



MARÍA ISABEL DE LA RUBIA
Universidad Antonio de Nebrija
mi.delarubia@gmail.com

XILOMANALIZTLI: LA PRIMERA FIESTA DE LAS VEINTENAS EN EL CÓDICE TUDELA

Fecha de recepción: 31.05.2020

Fecha de aceptación: 12.04.2021

Resumen: En el presente trabajo se exponen los principales rasgos de contenido, tanto del Libro Escrito Europeo como del Libro Indígena, de la primera fiesta contenida en el contexto del *xiuhpohualli* del *Códice Tudela*. En estas páginas analizamos detenidamente, por un lado, cada uno de los elementos que el amanuense describe y, por otro, aquello que el tlacuilo recoge, para tratar de esclarecer lo que esta fuente poco estudiada puede aportar a la luz de otras y por sí misma. De esta forma, el presente trabajo pretende poner el foco en la gran cantidad de información que ha quedado olvidada en las páginas de este documento, por su difícil acceso y por la poca atención que la historiografía tradicional le ha prestado. Por este motivo, lo aquí contenido es el primer análisis detallado que incorpora a la historiografía la información que el amanuense nos aporta en relación con el *xiuhpohualli*, y pone de manifiesto todo lo que aún queda por descubrir en las páginas de este manuscrito. Las páginas que siguen se limitan exclusivamente a la primera fiesta por la enorme cantidad de información que contiene, prueba una vez más de la importancia del *Códice Tudela* como fuente histórica.

Palabras clave: *Códice Tudela*, *xiuhpohualli*, Xilomanaliztli, Durán, fiestas aztecas

Title: Xilomanaliztli: The First Festival in the *Codex Tudela*

Abstract: In this paper we present the main features of the content, both of the European Written Book (*Libro Escrito Europeo*) and of the Indigenous Book (*Libro Indígena*), of the first festival included in the context of the *xiuhpohualli* of the *Codex Tudela*. In these pages we carefully analyze, on the one hand, each of the elements that the author of the glosses describes and, on the other hand, what the tlacuilo collects, in order to try to clarify what this little-studied source can contribute in the light of other documents and by itself. In this way, the present work intends to focus on the great amount of information that has been forgotten in the pages of this document, due to its difficult access and the little attention that traditional historiography has paid to it. For this reason, this constitutes the first detailed analysis that incorporates into historiography the information that the scribe provides in relation to the *xiuhpohualli*, and highlights all that remains to be discovered in the folios of this manuscript. The following pages are limited exclusively to the first festival because of the enormous amount of information it contains, proof once again of the importance of the *Codex Tudela* as a historical source.

Keywords: *Codex Tudela*, *xiuhpohualli*, Xilomanaliztli, Durán, Aztec Festivals

INTRODUCCIÓN

El *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América de Madrid* es un documento confeccionado en el Centro de México durante la segunda mitad del siglo xvi que apareció en España a mediados de los años 40 del siglo xx. Recibe el nombre de su descubridor, José Tudela de la Orden (1980) y de la institución que lo acoge. Este manuscrito contiene diversas secciones y es origen de distintos documentos cuya conexión ha sido estudiada, desde el punto de vista formal, por Elizabeth Hill Boone (1983) y, sobre todo, por Juan José Batalla Rosado (1993, 1999, 2000a, 2000b, 2001a, 2001b, 2002a, 2002b, 2009, 2010), cuyos trabajos han venido tratando sus aspectos formales, siendo escasos los trabajos que se centran en su contenido, limitándose a secciones como la de los indios yope (fols. 74 y 75 en Batalla Rosado 1995) y su *tonalpohualli* (Rubia 2018). La sección que nos ocupa del *Códice Tudela* no ha sido por tanto tratada como objeto de estudio y, a la luz de los aspectos que se consideran en estas páginas, merece una atención que compense la falta de consideración en la que se le ha tenido en virtud de otros miembros de su grupo de más fácil acceso, tales como el *Códice Magliabechiano* (Batalla Rosado 2010).

