



***El bulto ritual  
de Mundo Perdido, Tikal***

Maricela Ayala Falcón

México, Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002  
(Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 27), 160 pp., ils.

por

DÚRDICA SÉGOTA

Este pequeño libro, por su tamaño, y modesto en cuanto a su presentación, inicia con una detallada y crítica revisión historiográfica en torno al tema de los bultos rituales representados en los códices o esculpidos en las estelas y dinteles encontrados *in situ*. Casi todos los estudios previos y también el trabajo que presento aquí se refieren a la cultura maya del periodo prehispánico, salvo algunas breves referencias al bulto sagrado de los mexicas, el *taquimilolli*, y algunas menciones de sus usos en la época colonial y actual.

Las primeras representaciones de los bultos en los relieves de los dinteles de Yaxchilán fueron estudiadas desde la década de 1970, son ofrendados por las mujeres y su contenido y uso eran desconocidos. Para los arqueólogos no eran una novedad, pues habían

prestado atención a este tipo de ofrendas casi tres décadas antes.

Sin embargo, en fechas recientes el tema cobró actualidad entre los estudiosos con el descubrimiento de un *cache* (escondrijo), en 1984, en el barrio llamado el Mundo Perdido de la ciudad maya del periodo Clásico, Tikal, hoy en el territorio guatemalteco. El hallazgo se realizó en una posición central de uno de los edificios que integran el conjunto y consiste en dos grandes platos de cincuenta centímetros, uno de ellos usado a manera de tapadera del otro (acerca de esta posición, la autora aventura una muy sugerente hipótesis: que se trata del concepto de la tierra, cubierta por el cielo, p. 131). En el espacio interior de estas dos piezas había un envoltorio, al parecer de amate, pintado de azul y con su amarre. El contenido de este bulto consistía en “Fragmentos óseos de un animal pequeño, restos de carbón y vegetales, una concha bivalva, obsidiana, dos pendientes de perla, una espina de raya, jade y espinas muy afiladas de una planta” (p. 35, la autora cita una comunicación personal del arqueólogo Bailey). Estos platos con el bulto en su interior estaban asociados, a su vez, con una ofrenda que contenía el cráneo de un infante, carbón y jade.

La amplia y sólida preparación académica de Maricela Ayala le permite estructurar su texto en torno a la hipótesis de que se trata de una ofrenda peculiar, de un “bulto de

poder”, y desarrolla los análisis a partir de las fuentes históricas, arqueológicas, iconográficas, etnográficas, lingüísticas y de los estudios de la epigrafía. A su vez, la información que le proporciona cada una de estas disciplinas por separado constituye el guión expositivo del libro.

Aprendemos con la autora que las fuentes escritas del periodo colonial permiten aseverar que “había diferentes clases de bultos con distinto contenido dependiendo del fin al que estaban destinados” (p. 62). Es una de las ideas que se retoman en las conclusiones del trabajo.

En cuanto a restos arqueológicos de bultos rituales, éstos fueron hallados en Uaxactún, y otros sitios menores cercanos a Tikal, y un gran número de ellos en Tikal mismo. A veces se ubicaron en las estructuras piramidales, plataformas o debajo de las estelas; estaban depositados en el suelo, o en una cista, es decir, una cavidad recubierta con lajas de piedra. La constante más importante de los contenidos son los objetos punzantes, obsidiana, jade y las formas conocidas como “excéntricas”, pero también llama la atención la presencia de cráneos, dientes y huesos humanos y de origen animal.

Se menciona que en sitios más distantes, como son Piedras Negras en la región del Usumacinta y Chichén Itzá en Yucatán, el número y la variedad de los bultos que aquí se estudian también fue importante. Es decir, se encuentran en toda la región maya (y, como Maricela Ayala subraya, en muchas otras partes de Mesoamérica). Además, como lo demuestran las excavaciones de Thomas Lee en la cueva de La Venta, Chiapas, fueron una práctica desde el periodo Preclásico.

El capítulo dedicado a la interpretación iconográfica tiene como tema principal el

momento de la entronización y la entrega de las insignias de poder (que suelen estar dentro de un bulto, transparente o no). Lo que me llama la atención es que la autora, al anunciar una lectura de “la relación entre texto e imagen”, centra su análisis o en el *Popol Vuh* o en la referencia de Landa, pero no (y en primera instancia) con el texto glífico que acompaña a la imagen. La excepción es la identificación de un elemento que aísla, el glifo llamado “dolor de muelas” que señala el bulto sagrado y es un indicador de entronización, tema del presente estudio. Incluso, al decir que “el texto y la imagen no coinciden” (pp. 94, 103, 108), creo que se abre una nueva posibilidad de análisis, pues habría que preguntarse qué tipo de relación establecen, una vez que sabemos que no se trata de una relación de coincidencia o de reiteración. Este problema queda abierto por el momento.

Hay un muy detallado y erudito análisis de las inscripciones en los dos capítulos siguientes, dedicados a la lingüística y a la epigrafía (y muy especialmente el glifo T684). Desde luego, me rebasa el intenso debate que lleva la autora con sus pares en ambas disciplinas, pero he de decir que, con la semántica y fonología alternada con ejemplos de la figuratividad, se establece una peculiar y original dinámica metodológica, en pos de unas hipótesis que resultan convincentes y enriquecedoras.

El soporte de esta etapa de estudio son de nuevo los relieves de Yaxchilán con las representaciones de los bultos rituales y elementos específicos como garras de jaguar y cuernos de venado, elementos utilizados por los señores en el ritual de autosacrificio. A su vez, los bultos encontrados en el contexto arqueológico también contenían el instrumental para este rito.

el *Pixom* era mucho más que un simple envoltorio. Se puede conjeturar que es “el alma” *envuelta* por el cuerpo físico del hombre, y como tal, aplicada a una sociedad es la “Ley”. Lo “legítimo”, lo que da orden al grupo y que era aplicado por el gobernante; él era el *receptáculo y ejecutor*. El que entrega el “envoltorio” los hace “sus ahijados”, pero el poseedor se convierte en *pixa Kahual*, el gobernante legítimo (p. 118). [Y,] En los casos de entronización lo que está envuelto es el *c’ac’al*; “lo que se cuida, la corona, el gobierno”; “la majestad”, o, como se le llamó entre los mexicanos, “el bulto que carga el gobernante, es el pueblo” (p. 119).

