señorío, era una actividad que se hacía de manera conjunta con los guerreros y los estudiantes del templo, siendo estos últimos los que tenían mayor responsabilidad de esta actividad. Este ritual podría tener una intención similar al número 25, desearles buena fortuna en la batalla. Los dos rituales, incluso tres si vinculamos el ritual 17, pueden tener un carácter ritual y de educación. Para el caso de encender y mantener el fuego, podemos verlo de dos maneras: 1) Forma ritual. Anteriormente ya se mencionó el fuego como marcador del tiempo, el fuego como elemento principal lo encontramos en las fiestas de *Xocotl Huetzi*, *Izcalli* y el *Fuego Nuevo*, en estas fiestas el fuego era uno de los responsables del ciclo de creación destrucción y también una bisagra entre los ciclos (Limón, 2012: 157), hasta donde pude investigar, no hay mención de la creación de una torre o pira de madera que después era encendida, hay que considerar otras situaciones rituales, para propiciar el buen fin o sustento de otras actividades como el matrimonio, el nacimiento, la caza o la agricultura (Limón, 2012: 152) o en este caso la guerra. 2) Ayuda visual. En el ritual 18 se menciona el acto de desvelarse cuidando la noche para que nada malo ocurriera, pues también hay actividades que se realizaban en la madrugada, como tocar los tambores, las flautas, autosacrificios o incensar (López Austin, 1985: 62), estas actividades podrían ser parte de una misma actividad o verse individualmente.

Después de este breve análisis del *corpus*, quisiera mencionar algunos aspectos al lector o lectora: 1) La mayoría de rituales, al menos en lo descrito en esta sección, son breves y muchas de sus actividades pueden estar incluidas en una gran cantidad de acciones religiosas más amplias, esta característica no es extraña, como el propio documento menciona, es un apéndice y dentro de la jerarquía de un texto, este apartado busca complementar la información de la temática principal, en este caso los aspectos religiosos. Casi todos los rituales son de carácter general y no específico (salvo algunos casos como los rituales de las fiestas anuales), por lo tanto, no están destinados a una deidad o situación en particular, sino que son parte de un sistema simbólico y de representación ritual mucho más amplio y complejo que debe ser visto en conjunto con el resto de información plasmada en el manuscrito. Considero que esta idea es fundamental para entender el papel de estos rituales dentro del total de la obra, no son la descripción detallada de un gran ritual, son una serie de rituales que se complementan, algunos de ellos entre sí y otros con otras descripciones que se encuentran en diferentes apartados de la obra y que dentro de la propia individualidad que tienen los mismos rituales encontramos su simbolismo, las ofrendas y rituales en conjunto son el puente y mensaje a los dioses, donde cada ofrenda y modo de ofrendar da un diálogo diferente entre los humanos y los dioses. Muchos de ellos vinculados a los ciclos de vida-muerte, sustentación de la vida, las deudas que se tienen entre los seres del *ecúmeno* y el *anecúmeno*, formas de consagrarse a los dioses u obtener el favor de los dioses.

2) La influencia tanto española, como *Culhua*, sobre estos textos parece nula, y tener una inclinación sólida hacia las ideas mexicas, sin embargo, esta idea se debe contrastar con los otros 26 los rituales y ofrendas del resto de la sección.

3) Esta sección muestra patrones de organización que, aunque no fueron marcados explícitamente por Sahagún y sus colaboradores, se encuentran marcados por la secuencia que tienen los rituales, este aspecto puede verse confuso si se contrastan los capitulados con las secuencias y temáticas de los rituales y ofrendas.

4) La temática, esta se presenta desde el orden que se les dio en el documento, como se mostró en el primer apartado del capítulo tres, existen grupos temáticos entre los rituales, sin embargo, yo decidí en pro del análisis y visibilidad de los mismos darles otro orden.

5) El *corpus* de rituales y ofrendas presente en este trabajo presenta tres casos diferentes de hilos conductores y secuenciales entre los rituales, como se sugirió antes de iniciar el apartado de “Rituales de las fiestas anuales”. Podemos encontrar tres casos de conexión entre los rituales. El primero es el temporal, algunos de estos rituales mencionan los momentos en que se realizaban, esta temporalidad marca la unión con otros rituales, esto se demuestra con mayor fuerza en los “rituales de inicio”. El segundo caso es una continuidad textual, este caso se puede ver de manera directa en el texto particularmente con los rituales 7 y 13 o con el 10 y 11. En este caso no considero necesaria una explicación de la eventualidad, pues los mismos rituales la marcan. Como último caso tenemos la descripción de un mismo ritual, esto marcados por el 7 y 13 o el 20 y 21, a diferencia del caso dos, este no necesariamente tiene una continuidad textual, en los casos del segundo par de rituales no hay algo que sugiera una continuidad temporal o textual, aspecto que si aparece en el primer par, pero si temática y al realizar el análisis se ve que se trata de un mismo ritual, esta última característica señala algo importante, estos casos no son excluyentes unos de otros, sino que pueden ir mezclados entre sí.

Reflexiones finales

Después de exponer algunos de los aspectos históricos, teóricos, conceptuales e individuales de los rituales y las ofrendas presentes en los folios 254v a 256r, presento las reflexiones finales de esta investigación. Las culturas mesoamericanas tenían actividades religiosas en abundancia, cada una de ellas enmarcadas en su cosmovisión, algunas siguen siendo complejas en su desciframiento simbólico. Los rituales y ofrendas se encuentran con mucha frecuencia en los textos de los frailes o conquistadores del siglo XVI y en los vestigios arqueológicos que día a día se encuentran. En ellas podemos ver las herramientas, los tiempos, los participantes, dedicaciones e intenciones con las que se hacían. Como se pudo observar en el presente trabajo, los rituales y ofrendas de los PM tienen vínculos y continuidades directas o indirectas, en este sentido es difícil plantear un orden temático, aspecto que se refleja en las categorías plasmadas por Sahagún en los capitulados, incluso en la nueva propuesta de organización temática puede observarse que no es la única posible (véase anexos, tabla V) y existen diferentes posibilidades para su clasificación y análisis.

A continuación, se presentan algunas consideraciones para recordar sobre este trabajo. Primero, el contexto temporal y circunstancias de elaboración del manuscrito. El texto y su contenido no se puede comprender del todo solo con el acto de leerlo y

saber que dice, para poder tener un panorama más completo es necesario indagar y conocer bajo que situaciones sociales y culturales se elaboró. Los PM fueron el principio de una larga obra que tenía como objetivo el registro de todos los aspectos religiosos de la cultura anterior a la conquista, poco después esta idea se amplió a todos los conocimientos o informaciones que se pudieran obtener, ocasionando una organización más estructurada y compleja para poder tener un hilo conductor de todo el texto. Aspecto que se basó e incluso inspiró en los textos que Sahagún seguramente ya conocía por su estadía en la Universidad de Salamanca, textos como *De Proprietatibus Rerum* del franciscano Bartolomé de Anglicus y *Originum sive etimologiarum* de San Isidoro de Sevilla (López Austin, 2011: 363; Hernández de León-Portilla, 2002: 54-55) fueron clave para la forma de organización, temáticas y el enfoque del texto. Este último punto es especialmente importante, como señala Bustamante (1990) y Berenice Alcántara (2012), el énfasis lingüístico que da Sahagún en todas sus obras, no solo en PM p CF nos habla de la forma en que el franciscano, en su papel de autor intelectual y tal vez de editor, pensaba que se debía indagar y conocer la cultura de los naturales, al conocer de manera profunda la lengua y sus formas de expresión sería más fácil la identificación de las idolatrías y su posterior eliminación.

Segundo, los rituales y ofrendas como conceptos y su lugar dentro de la interacción entre hombres y dioses en la cosmovisión mesoamericana son uno de los elementos que ayudó a comprender por qué existen estas actividades, por qué existe una diversidad tan grande de ellos y por qué se usan diferentes herramientas para su realización. Las definiciones que se analizaron en este estudio ampliaron el panorama de características de un ritual u ofrenda, algunas retoman aspectos como los bienes materiales, ubicaciones y tipos de material, estos como una forma de comunicación y expresión (López Luján, 2021: 15; Dehouve 2008: 19), la acción humana, la reciprocidad y la eficiencia (Mauss, 1971: 342). También se pueden comprender como un sistema de prácticas que están bajo un valor simbólico para los participantes (Hermann Lejarazu, 2009: 270). Incluso como forma de ordenamiento entre el mundo natural, la sociedad y su interacción bilateral (Good, 2001: 240) o como una forma intencionada de tránsito entre el *ecúmeno* y *anecúmeno* (López Austin, 2015). Todas estas definiciones tienen características que cubren las necesidades para las áreas

bajo las que fueron formuladas. En el caso de nuestro objeto de estudio, se retomaron algunas características de las definiciones anteriores que ayudan a entender de manera general lo que son estas actividades, después aplicarlas en nuestro objeto de estudio y crear dos conceptos nuevos que se adapten un texto que describe estas actividades rituales, pero que no entra en grandes detalles sobre ellas y contiene una gama amplia de temáticas.

Tercero, la estructura original de los rituales contemplaba una forma de organización que seguía un hilo conductor sobre la clasificación establecida por Sahagún y los varios tipos de rituales u ofrendas, los capitulados de este apéndice permiten identificar cuatro situaciones diferentes. 1) La generalidad enmarcada por “en los templos dentro y fuera”. 2) Un posible vínculo con las fiestas del capitulado anterior. 3) Acciones puntuales como el tocar los instrumentos, diversos trabajos o juramentos. Estas características de los capitulados en los folios de los PM aunque útil para englobar la gran variedad de temáticas presentes en esta sección, no es práctico para empezar a analizar los rituales u ofrendas descritos. Por esta razón se creó una nueva forma de organización. Al analizar los rituales de manera individual y en su conjunto encontramos algunas novedades, el aspecto de continuidad en los rituales, en la forma temática temporal como en la textual, esto significa que la forma de organización planteada por el franciscano, título individual con un texto, puede hacernos pensar que cada ritual es independiente uno de otro, sin embargo, en esta investigación se identificaron tres situaciones que cuestionan esta primera idea.

1) Una continuidad temporal. Este fue uno de los ejes a tener en cuenta para su reorganización y clasificación. En los rituales 17, 1, 2, 3; estos rituales se enfocan en actividades que se realizan antes del amanecer o antes del inicio de una actividad que involucre el habla. Para los casos de los primeros tres rituales, parece posible la idea una secuencia, se hicieron uno después del otro, la razón de esta idea es que cuentan con características similares como el tiempo en que se hacen, los participantes y el aparente traslado de un lugar (la casa) a donde este la deidad (templos o patios), el ritual 3 plasmado en los *Primeros Memoriales* no menciona otra forma de vincularlo, más que como una acción de inicio ante algún protocolo (un discurso o el hablar de los nobles). Un caso particular es el de una clasificación temática, de alguna forma, la clasificación más sencilla que se puede crear y es la

más común dentro del *corpus*, al ser un aspecto más amplio puede englobar varias formas de los rituales u ofrendas, en este caso creo el ejemplo más claro es el apartado destinado a las fiestas anuales y los sacrificios parciales o totales de sangre, los rituales dentro de estas temáticas tienen vínculo común, sin importar las formas del ritual o la ofrenda, esta es empleada por Sahagún al colocar los títulos de los capitulados. De la misma manera yo use la amplitud temática para crear nuevas clasificaciones que pudieran ser más específicas, esto para facilitar el proceso de análisis y visibilización de los rituales.

2) Continuidad textual. Esta forma de continuidad se encuentra de forma directa en el texto, está presente en los rituales 9 y 15, 7 y 13, 10 y 11; cada uno de estos rituales y ofrendas tiene una forma de vincularlo con el anterior de manera textual, el ejemplo más claro es el ritual 7 y 13. Estos dos rituales hablan de cómo se preparaba para sacar el corazón a un cautivo, como subía al templo, era acomodado y como su corazón era ofrecido a los dioses. El segundo grupo de rituales describe cuando se van a dejar espinas de maguey ensangrentadas en ramas de árboles y como estas, probablemente, después se usaban para llevarlas al templo de la deidad. En el caso del último par de rituales se describe la acción de un autosacrificio al cortarse la oreja y en uno de ellos se dice “de la misma manera de acción de sangrarse. Esta última descripción es difícil de determinar, pues en las fuentes se menciona que el autosacrificio con puntas de maguey es común y se hacía en varias partes del cuerpo, no necesariamente indica una continuidad y podría tratarse únicamente de una coincidencia de sus herramientas y/o acciones.

3) La descripción de un mismo ritual, pero en momentos diferentes. Dentro de nuestro *corpus* hay solo un par que conservan el vínculo de manera textual (7 y 13), sin embargo, tal vez es posible encontrar este tipo de casos si se amplía la muestra a los rituales y ofrendas faltantes de la sección. El 21 y 22 es una descripción de como comían ranas y serpientes, uno de los rituales de *Atamalqualiztli*, únicamente diferenciado por las especies de animales que comen, sin embargo, es el mismo ritual. Este tipo de situaciones en los rituales no son mutuamente excluyentes con las dos anteriores, puede existir el caso de que los rituales dentro del caso dos, también se vinculen dentro del caso tres o con el primero.

Un aspecto que el análisis deja en evidencia con respecto a los rituales dentro de su conjunto o de manera individual es que estos rituales se aplicaban en un contexto mucho más amplio que el descrito en los PM, en los casos del *Códice Florentino* (véase en anexos el cuadro IV) algunos textos incorporaban información relacionada a los lugares, los tiempos o los participantes. En la *Historia de las indias de Nueva España*, ocurre algo similar y algunos rituales se aplicaban bajo contextos diferentes, por lo tanto, podrían tener otra clasificación dentro del *corpus*. Incluso si dejamos de lado las descripciones generales es posible enmarcar a los rituales de ayuno, sangre, fuego, copal y procesión dentro de las fiestas anuales, pues todas estas actividades se realizaban en dichas celebraciones.

Algunos de los desafíos que se tuvieron al realizar esta investigación fueron las limitadas descripciones de algunos rituales, esta situación dificultó la ubicación de los rituales u ofrendas en un contexto ritual más amplio. Varios de los rituales no contaban con mención en las fuentes utilizadas, su presencia en los documentos hechos por los frailes era muy corta, casos similares se presentaron en investigaciones contemporáneas. En estos casos no se hizo más que proponer una breve explicación o retomar y continuar con la idea planteada por otros autores.

Al empezar esta investigación se planteó la hipótesis de que este *corpus* enmarcaba rituales u ofrendas vinculadas a las deidades y sus roles de fertilidad de la tierra, sin embargo, tal hipótesis resultó ser errónea e insuficiente para dar cuenta de la complejidad de los rituales y ofrendas, tanto en lo grupal como en lo individual. Es cierto que hay algunos rituales ubicados en las fiestas anuales (los dedicados a *Tlaloc* o las de *Atamalqualiztli*) se vinculan directamente con estas actividades, pero al analizar los rituales y ofrendas se identificaron dos situaciones, muchos de ellos no están dedicados una deidad específica, al no tenerla y contar con una ausencia casi general, tienen un campo de acción mucho más amplio que solo los rituales agrarios, tales como: la recreación de eventos míticos, juramento, pago de deudas o rituales y ofrendas que entran en un gran número de situaciones de carácter estatal e individual. Esta idea sugiere dos situaciones para los rituales y ofrendas: 1) Esta sección enmarca una gran variedad de actividades rituales que tienen como fin último el contacto y diálogo con las deidades o con su especio-tiempo, pero no en su mayoría, es explícito con cuales. 2) El registro de estos rituales, en múltiples ocasiones breves

y sencillos, son para complementar lo escrito sobre actividades rituales mayores (fiestas anuales), registradas en la sección anterior, este vínculo no está siempre presente, lo podemos encontrar en las representaciones del ritual sobre hacer volar pájaros con *Etzalcualiztli*, el sacrificio humano con *Tlacaxipehualiztli*, el comer serpientes con *Atamalcualiztli*. Sin embargo, esto no quita el simbolismo enmarcado en cada uno de los análisis individuales de cada ritual u ofrenda. Estos dos puntos dejan ver la complejidad y los detalles que tenían las actividades rituales de los nahuas, quienes las podían realizar y entrever cuales eran sus objetivos. Para corroborar o matizar lo escrito en esta investigación será necesario realizar un segundo trabajo que aborde la segunda mitad de los rituales faltantes de este estudio.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Baird, Ellen T. (1993), "The placement and role of the Drawings", en *The Drawings of Sahagun's Primeros Memoriales: Structure and Style*, E.E.U.U., University of Oklahoma Press, pp. 30-103.
- Benito Lope, Rebeca (2013), "Los manuscritos de Fray Bernardino de Sahagún. El conocimiento de los Códices Matritenses: Historiografía y estado de la cuestión", en *Los manuscritos de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Bernardino de Sahagún. El Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, España, Ministerio de Educación y Cultura de Madrid, pp. 23-32.
- Broda Johanna (2016), "Ofrendas Mesoamericanas. Una Perspectiva Comparativa", en *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de Cultura. pp. 531-582.
- Brito Guadarrama, Baltazar (2024), *El Códice Mendoza*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bustamante García, Jesús (1990), *Fray Bernardino de Sahagún una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM.
- Castillo Farreras, Víctor (1996), "Dinámica social", en *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, México, UNAM, pp. 101-127.
- Claude, Lévi-Strauss (1968), *Mitológicas, I: Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica
- Covarrubias Orozco, Sebastián (1611), *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Editorial Luis Sánchez.
- Dehouve, Danièle (2008), "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis", en *Sylvie Peperstraete image and ritual in the aztec world*, Oxford, pp 19-33.
- Durán, Diego (1967), *Historia de las indias de nueva España e tierra firme. Tomo I*, México, Porrúa.
- Fusi, Juan Pablo (2012), "La unión dinástica peninsular: Los reyes católicos", "Carlos V y la España imperial", en *Historia mínima de España*, España, Turner Publicaciones S.L., pp 69-85.

- Galende Díaz, Juan Carlos y Cabezas Fontanilla, Susana (2013), "La escritura de los Códices Matritenses: cuestiones paleográficas", en *Los manuscritos de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Bernardino de Sahagún. El Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, España, Ministerio de Educación y Cultura de Madrid, pp. 23-32.
- García Quintana, Josefina (2003), "Fray Bernardino de Sahagún", en *Historiografía mexicana. Tomo I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 197-228.
- Garibay Kintana, Ángel María (1993A), "Poemas solares", en *Épica Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma, p. 6-14.
- Garibay Kintana, Ángel María (1993B), "Poema de Mixcóatl", en *Épica Náhuatl Selección, introducción y notas*, México, UNAM, pp. 19-28.
- González Torres, Yolotl (1994), *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica,
- Good Eshelman, Catherine (2001), "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas en México*, México, CONACULTA/ FCE, pp. 239-297.
- Graulich, Michel (1999), *Fiesta de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las Veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Graulich, Michel (2016), "El proceso del sacrificio", en *El sacrificio Humano entre los Aztecas, México*, Fondo de Cultura Económica, pp. 295-400.
- Guilhem Olivier (2004A), "También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana", en Virginia Guedea *El historiador frente a la historia. El Tiempo en Mesoamérica*, Universidad Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 149-180.
- Guilhem, Olivier, (2004B), "Tezcatlipoca ¿diablo burlón o Señor del destino?", en *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 38-46.
- Hermann, Lejarazu (2009), "Ritos de entronización en la Mixteca prehispánica", en *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones*, Vol. II, pp. 267-286.

- Hernández de León-Portilla, Ascensión (2002), "La Historia General de Sahagún a la Luz de las Enciclopedias de la Tradición Greco-Romana", en *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*, México, UAEMex/ IIH, pp. 41-60.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión (2019), "Kalendario mexicano, latino y castellano", en *Cantares mexicanos III*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas p.19-98.
- Ibarra Herrerías, María de Lourdes (2012), "Historiografía franciscana de la provincia del Santo Evangelio de México", en Rosa Camelo y Patricia Escandón (coords.) *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, México, UNAM-IIH, pp.745-758.
- Jiménez Moreno, Wigberto (1974), *Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún. Texto en náhuatl, traducción directa, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- León-Portilla, Miguel (1958), *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas.
- León-Portilla, Miguel (1986), "Algunas consideraciones sobre el manuscrito", en *Coloquios y Doctrina Cristiana con que doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España En lengua mexicana y española*, México, UNAM, pp. 34-36.
- León-Portilla, Miguel (1999), *Bernardino de Sahagún pionero de la antropología*, México, Universidad Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel (2016A), *Los cantos religiosos de los antiguos Mexicanos*, México, UNAM.
- Limón Olvera, Silvia (2012), *El fuego sagrado. simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Sobre América Latina y El Caribe.
- Lockhart, James (1999), "La vida religiosa", en *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 291-363.
- López Austin, Alfredo (1967), "Escaramuza blanda (Zonecali)", "Escaramuza de zacate o escaramuza que se hace en la noche (Zacacali o Moyohualicali)", "Se

- deja la piel de Toci” en *Juegos rituales aztecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 37-44.
- López Austin, Alfredo (1985), “Los jóvenes dedicados a los templos”, en *La educación de los antiguos nahuas*, vol. 1, México, Editoriales El Caballito-SEP, pp. 57-92.
- López Austin, Alfredo (1994), “Tamoanchan mítica”, en *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 72-102.
- López Austin, Alfredo (2011), “Estudio Acerca del Método de Investigación de Fray Bernardino de Sahagún”, *Revista de Cultura Náhuatl*, Vol. 42, pp. 353-400.
- López Austin, Alfredo (2013), “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana “, *De hombres y dioses*, México, Colegio de Michoacán, pp. 178-200.
- López Austin Alfredo, (2015), “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma”, en Mercedes de la Garza *El tiempo de los dioses tiempo. concepciones de Mesoamérica*, México, UNAM, 11-49.
- Marcel Mauss (1971), *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Marcel Mauss (2009), *Ensayo sobre el don. Formas y funciones del intercambio en las sociedades arcaicas*, Argentina, Katz Editores.
- Molina de, Alonso (2001), Vocabulario de la Lengua Castellana-Mexicana, Mexicana Castellana [1571], estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa.
- Nájera C., Martha Iliá (2003), “Capítulo II orígenes míticos del sacrificio”, en *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, México, UNAM, 45-60.
- Nicholson, Henry B. (1971), “Religion in pre-Hispanic Central México”, en Robert Wauchope y Howard E. Cline (eds.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, v. 10, pp. 395-446.
- Nicholson, Henry B. (1997), “introduccion”, en Thelma, D. Sullivan et. al, *Primeros Memoriales, by Fray Bernardino de Sahagún Paleography of nahuatl text and english translation*, E.E.U.U., University of Oklahoma Press- Real Academia de la Historia, pp. 3-14.
- Nicholson, Henry B. (2002), “Fray Bernardino de Sahagún. A spanish missionary in New Spain 1529-1590”, en *Representing Aztec ritual: performance, text, and image in the work of Sahagún*, E.E.U.U., University Press of Colorado, pp. 21-39.