Atando cabos, las ofrendas se relacionaban con diversas funciones; un tipo especial de ofrenda es el bulto de poder. A su vez, no todos los bultos tienen el mismo significado.

El bulto sagrado del Mundo Perdido de Tikal perteneció al periodo del Clásico Tardío y lo identifica como “bulto de poder”. Estaba en un edificio asociado con el culto solar, varias tumbas del linaje de Gran Garra de Jaguar I, y muy especialmente con la tumba roja de Hasaw Kan K’awil, conquistador de Uaxactún y fundador de una nueva etapa en la historia de Tikal. En el bulto de este entierro estaba todo lo necesario para el autosacrificio, para la purificación, para el ritual al dios solar, culto a los antepasados y la ostentación del poder. Era “un Bulto de Gobierno que contenía las insignias de poder que no eran otra cosa que los nombres de los dioses” (p. 146).

Es una lástima que los mapas no sean del todo legibles, que algunos dibujos (por

ejemplo, la Estela 39 del Mundo Perdido o las láminas del *Códice Dresden*, entre otros) sean más manchas de tinta negra que las espléndidas figuras que suponemos; las fotografías son de muy mala calidad y peor reproducción. Repito, es una lástima porque todo el esfuerzo realizado a lo largo de este estudio desmerece enormemente pues no se trata de un *coffee-table book* y las ilustraciones tienen por función apoyar el discurso y las hipótesis que desarrolla la autora. Sabemos que los estudios acerca de cualquiera de las culturas prehispánicas se basan en primer lugar en un análisis de las imágenes y ésta es una razón suficientemente importante como para prestar más atención al cuidado de su edición.

Si se presenta la ocasión para una segunda edición de este trabajo, también sería deseable que, con un poco más de esfuerzo, se presentaran los textos que fueron escritos originalmente en las lenguas mayenses (por ejemplo, p. 60, *Chilam Balam de Tizimin*), en su traducción al español y no al inglés, como es el caso aquí.

Pero la minuciosa investigación, el largo y detallado análisis desde la perspectiva de la historia, arqueología, iconografía, lingüística y epigrafía que realiza en este libro Maricela Ayala es una sistematización de lo que conocemos hasta ahora acerca del tema de los bultos sagrados; también es una importante contribución en cuanto a su interpretación y en cuanto a una interesante propuesta metodológica de cruzamiento de datos procedentes de fuentes y disciplinas diversas. En un texto bien estructurado desarrolla varias hipótesis novedosas y, de manera inteligente, invita a la polémica y estudios futuros.



*Gender and Power  
in Prehispanic Mesoamerica*

Rosemary A. Joyce

Austin, University of Texas Press, 2000, 269 pp., ils.

por

MARÍA ELENA BRISEÑO

¿Es posible acercarse al tema del género y del sexo en la Mesoamérica prehispánica, plenamente conscientes de que nuestra tradición occidental condiciona su comprensión?

Esta conciencia, tal vez, es la que mueve a Rosemary A. Joyce a articular sus investigaciones bajo nuevos enfoques y perspectivas, como los estudios de género y el feminismo, los de la historia del cuerpo humano y de las imágenes.<sup>1</sup>

Los estudios de género<sup>2</sup> han propuesto la construcción histórica tanto de la feminidad como de la masculinidad, precisar las percepciones de los sexos y los términos utilizados para describirlos, la descripción y el análisis de las relaciones cambiantes entre los sexos entendidos como entidades sociales,

1. Véase Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza Universidad, 1999, 313 pp. La llamada "Nueva Historia" privilegia la perspectiva "desde abajo", al revisar las experiencias de la "gente corriente", la historia de las mujeres distinguida de la de los hombres, expandiendo el universo de los historiadores y buscando el "diálogo creciente con otras disciplinas".

2. En la década de los setenta el objetivo de las historiadoras de las mujeres era integrar a éstas en la historia, al tiempo que fijar su identidad separada. El término utilizado para teorizar la cuestión de la diferencia sexual fue el de "género".

políticas y culturales no ajenas a la historia. Se trata de entender el género como una "categoría" intelectual y una herramienta analítica para considerar y estudiar a las personas; como una realidad cultural con implicaciones y con vínculos con otras muchas relaciones socioculturales como la raza, la edad, la sexualidad, la cultura, el lenguaje, la libertad, la religión, la familia, la clase social, la economía o la política.

Para Joan Scott<sup>3</sup> la "Historia de la historia de las mujeres" es, siempre, una historia de política: no hay modo de separar la política, entendida ésta como las relaciones de poder que se construyen a partir de los sistemas de creencias, de la práctica del conocimiento y de los procesos que lo producen. Se ha enfatizado la importancia del género sobre el poder, la condición social y la riqueza, y la idea de que las mujeres han contado con sus propias formas de poder, a menudo de carácter más informal. Estos estudios han hecho posible que el poder se presente como un fenómeno claramente diferenciado, una de cuyas formas de legitimación ha sido el género.

Rosemary A. Joyce en su libro *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, a partir de las actividades que representan las figuras humanas en las figurillas de Tlatilco y en diversos medios del arte maya y azteca, interpreta los conceptos de lo masculino y lo femenino en estas sociedades y su relación como una relación significativa de poder.

La propuesta de Joyce es que el género, más allá de una cuestión de diferenciación sexual o biológica, implicaba la construcción de lo "humano" desde el nacimiento del niño. Joyce ve lo humano como una construc-

3. Joan Scott, "Historia de las mujeres", en Burke (ed.), *op. cit.*, pp. 59-88.

ción en donde el género es una posibilidad más de otras dimensiones de la persona, como la edad, el trabajo y el rango o posición social determinada por la actividad, y otorga a estas dimensiones igual importancia en la conformación de la personalidad: "Although Euro-American history makes it seem natural to assume that sex/gender will be the single most significant determinant of social position, of status, or power, in Mesoamerican societies, gender is never independent of age, and age strongly determines relative standing" (p. 182).

Para Joyce lo humano se iba construyendo en los rituales por medio de prácticas de "incorporación física" que iban modificando y transformando el cuerpo. Estas prácticas que transformaban el acto individual aislado en un acto social dentro de esquemas culturalmente delimitados eran fijadas en diversos medios para ser aprendidas, como guía para quienes las veían y como modelo para los observadores futuros (y contemporáneos). La distinción de los géneros se va dando gracias a esos rituales de transformación de las dimensiones de la persona y no es hasta la juventud que los géneros heterosexuales masculino y femenino llegaban a su plenitud.

A partir de esta propuesta fundamentada por los estudios de género, los de la historia de la imagen y los de historia del cuerpo humano, Joyce, en 225 páginas, analiza 3000 años de representaciones de las actividades humanas en diversos medios: las figurillas femeninas del Preclásico en Tlatilco, la escultura monumental, la pintura mural, de códices y cerámica del mundo maya clásico y las fuentes escritas del siglo XVI para el ámbito azteca. Joyce utiliza los términos *representations*, "representaciones", y *performances*, "prácticas o actividades".

El análisis de Joyce toma en cuenta mu-

chas variables para estudiar e interpretar la representación de la actividad de la figura humana según el medio, realiza descripciones detalladas, se apoya con múltiples ejemplos y en muchos casos recurre a las comparaciones de objetos de diferentes sitios o periodos. Después de observar detalladamente la figura humana, establece patrones y propone ver los objetos que la acompañan como estructuras (por ejemplo, la orejera formada del disco, del pendiente y del perforador) con ejes de composición (por ejemplo, en los textiles, en los motivos decorativos de los huipiles) y sugiere posibles simbolismos.

"Las prácticas de incorporación física" que se llevaban a cabo en los rituales según la edad y la actividad eran repetidas y reiterativas. Lo fundamental en estas transiciones era el desarrollo de las habilidades para el trabajo, la actividad a realizar, los oficios diarios. Joyce descarta la asociación de oficios con géneros por razones físicas o capacidades mentales, o por ciertas condiciones ideológicas o simbólicas.

En opinión de la autora, las concepciones de género en las sociedades prehispánicas se daban a partir del trabajo individual de hombres y mujeres. A su vez, el trabajo individual condicionaba las relaciones entre el poder individual y el poder político que se desarrollaba en dos ámbitos, uno exterior, público, que tiene que ver con el control del Estado sobre el individuo, y otro interior, privado, más limitado, en el hogar. En el espacio público de la arquitectura monumental, en las esculturas, relieves o pinturas murales, se representan rituales que muestran la presencia controlada de la mujer. En el espacio privado, la mujer está presente, profusamente, en la producción de materiales básicos como ropa y alimentos, en la socialización de los niños, en las negociaciones y alianzas

matrimoniales y en la práctica religiosa y ritual doméstica. Parece ser que los únicos oficios asociados específicamente con el género femenino fueron hilar y tejer, actividades que aparecen en las representaciones ejecutadas por mujeres adultas y que eran desarrolladas en la casa, mientras que la cerámica parece haber sido actividad lo mismo de hombres que de mujeres.

El espacio público y el espacio privado determinan la actividad, la forma de representación y las relaciones de poder. Los espacios públicos arquitectónicos son los únicos lugares para las representaciones monumentales, los rituales funerarios, las procesiones, las danzas, los intercambios, los movimientos disciplinados como expresión y transformación en ciertas fechas fijadas por los calendarios, diferentes a las actividades que se llevaban a cabo diariamente en los espacios privados del hogar. El espacio público era el sitio del ejercicio del poder del Estado sobre los individuos. El ritual expresa el poder y, en algún sentido, lo crea. En la intimidad de la casa se daba la disciplina física, las admoniciones sobre el trabajo, el control de la sexualidad, el reforzamiento del poder de los mayores sobre los menores.

Joyce desarrolla su propuesta de la construcción de lo humano a partir del análisis de la representación de la actividad de la figura humana en los medios mencionados, según su ubicación en espacios públicos y en espacios privados, siguiendo un orden cronológico para tres ámbitos culturales: Tlatilco en el Preclásico, el mundo maya del periodo Clásico y el mundo azteca del Posclásico. Fundamenta su exposición en especialistas y ofrece una extensa bibliografía de los temas tratados.

Las abundantes figurillas de Tlatilco del Formativo Temprano, su punto de partida,

ya presentan diferencia de sexo, edad, jerarquía y papel social; las formas sexuales se asocian con diferentes ornamentos como orejeras, tocados y collares y con el tratamiento individualizado del peinado.

Joyce estudia la representación masculina y femenina en la escultura monumental y de pequeño formato, en la pintura mural, en la cerámica y en los textos mayas del periodo Clásico.

La representación de las actividades del hombre y de la mujer en la tradición clásica maya —que emerge en el Formativo Tardío junto con una nobleza relacionada especialmente con lo sobrenatural— que se desarrolla en espacios con arquitectura monumental como Tikal muestra dioses, mujeres y hombres nobles en contextos rituales. Los dioses mayas, femeninos y masculinos, se identifican por su vestuario según diferentes ritos y se relacionan con los textos. Parece que era importante mostrar la posición noble de la mujer por sus implicaciones, ya que a través de ella se legitiman los gobernantes; a menudo explicitan sus nombres como madres y raramente como esposas. Los cuerpos humanos aparecen con formas básicas; el sexo se identifica por la vestimenta que distingue a los hombres nobles como seres sexuales, mientras oculta la sexualidad de la mujer. Raramente se va a mostrar el cuerpo desnudo. El efecto del vestido es cubrir el cuerpo de la mujer mientras que se revela el cuerpo masculino, sobre todo su aspecto sexual. Las mujeres, uniformemente jóvenes adultas, lucen huipiles con textiles muy ornamentados que cubren el cuerpo excepto la cabeza, las manos y los pies. Los hombres, en contraste, usan trajes que dejan al descubierto brazos, piernas y la parte superior del cuerpo, sólo parcialmente cubierta por collares. La identidad sexual del adulto hombre,

o no-femenino, se señala con los pechos expuestos, sin senos. La marca explícita de la sexualidad masculina es reforzada por ocasional pelo facial, bigotes o barbas y por largos cubresexo que enfocan la atención en el área genital, aunque esté cubierta. En la escultura monumental, las mujeres rara vez aparecen solas y frecuentemente aparecen en pareja con figuras de hombres.