- Oudijk, Michel R., Restall, Matthew (2013), "La conquista indígena de Mesoamérica", *Conquista de buenas palabras y de guerra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-47.
- Quiñones Keber, Eloise (1997), "An introducción to the images, artists and Physucal features of the *primeros memoriales*", en Thelma, D. Sullivan et. al, *Primeros Memoriales, by Fray Bernardino de Sahagún Paleography of nahuatl text and english translation*, E.E.U.U., University of Oklahoma Press- Real Academia de la Historia, pp. 15-53.
- Ribot, Luis (2021), "La revuelta de las comunidades de Castilla (1520-1521)", en *Boletín de la Real Academia de la Historia. Tomo CCXVIII Cuaderno III*, septiembre-diciembre pp. 645-666.
- Romero Galván, José Rubén (2002), "Fray Bernardino de Sahagún y la Historia General de las cosas de Nueva España", *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*, México, UAEMex/ IIH, p. 29-39.
- Romero Tabares, María Isabel (1994), "El Pensamiento Erasmista. Su Aportación A La Cultura Y Sociedad Españolas Del Siglo XXI", en *Cuadernos sobre Vico*, núm. 4, pp. 149-166.
- Rubial García, Antonio (2022), "La espada, el libro y la cruz. Una revisión crítica de la evangelización como conquista", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego", pp. 13-52.
- Ruz Barrios, Miguel Ángel (2013), "La estructura del contenido de los Manuscritos Matritenses de fray Bernardino de Sahagún" en *Los manuscritos de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Bernardino de Sahagún. El Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, España, Ministerio de Educación y Cultura de Madrid, pp. 33-52.
- Sahagún, Bernardino De (2016), "libro II" "apéndices libro II", en *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, p 152-178.
- Sahagún, Bernardino De (2016), "Prologo libro I", *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, p 15-17.

- Sánchez Aguilera, Mario Alberto et. al. (2022), “Estudio introductorio”, en *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana Ms. 1485, Ayer Collection, The Newberry Library*, México, UNAM/IIH, pp. 21-182.
- Serna, Jacinto de la (1953), *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural de la Librería Navarro, pp. 296-302.
- Tena Martínez, Rafael (2002), “La leyenda de los soles”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, CONACULTA, pp. 169-206.
- Thelma, D. Sullivan (1992), *Compendio de la gramática náhuatl*, México, UNAM.

Hemerografía

- Aguirre Molina, Alejandra (2004), “El ritual del autosacrificio en Mesoamérica”, *Anales de Antropología*, Vol. 38, pp. 85-109.
- Aguirre Molina, Alejandra (2024), “La sangre preciosa del sacrificio en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan”, *Arqueología Mexicana*, núm. 185, marzo-abril, p. 54-59.
- Alcántara Rojas, Berenice (2019), “Los textos cristianos en lengua náhuatl del periodo novohispano: fuentes para la historia cultural”, *Dimensión Antropológica*, vol. 76, mayo-agosto, pp. 64-94.
- Anderson, Arthur J. Outram. (1994), “Los ‘Primeros memoriales’ y el Códice florentino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 24, pp. 49-91.
- Bielicke, Federico Beals Nagel (1994), “El Aprendizaje del idioma náhuatl entre los Franciscanos y los Jesuitas en la Nueva España”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 24, noviembre, pp. 419-441.
- Camacho Ángeles, M. (2022), “El cosmograma de los primeros memoriales”, *Edähi Boletín Científico De Ciencias Sociales Y Humanidades Del ICSHu*, Especial núm. 10, pp. 66–74.
- Danièle Dehouve (2016), “El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración”, *Revista de Estudios Iberoamericanos*, Vol. 8, No. 2, pp. 181-206.
- Díaz Barriga Cuevas, Alejandro (2013), “Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de Izcalli”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 46, julio-diciembre, pp. 199-221.

- Díaz Barriga Cuevas, Alejandro (2024), "Reflexiones en torno a las batallas rituales realizadas en honor a la diosa Toci en la veintena de Ochpaniztli", *Estudios de Cultura Náhuatl* vol. 67, enero-junio, pp. 85-120.
- Dibble, Charles E. (1999), "Manuscritos de Tlatelolco y México y el Códice Florentino", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 29, marzo, pp. 27-64.
- Evans, Susan Toby (2015), "Las procesiones en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana*, núm. 131, enero-febrero, pp. 34-39.
- Gamboa M., Jorge Augusto (2004), "La encomienda y las sociedades indígenas del nuevo reino de granada: el caso de la provincia de pamplona (1549-1650)", *Revista de Indias*, Vol. LXIV, núm. 232, págs. 749-770.
- Garza, Mercedes de la (1983), "Análisis comparativo de la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas y la Leyenda de las Soles", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 16, pp. 123-134.
- Granicka Katarzyna. (2015), "En torno al origen de las imágenes de la sección de las veintenas en los 'Primeros Memoriales' de fray Bernardino de Sahagún", *Revista Española de Antropología Americana*, num. 45, pp. 211-227.
- Graulich Michel, Olivier Guilhem (2004), "¿deidades insaciables?: la comida de los dioses en el México antiguo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 35, pp. 121-155.
- Graulich, Michel (2001), "Atamalqualiztli, Fiesta Azteca Del Nacimiento De Cintéotl-Venus", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 32, pp. 359-370.
- Johansson K. Patrick (2015), "Tamoanchan: una imagen verbal del origen", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm 49, enero-junio, p. 59-92.
- López Austin (1998), "Los ritos. Un juego de definiciones", *Arqueología Mexicana*, núm. 34, noviembre-diciembre, pp. 4-17.
- López Austin, Alfredo (2016A), "El tiempo-espacio divino", *Arqueología Mexicana*, especial núm. 69, pp. 23-39.
- López Austin, Alfredo (2016B), "Las relaciones humanas con lo sagrado", *Arqueología Mexicana*, especial núm. 70, pp. 24-37.
- López Luján, Leonardo (2021), "Imágenes del mundo. Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan", *Arqueología Mexicana*, núm. 165, pp. 15-23.

- Mazzetto Elena (2024), “El líquido fecundador. Consumo y funciones de la sangre en los rituales de los nahuas prehispánicos”, *Arqueología Mexicana*, núm. 185, marzo-abril, pp. 38-45.
- Mazzetto, Elena (2021), “Cocinando para los dioses y los hombres. Los alimentos rituales en las fiestas religiosas de los antiguos nahuas.”, *Arqueología Mexicana*, núm. 168, mayo-junio, pp. 26-33.
- Pérez Abellán, José Antonio (2007), “La Reforma Protestante en España Posibles Causas De Su Escaso Arraigo”, *Panta Rei. Revista digital de Historia y Didáctica de la Historia*, Vol. 6, pp. 103-121.
- Ruz Barrio, Miguel Ángel (2010), “Los Códices Matritenses de fray Bernardino de Sahagún: estudio codicológico del manuscrito de la Real Academia de la Historia”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 40, núm. 2, pp. 189-228.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto (2015), “En torno a las voces y los conceptos de la muerte ritual en cuatro manuscritos nahuas sobre la Pasión de Cristo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 50, julio-diciembre, pp. 261-295.
- Uruñuela y Ladrón de Guevara, Gabriela, Patricia Plunket Nagoda (2016), “Las maquetas de montes-deidades de amaranto del Posclásico. ¿Una tradición ancestral?”, *Arqueología Mexicana*, núm. 138, marzo-abril, pp. 40-45.
- Vela, Enrique (2015), “3 ácatl./2015. El calendario mexica y el calendario actual”, *Arqueología Mexicana*, edición especial núm. 59, diciembre.

Recursos electrónicos

- Biblioteca Digital Mexicana (2024), “Bernardino de Sahagún, Códices matritenses de la Real Biblioteca (Madrid), II-3280”, documento HTML disponible en: <http://bdmx.mx/documento/bernardino-sahagun-codices-matritenses> [Fecha de consulta 30/09/2024].
- Broda, Johanna (1971), “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6, pp 245-327, documento HTML, disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA7171110245A> [Fecha de consulta 25/10/2025].

Dehouve, Danièle (2010), “La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol 41 , pp. 65-89, documento PDF, en: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/23438> [Fecha de consulta 8/10/2025].

Famsi, (2025), “Códice Borbonicus”, documento HTML en: <https://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs1.html> [Fecha de consulta: 24/10/2025].

Getty Research Institute (2024), "Códice Florentino digital, Libro 2: Las Ceremonias fol. 20r", documento JPG, disponible en: <https://florentinecodex.getty.edu/es/book/2/folio/19v?spTexts=&nhTexts=> [Fecha de consulta 6/12/2024].

Johansson K. Patrick (2014), “Miccacuicatl: cantos mortuorios nahuas prehispánicos. Textos y ‘con-textos’”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 48, pp. 7-48, documento PDF, disponible en: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77753> [Fecha de consulta: 9/10/2025].

RAE (2024), “ofrenda”, documento HTML, disponible en: <https://dle.rae.es/ofrenda?m=form> [Fecha de consulta 15/03/2025].

RAE (2024), “rito”, documento HTML, disponible en: <https://dle.rae.es/rito> [Fecha de consulta 15/03/2025].

Universidad Nacional Autónoma de México, (2012), “Gran Diccionario Náhuatl”, documento HTML, en: <http://www.gdn.unam.mx> [Fecha de consulta 04/08/2025].

Marc Thouvenot (2025), “Vignettes/ viñetas”, documento HTML, en: <https://vignettes.sup-infor.com/> [Fecha de consulta 28/08/2025].

Conferencias

Alcántara, Berenice (2012), “La obra de fray Bernardino de Sahagún y su círculo”, ponencia presentada en la *Dirección General de Educación Superior para Profesionales de la Educación*, documento HTML en

<https://www.youtube.com/watch?v=vslOMLoHaDc&t=93s>> [Fecha de consulta 15/10/2024].

Argüelles Echeverría, Laura Amaranta (2023), “El sacrificio de codornices en las fuentes documentales”, *Eventos académicos División SUAYED FFyL*, Youtube, documento HTML, en: <https://www.youtube.com/watch?v=EAqbe1k0Ynl&t=2379s>> [Fecha de consulta 10/09/2025].

León-Portilla, Miguel (2016B), “La vida y obra de fray Bernardino de Sahagún”, *UNAM España*, UNAM España, Youtube, documento HTML, en <https://www.youtube.com/watch?v=KviB6vKdFDA>> [Fecha de consulta 16/10/2024].

López Luján, Leonardo (2025), “Mexicas: El esplendor de un imperio”, *Fundación Juan March*, Youtube, documento HTML, en: <https://www.youtube.com/watch?v=kP0A5qi7Vv0&t=205s>> (Fecha de consulta 2/07/2025).

Trabajos de grado

Argüelles Echeverría, Laura Amaranta (2025), “La codorniz en los rituales y los mitos mesoamericanos. Una perspectiva histórica y etnográfica”, México, Facultad de Filosofía y Letras/ UNAM (Tesis de Maestría).

Castelán de la Cruz, Lisette (2020), “El cuerpo-vestido como dios. los atavíos del *ixiptla* de huitzilopochtli”, México, Universidad Iberoamericana (Tesis de Maestría).

Reyes Guerrero, María Eugenia (2015), “Transgresiones y sanciones durante los actos rituales en las fiestas de las veintenas de etzalcualiztli y huey tecuilhuitl”, México, Programa De Maestría Y Doctorado En Estudios Mesoamericanos, UNAM, (Tesis de Maestría).

Romero García, Juan Manuel (1995), “Conceptualización de la ofrenda, la penitencia y el sacrificio entre los nahuas prehispánicos”, Universidad Nacional Autónoma de México- Facultad de filosofía y Letras (Tesis de Licenciatura).

Sánchez Montes, Aurea Gabriela (2014), “Simbolismo de las ofrendas funerarias de los Tlatoque Axayacatl, Tizoc y Ahuitzotl descritas en la historia de Las Indias de Nueva España e islas de tierra firme de Fray Diego Durán y Crónica mexicana de

Fernando Alvarado Tezozomoc”, Universidad Nacional Autónoma de México-
Facultad de filosofía y Letras (Tesis de Licenciatura).

Documentos

Historia general de las cosas de Nueva España (2000), transcripción por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3 vols., México, Cien de México / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México (1985), estudio de René Acuña, instituto de investigaciones Históricas/UNAM, Serie Antropológica 63, vol. 6.

Facsímil

Historia general de las cosas de Nueva España (1905), *Historia general de las cosas de Nueva España. Edición parcial en facsímil de los Códices Matritenses en lengua mexicana que se custodian en las Bibliotecas del Palacio Real y de la Real Academia de la Historia*, estudio de Francisco del Paso y Troncoso Madrid, Hauser y Menet, Vol. 6.

Primeros Memoriales (1993), *Primeros Memoriales*, estudio de Thelma Sullivan et. al, University of Oklahoma Press- Real Academia de la Historia.

Anexos

1. Cuadro IV

Tabla IV <i>Primeros Memoriales y Códice Florentino</i>			
Notas del cuadro *** por la estructura del texto no queda claro a que ritual corresponde, si a donde fue colocado en esta tabla o al anterior			
Folio	Nombre y número	<i>Primeros Memoriales</i>	<i>Códice Florentino</i>
254v	1. Tlamanaliztli / acción de ofrendar	Se ofrendaba comida y con ropa, quizá guajolotes, quizá pájaros, quizá tilmas, quizá maíz, quizá chía, quizá flores. De esa manera ofrecían las mujercitas: de noche las despertaban sus madres, sus padres, para que fueran a poner puñados de ofrendas de tortillitas pequeñas, de esta forma rápidamente ellas van a ponerlas delante del diablo. Solamente en sus casas se hacían las tortillas con las que ofrendaban las mujercitas.	Ofrecían comida y mantas, y aves y mazorcas de maíz, y chían y frisoles y flores. Esto ofrecían las mujeres o doncellas por casar; pero en los oratorios de sus casas no ofrecían sino comida, delante de las imágenes de los dioses que allí tenían. Esto hacían cada día, luego de mañanita, y la señora de la casa tenía cuidado cada mañana de despertar a todos los de su casa para que fuesen a ofrecer delante de los dioses de su oratorio
254v	2. Tlenamaquiliztli / acción de ofrecer fuego	Se echaban las brasas en el incensario, sacaron las brasas de los ocotes. Luego los cubren de copal, salen delante del diablo o en medio del patio, allí está de pie el brasero y luego a los cuatro rumbos ofrendan el brasero con que sahumaban. luego ellos ponen el	Ofrecían incienso en los cúes los sátrapas, de noche y de día, a ciertas horas. Incensaban con unos incensarios hechos de barro cocido que tenían, a manera de cazo, de un cazo mediano, con su astil del grosor de una vara de medir o poco menos, largo como un codo o poco más, hueco, y de dentro tenía unas pedrezuelas por sonajas. El vaso era labrado como incensario,

		brasero. Cuando se hacía de madrugada, los despertaban sus padres a sus hijos, para que no fueran flojos. En la casa de la gente se hacía.	con unos labores que agujeraban el mismo vaso desde el medio abajo. Cogían con él brasas del fogón, y luego echaban copal sobre las brasas, y luego iban delante de la estatua del Demonio y levantaban el incensario hacia las cuatro partes del mundo, como ofreciendo aquel incienso a las cuatro partes del mundo. Y también incensaban a la estatua. Hecho esto, tornaban las brasas al fogón. Esto mismo hacían todos los del pueblo en sus casas, una vez a la mañana y otra a la noche, incensando a las estatuas que tenían en sus oratorios o en los patios de sus casas. Y los padres y las madres compellían a sus hijos que hiciesen lo mismo cada mañana y cada noche.
254v	3. Copaltemalitztli/ acción de ofrecer copal	Cuando la palabra ya se dirá, quizá la palabra del señor, primero ponían copal en el fuego, en una jícara. Primero ellos ponen el copal en el brasero, luego por eso empieza el cantor	Del ofrenda del incienso o copal usaban estos mexicanos y todos los de Nueva España de una goma blanca que llaman <i>copalli</i>, que también ahora se usa mucho, para incensar a sus dioses. No usaban del incienso, aunque lo hay en esta tierra. Deste incienso o copal usaban los [sá]trapas en el templo, y toda la otra gente en sus casas, como se dijo arriba. Y también lo usaban los jueces cuando habían de ejercitar algún acto de su oficio. Antes que le comenzasen echaban copal en el fuego, en reverencia de sus dioses, y demandándoles ayuda. También hacían esto mismo los cantores de los areites, que cuando habían de comenzar a cantar primero echaban copal en el

			fuego a honra de sus dioses, y demandándoles ayuda.
254v	4. Tlalqualiztli acción de comer tierra	Cuando de algún lugar llegaba la gente, comían tierra con uno de sus dedos, tal vez delante del diablo, quizá en frente del fuego esto era atestiguado y por eso se considera verdad lo dicho. Cuando no era creída la palabra, era demandado "sí es verdad lo que tú dices por favor come tierra". Por eso luego comían tierra. Así ellos le daban fe a su palabra.	Usaban una ceremonia generalmente en toda esta tierra, hombres y mujeres, niños y niñas, que cuan[do] [cuan]do entraban en algún lugar donde había imágenes de los ídolos, una o muchas, luego tocaban en la tierra con el dedo, y luego le llegaban a la boca o a la lengua. A esto llamaban "comer tierra". Hacíanlo en reverencia de sus dioses. Y todos los que salían de sus casas, aunque no saliesen del pueblo, volviendo a su casa hacían lo mismo, y por los caminos, cuando pasaban delante algún cu o oratorio hacían lo mismo. Y en lugar de juramento usaban esto mismo, que para afirmar que decían verdad hacían esta ceremonia, y los que se querían satisfacer del que hablaba si decía verdad, demandábanle que hiciese esta ceremonia, y luego le creían como juramento
254v	5. Tlatlazeliztli/ acción de arrojar comida	cuando todavía no se come, primero un pedacito muy pequeño se cortaba frente al fogón y se le arrojaba. Luego por eso empiezan, antes nadie comía.	Hacían otra ceremonia comúnmente, que llamaban <i>tlatlazeliztli</i> , que quiere decir "arrojamiento", y era que nadie comiese sin que primeramente arrojase al fuego un bocadillo de lo que había de comer.
254v	6. Tlatoyahualiztli/ acción de	Cuando había borrachera era tirado rápidamente el pulque. Cuando por primera vez ponía pulque, por eso llamaban a otros, ellos esparcían la	Tenían otra ceremonia también común, que nadie había de beber <i>pulcre</i> sin que primero derramase un poco a la orilla del hogar. Y cuando quiera que encetaban alguna tinaja de

	derramar (pulque)	tinaja frente al fogón, y también las tazas y vasitos pequeños. Cuando empiezan a beber lo derraman en frente del fogón, a los cuatro rumbos derramaba el pulque. luego por eso toda la gente tomaba el pulque, entonces por eso alguien empezaba a haber borrachera.	<i>pulcre</i> , primero echaban en un lebrillo cantidad dello, y ponían un lebrillo cerca del fuego, y de allí tomaban con un vaso, y derramaban al canto del hogar a cuatro partes un vaso de aquel pulcre, y hecho esto bebían los convidados. Y ante desto nadie usaba a beber. Esto llamaban tlamaban [sic] <i>tlatoyahualiztli</i> . Quiere decir "libació" o "gustamiento"
255r	7. Tlamicitiliztli/ acción de morir	Morirá el cautivo y el esclavo, se le llama "muerto divino". Lo subían delante del diablo, estando atado de sus manos y el que recuesta a la gente lo recostaba sobre la piedra de sacrificio, cuatro personas le extienden de sus manos y sus pies. Y el sacerdote echa incienso. [Con] un pedernal le cortaba el pecho al bañado [el sacrificado], le toman primero su corazón y lo dirigían al sol.	Derramaban sangre en los cúes de día y de noche, matando hombres y mujeres en los cúes, delante de las estatuas de los demonios, como arriba queda dicho en muchos lugares.
255r	8. Tlacoquixtilia/ atravesamiento de varas	Solamente en el dicho día eran sacadas las varas, quizá de sus orejas o quien la quiera en su lengua, quizá en sus muslos y por eso agujeraba su cuerpo con espinas delgadas, con obsidianas. Y luego ellos sacaban varas o pajas y por eso estiraban su cuerpo con una cuerda, cuando allí sacaba las	Derramaban también sangre de[lante] [de]lante de los demonios por su devoción en días señalados, y hacían desta manera: si querían derramar sangre de la lengua, pasábanla con una punta de navaja, y por el agujero que hacían pasaban muchas pajas gruesas de heno, según la devoción de cada uno. Algunos atábanlas unas con las otras y tirábanlas, como quien tira un cordel, pasándolas por el agujero

		varas. Por tanto, era hecha la penitencia. Al día siguiente se barrían las varas y las pajas sangrientas y se hacía en casa del diablo o en el camino, allí donde están los diablos.	de la lengua. Otros, cada una por sí, sacaban cantidad dellas y dexábanlas allí, ensangrentadas, delante del demonio o en los caminos o en los calpulcos. Lo mismo hacían de los brazos y de las piernas.
255r	9. Nehuitzmanaliztli /acción de ofrecer espinas con sangre	Tomaba una rama de árbol y cortaban espinas de maguey y las ensangrentaban, por eso las ponía sobre las ramas, dos espinas, quizá había alguien allí, quizá en tres o cinco lugares ponían las espinas. Solamente lo que es la voluntad de la gente.	Derramaban también sangre los sátrapas fuera de los cúes, por esas montañas o cuevas por su devoción, de noche. Hacían desta manera, que tomaban que tomaban [sic, repetido] cañas verdes y puntas de maguey, y después de haberlas ensangrentado con la sangre que sacaban de sus piernas de cabe las espinillas, iban de noche desnudos a los montes donde tenían devoción, y ansí ensangrentadas las dexaban allí sobre un lechuelo de hojas de cañas que les hacían, y esto hacían en cuatro o cinco partes, según la devoción de cada uno.
255r	10. Nezolitli /acción de sangrarse	Con navajas cortaban en su oreja. Y luego deja escurrir la sangre en su oreja.	Derramaban también sangre los hombres cinco días antes que llegase la fiesta principal, que se hacía de veinte en veinte días, por su devoción. Hacían unas cortaduras en las orejas, de donde sacaban sangre, y con aquella sangre untaban los rostros, haciendo unas rayas de sangre por ellos. Las mujeres hacían como un corro, y los hombres hacían una raya derecha deste la ceja hasta la quixada.