La producción de figurillas en pequeña escala en el mundo maya era realizada dentro de los hogares e involucraba a un mayor número de personas; esta producción no estaba bajo el control político y probablemente fungía como ofrendas funerales. En estas figurillas se muestran los oficios realizados por las mujeres: amamantando y cargando niños, tejiendo y produciendo ropa, moliendo maíz, produciendo alimentos, criando animales y ofreciendo los alimentos en vasijas. Junto a ellas se han encontrado figurillas de hombres entronizados, cazadores, guerreros, músicos y en sacrificios rituales. Al igual que entre los aztecas, parece indudable la importancia de la mujer en la producción de la ropa y la comida.

Las imágenes de los monumentos mayas clásicos le sugieren a Joyce representaciones de temas que deben ser exploradas como narraciones. Mientras que las figuras masculinas en los medios monumentales pueden aparecer estáticas, acompañadas de textos y sólo pueden entenderse como segmentos de acciones de individuos, las femeninas de formato pequeño y sus representaciones en la cerámica, ubicadas en los espacios domésticos, presentan una acción focal: tejiendo, moliendo, cuidando niños, fabricando objetos de cerámica, etc.

Joyce observa que la prominencia de mujeres en las imágenes monumentales mayas clásicas debió parecer extraña a los lectores de la *Relación de las cosas de Yucatán* del obispo

Landa: no hay concordancia entre lo que Landa afirma, posturas negativas del papel de la mujer, y lo que se observa en las imágenes.

En el mundo Clásico maya son raras las representaciones o alusiones a niños, algunas pocas en Bonampak, Palenque, El Naranjo y Tikal son de niños herederos al trono. En Chichén Itzá, las representaciones de niños pueden significar que se empieza a desarrollar la importancia de la transición niño-adulto, transformaciones que conllevaban prácticas de modificación de su cuerpo, vestidos y adornos específicos.

Chichén Itzá marca el final del periodo Clásico en el siglo IX: se abandonan los centros ceremoniales, se termina la tradición del arte y de la arquitectura maya clásica. El estudio de la producción de imágenes en este periodo le sirve a la autora como un puente espacial y temporal para marcar las transformaciones de las imágenes visuales entre el ámbito maya del Clásico y el ámbito azteca del Posclásico. En relación con el tema del estudio, para Joyce es significativa la pobreza de imágenes femeninas en Chichén Itzá; las que se tienen probablemente representen mujeres sobrenaturales y se asemejan en vestido y postura a las imágenes femeninas del Clásico Tardío. La representación del género en Chichén Itzá, para Joyce, se masculiniza. Las mujeres se concentran en espacios íntimos aunque continúan teniendo importancia en la acción política y ritual por las alianzas matrimoniales, la negociación de la posición social y la línea de descendencia, pero no vuelven a aparecer en las representaciones monumentales. Joyce menciona las imágenes identificadas como "donantes", que presentan pechos sin senos y que sugieren que en Chichén Itzá los rituales los llevaban a cabo los hombres.

Con el título "Becoming Human", Joyce aborda la cuestión del género y sus relaciones

con el poder en el ámbito azteca. Estudió a Sahagún y a sus informantes, los diccionarios nahuas y el *Códice Mendoza*, sin perder de vista que se hicieron desde el punto de vista o la perspectiva de la “infidelidad”. Joyce transcribe los discursos registrados en Sahagún para los niños, las metáforas poéticas que los comparan con elementos naturales como “la semilla que crece” o con objetos, el “precioso collar” o “pluma”, y los discursos durante el embarazo, el alumbramiento, etcétera. Con los diccionarios nahuas trata de dilucidar las connotaciones morales o de valores de términos asociados con conceptos como casa, mercado, rituales del calendario agrícola y revisa las representaciones del *Códice Mendoza* que pudieran ser paralelas a los contenidos de los discursos de Sahagún en relación con lo anterior.

Joyce propone la idea de que entre los aztecas, a partir de un dualismo de género, el desarrollo de la masculinidad o de la feminidad no fue algo natural e inevitable, sino que requería de trabajo:

What this ethnographic analogy suggests is that, given an ideology of primordial gender dualism, the production of male and female adult genders is not something natural and inevitable; instead, it requires work to achieve adult gender status. This view of production of gender is far from that assumed in contemporary western European ideology, in which children already have an innate sexual identity and simply need to be taught how to behave as a good exemplar of their sex (p. 145).

Para Joyce, entre los aztecas había continuidad en la conceptualización de género, y requería para su estabilización de las oraciones, de los discursos y de los rituales en cada etapa del desarrollo del individuo. La designa-

ción del destino adulto del niño se señalaba con rituales fijados por el calendario, que literalmente marcaban los cuerpos de los niños al ser transformados en la sustancia social de una persona adulta marcada por su vestimenta, gestos y acciones que encauzaban su trabajo adulto y su posición social y sexual: los propios del nacimiento con el enterramiento del cordón umbilical, la designación de su nombre según el calendario, el baño, etcétera; la decisión de mandar al niño al *calmécac* o al *tepochcalli* o al varón al mercado, y el entrenamiento previo de la niña que empieza a hilar.

La ropa y ciertos ornamentos cumplían un papel retórico, imponían concepciones de identidades adultas masculinas y femeninas. Servían para marcar el paso de una etapa de la vida a otra, como se puede advertir en las páginas del *Códice Mendoza* que narran la vida del niño entre los 3 y 4 años, entre los 6 y 7 y entre los 12 y 13, así como los rituales de las fiestas de los meses *quechollí* e *izcallí*, durante los cuales el trabajo y el género se constituían y se fijaban: a los ocho años los niños empezaban a llevar a cabo autosacrificios; en el templo se les perforaba por primera vez el labio y el lóbulo de la oreja para llevar la orejera; otras prácticas asociadas a la fijación del género eran quemaduras en la cintura, los peinados, la deformación del cráneo, las incrustaciones dentales. Los textos aztecas relatan las transformaciones del cabello de los niños durante su entrenamiento como guerreros y las distinciones del mismo conforme se desarrollaban como tales, cuando capturaban su primer prisionero, su cuarto, etcétera. Los textos son menos explícitos para las mujeres, pero sí hay distinción en el peinado con el matrimonio.