255r	11. Nenacaztequiliztli/ acción de cortarse la oreja	De la misma manera que la acción de sangrarse es la acción de cortarse la oreja. Se sangraba. Se cortaba la oreja.	***Las mujeres tenían devoción también de ofrecer esta sangre por espacio de ochenta días. Cortábanse de tres en tres o de cuatro en cuatro días, todo este tiempo.
255r	12. Tlaquehcotonali/ acción de cortar el cuello	Cuando al pajarito le cortaban el cuello delante diablo, también la ofrecían en sacrificio, la arrojaba delante del diablo. Allí estaba revoloteando su cuerpo del pájaro.	Ofrecían también sangre de aves delante de los demonios por su devoción, especialmente delante de <i>Huitzilopuchtli</i> , y en sus fiestas compraban codornices vivas y arrancaban las cabezas delante del Diablo, y la sangre derramábase allí, y el cuerpo arrojábanle en tierra, y allí andaba revoleando hasta que se moría. Unos descabezaban una, otros dos, otros tres, según su devoción.
255v	13. Tlatlatlaqualiztli/ acción de comer	después de cortar el pecho del sacrificado la sangre se recolectaba en una escudilla y se ponía un papel para que la absorbiera, después iban con cada escultura de los dioses y ponían el papel con sangre en los labios de los dioses	Cuando mataban algún esclavo o captivo, el dueño de él cogía la sangre en una jícara y echaba un papel blanco dentro, y después iba por todas las estatuas de los diablos y untábanles (la) boca con el papel ensangrentado. Otros mojaban un palo en la sangre y tocaban la boca de la estatua con la misma sangre.
255v	14. Nextlahualiztli/ acción de pagar	Esto se hacía como pago por algún evento favorable, cuando alguien se enfermaba y se curaba, se pagaba con copal o con papel si es que no moría	Los que se escapaban de alguna enfermedad, por consejo de algún astrólogo escogían algún día bien afortunado, y en este día, dentro de su casa, quemaba en el hogar de su casa muchos papeles en que el astrólogo había pintado con <i>ulli</i> las imágenes de aquellos dioses que se conjeturaba que le habían ayudado para salir

			de la enfermedad. El astrólogo los daba al que ofrecía, diciéndole el dios que allí iba pintado, y el otro echaba el papel en el fuego. Y después de quemados todos los papeles, tomaban la ceniza y enterrábanla en el patio de la casa. A esto llamaban <i>nextlahualiztli</i> .
255v	15. Acxoyatemaliztli / acción de colocar ramas	Iban al bosque por ramas verdes de abeto, al tenerlas les colocaban encima una ofrenda de espinas ensangrentadas de par en par	Algunos por su devoción ofrecían sangre en los cúes, en las vigiliass de las fiestas, y para que su ofrenda fuese más aceptable, iban a buscar laurel silvestre, que ellos llaman <i>acxóyatli</i> , que se cría mucho por esos montes, y traído, ensangrentaban con sangre de las piernas dos puntas de maguey en el calpulcos, y dallí las llevaban al cu y hacían un lechuelo de ramillos tiernos del laurel, y ponían sobre él las puntas de maguey ensangrentadas, ofreciéndolas aquel dios a quien tenían devoción, y a esto llamaban <i>acxoyatemaliztli</i>
255r	16. Teoquauhquetz aliztli/ acción de colocar leña a los dioses	Traían del bosque madera verde y las colocaban en forma de torre y lo prendían en el templo, esto lo hacían los sacerdotes	Cuando habían de ir a alguna guerra, primero todos los soldados iban por le[ña] [le]ña a las montañas, la que se gastaba en los cúes, y hacían rimeros dellas en los monesterios de los sátrapas, y dallí tomaban para gastarla, que se quemaban mucha entre noche y día en los patios de los cúes, en los fugones altos que para esto estaban hechos en los mismos patios. Y en los otros tiempos los ministros de los cúes y los que moraban en el <i>calmécac</i> tenían cargo

			de traer esta leña. A esto llamaban <i>teucuahquetzaliztli</i> .
255r	17. Tlachpanaliztli acción de barrer	Los jóvenes, sin importan quienes, barrían las casas y los patios, esto se hacía de madrugada, al terminar, se llevaba ofrenda a los dioses y después ofrecían incienso con los sahumadores	También a honra de los dioses que tenían en sus casas tenían gran cuidado de barrer la casa y el patio y la portada, cada día, luego de mañana. Y el señor o la señora de la casa tenían cargo de compeler a todos los de su casa para que hiciese esto cada día, y después de hecho esto incensaban y ofrecían a las imágenes que tenían en sus casas, y esto cada día. A esto llamaban <i>tlachpanaliztli</i> .
255r	18. Tozoualiztli, i. e, ixtozoliztli /acción de velar	De noche los que vivían en el templo hacían guardia, esto se hacía para se hacían actividades a la media noche o de madrugada, también era para cuidar el fuego	Tenían gran vigilancia de noche los sátrapas y ministros de los cúes de velar para que no faltase de arder fuego en los fogones del patio, y para despertar a los que habían de tañer a las horas que habían de incensar y ofrecer delante de los ídolos, y a esto llamaban <i>toçoliztli</i> .
256r	19. Nezaualiztli /acción de ayunar (Cerca de la fiesta de panquetazliztli)	Durante este tiempo de un día nadie comía, no se bañaban, tenían abstinencia sexual, parece que esto se realizaba cerca de la fiesta de Panquetzaliztli, al llegar la fiesta podían comer mientras hubiera sol, esto duraba 7 días	Tenían los populares por costumbre de hacer penitencia muchos días entre año, y esta penitencia era que se abstenían de xabonarse la cabeza y de los baños, y de dormir con mujer, y la mujer con hombre, los días que hacían esta penitencia. Y no se abstenían de comer ni ayunaban. A esto llamaban <i>nezahualiztli</i> .
256r	20. Couatololiztli/ acción de tragar	Se comían serpientes vivas durante la fiesta Atamalqualiztli, fiesta hecha cada 8 años, esto lo hacían los	Cuando hacían una fiesta que llamaban <i>atamalqualiztli</i> , que era de ocho en ocho años, unos indios que se

	serpientes (atamalqualiztli)	mazatecas, las atrapaban solo con los dientes	llamaban <i>mazatécah</i> tragaban unas culebras vivas, por valentía, y andaban bailando y tragándolas poco a poco. Y después que les habían tragado, dábanles mantas por su valentía.
256r	21. Cueyatoloiztli/ acción de tragar ranas (atamalqualiztli)	Lo hacían los Mazatecas, se las comían vivas en la misma fiesta	También estos mismos tragaban unas ranas vivas en la misma fiesta.
256r	22. Totopatlanaltiztli i/ acción de hacer volar pájaros	Esto se hacía en la fiesta Etzalcualiztli, los jóvenes ataban varios pájaros a un palo y mientras bailaban ellas aves se movían con ellos	Otra cerimonia hacían en la fiesta de <i>etzalcualiztli</i> . Los mancebos tomaban avejillas y atábanlas en unos ramos con hilos, y andaban con ellos en la procesión desta fiesta, y las aves andaban revolando alrededor del ramo
256r	23. Tlayahualoliztli procesiones	Procesiones* se hacía en varias fiestas, toda la gente asistía, se hacía muy temprano o al atardecer	Usaban también hacer procesión en muchas de sus fiestas, y traían en andas las imágenes de los ídolos, algunas veces alrededor de los cúes, y otras veces por lugares más lexos, y acudía todo el pueblo a estas procesiones.
256r	24. Cihuapancuiztli /acción de cantar como mujer	Cantar en falsete. Esto se hacía cuando nacía el dios o cuando todos bailaban mujeres y hombres, se hacía en la fiesta de Tláloc / solo se menciona que las mujeres bailaban con los hombres	También usaban bailar las mujeres juntamente con los hombres en las grandes fiestas.

256v	25. Tizapaloliztli / acción de probar una tiza	Cuando alguien llevaba una tiza corría por todos lados y los que lo veían le violentaban, se le arrojaban piedras o lo perseguían, si no corría podía morir apedreado	Hacían un juego los mancebos a honra de la diosa llamada Toci cuando mataban su imagen. Ponían un lebrillo con pluma y con greda, y arremetían todos los mancebos y tomaban cada uno un puñado dello y echaban a huir unos tras otros. Y como habían tomado los mancebos la greda y pluma, aquel mancebo que traía vestido el pellejo de la diosa Toci, con otros mancebos que estaban con él, echaban a correr tras los que habían tomado greda y ibanlos apedreado, y la gente que miraba apedreaba a los unos o a los otros. Y algunos dellos caían apedreados.
256v	26. Teizcalaanaliztli / acción de estirar gente	En un día señalado en el calendario, los niños pequeños eran estirados, esto se hacía en los caminos, esto también se hacía con otras cosas como los nopales y magueyes, se creía que de esta manera crecían más rápido	Hacían una cerimonia a los niños y niñas, tomándolos con las manos por cabe las orejas y levantándoles en alto. Esto hacían para que creciese, en la fiesta que se llamaba <i>izcalli</i> , que se hacía a honra del fuego.

Bibliografía

- Getty Research Institute (2024), "Códice Florentino digital, Libro 2: Las Ceremonias", documento JPG, disponible en: <https://florentinecodex.getty.edu/es/book/2/folio/19v?spTexts=&nhTexts=> (Consultado el 6 diciembre 2024).
- Biblioteca Digital Mexicana (2024), "Bernardino de Sahagún, *Códices matritenses de la Real Biblioteca (Madrid)*, II-3280", documento HTML, disponible en <http://bdmx.mx/documento/bernardino-sahagun-codices-matritenses> (fecha de consulta 10/08/2025).

- Sahagún, Bernardino de (2016), “libro II” “apéndices libro II”, en Historia General de las cosas de la Nueva España, México, Editorial Porrúa, p 152-178.

2. Cuadro V

Tabla V Elementos de los rituales y posibles calcificaciones

Nota general:
Las notas realizadas en la columna de “Vínculo con otros rituales del *corpus*” colocará el número del ritual con el que posiblemente tenga un vínculo de continuidad, en caso de no existir se colocará la categoría bajo la cual se clasificó
La columna “otras posibles categorías” se refiere a, en que otras temáticas podrían entrar los rituales y que no se limiten al *corpus* a analizar
Los primeros 18 rituales cuentan con una imagen sencilla que describe la acción central del ritual

Folio PM	Número y nombre	Síntesis temática PM	lugar	material	individuos	Según el ritual ¿Cuándo se hace?	¿Para o quién era el ritual?	Vínculo con otros rituales del <i>corpus</i>	Otras posibles categorías
254v	1. Tlamanaliztli / acción de ofrendar	Se ofrendaba comida y con ropa, quizá guajolotes, quizá pájaros, quizá tilmas, quizá maíz, quizá chía, quizá flores. De esa manera ofrecían las mujercitas: de noche las despertaban sus madres, sus padres, para que fueran a poner puñados de ofrendas de tortillitas pequeñas, de esta forma rápidamente ellas van a ponerlas delante del diablo. Solamente en sus casas se hacían las tortillas con las que ofrendaban las mujercitas.	Casa Templo	Tortillas Chía Maíz Mantas Flores Guajolotes pájaros	Doncellas jóvenes Padres Madres	antes del amanecer	Dioses	2, 3, 17	Ritual de inicio del día Fiestas anuales Petición es Peregrinaciones Rituales nocturnos

254v	2. Tlenamaquiliztli /acción de ofrecer fuego	Se echaban las brasas en el incensario, sacaron las brasas de los ocotes. Luego los cubren de copal, salen delante del diablo o en medio del patio, allí está de pie el brasero y luego a los cuatro rumbos ofrendan el brasero con que sahumaban. luego ellos ponen el brasero. Cuando se hacía de madrugada, los despertaban sus padres a sus hijos, para que no fueran flojos. En la casa de la gente se hacía.	Casa Patio Frente a estatua del dios	Sahumador de barro Sonajas Brasas y copal Braseros Ocotes	Doncellas jóvenes Padres Madres	antes del amanecer	Dioses Objetos Personas Lugares	1, 3, 17	Ritual de inicio del día Eventos funerarios Guerra Petitionen Acciones de los templos Fiestas anuales Rituales nocturnos Actos disciplinares
254v	3. Copaltemaliztli / acción de ofrecer copal	Cuando la palabra ya se dirá, quizá la palabra del señor, primero ponían copal en el fuego, en una jícara. Primero ellos ponen el copal en el brasero, luego por eso empieza el cantor	Indeterminada	Escudilla/bracero Copal Fuego	Mínimo tres individuos El que sahúma El que recita El que escucha	Antes de los discursos, los cantos, sentencias antes de las ceremonias	A los dioses Objetos Personas Lugares Comunicación con los dioses	1, 2, 17	Ritual de inicio del día Eventos funerarios Guerra Petitionen de lluvia Peregrinación Fiestas anuales Rituales nocturnos
254v	4. Tlalqualiztli acción de comer tierra	Cuando de algún lugar llegaba la gente, comían tierra con uno de sus dedos, tal vez delante del diablo, quizá en frente del fuego esto era atestiguado y por eso se considera verdad lo	Delante del dios Enfrente del fogón	Estatua del dios/fogón Tierra Discurso	Mínimo dos El que come tierra y quien	Cuando había problema en lo dicho	Los que eran cuestionados A los dioses	14 Según la descripción de Durán se puede	Juramentos Fiestas anuales Guerra "juegos a los dioses"

		dicho. Cuando no era creída la palabra, era demandado “sí es verdad lo que tú dices por favor come tierra”. Por eso luego comían tierra. Así ellos le daban fe a su palabra.			cuestiona	Al hacer juramentos		vincular a ritual 25	Fiestas anuales Por extensión: pago los dioses
254v	5. Tlatlazalitzli/ acción de arrojar comida	cuando todavía no se come, primero un pedacito muy pequeño se cortaba frente al fogón y se le arrojaba. Luego por eso empiezan, antes nadie comía.	Casa	Fogón Comida	Al menos un individuo	Antes de comer	Al fuego	6	Alimentación Fiestas anuales Rituales al fuego
254v	6. Tlatoyahualiztli / acción de derramar (pulque)	Cuando había borrachera era tirado rápidamente el pulque. Cuando por primera vez ponía pulque, por eso llamaban a otros, ellos esparcían la tinaja frente al fogón, y también las tazas y vasitos pequeños. Cuando empiezan a beber lo derraman en frente del fogón, a los cuatro rumbos derramaba el pulque. luego por eso toda la gente tomaba el pulque, entonces por eso alguien empezaba a haber borrachera.	casas	Pulque Fogón Invitados Vasos de papel	Al menos dos individuos	Antes de beber	Al fuego	5	Alimentación Fiestas anuales Rituales al fuego
255r	7. Tlamicitiliztli/ acción de morir	Morirá el cautivo y el esclavo, se le llama “muerto divino”. Lo subían delante del diablo, estando atado de sus manos y el que recuesta a la gente lo	Templo	Cuchillo	El sacrificio do Sacerdote	A las deidades Fiestas anuales	A los dioses	13	Fiestas anuales Peticiónes Entronización

		recostaba sobre la piedra de sacrificio, cuatro personas le extienden de sus manos y sus pies. Y el sacerdote echa incienso. [Con] un pedernal le cortaba el pecho al bañado [el sacrificado], le toman primero su corazón y lo dirigían al sol.			Ayudantes				Recreación del ciclo vida-muerte Guerra
255r	8. Tlacoquixtilia/ atravesamiento de varas	Solamente en el dicho día eran sacadas las varas, quizá de sus orejas o quien la quiera en su lengua, quizá en sus muslos y por eso agujeraba su cuerpo con espinas delgadas, con obsidianas. Y luego ellos sacaban varas o pajas y por eso estiraban su cuerpo con una cuerda, cuando allí sacaba las varas. Por tanto, era hecha la penitencia. Al día siguiente se barrían las varas y las pajas sangrientas y se hacía en casa del diablo o en el camino, allí donde están los diablos.	Casa templo caminos	Puntas de maguey Punzón de obsidiana Cuerdas Varas Tallos de grama	Individuales/ masivo	Sin especificar	A los dioses	Ofrendas de sangre parcial	Penitencias Peticiónes Rituales individuales Preámbulo a las fiestas anuales Actividades en los templos
255r	9. Nehuitzmanali ztli /acción de ofrecer espinas con sangre	Tomaba una rama de árbol y cortaban espinas de maguey y las ensangrentaban, por eso las ponía sobre las ramas, dos espinas, quizá había alguien allí, quizá en tres o cinco lugares ponían las espinas.	Caminos Bosques Templos	Ramas de abeto puntas de maguey	Individuales/ masivo según las circunstancias	Sin especificar	Sin especificar	15	Peticiónes Penitencias Autosacrificio Rituales individuales Fiestas anuales

		Solamente lo que es la voluntad de la gente.							Actividades en los templos
255r	10. Nezoliztli /acción de sangrarse	Con navajas cortaban en su oreja. Y luego deja escurrir la sangre en su oreja.	Sin especificar	Cuchillo de obsidiana	Individual/ masivo según las circunstancias	Sin especificar	Sin especificar	Posible vínculo con el ritual 11	Penitencia Peticiónes Preparaciones rituales Agradecimiento
255r	11. Nenacaztequiliztli/acción de cortarse la oreja	De la misma manera que la acción de sangrarse es la acción de cortarse la oreja. Se sangraba. Se cortaba la oreja.	Sin especificar	No menciona n objetos Sangrar	Mínimo 1	Sin especificar		Posible vínculo con el ritual 10	Penitencia Peticiónes Preparaciones rituales Actividades de los templos
255r	12. Tlaquechcotonaliztli/ acción de cortar el cuello	Cuando al pajarito le cortaban el cuello delante diablo, también la ofrecían en sacrificio, la arrojaba delante del diablo. Allí estaba revoloteando su cuerpo del pájaro.	Templos o barrios	Codorniz Estatua del dios	Mínimo uno	Sin especificar	A las deidades	Ofrendas de sangre total	Fiestas anuales Recreación de mitos Fertilidad Medicina Deidades femeninas Animales rituales
255v	13. Tlatlatlaqualiztli/ acción de comer	después de cortar el pecho del sacrificado la sangre se recolectaba en una escudilla y se ponía un papel para que la absorbiera, después iban con cada escultura de los dioses y	Templos	Esculturas de los dioses Papel Sangre	Mínimo 6 individuos	Sin especificar	A los dioses	7	Fiestas anuales Peticiónes Entronización

		ponían el papel con sangre en los labios de los dioses		Sacrificad o humano					Recreación ciclo vida-muerte Guerra
255v	14. Nextlahualiztli/ acción de pagar	Esto se hacía como pago por algún evento favorable, cuando alguien se enfermaba y se curva, se pagaba con copal o con papel si es que no moría	Sin especifica	Copal Papel	Mínimo un individuo	Después de sobrevivir a algo desfavorable	A los dioses	4	Pago de deudas Juramentos a los individuos o a los dioses Sacrificios parciales o totales Fiestas anuales Rituales al fuego
255v	15. Acxoyatemaliztli / acción de colocar ramas	Iban al bosque por ramas verdes de abeto, al tenerlas les colocaban encima una ofrenda de espinas ensangrentadas de par en par	Bosque	Espinas con sangre Cumulo de ramas de abeto	Mínimo un individuo	Sin especificar	Sin especificar	9	Fiestas anuales Actividades de los templos Penitencias
255r	16. Teoquauhquetzaliztli/ acción de colocar leña a los dioses	Traían del bosque madera verde y las colocaban en forma de torre y lo prendían en el templo, esto lo hacían los sacerdotes	Bosque Templo	Troncos de madera verde	Varios individuos	Sin especificar	Sin especificar	18	Acciones de los templos Rituales nocturnos Rituales al fuego
255r	17.	Los jóvenes, sin importan quienes, barrían las casas y los patios, esto se hacía de	Patio Casa Templo	Escoba	Jóvenes (hombre o mujer)	Antes del amanecer	A los dioses	1,2,3	Rituales de inicio del día

	Tlachpanaliztli acción de barrer	madrugada, al terminar, se llevaba ofrenda a los dioses y después ofrecían incienso con los sahumadores		Ofrenda sin especificar Sahumad or Incienso					Rituales nocturnos
255r	18. Tozoualiztli, i. e, ixtozolzltli /acción de velar	De noche los que vivían en el templo hacían guardia, esto se hacía para se hacían actividades a la media noche o de madrugada, también era para cuidar el fuego	Templo	Fuego	Jóvenes del templo	En las noches	Sin especificar	16	Penitencia Rituales nocturnos Acciones de los templos Rituales al fuego
256r	19. Nezaualiztli /acción de ayunar	Durante este tiempo de un día nadie comía, no se bañaban, tenían abstinencia sexual, parece que esto se realizaba cerca de la fiesta de Panquetzaliztli, al llegar la fiesta podían comer mientras hubiera sol, esto duraba 7 días	Todas partes	Sin especificar	Toda la población	Antes de <i>Panquetza liztli</i>	<i>Huitzilop chtli</i>	Fiestas anuales	Fiestas anuales Acciones preparatorias
256r	20. Couatololiztli/ acción de tragar serpientes	Se comían serpientes vivas durante la fiesta Atamalqualiztli, fiesta hecha cada 8 años, esto lo hacían los mazatecas, las atrapaban solo con los dientes	Sin especificar	serpientes vivas, mazatecos s tamales de agua ¿regalos?	Toda la población	<i>Atamalqua liztli</i> (cada 8 años)	<i>Cinteotl- venus</i>	21	Fiestas anuales Recreación del mito Al maíz Juego ritual
256r	21. Cueyatoloiztli / acción de tragar ranas	Lo hacían los Mazatecas, se las comían vivas en la misma fiesta	Sin especificar	Comer ranas mazatecos	Toda la población	Atamalqua liztli (cada 8 años)	<i>Cinteotl- venus</i>	20	Fiestas anuales Recreación del mito

				Tamales de agua ¿regalos?					Al maíz Juego ritual Animales rituales
256r	22. Totopatlanaltli ztli/ acción de hacer volar pájaros	Esto se hacía en la fiesta Etzalcualiztli, los jóvenes ataban varios pájaros a un palo y mientras bailaban ellas aves se movían con ellos	Sin especificar	Aves Cuerdas palos Baile	Jóvenes	<i>Etzalcualiztli</i>	<i>Tlaloc</i>	Fiestas anuales	Juegos rituales Deidades Peregrinaciones Recreación del mito Animales rituales
256r	23. Tlayahualoliztli procesiones	Procesiones* se hacía en varias fiestas, toda la gente asistía, se hacía muy temprano o al atardecer	Sin especificar	Sin especificar	Toda la gente	En el amanecer o en el atardecer	A los dioses	Fiestas anuales	Fiestas anuales Recreaciones del mito
256r	24. Cihuapancuiztli /acción de cantar como mujer	Cantar en falsete. Esto se hacía cuando nacía el dios o cuando todos bailaban mujeres y hombres, se hacía en la fiesta de Tláloc / solo se menciona que las mujeres bailaban con los hombres	Sin especificar	Canto Baile	Toda la gente	Múltiples fiestas a los dioses	A los dioses	Fiestas anuales	Acciones de las mujeres Fiestas anuales Bailes a los dioses Cantos a los dioses
256V	25. Tizapaloliztli / acción de probar una tiza	Cuando alguien llevaba una tiza corría por todos lados y los que lo veían le violentaban, se le arrojaban piedras o lo perseguían, si no corría podía morir apedreado	Lugar público no especificado	Tiza Piedras	Toda la gente	Sin especificar	Sin especificar	Fiestas anuales	Juegos a los dioses Ritos de paso Preparación para la guerra Rituales a <i>Toci</i>

256v	26. Teizcalaanaliztl i / acción de estirar gente	En un día señalado en el calendario, los niños pequeños eran estirados, esto se hacía en los caminos, esto también se hacía con otras cosas como los nopales y magueyes, se creía que de esta manera crecían más rápido	Caminos	niños nopales y magueyes	Niños Padre Madre	Día no especifica do	Sin especificar	Fiestas anuales	Ritos de paso Fiestas anuales Equivalencia de maduración
------	---	--	---------	--------------------------------	-------------------------	----------------------------	--------------------	--------------------	--

3. Paleografía y traducción de los folios 254v-256r de los *Primeros Memoriales*

Notas generales para el texto

Por cuestiones de organización se numerará los rituales presentes en esta sección, todos los significados de los términos son del Vocabulario de Molina (1571), en caso de no ser así o requerir alguna aclaración, se especificará en una nota a pie de página.

La estructura general para la traducción es la siguiente:

1. Se coloca la paleografía
 2. El sistema para la traducción del texto es el siguiente:
 - a. Primera línea: texto original
 - b. Segunda línea: normalización ortográfica y cortes morfosintácticos
 - c. Tercera línea: segmentación con su glosa correspondiente
 - d. Cuarta línea: traducción más próxima al sentido náhuatl
 - e. Quinta línea: traducción adaptada a la forma actual del español
 3. Propuesta de traducción completa del ritual, esta será modificada ligeramente para que su lectura al español sea más fluida.
- El texto original tiene letras “i” que asemejan la forma de “j” pero siguen teniendo el sonido “i”, por esta razón, opté por cambiarlas por “i”.
 - Los reverenciales y los direccionales no se traducirán a menos de que sean indispensables para poder comprender el texto.
 - Los verbos, partículas interrogativas se traducirán al español desde la línea c
 - Las partículas que modifiquen su significado cuando estén cerca de un DET se mantendrán juntas.
 - Las palabras que presenten una abreviatura o contracción se mantendrán en la primera línea y en la línea dos se cambiará por su equivalente.
 - [...] Se coloca para ayudar a la claridad del texto en las contracciones, complemento de palabras cortadas, agregados en el texto en español.
 - (...) palabras rayadas en el texto original
 - / marca el fin de un renglón en el texto original u otra posibilidad de interpretación en las glosas.
 - * texto que se encuentra en español en el original y se mantendrá de la misma manera en la glosa y la traducción final.

Lista de glosa usada para el texto

1	primera persona	NEG	negativo
2	segunda persona	NOM	nominalizador
3	tercera persona	OINDIN	prefijo de objeto indefinido inanimado
ABS	absolutivo	OINDAN	prefijo de objeto indefinido animado
ABSIN	absolutivo indefinido	OSG	objeto singular
ABSTR	abstracto	OPL	objeto plural
ABUN	abundancial	PART	partícula
ADV	adverbio	PASI	pasivo
AG	agentivo	PERF	perfecto
APLI	aplicativo	PL	plural
AUMEN	aumentativo	POSE	poseedor
CAUS	causativo	POSSG	posesivo singular
CONJ	conjunción	POSPL	posesivo plural
DIM	diminutivo	POSPOS	posposición
DET	Determinante (partícula <i>in</i>)	REC	recíproco
DIR	direccional (prefijo o sufijo)	REDUP	reduplicación
EV	eventual	REF	reflexivo
FREC	frecuentativo	SSG	sujeto singular
FUT	futuro	SPL	sujeto plural
H	honorífico	SUFACC	sufijo acción
IMP	imperativo	SUFPART	sufijo participial
IMPE	imperfecto	SUFPOS	sufijo posesivo
IMPER	impersonal	SG	singular
INST	instrumental	VAUX	verbo auxiliar
IRR	subjuntivo (irrealis mood)	VERB	verbalizador
LIG	ligadura	VOC	vocativo
LOC	locativo		
NUM	numeral		

*Capítulo tercero de las ofrendas que le of[r]eciã a los demo/nios en el templo y fuera.

Inic. iii parrapho ipan mitoa yn izqui/tlamanatli ynic tlayecolhloya teteu

Inic. iii parrapho	ipan	mitoa	yn	izqui/tlamanatli
Inic. iii ⁴ parrapho	i-pan	Ø-m[o]-itoa	in	izqui-tlaman-tli
NUM párrafo	3POSSG-LOC	3SPL REFL-hablar	DET	tanto-cosas-ABS
tercer párrafo	en	se habla		todas cosas
Tercer párrafo. En el que se habla de todas las cosas				

ynic	tlayecolhloya	teteu
inic	Ø-tla-yecolti[a]-lo-ya	te-teo[tl]
PART	3SPL-ONDIN-servir-IMPER-IMPE	REDUP-dios
con	eran servidos	dioses
con [las que] eran servidos los dioses		

Propuesta de traducción

Tercer párrafo. En el que se habla de todas las cosas con [las que] eran servidos los dioses.

1. Tlamanaliztli. Inic tlamanalo/ia tlaqualtica ioã tilmatica, tlamana/loya, ioã yca yn tlein yoyolli aço totolli, anoço tototl/ anoço [palabra rayada] tilmatli, ano in tlein iancuican mochioa aço centli anoço chiã/aço xochitl anoço in tlein, auh inic tlamanaia civatzitzinti yovac in quimixi/tiaya ỹ tenavã in tetavã inic quimanativi ventlamapictli in tlaxcaltzintli tepi/toton. ynic içiuhca quimanativi ixpã diablo. caxtica in quitquia vëtl ỹic/ conmanaia. çã inchã mochivaia in tlaxcalli ic tlamanaia civatzitzinti

Tlamanaliztli.

Tlamana-liztli.

ofrecer-SUFACC

Acción de ofrendar algo

Ofrecimiento de algo

Inic	tlamanalo/ia	tlaqualtica	ioã	tilmatica,
inic	Ø-tlamana-lo-ia	tlacual-ti-ca	ihuan ⁵	tilma-ti-ca,
PART	3SPL-ofrendar-PASI-IMPE	comida-LIG-INST	CONJ	ropa-LIG-

⁴ En este caso el *inic* junto a un numeral, juntos forman una secuencia numérica, en este caso, tercero

⁵ *Ihuan*: y; también (Carochi, 1645 en GDN 2025).

Así	era ofrendado	con comida	también	INST con tilmas
Así era ofrendado con comida y también con tilmas				

tlamana/loya
tlamana-lo-ya
ofrecer-PASI-IMPE
era ofrendado
era ofrendado

ioã	yca	yn tlein	yoyolli
ihuan	ica	in tlein ⁶	yoyol-li
CONJ	ADV	DET-que	sabandija-ABS
también	con eso	lo que	sabandija
también con lo que es: sabandijas,			

aço totolli,
azo totol-li,
ADV guajolote-ABS
quizá guajolote
quizá guajolotes

anoço	tototl/	anoço (palabra rayada)	tilmatli,
anozo	toto-tl/	anozo (palabra rayada) ⁷	tilma-tli,
ADV	pájaro-ABS	ADV	manta-ABS
quizá	pájaro	quizá	tilma ⁸
quizá pájaros, quizá tilmas			

ano	in tlein,	yancuican	mochioa
ano[zo] ⁹	in tlein,	yancuican ¹⁰	Ø-mochihua ¹¹
ADV	DET-que	ADV	3SSG-dar
quizá	lo que	primera vez	se daba
quizá lo que por primera vez se daba			

⁶ *in tlein* se compone de dos términos, *in* y *tlein*, *tlein* es pronombre interrogativo (¿qué?), al estar antecedido por la partícula *in*, pierde esta característica y se vuelve el pronombre relativo “que” (Sullivan, 1992: 64). Carochi (1645 en GDN 2025) lo traduce como “lo que”.

⁷ La palabra rayada no se distingue con claridad.

⁸ Aunque la traducción de tilma según el Vocabulario de Molina (1571: 113r) es manta considero apropiado dejar la palabra tilma, a la fecha es una palabra que se puede ver como un sinónimo de manta.

⁹ Siguiendo el sentido del texto, esta partícula parece haber perdido letras, agregando las letras faltantes se forma las palabras *anozo* o *anoce*, que tienen como equivalente al español “quizá”, “o”.

¹⁰ *yancuican* se puede entender por hacer algo de nuevo o por primera vez (Carochi, 1645 en GDN 2025)

¹¹ Por lo general este término tiene el equivalente de “se hace”, al tener *mo-* y *chihua* “hacer”, sin embargo, también tenemos los equivalentes de sucederle, darse (Carochi, 1645 en GDN 2025). Por los siguientes elementos que presenta, considero que este término hace referencia a la cosecha.

aço	centli	anoço	chiã/	aço	xochitl
azo	cen-tli	anozo	chian	azo	xochi-tl
ADV	maíz-ABS	ADV	chía	ADV	flor-ABS
quizá	maíz	quizá	chía	quizá	flores
quizá maíz, quizá chía, quizá flores					

anoço	intlein,
anozo	in tlein,
ADV	DET-que
quizá	lo que
quizá lo que ¹²	

auh	inic	tlamanaia	civatztzinti
auh	inic ¹³	tlamana-ia	cihua-tzi-tzin-ti[n]
CONJ	PART	ofrendar-IMPE	mujer-REDUP-DIM ¹⁴ -PL
y	de esa manera	ofrecía	mujercitas/venerables mujeres
y de esa manera ofrecían las venerables mujeres			

yovac	in	quimixi/tiaya
yohua[li]-c	in	Ø-quim-ixitia-ya
noche-LOC	DET	3SPL-3OPL-despertar-IMPE
de noche		ellos las despertaban
de noche las despertaban		

ỹ tenavã	intetavã
in-te-na[n-tli]-huan	in-te-ta[tli]-huan,
3POSPL-OINDAN-madre-SUFPOS	3POSPL-OINDAN-padre-SUFPOS
sus madres	sus padres
sus madres, sus padres	

inic	quimanativi	ventlamapictli
inic	Ø-qui-mana-tihui	huen-tlamapic-tli ¹⁵
PART	3SPL-3OSG-poner-DIR	ofrenda-puñado-ABS
de modo	ellas irán a poner	puñado de ofrenda

¹² Aquí parece que la idea está incompleta.

¹³ *Inic* al igual que *lc*, puede tener múltiples significados, dependiendo de en qué posición con relación al orden del texto o lo descrito en el mismo puede ser un ADV o CONJ, entre ellos está (instrumento) / como (manera) / por (causa) / por (meta) / tan (ante adjetivo) / (ante numeral, número ordinal) / en cuanto (simultaneidad) (Carochi, 1645, en GDN 2025), por eso, por esta causa para que, con que (Sullivan, 1992: 330-334).

¹⁴ El término *cihuatzintzintin* también puede tener el equivalente de venerable mujer, sin embargo, por el contexto que tiene el ritual considero que es más apropiado el termino *mujercita*, aludiendo al carácter de hija y de persona joven que parece tener el ritual.

¹⁵ *tlamapictli*: cosa tomada y puesta en el puño (Molina, 1571 en GDN 2025).

de modo que fueran a poner puñados de ofrendas

in	tlaxcaltzintli	tepi/toton
in	tlaxcal-tzintli	tepito-ton
DET	tortilla-DIM	pequeño-DIM
	tortillitas	pequeñita
	tortillitas pequeñas	

ynic	içihca	quimanativi	ixpā	diablo.
inic	iciuhca	Ø-qui-mana-tihui	ixpan	*diablo
PART	ADV	3SPL-3OSG-poner-DIR	POSPOS	diablo
de esta forma presto		ellas la van a poner	delante	diablo
de esta forma rápidamente ellas van a ponerlas delante del diablo				

caxtica	in	quitquia	vētli,
cax[itl] ¹⁶ -ti-ca	in	Ø-qu-itqui-a	huen-tli,
escudilla-LIG-INST	DET	3SPL-3OSG-llevar-IMPE	ofrenda-ABS
con escudillas		ellas le llevaban	ofrendas
con escudillas le llevaban ofrendas			

ȳic/	conmanaia.
Inic	Ø-c-on-mana-ia.
PART	3SPL-3OSG-DIR-ofrenda-IMPE
de esta manera ellas le ofrendaban	
de esta manera le ofrendaban	

çã	inchã	mochivaia	in	tlaxcalli
zan	in-chan	Ø-mo-chihua-ia	in	tlaxcal-li
ADV	3POSPL-casa	3SSG-REFL-hacer-IMPE	DET	tortilla-ABS
solamente sus casas		se hacían	tortillas	
solamente en sus casas se hacían las tortillas				

ic	tlamanaia	civatztzintli/
ic	tlamana-ia	cihua-tzi-tzin-ti[n]
PART	ofrenda-IMPE	mujer-REDUP-DIM-PL
con ofrendaba		venerables mujeres/mujercitas
con las que ofrendaban las mujercitas		

¹⁶ *caxitl*: escudilla (Olmos, 1547 en GDN en 2025), la escudilla es un plato hondo de barro, usado para contener algún líquido.

Propuesta de traducción

Ofrecimiento de algo. Así era ofrendado, con comida y también con tilmas era ofrendado, también con lo que son: una sabandija, quizá guajolote, quizá pájaros, quizá tilmas, quizá lo que por primera vez se daba, quizá maíz, quizá chía, quizá flores, quizá lo que [...]. Y de esa manera ofrecían las venerables mujeres: de noche las despertaban, sus madres, sus padres, de modo que fueran a poner puñados de ofrendas de tortillitas pequeñas, de esta forma rápidamente ellas van a ponerlas delante del diablo, con escudillas le llevaban ofrendas, de esta manera le ofrendaban. Solamente en sus casas se hacían las tortillas con las que ofrendaban las mujercitas.

2. Tlenamaquiliztli. Auh inic mochivaya tlenamaquiliztli, ÿ/ ica tlemaitl, çoquitl tlachioalli, cacalacho,/ vncã contemaia in tlexochtli in tlemaco yc /conxopiloaya in tlexochtli ÿ ocoxupiloq̃ tlexochtli/ nimã yc contemã copalli yc valquiça in ixpã diablo/ anoço yn ithvalnepãtla ÿ vncã icac tlequaztli çv/quilt tlachichivalli auh ÿ omoquetzaco ixpã diablo/ nimã nauhcãpa quiyava in tlemaitl inic tlapo/pochvia auh in icoac onauhcãpa oconiyauh yc nimã õcontema in tlequazco/ vncã popucatica ÿ copalli. Auh inic muchivaia no iovatzinco in quimixitia/ in tepilhoa in oquichtin ÿ anoço çiva, quimixitiaya in tenavã in tetaoã inic/ tlenamacazq̃ içiuhca quimixitiaya ynic amo tlatzihuizcuizq̃ techã ÿ mochivaya y

Tlenamaquiliztli.

Tle[tl]-namaqui¹⁷-liztli

Fuego-incensar-SUFACC

Acción de ofrendar fuego

Ofrecimiento de fuego

auh	inic	mochivaya		tlenamaquiliztli,	
auh	inic	Ø-mo-chihua-ya		tle[tɫ]-namaqui-liztli,	
CONJ	PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE		Fuego-ofrecer-SUFACC	
Y	así	se hacía		el ofrendar fuego	
así se hacía la acción de ofrecer fuego					
ȳ/	ica	tlemaitl,	çoquitl	tlachioalli,	cacalacho,/
in	ica	tle[tɫ]-mai-tl ¹⁸ ,	zoqui-tl	tla-chihua-li,	cacalach ¹⁹ -
					[y]o,/
DET	ADV	fuego-mano-ABS	barro-ABS	OINDIN-hacer-NOM	cascabel-

¹⁷ *namaca* se puede entender como: encensar (Olmos, 1547 en GDN 2025). En este caso al terminar el verbo en *-ca*, se muda a *-qui* y después se coloca el sufijo *-liztli* (Sullivan, 1992: 120), sin embargo, al tener la partícula *t/e-* el significado cambia a "ofrecer fuego" como equivalente directo a ofrecer incienso (Sahagún, 1565 en GDN 2025).

¹⁸ *tlemaitl*: incensario, "mano de fuego" (Durán, 1579).

¹⁹ *cacalachtli*: cascabel de barro (Molina, 1571 en GDN 2025).

	con	incensario	barro	hecho	ABST ²⁰ con cascabeles
con un incensario hecho de barro con cascabeles					
vncã		contemaia		in	tlexochtli
oncan		Ø-c-on-tema-ia		in	tle[tl]-xoch-tli
ADV		3SPL-3OSG-DIR-echar-IMPE		DET	fuego-flor-ABS
Allí		ellos le echaban allá			brasas ²¹
allí echaban las brasas					
in		tlemaco			
in		tle-ma[c]-co			
DET		fuego-mano-LOC			
en la mano del fuego					
en el incensario					
yc/		conxopiloaya		in	tlexochtli
ic		Ø-c-on-xopiloa ²² -ya		in	tle-xoch-tli
PART		3SPL-3OSG-DIR-sacar-IMPE		DET	fuego-flor-ABS
con esto ellos sacaban					
con esto sacaban las brasas					
ỹ		ocoxupiloq̃		tlexochtli	
in		oco[tl]-xopilo[a]-que		tle[tl]-xoch-tli	
DET		ocote-sacar-PL		fuego-flor-ABS	
ellos sacaron los ocotes					
sacaron las brasas de los ocotes					
nimã	yc	contemã		copalli	
niman	ic	Ø-c-on-teman[a]		copal-li	
ADV	PART	3SPL-3OSG-DIR-enlosar ²³		copal-ABS	
luego de que ellos lo cubrieron allá					
luego de que los cubrieron con copal					
yc	valquiç		in	ixpã	diablo/
ic	hual-quiza		in	ixpan	*diablo/

²⁰ El ABST puede hacer entender esta composición como que el incensario está formado por cascabeles, que tiene la forma de un cascabel o que tiene cascabeles integrados, en este caso opté por la última opción.

²¹ Estoy tomando “flor de fuego” como brasa.

²² *xopiloa*: sacar, recoger algo con un recipiente (Wimmer, 2004 en 2025).

²³ *temana*: enlosar (Molina, 1571), la acción sería colocar un objeto encima de otro, por extensión sería: cubrir algo.

PART	DIR-salir	DET	POSPOS	diablo
con ello	salir acá		delante	diablo

con ello salen delante del diablo

anozo	yn	ithvalnepantla	ỹ	vncan	icac
anozo	in	ithual-nepantla	in	oncan	icac
ADV	DET	patio-LOC	DET	ADV	estar-pie
o		en medio del patio		donde	está de pie

o en medio del patio donde está de pie

tlequaztli	çuquitl/	tlachichivalli
tlecuaz-tli ²⁴	zoqui-tl/	tlachichihual-li
brasero-ABS	barro-ABS	aderezar-NOM
brasero	barro	hechura/ornamento

el brasero hecho de barro

auh	ỹ	omoquetzaco
auh	in	o-Ø-mo-quetza-co
CONJ	DET	PERF-3SSG-REFL-levantar-DIR
Y		se vino a levantar

Y se vino a levantar

ixpā	diablo/
ixpan	*diablo/
POSPOS	diablo
delante	diablo

delante del diablo

nimā	nauhcāpa	quiyava	in	tlemaitl
niman	nauh-campa	Ø-qu[i]-iyahua ²⁵	in	tle[tl]-ma[c]-itl
ADV	cuatro-parte	3SPL-3OSG-ofrecer	DET	fuego-mano-ABS
luego	cuatro partes	ellos le ofrecen		mano de fuego

luego a las cuatro partes [cuatro rumbos] le ofrecen el incensario

inic	tlapo/pochvia
inic	tlapopochui-a
PART	sahumar-IMPE
con que	sahumaba

con que sahumaban

²⁴ *tlecuaztli*: brasero (Wimmer, 2004 en GDN 2025).

²⁵ Según lo escrito por Molina (1571:36r) el termino de *iyahua* se puede entenderse como ofrecer algo a dios.

auh	in	icoac	onauhcāpa		oconiyauh
auh	in	icuac	o[n]-nauh-campa		o-Ø-c-on-iyahu[a]
CONJ	DET	ADV	DIR-cuatro-parte		PERF-3SPL-3OSG-DIR-
					ofreció
y		cuando	va a las cuatro partes		ellos le ofrecieron allá
y		cuando	a las cuatro partes le ofrecieron		
yc		nimā	õcontema		in tlequazco
ic		niman	o-Ø-c-on-tema		in tlecuaz-co
PART		ADV	PERF-3SPL-3OSG-DIR-poner	DET	brasero-
					LOC
de esta manera		luego	ellos le poner		en brasero
de esta manera,		luego	ellos ponen en el brasero		
vncā		popucatica	ỹ	copalli.	
oncan		popoca-ti-ca	in	copal-li.	
ADV		humear-LIG-estar	DET	copal-ABS	
donde		está humeando		copal	
donde está humeando		el copal			
Auh	inic	muchivaia	no		iovatzinco
Auh	inic	Ø-mo-chihua-ia	no		yohua[li]-tzinco
CONJ	PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE	también		noche-H
y	así	se hacía	también		nochecita/madrugada
y también así		cuando se hacía			de madrugada
in		quimixitia/			
in		Ø-quim-ixitia			
DET		3SPL-3OPL-despertar			
		ellos los despertaban			
los despertaban					
in		tepillhoa	in	oquichtin	ỹ
in		te-pil-hua[n]	in	oquich-tin	in
DET		OINDAN-hijos-PL	DET	macho-PL	DET
		hijos de algunos		varones	ADV
a los hijos		varones o mujeres			o
quimixitiaya			intenavā		intetaoā
Ø-quim-ixitia-ya			in-te-na[n̥tli]-huan		in-te-ta-huan
3SPL-3OPL-despertar-IMPE			3POSP-madre-SUF		3POSP-OINDAN-padre-

		SUFPOS
ellos los despertaban	sus madres	sus padres
los despertaban sus madres,	sus padres	

ynic	amo	tlatziutozq̃
inic	amo	tlatziuh[qui] ²⁶ -to-z-que
PART	NEG	flojear-DIR-FUT-PL
para que	no	fueran flojos
para que no fueran flojos.		

techã	ĩ	mochivaya	y/
te-chan	in	Ø-mo-chihua-ya	in
OINDAN-casa	DET	3SPL-REF-hacer-IMPE	DET
casas de algunos		se hacía	
en la casa de la gente se hacía esto			

Propuesta de traducción

Ofrecimiento de fuego. Así se hacía la acción de ofrecer fuego: con un incensario hecho de barro con cascabeles, allí echaban las brasas en el incensario, con esto sacaban las brasas, sacaron las brasas de los ocotes. Luego de que los cubrieron con copal, con ello salen delante del diablo o en medio del patio, donde está de pie el brasero, hecho de barro. Y [luego de que] se vino a levantar en frente del diablo, luego a las cuatro partes [cuatro rumbos] ofrecen el incensario con que sahumaban. Y cuando a las cuatro partes le ofrecieron de esta manera, luego ellos ponen en el brasero dónde está humeando el copal. Y también así se hacía de madrugada despertaban a los hijos varones o mujeres, los despertaban sus madres, sus padres, para que no fueran flojos. En la casa de la gente se hacía esto.