En el hogar se llevaba a cabo lo que Joyce ha llamado la “fijación del sexo” y que im-



plícaba, además de la modificación del cuerpo en los niños y los jóvenes, su entrenamiento en ciertas labores; en este punto Joyce observa la importancia de la disciplina y de los castigos para las transgresiones, que reforzaban la diferencia entre lo que era aceptable en lo público y en lo íntimo, y que muestran otra parte del ejercicio de control sobre el desarrollo individual.

Joyce abunda en el análisis y la interpretación de conceptos como la sexualidad y la belleza, la significación de las transformaciones físicas, el vestido, el peinado y el adorno según los rituales; reflexiona sobre lo escrito por Sahagún sobre las “buenas nobles mujeres” y las “plebeyas”, sobre los hermafroditas y los homosexuales. Para ella, estar fuera de lugar en la sociedad azteca era lo peor que le podía pasar a un individuo: la casa era el lugar principal, para vivir, para hacer la vida diaria, lugar de los rituales, donde los mayores controlaban y limitaban la expresión de la sexualidad y donde los papeles de género eran encauzados dentro de muy pocas opciones aceptadas. Es dentro de la casa, en la vida diaria hogareña, donde hombres y mujeres realizaban actividades que afirmaban su individualidad frente a la autoridad con celebraciones y discursos verbales de la sexualidad alternativos a los de la ideología oficial.

Dentro de la casa se hacían distinciones individuales que reconocían el trabajo artesanal considerado de prestigio. Eran relevantes las actividades cotidianas dentro del hogar y en el mercado, principalmente la producción de ropa, y específicamente de mantas y alimentos y su presentación en el mercado. Además de la producción femenina de alimentos y ropa en el hogar se llevaba a cabo la socialización de los niños, las alianzas matrimoniales y las prácticas religiosas y rituales.

Joyce profundiza sobre el tema de la producción de ropa, así como su intercambio con otras casas y su provisión a las autoridades. En su opinión la ropa era el último bien-tributo para los aztecas: daba posición social y era muy importante en las ceremonias religiosas, “woven cotton cloth signified civilized existence for the Mexica” (p. 164). A través de su trabajo hilando y tejiendo, las mujeres aztecas afirmaban su sexualidad frente a los controles sociales y reclamaban distinciones individuales frente a una sociedad autoritaria. Advierte la importancia de la ropa en los textos de Sahagún, de su manufactura, de los adornos que dan posición social y reconocimiento, como en las descripciones de los hombres y las mujeres que vestían la indumentaria propia de alguna edad durante las festividades y los rituales.

La ropa se ve como una capa más de las sustancias que forman el cuerpo a partir de la carne y los huesos. La persona está compuesta de múltiples sustancias, más o menos materiales, juntadas en un tiempo y espacio específicos por la acumulación de acciones de otros seres sociales: deidades, antepasados, los viejos, padres, mujeres tejedoras e hiladoras. Esta cadena de actividades se iba completando con los *amantecas*, los pintores y escribas, el esfuerzo de muchas clases de gente en la producción textil, hombres y mujeres, jóvenes y viejas, que sembraban las plantas de algodón y maguey, procesaban las fibras, las secaban, etcétera.

Para Joyce, también con la producción y venta de alimentos los hombres y las mujeres afianzaban su posición.

Un punto importante que Joyce advierte y que se tendrá que desarrollar con mayor precisión es el tema de la violencia contra las mujeres; para ella, la violencia del estado azteca ha sido vista como evidencia de misoginia. Pero

centrada en el contexto de violencia, el mismo patrón de retórica visual y oral refleja que atentaban contra toda la población —hombres, mujeres y niños— en la persecución de fines militaristas y expansionistas.

Otras dos características que Joyce adjudica a la concepción de género en el mundo azteca son la complementariedad y la ambigüedad de género, interpretadas a partir de los patrones cosmológicos presentes en los mitos, en los rituales, en las representaciones monumentales y, muy importante, en las narraciones de los orígenes. *Ometéotl*, la deidad dual primordial y creadora, identifica los sexos opuestos como complementarios. A partir de ella, señala Joyce, numerosos investigadores han notado la tendencia de los mexicas a identificar los sexos opuestos como complementarios; así, muchas de las contrapartes femeninas de las deidades masculinas se anotan como “esposas” por los españoles y son descritas en términos “incompletos”. La complementariedad de los sexos puede producir el efecto de “ambigüedad”, como en el caso de las deidades del agua y la fertilidad agrícola en Teotihuacan. Eva Hunt, citada por la autora, observó la asociación de la ambigüedad con los fenómenos cíclicos, como el crecimiento del maíz (que puede caracterizarse como masculino o femenino según las etapas de su crecimiento) y las fases de la luna. La dualidad en el género puede darse también en los seres originales, Oxomoco y Cipactonal, los fundadores.

Otro aspecto que destaca Joyce es la inestabilidad en los límites o fronteras de lo humano, o de la especie, como cuando al recién nacido se le describe como mineral o vegetal y se dice que debe trabajar para adquirir la sustancia humana adulta, lo que tiene su expresión narrativa en la cosmogonía y en los tiempos mitológicos. Los enanos apa-

recen como una figura retórica de la inestabilidad de los intentos para disciplinar la subjetividad física y, como en el caso de los seres duales, se remontan a las narraciones de la creación, antes de la imposición de una organización necesaria para la vida diaria.

Una revisión de las tradiciones de la creación sugiere a Joyce tres diferentes clases de relaciones cosmológicas de cruce de género significativas: madres e hijos, hermanos-hermanas, y tal vez, la menos importante, esposo-esposa. Las relaciones entre los hermanos, de diferente o mismo sexo, estaban condicionadas por la competencia y frecuentemente los hermanos mayores eran desplazados por los menores. Es la oposición al de mayor edad lo que ejemplifica el triunfo de Huitzilopochtli sobre sus hermanas y hermanos. Por su parte, las relaciones entre madres e hijos son positivas, caracterizadas por el apoyo que da Huitzilopochtli a su madre cuando sus otros hijos la amenazan. Susan Gillespie, citada por Joyce, ha observado que las relaciones madre-hijo proporcionaban el modelo para los derechos de los linajes con las casas gobernantes: en mujeres nobles se basaban los derechos reales. En cuanto a la relación esposo-esposa, las parejas de deidades masculinas y femeninas eran particularmente importantes en las ceremonias agrícolas. Como modelos de conducta humana, las mitades de un todo podrían ejemplificar la pareja matrimonial, usualmente miembros del mismo *calpulli*, trabajando juntos en diferentes formas para el beneficio de su casa.