3. Copaltemaliztli Auh in copaltemaliztli yc mochioaia in icoac in tlein tlatolli ie mitoz,/ aço tecuhtlatolli achto contemaia in copalli in tleco yn aquin ie tla/toz cã vncã mãca in copalli xicaltica anoçv cuicani in ie cui/caz ie peoaz achto cõtema in copalli in tlequazco nimã ic peoa in/ cuicani

Copaltemaliztli
 Copal-tema-liztli
 copal-ofrendar-SUFACC
 Acción de ofrendar copal
 Ofrecimiento de copal

²⁶ *tlatziuh*: flojo (Rincon, 1595 en GDN 2025); también se puede encontrar como *tlatziuhqui* (Molina, 1571; Arenas, 1611 en GDN 2025).

Auh	in	copaltemaliztli	yc	mochioaia
Auh	in	copal-tema-liztli	ic	Ø-mo-chiua-ia
CONJ	DET	copal-poner-SUFACC	PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE
Y		acción de ofrendar copal	así	se hacía

Y el ofrecimiento de copal así se hacía

in	icoac	in tlein	tlatolli	ie	mitoz,/
in	icuac	in tlein	tlatol-li	ye	m-ito[a]-z
DET	ADV	DET-que	palabra-ABS	ADV	REFL-decir-FUT
	cuando	lo que	palabra	ya	se dirá

cuando lo que es palabra ya se dirá

aço	tecuhtlatolli
azo	tecu[tli]-tlatol-li
ADV	señor-palabra-ABS
quizá	palabra del señor

quizá la palabra del señor/ la palabra señorial

achto	contemaia	in	copalli	in	tleco
achto	Ø-c-on-tema-ia	in	copal-li	in	tle[tli]-co
NUM	3SPL-3OSG-DIR-poner-IMPE	DET	copal-ABS	DET	fuego-LOC
primero	ellos le ponían allá		copal		en fuego

primero ponían copal en el fuego

yn aquin	ie	tla/toz
in aquin ²⁷	ye	tlato[a]-z
DET-quien	ADV	hablar-FUT
quien	ya	hablará

quien ya hablará

çã	vncã	māca	in	copalli	xicaltica
zan	oncan	man[a]-ca	in	copal-li	xical[li]-ti-ca
ADV	ADV	poner-estar	DET	copal-ABS	jícara-LIG-INST
solamente	allí	está puesto		copal	con jícara

solamente allí está puesto el copal en una jícara

anoçv	cuicani	in	ie	cui/caz	ie	peoaz
anozo	cuica-ni	in	ye	cuica-z	ye	pehua-z
ADV	cantar-AG	DET	ADV	cantar-FUT	ADV	empezar-FUT

²⁷ *aquin* equivale a “¿Quién?”, un pronombre interrogativo, sin embargo, si es precedido por la partícula *in* se vuelve un pronombre relativo “quien” (Sullivan, 1992: 64).

quizá el cantor ya cantará ya empezará
quizá el cantor ya cantará, ya empezará

achto	cõtema	in	copalli	in	tlequazco
achto	Ø-c-on-tema	in	copal-li	in	tlecuaz-co
NUM	3SPL-3OSG-DIR-poner	DET	copal-ABS	DET	brasero-LOC
primero	ellos le ponen		copal		en el brasero

primero ellos ponen el copal en el brasero

niman	ic	peoa	in	cuicani.
niman	ic ²⁸	pehua	in	cuica-ni.
ADV	PART	empezar	DET	cantar-AG
		empieza		el cantor

entonces empieza el cantor

Propuesta de traducción

Ofrecimiento de copal. El ofrecimiento de copal así se hacía: cuando lo que es la palabra ya se dirá, quizá la palabra señorial, primero ponían copal en el fuego. Quien ya hablará (solamente allí está puesto el copal en una jícara), quizá el cantor ya cantará, ya empezará, primero ellos ponen el copal en el brasero, entonces empieza el cantor.

4. Tlalqualiztli in tlalqualiztli yc mochivaia icuac in campa valhuiloaia muchi tlacatl/vntlalquaia, yca in ce imapil aço ixpã diablo anoço tlecuilixcoac ioã/ yc tlaneltiiloia yc neltia in tlatolli in icoac ÿ tlein amo çen canel/tocoia tlatolli yc teilhuiloia, intla nelli in tiquitoa tlaxontlal/qua. yc nimã tlalquaia ÿ aquin ynic quineltiliaia itlatol

Tlalqualiztli

Tlal-cua-liztli

Tierra-comer-SUFACC

Acción de comer tierra

Inegstion de tierra

in	tlalqualiztli	yc	mochivaia
in	tlal[li]-cua-liztli	ic	Ø-mo-chihua-ia
DET	tierra-comer-SUFACC	PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE
	acción de comer tierra	así	se hacía

²⁸ Cuando *niman* está acompañado de *ic* el equivalente es “entonces”.

La ingestión de tierra así se hacía

icuac	in	campa	valhuiloaia	muchi	tlacatl/
icuac	in	campa ²⁹	hual-huilohua ³⁰ -ia	mochi	tlaca-tl/
ADV		algún lugar	DIR-llegar-IMPE	ADV	gente-ABS
cuando		algún lugar	acá llegaba	toda	gente
cuando llegaba a algún lugar toda la gente					

vntlalquaia
on-tlal[li]-cua-ia
DIR-tierra-comer-IMPE
comían tierra hacía allá
comía tierra

yca	in	ce	imapil	aço	ixpā	diablo
ica	in	ce	i-mapil	azo	ixpan	*diablo
ADV	DET	NUM	3POSSG-dedo	ADV	POSPOS	diablo
con		uno	su dedo	tal vez	delante	diablo
con uno de sus dedos, tal vez delante del diablo						

anoço	tlecuilixcoac
anozo	tlecuil ³¹ -ixcuac ³²
ADV	fogón-POSPOS
quizá	frente al fogón
quizá en frente del fogón	

ioã/	yc	tlaneltililoya
ihuan	ic	tlaneltili-lo-ya
CONJ	PART	atestiguar-IMPER-IMPE
y /también	así	era atestiguado
también así era atestiguado		

yc	neltia	in	tlatolli
ic	nel[li]-tia	in	tlatol-li
PART	verdad-CAUS	DET	dicho-ABS
Así	hacer verdad/ verificar		dicho

²⁹ *campa* es el término interrogativo “¿dónde?”, pero al estar precedido por la partícula *in* cambia a “algún lugar”, “en alguna parte”, “donde”, “por donde” (Sullivan, 1992: 283).

³⁰ *hualhuilohua*: llegar (Docs_Mexico. 1551-1595 en GDN 2025).

³¹ *tlecuil*: hogar o fogón (Bnf_362 en GDN 2025).

³² *Ixcuac* es una posposición derivada (Sullivan, 1992: 169), que se compone de dos términos, *ixcoa* que significa “frente” y el LOC -c “en”.

Así es verificado lo dicho

in	icoac	ỹ tlein	amo	çenca	nel/tocoia
in	icuac	in tlein	amo	zenca	Ø-neltoc-[i]o-ia
DET	ADV	DET-que	NEG	ADV	3SSG-creer-PASI-IMPE
	cuando	lo que	no	muy/mucho	era creído

cuando no era muy creída

tlatolli	yc	teilhuiloya,
tlatol-li	ic	te-ilhui[a]-lo-ya ³³
palabra-ABS	así	OINDAN-decir-PASI-IMPE
palabra	así	se le decía a la gente

la palabra, así se le decía a la gente

intla	nelli	in	tiquitoa	tla	xontlal/qua.
intla	nel-li	in	ti-qu[i]-itoa	tla	x[i]-on-tlal[li]-cua
ADV	verdad-ABS	DET	2SG-3OSG-decir	IMP	IMP-DIR-tierra-
					comer
sí	verdad		tú lo/la dices,		por favor come
					tierra

si es verdad lo que tú dices, por favor come tierra

yc	nimã	tlalquaia	ỹ aquin
ic	niman ³⁴	tlal[li]-cua-ia	in aquin
PART-ADV		tierra-comer-IMPE	DET-quien
		comían tierra	quien

entonces comía tierra aquel

ynic	quineltiliaia	itlatol
inic	Ø-qui-nel-ti-lia ³⁵ -ia	i-tlatol.
PART	3SPL-3OSG-verdad-LIG-APL-IMPE	3POSSG- palabra
así	ellos hacían verdad	su palabra

con ello daban fe a su palabra

³³ En este caso existe una segunda posibilidad de traducción

teilhuiloya,
Ø-teilhui-lo-ya,
3SSG-acusar-IMPER-IMPE
Él era acusado

opté por la primera porque arriba se usa el termino *tlacatl*, este concuerda con el OINDAN *te-*

³⁴ Mismo caso que el de *niman + ic*

³⁵ *netilia*: dar fe de algo (Molina, 1571, en GDN 2025).

Propuesta de traducción

Ingestión de tierra. La ingestión de tierra así se hacía: cuando se llegaba a algún lugar, toda la gente comía tierra con uno de sus dedos, tal vez delante del diablo, quizá en frente del fogón, también así era atestiguado, así es verificado lo dicho. Cuando no era muy creída la palabra, así se le decía a la gente “si es verdad lo que tú dices, por favor come tierra”. Entonces comía tierra aquel. Con ello daban fe a su palabra.

5. Tlatlaçaliztli. Auh ynic muchivaya tlatlatlaçaliztli icoac in tlein qualoz ÿ aiamo/
quallo aço tlaqualli achtopa achiton tepiton mocotonaia tlecuilix/coac
vnmotlaçaya ÿ vntlatlatlaçaloc nimã ic peoa ynic tlaqualoz/ aiac achto tlaquaia
vel achto tlatlatlaçaloya in tlecuilixcoac

Tlatlaçaliztli.

Tla-tlaza³⁶-liztli.

OINDIN-arrojar-SUFACC

Acción de arrojar algo

Arrojamiento de algo

Auh	ynic	muchivaya	tlatlatlaçaliztli
Auh	inic	Ø-mo-chihua-ya	tla-tla-tlaza-liztli
CONJ	PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE	OINDIN-REDUP-arrojar-SUFACC
Y	así	se hacía	acción de arrojar algo
Y así se hacía el arrojamiento de algo			

icoac	in tlein	qualoz
icucac	in tlein	Ø-cua-lo-z
ADV	DET-que	3SSG-comer-IMPER-FUT
cuando	lo que	será comido
cuando lo que será comido		

ÿ	aiamo/	quallo
in	ayamo	Ø-cua-lo
DET	ADV	3SSG-comer-IMPER
	todavía no	es comido
todavía no es comido		

aço	tlaqualli
azo	tlacual-li

³⁶ El término *tlatlaza* equivale a arrojar, este se compone de dos partículas *tla-tlaza*, la primera es una reduplicación de las primeras letras de la segunda, esto puede indicar que la acción de arrojar se hace varias veces con una cosa o se arroja una vez varias cosas.

ADV comida-NOM
quizá comida
quizás comida

achtopa	achiton	tepiton	mocotonaia
achtopa	achi-ton	tepi-ton ³⁷	Ø-mo-cotona-ia
POSPOS	poco-DIM	pequeño-DIM	3SSG-REFL-cortar-IMPE
primero	poquito/trozo	muy pequeño	se cortaba
primero un pedacito muy pequeño se cortaba			

tlecuilix/coac	vnmotlaçaya
tlecuil ³⁸ -ixcuac	Ø-on-mo-tlaza-ya
fogón- POSPOS	3SG-DIR-REFL-arrojar-IMPE
frente del fogón	él lo arrojaba allá
frente del fogón se arrojaba	

ỹ vntlatlatlaçaloc
in Ø-on-tla-tla-tlaza-lo-c
DET 3SPL-DIR-OINDIN-RED-arrojar-PASI-PERF
Allá era arrojado algo
era arrojado algo,

nimã	ic	peoa	ynic	tlaqualoz/
niman	ic	pehua	inic	Ø-tlacua-lo-z/
ADV-PART		empezar	PART	3SPL-comer-IMPER-FUT
entonces		empieza	por eso	se comerá/ habrá comida
por eso se comerá, entonces empiezan,				

aiac	achto	tlaquaia
ayac	achto ³⁹	tlacua-ia
nadie	ADV	comer-IMPE
nadie	antes	comía
nadie comía antes		

vel	achto	tlatlatlaçaloya
huel	achto	tla-tla-tlaza-lo-ya
ADV	ADV	OINDIN-REDUP-arrojar-PASI-IMPE

³⁷ Este término tiene un significado similar a *achiton*, al estar de manera consecutiva puede tener un sentido de reiteración, otra posibilidad es la de que el primer término haga referencia no al tamaño, sino al objeto como "pedacito" (1551-95 Docs_México en GDN 2025).

³⁸ *tlecuil*: hogar o fogón (Bnf_362 en GDN 2025).

³⁹ *achto*: primero o antes (Molina, 1571 en GDN 2025).

En efecto primero era arrojado algo
 En efecto primero se arrojaba algo

in tlecuilixcoac
 in tlecuil-ixcoac
 DET fogón-POSPOS
 frente al fogón
 frente al fogón

propuesta de traducción

Arrojamiento de algo. Y así se hacía el arrojamiento de algo: cuando lo que será comido todavía no es comido, quizás comida, primero un pedacito muy pequeño se cortaba frente al fogón y se arrojaba allá, era arrojado algo [de comida]. Por eso se comerá, entonces se empieza, antes nadie comía, en efecto, primero se arrojaba algo frente al fogón.

6. Tlatoyavaliztli. Inic muchivaia tlatoyavaliztli icoac in tlavanaloya aço vitziecoloya, icoac in/ aca iancuicã quitlaliaya vctli in icoac oquitlapuivi y yoc, ic tenotzaya quivalma/na apaztica, tlecuilixcoac yoã tetlavã caxtepito auh ÿ icoac ie tetla/vantiz coxopiloa tetlavantica ÿ vctli, nimã yc cōtoyava in tlecuilix/coac nauhcampa contoiauaia ÿ octli auh in icoac ocōtoiauh octli nimã ic muchi tlatatl quiya in vctli: nimã ic peva in tetlavãtilo,/ya

Tlatoyavaliztli.
 Tla-toyahu-liztli.
 OINDIN-derramar-SUFACC
 Acción de derramar algo
 Libación

Inic	muchivaia	tlatoyavaliztli
Inic	Ø-mo-chihua-ia	Tla-toyahu-liztli
PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE	OINDIN-derramar-SUFACC
Así	se hacía	Acción de derramar algo
Así se hacía la libación		

icoac	in	tlavanaloya
icuac	in	tlahuana-lo-ya
cuando	DET	emborracharse /beber-PASI-IMPE
cuando		había borrachera
cuando era [la] borrachera		

aço		vitziecoloya			
azo		huitzyeco[a] ⁴⁰ -lo-ya,			
ADV		degustar pulque-PASI-IMPE			
quizá		se prueba/degustaba			
quizá se probaba el pulque					
icoac	in/	aca	iancuicã	quitlaliaya	vctli
icuac	in	aca ⁴¹	yancuican	Ø-qui-tlalia-ya	oc-tli
ADV	DET	alguien	primera vez	3SSG-3OSG-poner-IMPE	pulque-ABS
cuando		alguien	primera vez	él le ponía	pulque
cuando alguien por primera vez ponía pulque					
in	icoac	oquitlapu		ivi	yyoc,
in	icuac	o-Ø-qui-tlapo[a]		ihui	i-oc,
DET	ADV	PERF-3SSG-3OSG-abrió		ADV	su pulque
	cuando	él/ella lo abrió		así/de esta manera	su pulque
cuando así abrió su pulque					
ic	tenotzaya		quivalma/na		apaztica,
ic	te-notza-ya		Ø-qui-hual-mana		apaz-ti-ca,
PART	OINDAN-llamar-IMPE		3SSG-3OSG-DIR-esparcir/poner		olla-LIG-INST
por eso llamaban a la gente			él pone hacia acá		en la tinaja/jarra
por eso llamaban a la gente, lo pone hacia acá en jarras					
tlecuilixcoac		yoã	tetlavã		caxtepito
tlecuil-ixcoac		ihuan	te-tlahua[na]		cax[tli]-tepito[n]
fogón-POSPOS		CONJ	OINDAN-beber		escudilla-pequeño
frente al fogón		y	dar de beber a la gente		pequeños vasos
frente al fogón, y en pequeños vasos para dar de beber a la gente					
auh	ỹ	icoac	ie	tetla/vantiz	
auh	in	icuac	ye	te-tlahuan-ti[a]-z	
CONJ	DET	ADV	ADV	OINDAN-beber-CAUS-FUT	
y		cuando	ya	dará de beber a la gente	
y cuando ya dará de beber a la gente					

⁴⁰ *Huitzyecolo* es la forma pasiva de *huitzyeco*, esta tiene el equivalente de probar pulque nuevo (Wimmer, 2004 en GDN 2026).

⁴¹ *aca* es un pronombre absoluto indefinido (Sullivan, 1992, 63).

coxopiloa		tetlavantica		ỹ	vctli,
Ø-c-o[n]-xopilo-a		te-tlahuan[a]-ti[a] ⁴² -ca		in	oc-tli,
3OSG-DIR-sacar ⁴³ -IMPE		OINDAN-beber-CAUS-estar		DET	pulque-ABS
allá él lo saca		está dando de beber a la gente			pulque
lo saca él que está dando de beber el pulque					

nimã	yc	cōtoyava	in	tlecuilix/coac
niman	ic	Ø-c-on-toyahua	in	tlecuil-ixcoac
ADV	PART	3SSG-3OSG-DIR-derramar	DET	fogón-POSPOS
entonces	por eso	él lo derrama allá		frente al fogón
entonces por eso lo derrama en frente del fogón				

nauhcampa		contoiavaia	ỹ	octli
nauh-campa		Ø-c-on-toyahua-ia	in	octli
cuatro-partes		3SPL-3OSG-DIR-deramar-IMPE	DET	pulque-ABS
cuatro partes		ellos lo derramaban		pulque
a las cuatro partes derramaban el pulque				

auh	in	icoac	ocōtoiauh	octli
auh	in icuac		o-Ø-c-on-toyauh	oct-li
CONJ	DET-ADV		PERF-3SPL-DIR-deramar	pulque-ABS
y	luego que		ellos allá lo derramaron	pulque
y luego que derramaron el pulque				

nimã	ic	muchi	tlacatl	quiya	in	vctli:
niman	ic	mochi	tlaca-tl	cui-ya	in	oc-tli:
ADV-PART		ADV	gente-ABS	tomar-IMPE	DET	pulque-ABS
entonces		todas	personas	tomaban		pulque
entonces todas las personas tomaban el pulque						

nimã	ic	peva	in	tetlavãtilo,/ya
niman	ic	pehua	in	Ø-te-tlahuan[a]-ti[a]-lo-ya
ADV-PART		empezar	DET	3SPL-OINDAN-borrachera-CAUS-PASI-IMPE
entonces empieza había borrachera				
entonces empezaba a haber borrachera				

⁴² *tlahuana*: dar de beber, emborrachar a otro (Molina, 1571 en GDN 2025).

⁴³ Esta acción se refiere a sacar con un cucharón el pulque del contenedor.

Propuesta de traducción

Libación. Así se hacía la libación: cuando había borrachera, quizá se probaba el pulque cuando alguien por primera vez ponía pulque, cuando así abrió su pulque, por eso llamaban a la gente, lo pone hacia acá en jarras frente al fogón y en pequeños vasos para dar de beber a la gente. Y cuando ya dará de beber a la gente lo saca el que está dando de beber el pulque, entonces por eso lo derrama en frente del fogón. A las cuatro partes derramaban el pulque. Y luego que derramaron el pulque, entonces todas las personas tomaban el pulque, entonces empezaba a haber borrachera.

Fol. 255 r.

*Capítulo 4 de la sangre que se deramava a honrra del demonio en el templo y fuera

7. Tlamictiliztli. Inic muchiuaia tlamictiliztli ynic miqz ÿ malli yoã tlacotli ÿ mitoaia/ teomicqui ynic contlecaviaia ixpã diablo ça caantivi ymatitech auh ÿ/ tevelteca motocaiotiaya ievatl cõtecaia yn ipã techcatl. auh in icoac/ oipã contecac navitlacatl ÿ quititilinia yn ima yn icxi auh ie imac/ onoc in tlenamacac tlamacazqui in tecpatl yniqueltequiz tlaaltilli. auh nimã/ ic coneltequi conaniliaq̃ achto in iyollo auh ça ioltoc yn queltequia auh in icoac oconaniliq̃ yyollo coniaiviaya in tonatiuh

Tlamictiliztli.

Tla⁴⁴-mic⁴⁵-ti[a]-liztli.

OINDIN-morir-CAUS-SUFACC

Acción de dar muerte

Acción de matar

Inic	muchiuaia	tlamictiliztli
Inic	Ø-mo-chihua-ia	Tla-mic-ti[a]-liztli.
PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE	3SSG-OINDIN-muerte-CAUS-SUFACC
Así	se hacía	la acción de matar
Así se hacía la acción de matar		

ynic	miqz	ÿ	malli	yoã	tlacotli
inic	Ø-miq[ui]-z	in	mal-li	ihuan	tlaco-tli
PART	3SSG-morir-FUT	DET	cautivo-ABS	CONJ	esclavo-

⁴⁴ Aquí existe una situación con la traducción, la partícula *-tla* puede hacer referencia a dos cosas: 1) *tla* como una marca de objeto indefinido (cosa u objeto). 2) *tla* como partícula de *tlaca* "hombre o gente". El enfoque que tomaré en esta situación es el segundo caso, mi argumento es el siguiente: en este mismo ritual se usa el término *tlaaltilli*, este término se usa cuando se bañaba a las personas sacrificadas y presenta la misma situación que el primer término.