Joyce también ofrece interpretaciones de la práctica de la *cihuacóatl*, de Oxomoco y Cipactonal, del calendario, la medicina, de la parte socializadora de dar los nombres, de la diferenciación entre niños y niñas, etcétera.

La propuesta de Joyce de *lo humano como construcción* en la Mesoamérica prehispá-

nica implica, además de la complementariedad o ambigüedad o dualidad de género, la inestabilidad en los límites de lo humano, el control del Estado sobre las posibilidades de expresión humanas, y la casa familiar, sitio donde el Estado estaba limitado. Joyce advierte que no se puede saber por los registros cuándo y cómo se marcaba esa inestabilidad, qué significaba la ausencia o presencia de genitales en algunas representaciones. Tampoco se pueden interpretar otras expresiones de la sexualidad como el deseo por el mismo sexo, las alternativas sexuales, la abstinencia o la actividad sexual sin reproducción, etcétera.

Joyce enfoca su estudio desde la perspectiva de los estudios de género para proponer que las actividades propias de hombres o de mujeres emergen como una "negociación" entre sexos y que no se pueden desasociar de otras dimensiones de la persona, especialmente de la edad, del trabajo y de la posición o rango social. Para Joyce el género en Mesoamérica tuvo que ver, fundamentalmente, con la actividad que se realizaba, de igual importancia que la edad.



***Aquí comienza, principia, aquí  
está escrita la llegada, el  
advenimiento de los ancianos, de  
las ancianas  
que se llaman nonohualca,  
los teutlixca tlacochcalca que ahora  
ya se llaman tlalmanalca chalca.  
Séptima relación de las Différentes  
histoires originales***

Domingo Francisco de San Antón Muñón,  
Chimalpain Cuauhtlehuantzin  
introducción, paleografía, traducción, notas,  
índice temático y onomástico y apéndices de  
Josefina García Quintana

México, Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas, 2003  
(Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 12).

por

EMILIE CARREÓN BLAINE

La *Séptima relación*, como los otros escritos de Chimalpain Cuauhtlehuantzin (1579-1660?), forma parte de las *Différentes histoires originales des royaumes de Colhuacan, de Mexico et d'autres provinces, depuis les premiers temps de la gentilité jusqu'en 1591*, y conocidas como *Manuscrito 74* de la Colección de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París. Es uno de los documentos más relevantes de la historiografía del Altiplano Central referente a los temas del Posclásico Tardío y los inicios de la época colonial. Reseñar esta publicación dentro de un estrecho esquema que lo considere como una nueva traducción de un cronista podría parecer de poca vigencia a algunos y sería hartamente injusto, pues se trata de

mucho más que verter al español un texto originalmente redactado en lengua náhuatl y cuyo contenido es de gran trascendencia para el estudio de estos periodos.

La publicación de esta particular relación de Chimalpain (folios 145 recto al 224 verso en la edición facsimilar de Ernst Mengin)<sup>1</sup> se había limitado a la presentación de su paleografía y traducción. De esta manera, se dio a conocer la primera edición de documentos fundamentales para el conocimiento de la historia y la descripción de los rituales y de diversos objetos (algunos de éstos han llegado a nosotros y se conservan en la actualidad en museos). Esta información nos permite relacionar la cultura material procedente de la cuenca de México con los rituales antiguos de sus pobladores, aspecto que habían hecho notar Carlos de Sigüenza y Góngora, Lorenzo Boturini, Francisco Javier Clavijero y Joseph Marius Aubin, que valoraron los documentos redactados por el cronista.

Por lo tanto, como explica García Quintana en el estudio introductorio, la *Séptima relación* no es un manuscrito nuevo ni una historia desconocida. Su traducción fue hecha al francés por Rémi Siméon en 1889<sup>2</sup> y al castellano por Silvia Rendón en 1965<sup>3</sup> y por

1. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, "Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan y México, y de otras provincias. Manuscrit Mexicain No. 74", en *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, edición facsimilar y estudio de Ernst Mengin, Havniae, Sumptibus Einar Munksgaard, 1949, vol. III, partes 1-3.

2. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, *Annales. Sixième et septième relations* (1258-1612), edición y traducción de Rémi Siméon, París, Maisonneuve et Ch. Leclerc, 1889.

3. Domingo Francisco de San Antón Muñón

Rafael Tena en 1998.<sup>4</sup> Estas publicaciones incluyen además otros textos del cronista del *Manuscrito 74*.

En los últimos años se publicaron nuevas ediciones de otros escritos de Chimalpain a cargo de Víctor Castillo. En sus estudios del *Memorial breve* y de la *Tercera relación*,<sup>5</sup> Castillo propone un reordenamiento completo de las páginas que conforman el *Manuscrito 74*. Por su parte, García Quintana, en la *Séptima relación*, consideró en todo momento la naturaleza y estructura propias del documento, y tradujo 158 de sus folios a la luz de un amplio conocimiento de la lengua náhuatl y de las culturas prehispánicas. Sus comentarios facilitan al lector una mejor comprensión de la rica información que pro-

---

Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, introducción, paleografía, traducción y glosa de Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (1a. ed., 1965) (Biblioteca Americana. Serie de Literatura Indígena).

4. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Culhuacan*, 2 vols., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998 (Cien de México).

5. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, estudio, paleografía, traducción al español, notas, cuadros, mapa e índice analítico de Víctor M. Castillo F., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991 (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 9); Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuauitzin, *Primer amoxtili libro*, 3<sup>a</sup> *Relación de las Diferentes historias originales*, traducción, notas, repertorio y apéndice de Víctor M. Castillo F., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997 (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 10).

porciona Chimalpain. Esta nueva edición anotada de la *Séptima relación*, si bien no cambia las líneas generales de la historia, sí agrega muchas precisiones de información y corrige algunos errores.