⁴⁵ En este caso el verbo es *miqui* "morir", sin embargo, cambia la parte final *-qui* a *-c* al juntarse con el sufijo *-tia*.

de esta forma él morirá cautivo y esclavo⁴⁶

ÿ	mitoiaia/	teomicqui
in	m[o]-itoa-ia	teo-mic-qui
DET	REFL-decir-IMPE	dios-muerte-SG
	se decía	el muerto divino
	se decía “muerto divino”	

ynic	contlecauia	ixpā	diablo
inic	Ø-c-on-tlecahuia-ia	ixpan	*diablo
PART	3SPL-3OSG-DIR-subir-IMPE	POSPOS	diablo
así	ellos lo subían allá	delante	diablo
así lo subían delante del diablo			

ça	caantivi	ymatitech
za	ca-an[a]-ti[a]hui	i-ma[c]-ti-tech
ADV	estar-prender-SUFPOS	3POSSG-mano-LIG-LOC
solo	va agarrado	su mano
va agarrado de su mano		

auh	ỹ/	tevelteca	motocayotiaya	ievatl
auh	in	te-huelteca ⁴⁷	mo-tocayotia-ya	yehua-tl
CONJ	DET	OINDAN-recostado	REF-nombrar-IMPE	3SSG-ABS
y		que gente recuesta	se le llamaba	él
y él que recuesta a la gente [así] se le llamaba				

cōtecaia	yn	ipā	techcatl.
Ø-c-on-teca-ia	in	i-pan	te[tɪ]-chca-tl ⁴⁸ .
3SSG-3OSG-DIR-echar-IMPE	DET	3POSSG-LOC	piedra-sacrificio
él lo recostaba allá		sobre	piedra sacrificial
lo recostaba sobre la piedra de sacrificio			

⁴⁶ Este término fue interpretado como esclavo, sin embargo, se debe recordar al lector o lectora que el concepto de esclavo que es empleado por los europeos, no es el mismo que se usa entre los mesoamericanos. Estos individuos estaban sujetos al servicio de un señor sin embargo, no estaban despojados de bienes o de una vivienda apropiada y continuaban teniendo derechos ante la ley, la única diferencia es que tenía una “deuda por pagar” con otra persona, por consiguiente una condición moral menor (Castillo Farreras, 1996, 121).

⁴⁷ *huelteca*: aderezar y poner bien lo que esta acostado a una parte y mal puesto (Molina, 1571 en GDN 2025).

⁴⁸ Este término es el nombre que se le daba a las piedras de sacrificio.

auh	in	icoac/	oipā	contecac
auh	in	icuac	Ø-huipan[a]	Ø-c-on-teca ⁴⁹ -c
CONJ	DET	ADV	3SG-colocar bien	3SPL-3OSG-DIR-echar-PERF
y		cuando	lo colocó bien	lo tendían allá
y cuando lo colocó bien en ella, lo tendían				

navitlacatl
 nahui-tlaca-tl
 cuatro-hombre-ABS
 cuatro hombres
 cuatro personas

ỹ	quititilinia	yn	ima	yn	icxi
in	Ø-qui-titilinia	in	i-ma ⁵⁰	in	i-cxi
DET	3SPL-3OSG-estiran	DET	3POSSG-mano	DET	3POSSG-pie
	Ellos lo estiran		de sus manos		sus pies
Lo estiran de sus manos y sus pies					

auh	ie	imac/	onoc
auh	ye	i-mac/	on-oc ⁵¹
CONJ	ADV	3POSSG-mano	DIR-PART
y	ya	su mano	estar e
y ya en su mano esta extendido			

in	tlenamacac	tlamacazqui
in	tle-namaca-c	tlamacaz-qui
DET	fuego-incensar-AG	sacerdote-SG
	sahumador de fuego	sacerdote
el sahumador del sacerdote		

in	tecpatl	yni	queltequiz
in	tecpa-tl	ini[c]	Ø-qu[i]-el-tequi ⁵² -z
DET	pedernal-ABS	PART	3SSG-3OSG-abrir-pecho-FUT

⁴⁹ *teca*: echar, acostar, tender (Carochi, 1645 en GDN 2025).

⁵⁰ Las partes del cuerpo como los pies y las manos se pueden entender por pares, en ocasiones se puede escribir de forma singular, pero, según el contexto se entiende que se refieren a ambas manos o pies.

⁵¹ *onoc* significa estar acostado, sentado, extendido. Está conformado por el direccional *on* y el verbo *oc*, se puede usar para personas u objetos (Sullivan, 1992: 239).

⁵² *eltequi*: abrir el pecho (Wimmer, 2004 en GDN 2025), este término tiene dos posibles desgloses: 1) compuesto de los términos *elpantli* o *elpan* (pecho). 2) *el-* de *elli* (hígado). En el caso de que la partícula *el-* sea una contracción se puede pensar en el primer caso, sin embargo, sería una contracción muy amplia, en tal caso debería ser *elpan*. En la línea siguiente se menciona que tomaban el corazón, esta línea puede reforzar la idea de cortar el pecho. Sin embargo, también se debe pensar que extrajeran ambos órganos o cortaban en la zona del hígado para acceder a la parte interna del cuerpo.

Navajón de pedernal para le cortarán el pecho/hígado
 Y el cuchillo de pedernal [con] el que le cortará su pecho

tlaaltilli
 tla[ca]-alti-li
 hombre-bañar-NOM
 hacer bañar al hombre/ al bañado
 al bañado⁵³ [el sacrificado]

auh nimã/ ic coneltequi
 auh niman ic Ø-c-on-el-tequi
 CONJ ADV-PART 3SSG-3OSG-DIR-cortan-hígado/el pecho
 y enseguida él le abren el pecho allá
 y enseguida le abren el pecho

conaniliaq̃ achto in iyollo
 Ø-c-on-anilia-que achto in i-yollo[tl]
 3SPL-3OSG-DIR-tomar-PL ADV DET 3POSG-corazón
 Ellos lo tomaban primero su corazón
 le tomaban primero su corazón

auh ça ioltoc yn queltequia
 auh za yol-toc in Ø-qu[i]-el-tequi-a
 CONJ-ADV solo vivo-estar DET 3SPL-3OSG-pecho-cortar/hígado-IMPE
 y vivo ellos le cortaban del hígado
 y solamente estando vivo le cortaban del pecho

auh in icoac oconaniliq̃ yyollo
 auh in icuac o-Ø-c-on-anili[a]⁵⁴-que i-yollo[tl]
 CONJ DET ADV PERF-3SPL-3OSG-DIR-tomar-PL 3POSSG-corazón
 y cuando ellos le tomaron su corazón
 y después que le tomaron su corazón

coniaviliaya in tonatiuh
 Ø-c-on-yahui-lia-ya in tona-ti-uh
 3SPL-3OSG-DIR-ir-APL-IMPE DET calor-LIG-SUFPOS
 ellos lo dirigían allá sol
 lo dirigían al sol

⁵³ La acción de hacer bañar a alguien en un ritual tenía un objetivo de limpieza, purificación y sacralización, este aspecto se analiza en el capítulo III de la presente investigación.

⁵⁴ *anilia*: despojar, tomar algo de alguien (Carochi ,1645 en GDN 2025).

Propuesta de traducción

Acción de matar. Así se hacía la acción de matar: de esta forma morirá el cautivo y el esclavo, se decía “muerto divino”. Así lo subían delante del diablo, va agarrado de su mano y él que recuesta a la gente [así] se nombraba, lo recostaba sobre la piedra de sacrificio. Y cuando lo colocó bien en ella, lo tendían cuatro personas, lo estiran de sus manos y sus pies. Y ya que en y ya en su mano esta extendido el sahumerio del sacerdote, y un cuchillo de pedernal [con] el que le cortarán el pecho al bañado [el sacrificado] y enseguida le abren el pecho, le tomaban primero su corazón y solamente estando vivo le cortaban del pecho. Y después que le tomaron su corazón, lo dirigían al sol.

8. Tlacoquixtiliztli. In tlacoquixtiliztli ic muchivaia ça no ipã in tleĩ tonalli in tlacoquixtiloya/ (palabra rayada) auh ca noviã aço ynacazco, anoço in aquin quinequiz ynenepilco/ anoço ymetzpã auh ynic quicoyoniaya ynacaio iehoatl in vitzauhqui/ in itztli auh yc nimã vncã quixixtiaya in tlacotl anoço çacatl auh/ inic quitiliniaya yn inacaio mecatica ynic oncã quixixtiaia tlacotl./ inic tlamaçevaloya auh in icoac otlacoquixtiloc yn imoztlaic tlachpa/noya mochpanaia in tlacotl ioã in çacatl cenca ezço auh in muchivaia y/ ichã diablo anoço otlica ÿ vncã mani diablome

Tlacoquixtiliztli.

Tlaco[tl]-quixti[a]-liztli.

Vara-sacar-SUFACC

Acción de sacar vara

Extracción de varas

In	tlacoquixtiliztli	ic	Ø-muchivaia
In	tlaco-quixti[a] ⁵⁵ -liztli	ic	3SSG-mo-chihua-ia
DET	Vara-sacar-SUFACC	PART	REFL-hacer-IMPE
	acción de sacar varas	así	se hacía
La extracción de varas así se hacía			

ça	no ipã	in tleĩ	tonalli	in	tlacoquixtiloya/
za	no ipan ⁵⁶	in tlein ⁵⁷	tonal-li	in	tlaco[tl]-quixti[a]-lo- ya/
ADV	en lo dicho	DET-que	día-ABS	DET	vara-sacar-PASI- IMPE
solamente	en lo dicho	lo que	día		eran sacadas las

⁵⁵ El término *quixtia* cuenta con un CAUS integrado y lexicalizado, en este caso no se hará el desglose correspondiente porque se puede perder el significado final que es “sacar” o “extraer”.

⁵⁶ *no ipan*: en el dicho (Docs_México, 1551-1595 en GDN 2025).

⁵⁷ *in tlein*: lo que (Sullivan, 1992: 64).

solamente en el dicho día eran sacadas las varas

(palabra rayada) auh ca noviã aço ynacazco,
 (palabra rayada)⁵⁸ auh ca nohuian azo i-nacaz-co,
 CONJ ser ADV ADV 3POSSG-oreja-LOC
 Y es todas partes quizá en su oreja
 Y es en todas partes, quizá en su oreja

anoço in aquin quinequiz ynenepilco/
 anozo in aquin⁵⁹ Ø-qui-nequi-z i-nenepil-co/
 ADV DET-quien 3SPL-3OSG-querer-FUT 3POSSG-leguna-LOC
 o alguien ellos la querrán en su lengua
 o quizá alguien la querrá en su lengua

anoço ymetzpă
 anozo i-metz-pan⁶⁰
 ADV 3POSSG-pierna-LOC
 o en su muslo
 o quizá en su muslo

auh ynic quicoyoniaya ynacaio
 auh inic Ø-qui-coyonia-ya i-naca-yo
 CONJ PART 3SSG-3OSG-agujerar-IMPE 3POSSG-carne-
 ABST
 y con lo que ellos lo agujeraban su cuerpo
 y con lo que agujeraban su cuerpo

iehoatl in vitzauhqui/ in itztli
 yehua-tl in huitzauhqui⁶¹ in itz-tli
 3SSG-ABS DET espina puntiaguda DET obsidiana-ABS
 ella/él/aquello espina puntiaguda navaja/ punta de obsidiana
 aquello que es punzante: el punzón de obsidiana

auh yc nimã vncã quiquixtiaya in tlacotl
 auh ic niman oncan Ø-qui-quixtia-ya in tlaco-tl
 CONJ PART-ADV ADV 3SPL-3OSG-sacar-IMPE DET vara-ABS
 y entonces allí ellos la sacaban vara

⁵⁸ Parece ser que la palabra rayada es *que*.

⁵⁹ Mismo caso que *in tlein*.

⁶⁰ Este término en conjunto hace referencia al muslo (Wimmer, 2004 en GDN 2025; Carochi, 1645 en GDN 2025).

⁶¹ *huitzauhqui*: cosa afilada de una espina o espina puntiaguda (Wimmer, 2004 en GDN 2026)

y entonces ellos sacaban la vara

anoço çacatl
anozo zaca-tl
ADV paja-ABS
o quizá paja
o quizá la paja

auh/ inic quitiliniaya yn inacaio
auh inic Ø-qui-tilinia⁶²-ya in i-naca-yo
CONJ PART 3SPL-3OSG-estirar-IMPE DET 3POSSG-carne-ABST
y así ellos lo tensar su cuerpo
y así tensaban su cuerpo

mecatica
meca-ti-ca
cuerda-LIG-INST
con cuerda
con una cuerda

ynic oncã quiquixtiaia tlacotl./
inic oncan Ø-qui-quixtia-ia tlaco-tl/
PART ADV 3SPL-3OSG-sacar-IMPE vara-ABS
de tal manera que allí ellos lo sacaban vara
de tal manera que de allí sacaban las varas

inic tlamaçevaloya
inic tlamacehua⁶³-lo-ya
PART penitencia-PASI-IMPE
así era hecha la penitencia
así era hecha la penitencia

auh in icoac otlacoquixtiloc
auh in icuac o-Ø-tlaco-quixti-lo-c
CONJ DET ADV PERF-3SSG-vara-sacar-PASI-PERF
y cuando la vara fue sacada
y cuando la vara fue sacada

⁶² Este término se puede entender como estirar con fuerza, forzar, ceñir fuertemente.

⁶³ *tlamacehua*: hacer penitencia (Carochi, 1645 en GDN en 2025).

yn	imoztlaioc	tlachpa/noya
in	imoztlayoc	Ø-tlachpan-[l]o-ya
DET	día siguiente	3SPL-barrer-PASI-IMPE
	día siguiente	había barredera

al día siguiente había barredera

mochpanaia	in	tlacotl	ioă	in	çacatl
Ø-mo-chpana-ia	in	tlaco-tl	ihuan	in	zaca-tl
3SPL-REF-barrer-IMPE	DET	vara-ABS	CONJ	DET	paja-ABS
ellos barrían		varas	también		zacate

se barrían las varas y también las pajas

cenca	ezço
cenca	ezzo
ADV	sangre
muy	sangre

sangrentadas

Auh	in	muchivaia	y/	ichă	diablo
auh	in	Ø-mo-chihua-ia	in	i-chan	*diablo
CONJ	DET	3SPL-REF-hacer-IMPE	DET	3SUF-POS	diablo
y		se hacía		su casa	diablo

y se hacía en su casa del diablo

anoço	otlica	ÿ	vncă	mani	diablome.
anozo	otli-ca	in	oncan	mani	*diablo-me.
ADV	camino-LOC	DET	ADV	estar	diablo-PL
o	en el camino		allá	esta	diablos

o en el camino, allá [donde] están los diablos

Propuesta de traducción

Extracción de varas. La extracción de varas así se hacía: solamente en el dicho día eran sacadas las varas. Y es en todas partes, quizá en su oreja, o quizá alguien la querrá en su lengua, o quizá en su muslo. Y con lo que agujeraban su cuerpo con lo que es punzante: el punzón de obsidiana. Y entonces ellos sacaban la vara o quizá la paja y así tensaban su cuerpo con una cuerda. De tal manera que de allí sacaban las varas. Así era hecha la penitencia. Y cuando la vara fue sacada, al día siguiente había barredera, se barrían las varas y también las pajas ensangrentadas. Y se hacía en su casa del diablo o en el camino, allá [donde] están los diablos.

Çacaquixtiliztli (solo está el título con la imagen correspondiente, no hay texto)

Zaca[tl]-quixti[a]-liztli

Paja-sacar-SUFACC

Acción de sacar paja

La extracción de zacate

9. Nevitzmanaliztli. In nevitzmanaliztli yc muchivaia cõcuia in acxoiatl ioã contequia/ ÿ mevitztl auh quezviaya ic quivalmanaia, yn ipã acxoiatl/ ome in vitztli, noviã in aca aço vcã, anoço excã, in quimanaia vitztli anoço macuilcã, çã teiollotlama

Nevitzmanaliztli.

Ne-huitz-mana-liztli.

REFL-espina-ofrecer-SUFACC

Acción de ofrecer espinas

Ofrecimiento de espinas

In	nevitzmanaliztli	yc	muchivaia
In	ne-huitz-mana-liztli	ic	mo-chihua-ia
DET	REFL-espina-ofrecer-SUFACC	PART	REFL-hacer-IMPE
	El ofrecimiento de espinas	así	se hacía
	El ofrecimiento de espinas así se hacía		

cõcuia	in	acxoiatl
Ø-c-on-cui-a	in	acxoya ⁶⁴ -tl
3SPL-3OSG-DIR-tomar-IMPE	DET	rama-ABS
ellos la tomaban hacia allá		una rama
tomaban una rama [de árbol]		

ioã	contequia/	ÿ	mevitztl
ihuan	Ø-c-on-tequi-a	in	me[tl]-huitz-tl
CONJ	3SPL-3OSG-DIR-cortar-IMPE	DET	maguey-espina-ABS
y	ellos la cortaban		espinas de maguey
y cortaba espinas de maguey			

auh	quezviaya	ic	quivalmanaia,
auh	Ø-qu[i]-ez[tli]-huia-ya	ic	Ø-qui-hual-mana-ia,
CONJ	3SSG-3OSG-sangre-APLI-IMPE	PART	3SSG-3OSG-DIR-poner/esparcir-IMPE

⁶⁴ *acxoyatl*: rama (Alarcón), esta rama era de un árbol especial, en los diccionarios se menciona como un ciprés (Tezozomoc, 1598 en GDN 2025) o un abeto (wimmer, 2004 en GDN 2025).

y él la ensangrentaba por eso él la ponía
y las ensangrentaban, por eso él las ponía

yn	ipã	acxoiatl/	ome	in	vitztlī,	noviã
in	i-pan	acxoya-tl	ome	in	huitz-tli,	nohuian
DET	3POSSG-LOC	rama-ABS	NUM	DET	espina-ABS	ADV
	sobre	ramas	dos		espina	cualquier lugar

sobre ramas, dos espinas. En todas partes

in	aca	aço	vcã,
in	aca ⁶⁵	azo	o[c]-can,
DET	alguien	ADV	dos-ADV
	alguien	quizá	en dos lugares

alguien quizás en dos lugares

anoço	excã,	in	quimanaia	vitztlī
anozo	ex-can,	in	Ø-qui-mana-ia	huitz-tli
ADV	NUM-LOC	DET	3SSG-3PSG-poner-IMPE	espina-ABS
quizá	en tres		él le ponía	espina

quizá en tres lugares ponía las espinas

anoço	macuilcã,
anoço	macuil-can,
ADV	cinco-LOC
quizá	en cinco partes [lugares]

quizá en cinco lugares

çã	teiollotlāma
zan	te-yollo[-tl]-tlāma ⁶⁶
solamente	OIDAN-corazón-cautivar
solamente	cautiva/sujeta/toma el corazón de la gente
solamente	[lo que] es voluntad de la gente

Propuesta de traducción

Ofrecimiento de espinas. El ofrecimiento de espinas así se hacía: tomaban una rama [de árbol] y cortaban espinas de maguey y las ensangrentaban. Así él las ponía sobre ramas, dos espinas. En todas partes, alguien, quizás en dos lugares, quizá en tres

⁶⁵ aca, este es un pronombre absoluto indefinido.

⁶⁶ Esta expresión aparece en Molina (1571: 95r) con el equivalente de voluntad o voluntariosamente.

lugares ponía las espinas, quizá en cinco lugares. Solamente [lo que] es voluntad de la gente.

10. Neçoliztli. In miçoya inic quichivaya itztli, ica in ontequia yn inacazco/ auh nimã yc quivalpipiloaya in eztli in inacaztitlã

Neçoliztli.

Ne-zo-liztli.

REFL-sangre-SUFACC

Acción de sangrarse

Sangramiento

In	miçoya	inic	quichivaya	itztli,
In	Ø-m[o]-izo-ya	inic	Ø-qui-chihua-ya	itz-tli,
DET	3SPL-REFL-sangrar-IMPE	PART	3SPL-3OSG-hacer-IMPE	navaja-ABS
	se sangraban	así	ellos lo hacían	navaja de obsidiana

Se sangraba, así lo hacían con navaja de obsidiana

ica	in	ontequia	yn	inacazco/
ica ⁶⁷	in	Ø-on-tequi-a	in	i-nacaz-co/
ADV	DET	3SSG-DIR-cortar-IMPE	DET	3POSSG-oreja-LOC
en un tiempo/con		ella la cortaban allá		en su oreja
con ella cortaban en su oreja				

auh	nimã	yc	quivalpipiloaya	in	eztli
auh	niman ic		Ø-qui-hual-pipiloa-ya	in	ez-tli
CONJ	ADV-PART	3SSG-3OSG-DIR-colgar-IMPE	DET	sangre-ABS	
y	entonces	él la venían a colgar		sangre	
y	entonces le colgaba [escurría] la sangre				

in	inacaztitlã
in	i-nacaz-ti-tlan
DET	3POSSG-oreja-LIG-LOC
	en su oreja
	en su oreja

⁶⁷ Esta partícula puede ser un adverbio de tiempo, también existe la propuesta de Carochi (1645 en GDN 2025) y Arenas (1611 en GDN 2025) "con", "con el" o "de".

Propuesta de traducción

Sangramiento. Se sangraban, así lo hacían: con una navaja de obsidiana, con ella cortaban en su oreja y entonces le colgaba [escurría] la sangre en su oreja.

11. Nenacaztequiliztli. Ça ie no iehvatl yn neçoliztli ynenacaztequiliztli ÿ miçoya ÿ monacaztequia

Nenacaztequiliztli.

Ne-nacaz-tequi-liztli.

REFL-oreja-cortar-SUFACC

Acción de cortar la oreja

Cortadura de oreja

Ça ie no	iehvatl	yn	neçoliztli
Za ye no ⁶⁸	yehua-tl	in	ne-zo-liztli
Misma manera	3SSG-ABS	DET	REFL-sangre-SUFACC
De la misma manera	él/la		acción de sangrarse
De la misma manera que el sangramiento			

y nenacaztequiliztli
in ne-nacaz-tequi-liztli
DET REFL-oreja-cortar-SUFFACC
acción de cortarse la oreja
cortadura de oreja

ÿ miçoya
in Ø-m[o]-izo-ya
DET 3SSG-REFL-sangrar-IMPE
se sangraba
se sangraba

ÿ monacaztequia
in Ø-mo-nacaz-tequi-a
DET 3SSG-REFL-oreja-cortar-IMPE
se cortaba la oreja
se cortaba la oreja

⁶⁸ Cuando las partículas *za*, *ye* y *no*, se encuentran juntas equivalen a “de la misma manera” o “igualmente” (Sullivan, 1992: 312).