Esto es evidente al cotejar en su totalidad las cuatro versiones de la *Séptima relación* ahora existentes. Para ello, en seguida presento un ejemplo de la manera particular en que cada uno de sus editores traduce una frase agregada, por la mano de Chimalpain, al margen izquierdo del folio 206 verso, donde se refiere a los sucesos que tuvieron lugar en el año 6 *tochtli*-1550.

Chimalpain apuntó: “Yhcuac yaóyotl quihtohuaya yn españoles; yc quechcotonalloque, tepilolcuahtitech, quiçaçalloca yn intzonteco españoles; ypan vi tochtli xihuitl”,<sup>6</sup> y Rendón indica que el cronista escribió: “Entonces fue cuando se corrió la palabra de guerra contra los españoles. A algunos les cortaron el cuello y pusieron sus cabezas amarradas a los extremos de perchas de madera todas embadurnadas. Esto ocurrió en el año de 6-Conejo.”<sup>7</sup> A su vez, Tena, quien en su edición reúne el texto en náhuatl y la traducción al castellano, lo cual permite mejor cotejar ambos, traduce la misma frase de la siguiente manera: “En el año 6 Tochtli hubo una sublevación de españoles, por lo cual fueron decapitados, y expusieron las cabezas de los españoles en la horca.”<sup>8</sup> Por último, Rémi Siméon indica que “fueron plantadas [las cabezas] en un poste”,<sup>9</sup> por lo que es posible afirmar que, fundamental-

mente, los hechos asentados en estas tres versiones concuerdan.

En el año de 1550, los españoles se pelean entre sí, se cortan cuellos y cabezas. Sin embargo, la discrepancia la encontramos al intentar averiguar cómo y dónde colocan las cabezas de los españoles sus mismos coterráneos. Rendón sitúa las cabezas en los extremos de perchas de madera, término frecuentemente utilizado por los cronistas del siglo XVI para referirse al *tzompantli*; Siméon dice que las colocan en un poste —me pregunto si a manera de picota—, y Tena, también, siguiendo lo que parece ser un tema ligado al castigo, explica que las cabezas se expusieron en la horca; con lo que permanece la confusión en cuanto a su destino.

García Quintana da a conocer con precisión las observaciones de Chimalpain. Así, traduce lo que el cronista escribió de la siguiente manera: “Entonces hablaban de guerra [entre] los *españoles*; fueron cortados cuellos, colgaron gente de los árboles, estuvieron pegando las cabezas de los españoles, fue en el año 6 *tochtli*.”<sup>10</sup> Las cabezas no son colocadas en una percha de madera, en una horca ni en un poste y, de hecho, su ubicación continúa como incógnita, aunque queda claro que lo que cuelga de los árboles son los cuerpos de los españoles.

Ignorar discrepancias de esta índole es común, como demuestra García Quintana en su introducción, al hacer hincapié en algunos otros errores que detecta en las demás ediciones de la *Séptima relación*, y al desarrollar una breve evaluación y crítica de ésta y de otras traducciones de los textos de Chimalpain que han sido extensamente citadas

6. Según se lee en el libro aquí reseñado, García Quintana, *op. cit.*, p. 263.

7. Chimalpain, *Relaciones originales...*, *op. cit.*, p. 263.

8. Chimalpain, *Las ocho relaciones...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 207, nota 46.

9. Siméon, *apud* García Quintana, *op. cit.*, p. 263, nota 258.

10. García Quintana, *op. cit.*, p. 263.

en trabajos especializados y que, por tanto, propagan datos que no están del todo fundamentados en los escritos del cronista, alterando así la visión original de lo que consignó. Por lo que no cabe duda alguna de que es solamente a partir de la traducción crítica, apegada a los giros del idioma náhuatl, que se logra comprender el sentido del texto y la coherencia del discurso del cronista indígena, en este caso, al referirse al comportamiento de los españoles de la Nueva España.

En la introducción a la *Séptima relación*, García Quintana realiza un estudio importante y conciso. Además de un análisis crítico de las otras traducciones, asienta detalles referentes a la estructura del documento, al cual le faltan algunos folios. Está organizado en forma de anales, pero incluye largas digresiones y numerosos agregados al margen, tachaduras y lagunas, la editora sospecha que el texto no fue terminado por Chimalpain. De modo que, de no ser por su cuidadosa edición, resultaría de difícil comprensión. No podríamos apreciar el ritmo y dinamismo del texto original.

A su vez, tanto la cuidadosa paleografía del texto en náhuatl, cotejada con la versión de Günter Zimmermann,<sup>11</sup> como la traducción al español de García Quintana son acompañadas con notas, y dan testimonio de que esta edición de un documento de Chimalpain está caracterizada por un sólido nivel académico. Por otra parte, este trabajo se vincula con otros temas de las investigaciones de García Quintana, como lo son sus traducciones y estudios de los *huehuetlatolli* de fray Bernardino

de Sahagún y de aquellos documentos que utilizó para analizar la problemática del sistema lacustre de México-Tenochtitlan. Claramente su oficio como historiadora, a lo largo de los años, ha sido profundizar en el conocimiento de las culturas prehispánicas. Esta contribución, su edición de la *Séptima relación*, está fundada en dicha experiencia, pero ante todo destaca su dominio de las sutilezas del idioma náhuatl, ya que logra conciliar la fidelidad sintáctico-semántica del idioma al respetar sus figuras metafóricas.

La estructura de la publicación es la siguiente: La introducción. La parte medular de la obra, el texto en náhuatl de la *Séptima relación* y su traducción. Su contenido se divide en tres segmentos: principia con un relato que se refiere a los primeros grupos que llegaron a Chalco y a los eventos en la Torre de Babel. Continúa, en forma de anales, con los sucesos de la historia de los pueblos indígenas entre 1272 y 1519; y la tercera parte, a su vez, inicia con este mismo año, momento de la llegada de los españoles, y cierra en 1591. En general, por tanto, se conocen fragmentos de lo sucedido antes y después de la conquista, por lo que la *Séptima relación* es un testimonio, no tan sólo de lo que hicieron y hacían los antiguos pobladores, sino también del comportamiento de los europeos. El trabajo incluye asimismo el apéndice 1, facsímil de varios folios, y el valiosísimo apéndice 11, en el que se señalan las coincidencias con otros documentos que forman parte del *Manuscrito 74* de la Biblioteca Nacional de París (el *Memorial breve*, redactado en 1631; la *Tercera relación*, escrita en 1606, así como la *Quinta* y la *Sexta relación*). Además, el libro contiene un índice onomástico-temático y una rica bibliografía.

Al leer esta relación iniciada por Chimalpain en el año de 1629, cuya clara exposi-

11. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Die Relationen Chimalpain's zur Geschichte Mexicos*, 2 vols., introducción, paleografía y notas de Günter Zimmermann, Hamburgo, Cram de Gruyter, 1963-1965.

ción por parte de la editora permite al lector aterrizar en eventos particulares de un año, recordamos que, a pesar de ser de factura independiente, forma parte del conjunto de manuscritos en los cuales el cronista, chalca de origen, relata —dentro de una estructura que cuenta la historia de los habitantes de Chalco Amequemecan— tanto sucesos relativos a sus vecinos de Culhuacan, Tezcoco o Tenochtitlan que poblaron la cuenca de México, anteriores a la conquista (sus dioses, orígenes, migraciones, tributo, guerras, alianzas, matrimonios, etcétera), como eventos referentes a la historia bíblica y el mundo occidental; esto con el afán de insertar las culturas indígenas dentro de la cuenta providencialista de la historia que dominó el siglo xvii. Su testimonio, sin duda alguna, es producto de la compleja amalgama del influjo indígena y de los fundamentos de la cultura europea, ya que al no ser una historia limitada a su propio pueblo, está visiblemente arraigada en las esferas de un contexto más amplio, tanto regional como universal.

Los escritos de Chimalpain son un rico manantial de información. Por esta razón, para lograr conocer la gama de acontecimientos que inscribe y cotejar las versiones de las historias que registró, basándose en una diversidad de documentos —algunos europeos, que consultó quizá al estar en la ermita de San Antón, y otros de tradición indígena, como lo son aquellos escritos por indígenas, códices y noticias a las que tuvo acceso—, no es suficiente la lectura de la *Séptima relación* y es necesario conocer, entre otros, todos los documentos que conforman el *Manuscrito 74*, es decir, las siete relaciones restantes y el *Memorial breve*.

Es una historia fascinante la que cuenta Chimalpain. Y aunque tal vez para algunos interesados baste consultar las otras versiones

de sus textos, para lograr conocer la historia real, los detalles y la cronología de los sucesos que relata, es imperativo realizar la lectura de esta *Séptima relación* editada por García Quintana, así como la de la *Octava relación* que estuvo bajo el cuidado de José Rubén Romero.<sup>12</sup> Asimismo, la lectura de la edición del *Memorial breve* y de la *Tercera relación* efectuada por Víctor Castillo Farre-ras<sup>13</sup> es fundamental, ya que en su estudio crítico que acompaña a cada uno de los escritos de Chimalpain, asienta las bases que permiten comprender la secuencia correcta del *Manuscrito 74* en su totalidad; bases que, por cierto, también han impulsado importantes logros por parte de los integrantes del Taller de Estudio y Traducción de Textos Nahuas del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

Existe consenso de que los escritos de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuantzin se cuentan entre los documentos más importantes para la historiografía mexicana. Menos sabido es que en el marco del Taller se ha concluido la edición crítica de la totalidad de los escritos que se reúnen en el *Manuscrito 74*, por lo que me permito mencionar su más reciente logro: la edición de la *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Différentes histoires originales*.<sup>14</sup> En ella, gracias al esfuerzo de García Quinta-

12. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuantzin, *Octava relación*, introducción, estudio, paleografía, versión castellana y notas de José Rubén Romero Galván, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983 (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 8).

13. *Memorial breve...*, op. cit., y *Primer amoxtili libro...*, op. cit.

14. Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuantzin, *Primera, segunda,*

na, Castillo Farreras, Silvia Limón y Miguel Pastrana, se han logrado reconstruir, en una misma publicación, las cinco relaciones restantes del cronista.

Todas también ya habían sido traducidas al español previamente, producto de un esfuerzo individual. Sin embargo, en esta ocasión se dan a conocer los resultados de un trabajo colectivo que muestra un sentido de cautela y crítica hacia los documentos que no sólo se traducen, sino que, a la vez, se estudian, dando a conocer su sentido real. Con esto se demuestra que el esfuerzo de un equipo, si no siempre fácil, generalmente resulta positivo para la edición de fuentes históricas escritas en lengua náhuatl.

En esta última contribución del Taller encontramos, como en las otras ediciones de la obra de Chimalpain elaboradas de manera independiente por algunos de sus integrantes, que es constante el trabajo de edición y que se continúa respetando los matices del idioma náhuatl, por lo cual, en ella y en los otros documentos que han editado, se refleja una homogeneidad en el método de traducción que redundará en una lectura fluida y clara. Asimismo, se complementa esta publicación de la *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes histoires originales* con un glosario de conceptos y una útil bibliografía de las obras consultadas.

Para finalizar, sólo resta decir: ¡sean bienvenidas estas últimas seis de las ocho relaciones de Chimalpain! Son muestra del in-

terés que han recibido sus escritos por parte de los miembros del Taller, quienes han publicado de manera constante los frutos de años de trabajo. Junto con las otras dos relaciones y el *Memorial breve*, son una importante aportación, con la cual se cumple una necesidad urgente —saciar aquella sed por fuentes escritas. No obstante, queda mucho por hacer. Una cobertura continua que dé a conocer, de manera crítica, otros escritos del cronista es necesaria. Como asimismo sería deseable el cotejo, por ejemplo, entre los manuscritos 74 y 202 de la Biblioteca Nacional de París y el *Manuscrito 374*, también de puño y letra de Chimalpain, localizado en la Bible Society Collection de la Universidad de Cambridge, Inglaterra.<sup>15</sup> ❀

---

*cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes histoires originales*, edición de Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Victor M. Castillo F., presentación de Silvia Limón, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003 (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 11).

15. *Codex Chimalpahin. Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan and Other Nahuatl Altepetl in Central Mexico. The Nahuatl and Spanish Annals Collected and Recorded by Don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, 2 vols., edición y traducción de Arthur J.O. Anderson y Susan Schroeder, Oklahoma y Londres, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.