Propuesta de traducción

Cortadura de oreja. De la misma manera que el sangramiento [es] la cortadura de oreja, se sangraba, se cortaba la oreja.

12. Tlaquehcotonaliztli. In tlaquehcotonaliztli yc muchivaia ca icoac intla tototzintli/ ixpā quiuehcotonaia in diablo no coniaiviaya oncā/ contlaçaia yn ixpā diablo vncā tlapapatlatoc, in itlac/ in tototzintli

Tlaquehcotonaliztli.

Tla-quech-cotona-liztli.

OINDIN-cuello-cortar-SUFACC

Acción de cortar el cuello

Degollamiento

In	tlaquehcotonaliztli	yc	muchivaia
In	tlaquehcotonaliztli	ic	Ø-mo-chihua-ia
DET	OINDIN-cuello-cortar-SUFACC	PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE
	acción de cortar el cuello	así	se hacía
El degollamiento así se hacía			

ca	icoac	intla	tototzintli/	ixpā	quieuehcotonaia
ca ⁶⁹	icuac	intla ⁷⁰	toto-tzintli/	ixpan	Ø-qui-quech-cotona-ia
PART	ADV	PART	pájaro-DIM	POSPOS	3SSG-3OSG-cuello-cortar-IMPE
pues	cuando	sí	pajarito	delante	él le cortaba el cuello
sí cuando al pajarito le cortaban el cuello delante					

in	diablo
in	*diablo
DET	diablo
	diablo
	diablo

no	coniaiviaya	oncā/	contlaçaia
no	Ø-c-on-[y]yahu[a]-ilia ⁷¹ -ya	oncan	Ø-c-on-tlaza-i
ADV	3SPL-3OSG-DIR- levantar-APLI-IMPE	ADV	3SSG-3OSG-DIR- arrojar-IMPE

⁶⁹ Por lo general la partícula *ca* se entiende como el verbo ser o estar, sin embargo, considero que en esta ocasión puede ser un adverbio de afirmación, esto por tener la palabra *icuac*, que es un adverbio de tiempo y en conjunto si interpretación puede ser “pues cuando”.

⁷⁰ Condicional (Si).

⁷¹ En este caso, también tenemos el término *yahuilia* que significa ofrecer sacrificio (Molina, 1571 en GDN 2025), en ambos casos el objetivo es el mismo, ofrecer algo en forma ritual.

también ellos lo ofrecían levantándolo allí
también, lo ofrecían levantándolo, lo arrojaban

ellos la arrojaba allá

yn ixpā diablo
in i-xpan *diablo
POSPOS diablo
delante diablo
delante del diablo

vncā	tlapapatlatztoc,	in	itlac
oncan	tla-papatla[ca]-toc[a],	in	i-tlac[tli]
ADV	OINDIN-revolar-tendido	DET	3SUFPOS-cuerpo
allí	estar revoloteando		su cuerpo
allí estaba revoloteando su cuerpo			

in tototzintli.
in toto-tzintli.
DET pájaro-DIM
pajarito
del pajarito

Propuesta de traducción

Degollamiento. El degollamiento así se hacía: sí cuando al pajarito le cortaban el cuello delante diablo, también lo ofrecían levantandolo, lo arrojaban delante del diablo. Allí estaba revoloteando su cuerpo del pajarito.

Fol. 255v

13. Tlatlatlaqualiliztli. Inic muchivaia tlatlatlaqualiliztli in icoac oconeltecqz/ in tlacotli, anoço malli, nimā quicuja yn iezço caxtica, yoā/ aço amatl contlaçaia in caxic, quichichinaltiaya ÿ eztli/ nimā ic quitquia caxtica, yn izquintin diablome intenco/ quintlatlaliliaya ÿ eztli muchitin yn iezço teomicqui

Tlatlatlaqualiliztli.
Tla-tla-tlacua-li[a]-liztli.
OIDIN-REDUPL-comer-APL-SUFACC
Acción de dar de comer algo
Alimentar con algo

Inic	muchivaia	tlatlatlaqualiliztli
------	-----------	----------------------

Inic	Ø-mo-chihua-ia	tla-tla-tlacua-li[a] ⁷² -litzli		
PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE	OIDIN-REDUPL-comer-APL-SUFACC		
Así	se hacía	acción de dar de comer algo		
Así se hacía el alimentar con algo				
in	icoac	oconeltecqz	in	tlacotli,
in	icoac	o-Ø-c-on-eltec-q[ue]	in	tlaco-tli,
DET	ADV	PERF-3SPL-3OSG-DIR-cortar pecho-PL	DET	esclavo-
				ABS
	cuando	ellos iban a cortarle el pecho/hígado		esclavo ⁷³
cuando ellos iban a cortarle el pecho al esclavo				
anoço	malli,			
anozo	mal-li,			
ADV	cautivo-ABS			
quizá	cautivo			
quizá un cautivo				
nimã	quicuja	yn	iezço	
niman	Ø-qui-cui-a	in	i-ezzo	
ADV	3SSG-3OSG-tomar-IMPE	DET	3OSG-sangre	
entonces	él le tomaban		su sangre	
entonces tomaban su sangre				
caxtica,				
cax[itl]-ti-ca,				
3POSSG-escudilla-LIG-INST				
con escudilla				
con una escudilla				
yoã/	aço	amatl	contlaçaia	
ihuan	azo	ama-tl	Ø-c-on-tlaza-ia	
CONJ	ADV	papel-ABS	3SPL-3OSG-DIR-tirar-IMPE	
y	quizá,	papel	ellos lo tiraban/arrojar allá	
y, quizás un papel arrojaban				

⁷² *tlacualia* la podemos entender de dos maneras, la primera es la de rociar sangre sobre los ídolos (Sahagún [escolios], 1565 en GDN 2025) que sería la definición dada por Sahagún en la descripción la acción. La segunda se vincula con el desglose del término, *tlacualia* tlacua-lia, tlacua ya está lexicalizado con la marca de objeto Indefinido *tla-* y su equivalente es comer o comer algo, sumando el aplicativo *-lia* sería “dar de comer algo”.

⁷³ Revisar nota de pie de página 179.

Propuesta de traducción

Alimentar con algo. Así se hacía el alimentar con algo: cuando ellos iban a cortarle el pecho al esclavo, quizá un cautivo, entonces tomaban su sangre con una escudilla y quizás un papel arrojaban en la escudilla, absorbía la sangre. Luego entonces, la llevaban en la escudilla a todos los diablos. Sobre sus labios les ponían sangre a todos, la sangre del “muerto divino”.

*Capítulo 5. de otros servicios que se que se hazian a los demonios en el tēplo y fuera

14. Nextlavaliztli. In nextlavaliztli inic muchivaia in iquac aço aca in tlein ipã
muchiva aço/ cocoliztli in iquac opatic nimã aço copalli yoã amatl ynic
mux/tlava inic amo omic iuhquima ic tlaxtlava iehica ca omiquiz/quia

Nextlavaliztli.

Ne-[i]xtilahua-liztli.

REFL-pagar deuda-SUFACC

Acción de pagar deuda

Pagamiento (de la deuda]

In	nextlavaliztli	inic	muchivaia
In	ne-[i]xtilahua-liztli	inic	Ø-mo-chihua-ia
DET	REFL-pagar-SUFACC	PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE
	Pagamiento de la deuda	así	se hacía
	El pagamiento así se hacía		

in	iquac	aço	aca	in tlein	ipã
in	icuac	azo	aca	in tlein	i-pan
DET	ADV	ADV	alguno	DET-que	3POSSG-LOC
	cuando	quizá	alguno	lo que	sobre/en
	cuando quizás a alguno lo que				

muchiva

Ø-mo-chihua⁷⁴

3SSG-REFL-acaecer

se le acaece

le acaece

aço/	cocoliztli	in	iquac	opatic
azo	coco-liztli	in	icuac	o-pati-c

⁷⁴ La palabra *chihua* por lo general se puede entender como “hacer”, sin embargo, al colocarle únicamente el prefijo *mo-* aparece en el diccionario de Molina (2001: 2v), en la sección español-náhuatl como “acaecer”.

ADV	mal-SUFACC	DET	ADV	PERF-Ø-sanar-PERF
quizá	enfermedad		una vez que	él sanó
quizás [una] enfermedad, una vez que sanó				

nimã	aço	copalli
niman	azo	copal-li
ADV	ADV	copal-ABS
enseguida	quizá	copal
enseguida quizá [con] copal		

yoã	amatl	ynic	mux/tlava
ihuan	ama-tl	inic	Ø-mo-[i]xtlahua
CONJ	papel-tl	PART	3SSG-REFL-pagar
y	papel	con ello	se paga
y con papel, con ello se paga			

inic	amo	omic
inic	amo	o-Ø-mic
PART	NEG	PERF-3SSG-morir
que	no	él murió
que él no murió		

ihquima	ic	tlaxtlava	iehica	ca
luhqui ma ⁷⁵	ic	tla-[i]xtlahua	yehica	ca
ADV-PART	PART	OINDIN-pagar	CONJ	LIG
justamente	con ello	pagar algo	porque	
justamente con ello se paga, porque				

omiquiz/quia.
o-Ø-miqui-zquia.
PERF-3SSG-IRR
él hubiera muerto
él hubiera muerto

Propuesta de traducción

Pagamiento [de la deuda]. El pagamiento así se hacía: cuando quizás a alguno lo que le acaece, quizás [una] enfermedad una vez que sanó, entonces quizá [con] copal y con papel, con ello se paga que él no murió, justamente con ello se paga, porque él hubiera muerto.

⁷⁵ El adverbio de modo *ihqui*, de manera individual se interpreta como: "así como". Al estar antecedida o pospuesta a la partícula *ma*, cambia su significado a "así como", "como", "justamente como" (Sullivan, 1992: 309).

15. Acxoyatemaliztli. Inic muchivaia acxoiatemaliztli ca concuia quauhtla in acxoiatl/ xoxouhqui ynic ipã nevitzmanaloz. achto contemaia ÿ acxoiatl/ ipã comanaia ÿ vitztli ome, ezço

Acxoyatemaliztli.

Acxoya-tema-liztli.

Rama-poner-SUFACC

Acción de poner ramas

Enramar

Inic	muchivaia	acxoiatemaliztli
Inic	Ø-mo-chihua-ia	acxoya-tema-liztli
PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE	rama-poner-SUFACC
Así	se hacía	acción de poner ramas
Así se hacía el enramar		

ca	concuia	quauhtla
ca	Ø-c-on-cui-a	cuauh-tla[n]
ADV	3SPL-3OSG-DIR-tomar-IMPE	árbol-LOC
pues	ellos la iban tomar allá	bosque
tomaban del bosque		

in	acxoiatl	xoxouhqui
in	acxoya-tl	xoxouhqui ⁷⁶
DET	rama-ABS	cosa verde
	rama	verde
ramas de pino verdes		

ynic	ipã	nevitzmanaloz.
inic	ipan	ne-huitz[ti]-mana-lo-z.
PART	3POSS-LOC	REFL-espina-ofrenda-PASI-FUT
Para que	sobre/en	se haga la ofrenda de espinas
Para que sobre ellas se haga la ofrenda de espinas		

achto	contemaia	ÿ	acxoiatl/
achto	Ø-c-on-tema-ia	in	acxoya-tl
ADV	3SPL-3OSG-DIR-echar-IMPE	DET	rama-ABS

⁷⁶ Este término puede hacer referencia principalmente a dos cosas, el azul color del cielo (Molina, 1571 en GDN 2025) y al color verde, junto a esta última idea también tenemos que el termino se puede usar para cosas no maduras o crudas (Molina, 1571 en GDN 2025). Con base en el contexto tomaremos la idea del color verde.

primero ellos le echaban allá
primero echaban las ramas

ramas

ipã	comanaia	in	vitztl
i-pan	Ø-c-o[n]-mana-ia	in	huitz-tli
3POSSG-LOC	3SPL-3OSG-DIR-poner-IMPE	DET	espina-ABS
encima	ellos le ponían		espina
encima le ponían las espinas			

ome, ezço
ome ezzo
NUM sangre
dos sangre
dos ensangrentadas

Propuesta de traducción

Enramar. Así se hacía el enramar: tomaban del bosque las ramas de pino verdes para que sobre ellas se haga la ofrenda de espinas. Primero echaban las ramas, encima le ponían las espinas dos, ensangrentadas.

16. Teuquauhquetzaliztli. In teuquauhquetzaliztli ic muchivaia ca concuia in xoxouhqui quavitl/ in quauhtla contequia, ÿ/ ic vncã tlatlaz ichã diablo/ quimaquetzaya iehoãti/ quichivaia in vncã nẽ/ca ychã diablo in tlamaceva

Teuquauhquetzaliztli.

Teo-cuauh-quetza-liztli.

Dios-madera-levantar-SUFACC

Acción de levantar madera a los dioses

Levantamiento de madera a los dioses/ levantamiento de madera divino

In	teuquauhquetzaliztli	ic	muchivaia
In	teu-cuauh-quetza-liztli	ic	Ø-mo-chihua-ia
DET	Dios-madera-poner-SUFACC	PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE
	acción de levantar madera a los dioses	así	se hacía
	el levantamiento de madera a los dioses	así se hacía	

ca	concuia	in	xoxouhqui	quavitl/
ca	Ø-c-on-cui-a	in	xoxouhqui	cuahu-itl/
ADV	3SPL-3OSG-DIR-tomar-IMPE	DET	verde	árbol-ABS

pues ellos la tomaban verde madera⁷⁷
ellos tomaban la madera verde

in quauhtla contequia,
in cuahu-tla[n] Ø-c-on-tequi-a,
DET árbol-LOC 3SPL-3OSG-DIR-cortar-IMPE
en el bosque ellos la cortaban allá
del bosque, la cortaban

ỹ/	ic	vncã	tlatlaz	ichã	diablo/
in	ic	oncan	tlatla-z	i-chan	*diablo/
DET	PART	ADV	quemar-FUT	3POSSG-casa	diablo
	para	luego	quemarán	su casa	diablo

para luego quemarla en su casa del diablo

quimaquetzaya	iehoãti/
Ø-qui-ma[iti]-quetza ⁷⁸ -ya	yehuan-ti[n]
3SPL-3OSG-mano-levantar-IMPE	3SPL-PL
ellos la levantaban con la mano	ellos
ellos la levantaban con las manos	

quichivaia	in	vncã	nẽ/ca
Ø-qui-chihua-ia	in	oncan	nen ⁷⁹ -ca
3SPL-3OSG-hacer-IMPE	DET	ADV	vivir-estar
Ellos lo hacían		allí	estar viviendo

lo hacían los que viven allí en la casa

ychã	diablo
i-chan	*diablo
3POSSG-casa	diablo
su casa	diablo

su casa del diablo

in tlamaceva
in tlamace-hua
DET hacer penitencia-IMPER⁸⁰

⁷⁷ Por lo general la palabra *cuahutil* "árbol" se puede entender como árbol, sin embargo, en este caso se podría también entender como madera.

⁷⁸ *quetza* se puede entender cómo poner, pero también cuenta con la connotación de parar o levantar.

⁷⁹ En este caso considero que el la partícula *nen-* tuvo una modificación al cambiar la m por n, siendo en realidad en verbo *nemi*.

⁸⁰ *tlamacehua*: hacer penitencia (Carochi, 1645 en GDN 2026).

hacer penitencia
hacen penitencia

Propuesta de traducción

Levantamiento de madera a los dioses. El levantamiento de madera a los dioses así se hacía: pues ellos tomaban la madera verde del bosque, la cortaban, para [luego] quemarla en su casa del diablo. Ellos la levantaban con las manos, lo hacían los que viven allí en la casa del diablo, [los que] hacen penitencia.

17. Tlachpanaliztli. In tlachpanaliztli yc muchihuaia cenca cuitlavilti loya in tepilhuā/
ỹ aço civa anoço oquichtin ỹ cā inchachā yn imitvalco inic/ tlachpanazq̃ auh in
icoac yoatzinco ỹ oachto tlachpāq̃ nimā quichivaia/ in ventlamapictli yn
comanaia ixpā diablo auh in icoac otlamanato/ nimā yc concuia yn itlema ynic
tlenamacazq̃

Tlachpanaliztli.

Tlachpana-liztli.

Barrer-SUFACC

Acción de barrer

Barrimiento

In	tlachpanaliztli	yc	muchihuaia
In	tlachpana-liztli	ic	mo-chihua-ia
DET	Barrer-SUFACC	PART	REFL-hacer-IMPE
	acción de barrer	así	se hacía

El barrimiento así se hacía

cenca	cuitlavilti loya	in	tepilhuā/
cenca	Ø-cuitlahuil-ti[a]-lo-ya	in	Ø-te-pil-huan/
ADV	3SSG-cuidar-CAUS-IMPER-IMPE	DET	3SPL-OINDAN-hijo-SUFPOS

mucho era cuidado sus hijos de la gente
mucho era cuidado que los hijos de la gente

ỹ	aço	civa	anoço	oquichtin
in	azo	cihua[tl]	anozo	oquich-tin ⁸¹
DET	ADV	mujer	ADV	varones-PL
	quizá	mujeres	o	varones

quizá mujeres o varones

⁸¹ *oquichtin* es un término que hace referencia al género masculino de los animales (Molina, 1571 en GDN 2025), para este caso se tomará la idea del sexo masculino sin aplicar la idea de ser un animal.

ỹ	cã	inchachã	yn	imitvalco
in	zan	in-cha-chan	in	i-m-ithual-co
DET	ADV	3POSPL-REDUPL-casa	DET	3POSSG-REFL-patio-LOC

Solo sus casas de ellos en sus patios
Solo en sus casas, en sus patios

inic/	tlachpanazq̃
inic	Ø-tlachpana-z-que
para que	3SPL-barrer-FUT-PL
para que	ellos barrerán
ellos barrerán	

auh	in	icoac	yoatzinco	ỹ	oachto
auh	in	icoac	yohua-tzinco ⁸²	in	o-achto ⁸³
CONJ	DET	ADV	de mañana	DET	PERF-primero
y		una vez que	por la mañana		después que primero
y una vez que		por la mañana	primero		

tlachpãq̃
Ø-tlachpa[na]-q[ue]
3SPL-barrieron-PL
ellos barrieron
barrieron

nimã	quichivaia/	in	ventlamapictli
niman	Ø-qui-chihua-ia	in	huen[tli]-tlamapic-tli
ADV	3SPL-3OSG-hacer-IMPE	DET	ofrenda-puñar-NOM
luego	ellos le hacían		puñados de ofrendas
luego ellos hacían	puñados de ofrendas		

yn	comanaia
in	Ø-c-o[n]-mana-ia
DET	3SPL-3OSG-DIR-poner-IMPE
	ellos la ponían allá
ellos las ponían	

⁸² *yohuatzinco*: de mañana (Molina, 1571 en GDN 2025).

⁸³ Esta expresión parece tener un indicador de pasado perfecto (o-) y un indicativo de orden o número (achto), esta expresión la interpreta Molina como “y luego que” o “después que primero” (Molina, 1571 en GDN 2025).

Toçoualiztli.	i.	ixtocoliztli.
Tozohua-liztli.	i.	ixtozo-liztli.
Vigilia ⁸⁵ -SUFACC	i.	desvelar-SUFACC
Acción de [estar] en vigilia	i.	acción de desvelar

Vigilia [o] desvelo

Inic	muchivaia	toçoliztli
Inic	3SSG-mo-chihua-ia	tozo-liztli
PART	REFL-hacer-IMPE	vigilia-SUFACC
Así	se hacía	la acción de la vigilia

Así se hacía la acción de [estar en] vigilia

icoac	in	yovaltica	iehoantin/
icuac	in	yohual-ti-ca	yehuan-tin/
ADV	DET	noche-LIG-LOC	3SPL
cuando		de/con la noche	ellos/ aquellos

cuando era noche, aquellos

yn	vncã	nenca	ichã	diablo
in	oncan	ne[mi]-ca	i-chan	*diablo
DET	ADV	vivir-LOC	3POSSG-casa	diablo
	allí	viven en	su casa	diablo

que viven en su casa del diablo

in	quipiaya	yoalli
in	Ø-qui-pia ⁸⁶ -ya	yohual-li
DET	3SPL-3OSG-guardar-IMPE	noche-ABS
	Ellos la guardan/cuidan	noche

Los que cuidaban [en] la noche

cenca	ixtoço/tinenca
cenca	ixtozo-ti-nen-ca
ADV	vigilia-LIG- andan-LOC
mucho	andan en vigilia

mucho andan en vigilia

ynic amo tlacochcavazq̃

⁸⁵ En este contexto el término se debe entender fuera de la idea de no comer carne y se debe entender como la acción de no dormir.

⁸⁶ *pia*: guardar (Carochi, 1645 en GDN 2025) por lo general *pia* tiene esta connotación, sin embargo, en el contexto que coloca el ritual, se puede entender como cuidar.

ynic amo tla-coch-cahua-z-que⁸⁷
 para que NEG OINDIN-dormir-dejar⁸⁸.PL
 para que no dejarán algo por el sueño
 para que no dejarán algo por el sueño

ynic quiapiaya yoalli in ix/quichca tlatviz.
 inic Ø-qui-pia-ya yohual-li in ixquichca tlathui⁸⁹-z.
 PART 3SPL-3OSG-guardar-IMPE noche-ABS DET ADV amanecer-
 FUT
 así ellos la cuidaban noche hasta que amanecerá
 así ellos vigilaban [en] la noche hasta que amanece

ynic quiapiaya iehica in tlein mochivaz
 inic Ø-qui-pia-ya yehica in tlein mo-chihua-z
 PART 3SPL-3OSG-guardar-IMPE CONJ DET-que REFL-hacer-FUT
 Por lo que ellos la cuidan porque lo que se hará
 por lo que la cuidan es por lo que se hará

in i/quac yovalnepātla
 in icuac yohual-nepantla
 DET ADV noche-LOC
 cuando media noche
 cuando sea media noche

anoço tlaquauhyovac
 anozo tlacuauh-yohua-c
 ADV fuerte-noche-LOC
 o en la madrugada
 o en la madrugada

anoço ye tlat/vinavac
 anozo ye tlathui-nahuac
 ADV ADV amanecer-LOC
 o ya cerca del amanecer
 o ya al amanecer

ipampa in vel quiapiaya yoalli
 i-pampa⁹⁰ in huel Ø-qui-pia-ya yohual-li

⁸⁷ *tlacochcahua*: dejar de hacer algo por haber dormido (Molina, 1571 en GDN 2025).

⁸⁸ *cahua*: dejar, acabar (carochi, 1645, en GDN 2025).

⁸⁹ *tathui*: amanecer (Carochi, 1645 en GDN 2025).

⁹⁰ *ipampa*: por esto. dando razón o causa porque se hizo la cosa (Molina, 1571 en GDN 2026).

3POSSG-ADV	DET	ADV	3SPL-3OSG-guardar-IMPE	noche-ABS
por esta		bien	ellos lo vigilaban/cuidaban	noche
por esta causa bien cuidaban la noche				

yoã	quipiaya/	in	tletl,
ihuan	Ø-qui-pia-ya	in	tle-tl,
CONJ	3SPL-3OSG-guardar-IMPE	DET	fuego-ABS
también	ellos lo cuidaban		fuego
y también ellos cuidaban el fuego			

Propuesta de traducción

Vigilia [o] desvelo. Así se hacía la acción de [estar en] vigilia: cuando era de noche, aquellos que viven en su casa del diablo, los que cuidaban [en] la noche, mucho andan en vigilia para que no dejarán algo por el sueño. Así ellos cuidaban en la noche hasta que amanece. Por lo que la cuidan, es por lo que se hará cuando sea media noche, o en la madrugada, o ya al amanecer. Por esta causa bien cuidaban la noche y también cuidaban el fuego.

Fol. 256r

19. Neçavaliztli. Inic neçavaloya amo tlacatlaqualoya ça ye aiac mamó/viaya aiac motemaia amono ac civacochia çaniyo icoac in pãquetzaliztli tlacatlaqualoya chi/comilhuitl

Neçavaliztli.

Ne-zahua-liztli.

REFL-ayuno-SUFACC

acción de ayunar

Ayuno

Inic neçavaloya

Inic ne-zahua-lo-ya

PART REFL-ayunar-PASI-IMPE

Así se ayunaba

Así se ayunaba

amo	tlacatlaqualoya	ça	ye
amo	tlaca-tlacua-lo-ya	za	ye ⁹¹
NEG	gente-comer-PASI-IMPE	ADV	
No	era comido por la gente	no más	
La gente no comía mas			

⁹¹ za ye: no más (Carochi, 1645 en GDN 2025).

aiac	mamo/viaya
ayac ⁹²	Ø-m[o]-amohuia ⁹³ -ya
ninguno	3SPL-REFL-lavar-IMPE
ninguno	se lavaba con jabón,
ninguno	se lavaba con jabón,

aiac	motemaia
ayac	Ø-mo-tema-ia
ninguno	3SPL-REFL-bañar-IMPE
ninguno	se bañaba en el temazcal
ninguno	se bañaba en el temazcal

amono	ac	civacochia
amono	ac	cihua[tl]-cochi-a ⁹⁴
ADV	quien	mujer-dormir-IMPE
tampoco	quien	dormir con mujer
tampoco		dormía con mujeres

çaniyo	icoac	in	pāquetzaliztli
zan iyo	icuac	in	pan-quetza-liztli
solo	ADV	DET	bandera-levantar-SUFACC
solo	cuando		<i>Panquetzaliztli</i>
solo	cuando es		<i>Panquetzaliztli</i>

Tlacatlaqualoya	chicomilhuatl.
tlaca-tlacua-lo-ya	chicom-ilhuatl.
gente-comer-PASI-IMPE	NUM-día
había comida para la gente	séptimo día/ por siete días
comía la gente por siete días	

Propuesta de traducción

Ayuno. Así se ayunaba: La gente no comía más, ninguno se lavaba con jabón, ninguno se bañaba en el temazcal, tampoco dormía con mujeres. Solo cuando es *Panquetzaliztli* comía la gente, por siete días.

*Capitulo 6. de ciertas ceremonias ñ haziã a honrra del demonio

⁹² *ayac*: ningún hombre o mujer (Molina, 1571 en GDN 2025).

⁹³ *amohuia*: lavar la cabeza con jabón (Molina, 1571 en GDN 2025).

⁹⁴ *Cihuacochi* tiene el equivalente de dormir con mujer (wimmer, 2004 en GDN 2026).

20. Couatololiztli. Inic muchivaja in covatl quitoloaya iquac in atamalqualoya quichivaya/ motenevaia maçateca çã yoltivia in quintoloaya. çã in camatica ÿ quim/onanaya quixaxamatztivia ynic quintoloaya auh in iquac oquintoloq̃/ çatepã motlauhtiaya yn iuhqui ipã omíto atamalqualoya chicuexiuh/tica

Couatololiztli.

Coa[tl]-tolo[a]-liztli.

Serpiente-tragar-SUFACC

Acción de tragar serpiente

Tragamiento de serpientes

Inic muchivaia

Inic Ø-mo-chihua-ia

PART 3SPL-REFL-hacer-IMPE

así se hacía

así se hacía

in	covatl	quitoloaya	iquac
in	coa-tl	Ø-qui-toloa-ya	icuac
DET	serpiente-ABS	3SPL-3OSG-tragar-IMPE	ADV
	serpiente	ellos la tragaban	cuando

la serpiente la tragaban cuando

in atamalqualoya

in Ø-a-tamal-cua-lo-ya⁹⁵

DET 3SPL-agua-tamal-comer-PASI-IMPE

era comido tamal de agua

eran comidos los tamales de agua

quichivaya/	motenevaia	maçateca
Ø-qui-chihua-ya	Ø-mo-tenehua-ia	mazat[ɫ]-e-ca
3SPL-3OSG-hacer-IMPE	3SPL-REFL-nombrar-IMPE	venado-SUFPOS-AG
ellos lo hacían	ellos se nombraban	mazatecas

lo hacían los nombrados mazatecas

çã	yoltivia	in	quintoloaya.
zan	yol-ti-huia	in	Ø-quin-toloa-ya.
ADV	vivir-LIG-APLI	DET	3SPL-3OPL-tragar-IMPE
solo	vivas		ellos las tragaban

solo vivas las tragaban

⁹⁵ Esta es una referencia a la fiesta de *Atamalqualiztli*

çã	in	camatica	ỹ	quim/onanaya
zan	in	cama[c]-ti-ca	in	Ø-quim-on-ana-ya
ADV	DET	boca-LIG-INST	DET	3SPL-3OPL-DIR-tomar-IMPE
solo		con la boca		ellos las tomaban allá
solo con la boca las tomaban				

quixaxamatztivia	ynic	quintoloaya
Ø-qui-xaxamat ⁹⁶ -ti-huia	inic	Ø-quin-toloa-ya
3SPL-3OSG-pedazos-LIG-APLI	PART	3SPL-3OPL-tragar-IMPE
ellos la hacían pedazos	de esa manera	ellos las tragaban
las hacían pedazos, de esa manera, ellos las tragaban		

auh	in	iquac	oquintoloq̃/
auh	in	icuac	o-Ø-quin-tolo-que/
CONJ	DET	ADV	PERF-3SPL-3OPL-tragar-PL
y		una vez que	ellos las tragaron
y una vez que ellos las tragaron			

çatepã	motlauhtiaya
zatepan	Ø-mo-tlah-tia-ya
ADV	3SSG-REFL-limosna-CAUS-IMPE
después	les daba limosna [regalos]
después le daba limosna [regalos]	

yn	iuhqui	ipã	omito
in	iuhqui	i-pan	o-Ø-m[o]-ito
DET	así como	3POSSG-LOC	PERF-3SPL-REFL-decir
	así como	sobre	se dijo
así como se dijo sobre			

atamalqualoya	chicuexiuh/tica.
a-tamal-cua-lo-ya	chicue-xiuh-ti-ca.
agua-tamal-comer-PASI-IMPE	ocho-año-LIG-INST
eran comido el tamal de agua,	con ocho años
eran comidos los tamales de agua cada ocho años	

Propuesta de traducción

Tragamiento de serpientes. Así se hacía: la serpiente la tragaban cuando eran comidos los tamales de agua. Lo hacían los nombrados mazatecas, solo vivas las tragaban, solo con la boca las tomaban, las hacían pedazos, de esa manera, ellos las

⁹⁶ *xaxamat* hace referencia a la acción de romper, quebrar o hacer pedazos algo (Molina, 1571 en GDN 2025).

tragaban. Y una vez que ellos las tragarón, después se daba limosna [regalos], así como se dijo sobre [cuando] eran comidos los tamales de agua cada ocho años.

21. Cueyatololiztli. Auh in cuecueya quĩtoloaya ça no yoltivia ça no iquac
muchivaia/ ça no ievantin ÿ maçateca quichivaia

Cueyatololiztli
Cueya-tolo-liztli.
Rana-tragar-SUFACC
Acción de tragar rana
Tragamiento de ranas

Auh	in	cuecueya	quĩtoloaya
Auh	in	cue-cueya	Ø-quin-toloa-ya
CONJ	DET	REDUPL-rana	3SPL-3OPL-tragar-IMPE
Y		ranas	ellos las tragaban
Y las ranas las tragaban			

ça no	yoltivia
za no ⁹⁷	yol-ti-huia
ADV	vivir-LIG-APLI
igualmente	viva
igualmente vivas	

ça no	iquac	muchivaia/	ça no
za no	icuac	Ø-mo-chihua-ia	za no
ADV	ADV	3SPL-REFL-hacer-IMPE	ADV
igualmente	cuando	se hacía	también
igualmente cuando se hacía, también			

ievantin	ÿ	maçateca	quichivaia.
yehua-tin	in	mazat-e-ca	Ø-qui-chihua-ia.
3SPL	DET	mazat[!]-SUFPOS-AG	3SPL-3OSG-hacer-IMPE
Ellos		mazatecas	ellos lo hacían
Ellos, los mazatecas, lo hacían			

Propuesta de traducción
Tragamiento de ranas. Y las ranas las tragaban, igualmente vivas, igualmente cuando se hacía también ellos, los mazatecas, lo hacían.

⁹⁷ Cuando *za* se encuentra junto a la partícula *no*, tiene el equivalente de “de la misma manera” o “igualmente” (Sullivan, 1992: 312), siguiendo esta idea la palabra “también” es apropiada.

22. Totopatlanaltiliztli. Inic muchivaia totopatlanaltiloia iquac in etzalqualiztli in telpupuch/ti quauhtitech quimilpiaya in totome ic mitotitivia in iquac tla/yavaloloia

Totopatlanaltiliztli.

Toto-patlana-ti[a]-liztli.

Pájaro-volar-CAUS-SUFACC

La acción hacer volar pájaros

Volar pájaros

Inic	muchivaia		totopatlanaltiloia
Inic	Ø-mo-chihua-ia		toto-patlana-ti[a]-lo-ya
PART	3SSG-REFL-hacer-IMPE		pájaro-volar-CAUS-PASI-IMPE
Así	se hacía		se hacía volar al pájaro
Así	se hacía [cuando] se hacía volar pájaros		

iquac	in	etzalqualiztli
icuac	in	etzal ⁹⁸ -cua-liztli
ADV	DET	maíz-comer-SUFACC
cuando		es <i>Etzacualiztli</i>
cuando	era	<i>Etzacualiztli</i>

in	telpupuch/ti	quauhtitech	quimilpiaya
in	telpopoch ⁹⁹ -ti[n]	cuauh-ti-tech	Ø-quim-ilpia ¹⁰⁰ -ya
DET	joven-PL	madera-LIG-LOC	3SPL-3OPL-atar-IMPE
	los jóvenes	en un palo	ellos los ataban
los jóvenes en un palo ataban a			

in	totome
in	toto-me
DET	ave-PL
	pájaros
los pájaros	

ic	mitotitivia
ic	Ø-m[o]-itoti[a]-tihui-a ¹⁰¹
PART	3SPL-REFL-bailar-ir-IMPER

⁹⁸ *etzalli*: Maíz cocido (Durán: 1579 en GDN 2025).

⁹⁹ Por lo general las reduplicaciones para marcar el plural se encuentran en la primera sílaba de la palabra, una de las excepciones a esta regla es la palabra *telpochtli* "joven", ya que se duplica la segunda sílaba.

¹⁰⁰ *ilpia*: prender, apresar, atar, atarse (Carochi, 1645 en GDN 2025)

¹⁰¹ *tihuia* "ir", es un verbo irregular que está funcionando como auxiliar en el tiempo imperfecto (Sullivan, 1992: 260).

Con ello ellos se iban bailando
 Con ello a ellos se iban bailando

in iquac tla/yavaloloya
 in icuac tlayahualo¹⁰²-lo-ya
 DET ADV procesión-PASI-IMPE
 cuando era procesión
 cuando se hacía la procesión

Propuesta de traducción

Volar pájaros. Así se hacía [cuando] se hacía volar pájaros: cuando era *Etzacualiztli* los jóvenes en un palo ataban a los pájaros. Con ellos se iban bailando cuando se hacía la procesión.

23. Tlayavaloliztli. In tlayavaloliztli inic muchivaia iquac intlein ilhuitl motlalitivia/
 iquac mochivaia mochi tlacatl tlaiavaloaya aço yotzinco, anozo ye/ teotlac ic
 tlaximia

Tlayavaloliztli.

Tla-yahualo[a]-liztli.

OINDIN-vueltas-SUFACC

Acción de andar en procesión

Procesión

In	tlayavaloliztli	inic	muchivaia
In	tla-yahualo[a]-liztli	inic	Ø-mo-chihua-ia
DET	OINDIN-rodear- SUFACC	ADV	3SSG-REF-hacer-IMPER
	acción de rodear [procesión]	así	se hacía
	la procesión así se hacía		

iquac	intlein	ilhuitl	motlalitivia
icuac	in tlein	ilhui-tl	Ø-mo-tlali[a]-ti[h]ui-a
ADV	DET-que	fiesta-ABS	3SSG-REF-asentar-DIR-IMPE
cuando	lo que	fiesta	se iba a asentar/establecer
	cuando era la fiesta en que se iba a establecer		

iquac	mochivaia.
Icuac	Ø-mo-chihua-ia.
ADV	3SSG-REF-hacer-IMP
entonces	se hacía

¹⁰² *Tlayahualo*: dar vueltas o andar en procesión (Molina: 1571 en DGN 2025).

entonces se hacía

mochi	tlacatl	tlaiavaloaya	azo	yotzinco
mochi	tlaca-tl	tla-yahualoa-ya	azo	yo ¹⁰³ -tzin-co
ADV	persona-ABS	OINDIN-rodear-IMPER	ADV	noche-H-LOC
toda	persona	rodeaba/procesionaba	quizá	en la nohecita
toda persona procesionaba, quizá en la nohecita				

anozo	ye	teotlac
anozo	ye	teotla-c
ADV	ADV	tarde-LOC
o bien	ya	en la tarde
o bien ya en la tarde		

lc	tlaxinia
lc	tlaxini-a
PART	deshacer-IMP
Luego	se deshacía/deshilar/descocer
Luego se deshacía [se dispersaba]	

Propuesta de traducción

Procesión. La procesión así se hacía: cuando era la fiesta en que se iba a establecer, entonces se hacía. Toda persona procesionaba, quizá en la nohecita o bien ya en la tarde. Luego se deshacía [se dispersaba].

24. Cyuapācuiztli. Auh in civapācuiztli ic muchivaia iquac in aco tlacatia diablo/
in tlein icuac muchintin mitotiaya yn civa noviā yoā oquichti iquac in ilhuiuh
tlaloc

Cyuapācuiztli.

Cihua-pan-cuiqu[a]-iztli/ Cihua-pan cuiqu[a]-iztli.

Mujer-LOC-canto-SUFACC

Acción de cantar de mujer/ acción de cantar como mujer

Cantar de mujer

Auh	in	civapācuiztli	ic	muchivaia
Auh	in	cihua-pan-cui[ca]-ztli	ic	mo-chihua-ia
CONJ	DET	mujer-LOC-canto-SUF.ACC	PART	REF-hacer-IMPR
y		acción de cantar de mujer	así	se hacía
y el cantar de mujer así se hacía				

¹⁰³ Esta partícula probablemente corresponda a una contracción de la palabra *yohualli*.

Iquac	in	aço	tlacatia	diablo
icuac	in	azo	tlaca-ti-a	*diablo
ADV	DET	ADV	hombre-CAUS-IMPE	diablo
cuando		quizá	nacía	diablo
cuando quizá nacía el diablo				

in tlein	icuac	muchintin	mitotiaya
in tlein	icuac	mochin-tin	m-itotia-ya
DEt-que	ADV	todos-PL	REF-bailar-IMPR
lo que	cuando	todos	bailaban
cuando todos bailaban			

Yn	civa	noviã	yoã	oquichti[n]
In	cihua	nohuian	ihuan	oquich-ti[n]
DET	mujer	ADV	CONJ	varones-PL
	mujer	todas partes	también	jóvenes
Mujeres por todas partes y los jóvenes				

Iquac	in	ilhuiuh	tlaloc
icuac	in	ilhui-uh	tlal-oc[tli]
ADV	DET	fiesta-POSSG	tierra-licor/liquido
cuando		su fiesta	<i>Tlaloc</i>
cuando es su fiesta de <i>Tlaloc</i>			

Propuesta de traducción

Cantar de mujer. Y el cantar de mujer así se hacía: cuando quizá nacía el diablo, cuando todos bailaban, las mujeres por todas partes y los jóvenes, cuando es su fiesta de *Tlaloc*.

Folio 256 v

25. Tiçapaloliztli. Inic muchivaia tiçapaloliztli in icuac concuitiquiza in/ tiçatl, niman ic motlaloa, in tiçapaloani yc necia ÿ cenca/ tlacça ioan cequintin quitocaia quitepachotioia auh in/ aquí amo tlacçaia içiuhea teticavetzia

Tiçapaloliztli.

Tiza-palo-liztli.

Tiza-probar-SUFACC

Acción de probar/comer tiza

Probamiento de tiza

inic	muchivaia	tiçapaloliztli
inic	mo-chihua-ia	tiza-palo-liztli
PART	REF-hacer-IMPE	tiza-probar-SUFACC
así	se hacía	acción de probar tiza

así se hacía el probamiento de tiza

in	icucac	concuitiquiza	in	tiçatl
in	icucac	Ø-c-on-cuitiquiza	in	tiza-tl
DET	ADV	3SPL-3OSG-DIR-tomar	DET	tiza-ABS
	cuando	él allá la tomar/arrebatar		tiza

cuando él arrebatla la tiza

niman	ic	motlaloa
niman	ic	Ø-mo-tlaloa
ADV	PART	3SSG-REF-correr/huyen
luego	por eso	se huye

luego por eso huye

in	tiçapaloani	yc	necia
in	tiza-paloa-ni	ic	neci-a
DET	tiza-probar-AG	PART	aparecer-IMPE
	el probador de tiza	luego	aparecía

el probador de tiza aparecía [salía]

yn	cenca	tlacça.	ioan	cequintin	quitocaia
in	cenca	Ø-tlacza.	ihuan	cequin-tin	Ø-qui-toca ¹⁰⁴ -ia
DET	ADV	3SSG-correr	CONJ	alguno-PL	3SPL-3OSG-seguir-IMP
	rápidamente	él correr	y	algunos	ellos lo seguían

rápidamente corre y algunos de ellos lo siguen

quitepachotivia
 Ø -qui-tepacho[a]¹⁰⁵-ti-huia
 3SPL-3OSG-apedrear-LIG-APLI
 ellos lo apedreaban
 lo apedreaban

auh	in aquí	amo	tlacçaia	iciuhca	teticavetzia.
auh	in aquin	amo	tlacza-ia	i-ciuhca	te[tl]-ti-ca-huetz-ia.

¹⁰⁴ *toca*: seguir a alguien (Carochi, 1645 en GDN 2025).

¹⁰⁵ *tepachoa*: apedrear (Olmos, 1547 en GDN 2025).

CONJ	DET-quien	NEG	correr-IMP	3POSSG- de prisa	piedra-LIG-INST- caer-IMPE
Y	quien	no	corría	su prisa	con piedra caía

Y quien no corría de prisa con piedras caía

Propuesta de traducción

Probamiento de tiza. Así se hacía el probamiento de tiza: cuando él arrebató la tiza, luego por eso huye el probador de tiza, aparecía [salía], rápidamente, él corre y algunos de ellos lo siguen, lo apedreaban. Y quien no corría de prisa con piedras caía.

26. Teizcalaanaliztli. Inic muchivaia teizcallaanaliztli no ipã in tlein tonalli mu/chintin yn pipiltotonti quimizcallaanaia otlica yoã in ixquich/ tlalticpac onoc in nopalli ioã aço metl. ic mitoaya ynic/ iciuhca mozcaltiz

Teizcallaanaliztli.

Te-izcalaana¹⁰⁶-liztli.

OINDAN- criar estirando-SUFACC

Acción de estirar a la gente

Estiramiento de gente

Inic	muchivaia	teizcallaanaliztli
Inic	Ø-mo-chihua-ia	te-izcalaana-liztli
PART	3SPL-REF-hacer-IMPE	OINDAN- criar estirando-SUFACC
Así	se hacía	la acción de estirar a alguien

Así se hacía el estiramiento de gente

no ipã	in tlein	tonalli	muchintin
no ipan ¹⁰⁷	in tlein	tonal-li	mochin-tin
en el dicho	DET-que	día-ABS	todo-PL
en el dicho	lo que	día	todos

en el dicho día, a todos

yn	pipiltotonti	quimizcallaanaia	otlica
in	pi-pil-totonti[n]	Ø-quim-izcalaana-ia	otli-ca
DET	REDUP-niño-DIM	3SPL-3OPL- criar estirando-IMPE	camino-INST
	niños	ellos los estiraban	por el camino

los niños los estiraban en el camino

¹⁰⁶ izcalaana: criar estirando (Durán, 1579 en GDN), Molina (1571 en GDN) traduce el termino *izcaltia* como “crecer el hombre”.

¹⁰⁷ *no ipan*: en el dicho (Docs México, 1551-1595 en GDN 2025).

yoã	in	ixquich	tlalticpac	onoc
ihuan ¹⁰⁸	in	ixquich	tlal[li]-t[i]-icpac	on-oc
CONJ	DET	ADV	tierra-LIG-LOC	DIR-PART
y/ también		todo	sobre la tierra	estar echado
y todo lo que esta echado sobre la tierra				

in	nopalli	ioã	aço	metl.
in	nopal-li	ihuan	azo	me-tl.
DET	Nopal-ABS	CONJ	ADV	maguey-ABS
	nopal	y/ también	quizá	maguey
nopales y quizá magueyes				

ic	mitoaya	ynic	iciuhca	mozcaltiz
ic	Ø-m-itoa-ya	inic	iciuhca	Ø-mo-zcaltiz
PART	3SPL-REF-decir-IMP	PART	ADV	3SPL-REF-crecer-
				FUT
por eso	se decía	para que	presto	se crecerá
por eso se decía que deprisa crecerán				

Propuesta de traducción

Estiramiento de gente. Así se hacía el estiramiento de gente: en el dicho día, a todos los niñitos los estiraban en el camino, y todo lo que esta echado sobre la tierra: nopales y quizá magueyes. Por eso se decía que deprisa crecerán [los niñitos].

¹⁰⁸ Recordar que *ihuan* puede significar: y, y también, mas (Carochi, 1645 en GDN).