Este trabajo se centrará en poner en evidencia y someter al análisis la información contenida en los folios 11r y 11v del manuscrito del Museo de América, comparando e indagando en otras fuentes coloniales y trabajos contemporáneos para discernir la fiabilidad y originalidad de las mismas. Además, buscaremos aportar algún rasgo más que ayude a confirmar las teorías hasta ahora manifestadas sobre la conformación del manuscrito y su autor. Es por tanto relevante señalar que no está en nuestro afán la exposición profundizada del sistema de veintenenas en sí mismo, elemento calendárico que, como veremos a lo largo del siguiente trabajo, ha sido estudiado con mucha profundidad por relevantes autores como Caso (1967), Edmonson (1988), Broda (1971), Graulich (1999) o Dehouve (2010), entre muchos otros, y que evidentemente tendremos en cuenta, sino centrarnos en la información que aportan los autores del *Tudela* a este respecto. En este sentido, precisamente por tratarse de algo que tiene que ver con los cómputos calendáricos propios del centro de México, es interesante hacer referencia a los conceptos que se han venido manejando tradicionalmente, tales como *xiuhpohualli* para hacer referencia a las 18 veintenenas que componían este conjunto, pero que en la actualidad nos da la oportunidad de ser más sutiles en lo que al lenguaje se refiere. Con esto queremos decir que el *Tudela* no contiene la sección que constituiría un *xiuhpohualli*, como han sostenido tradicionalmente los autores que nos precedieron (Boone 1983, Batalla Rosado 2000a), o lo que conoceríamos tradicionalmente por un cómputo cronológico de 365 días, sino que sería más bien lo que Patrick Johansson (2016) ha llamado *cempoallapohualli* y Ana Díaz ha venido en llamar *sêsemilwitlapôwalli*¹, es decir, un conjunto de 360 días organizados en 18 veintenenas a las que no se les ha añadido en este caso la presencia de los 5 días *nemontemi*, lo que haría que no pudiéramos hablar de un *xihuitl* o año de 365 días (2018: 152). Llegados a este punto debemos puntualizar que tanto el *tonalpo-*

¹ Nomenclatura empleada por la autora para una lectura fonéticamente transparente tomada de la escritura normalizada de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (Díaz 2018).

hualli o cómputo de 260 días, como este *cempoallapohualli* o *sêsemilwitlapôwalli* al que haremos referencia, dado que es la parte del documento que nos ocupa, serían en sí mismas partes de un mismo calendario, no siendo en ningún caso calendarios independientes (cf. Kruell 2017: 141). Debido a esto se requiere un cambio en la nomenclatura de las secciones del código nombradas por Boone (1983) y Batalla Rosado (2000a) en sus respectivas tesis doctorales, para así referirnos correctamente a su contenido. Es de especial trascendencia explicar aquí que, aunque nos vayamos a limitar a una sola de la fiesta de las veintenenas que muestra el *Códice Tudela*, esto se debe a que una profundización en las páginas que el amanuense dedica a esta sección (fols. 11r-30v) nos llevaría cientos de páginas y sería, sin duda, más propia de una tesis doctoral que de un trabajo como el que aquí planteamos.

Por último, en relación al método que llevaremos a cabo para el análisis de los textos, glosas e imágenes de estos folios del *Códice Tudela*, es el que refiere Batalla Rosado (2000a) como método científico, que consiste en el análisis por separado de los textos y las imágenes, llamando a los primeros Libro Escrito Europeo y a las segundas Libro Indígena. Por este medio, buscamos exponer la información que una y otra parte nos aporta para observar cómo se complementan y secundar de nuevo las líneas genealógicas de ambas partes del documento que expuso este autor (Batalla Rosado 2000a) entre los miembros del Grupo Tudela.

RASGOS Y DISPOSICIÓN FORMAL DEL LIBRO ESCRITO EUROPEO

Tal y como hemos señalado en la introducción, este manuscrito fue trabajado desde el punto de vista formal por Boone (1983) y, sobre todo, por Batalla Rosado (2000a, 2001a, 2002a), quien analizó la presencia de diversas filigranas, así como distintas tipologías de tintas o, incluso, las diferentes manos que compusieron el documento. En este sentido, no podemos más que remitir a estas investigaciones previas que nos permiten aseverar que la filigrana que encontramos en este folio se corresponde con la que presenta forma de mano (Batalla Rosado 2000a: 26), el tlacuilo será el llamado A (147) de los dos que determina dicho autor, y la tinta será de tipo A (202), siguiendo en este caso la terminología que había establecido previamente Boone (1983) y que en esta ocasión no cambia. El diseño que constituye el folio que nos ocupa es el propio del *Códice Tudela*. Presenta una imagen situada en la parte superior, que consideraremos parte del Libro Indígena (Batalla Rosado 2000a) y un conjunto de glosas que rodean a la figura, que forman el Libro Escrito Europeo (Batalla Rosado 2000a), así como el nombre de la fiesta que, en esta primera ocasión, queda partido en dos mitades. Este hecho, que podría no resultar relevante, es llamativo en cuanto es el único nombre que, si bien aparece casi en el mismo lugar que el resto, figura interrumpido por la figura, y no a un lado para que pueda leerse de corrido. Las glosas que recogemos a continuación, tomadas de la paleografía llevada a cabo por Batalla Rosado (2009: 91-92) empiezan con una referencia al mes del calendario cristiano en el que se celebraba, el nombre de la fiesta indígena y el dios al que hacían ofrenda:

{pri [tachado]} /primero de hebrero xilomanaliztli/tlaloc primero dia de {marzo [tachado]} hebrero/que era el primero del año/primero de hebrero /primero dia del año / [rúbrica] (*Códice Tudela* fol. 11r en Batalla Rosado 2009: 91)

Un rasgo significativo de este fragmento es que nos encontramos con el único folio que recoge tres veces la misma información. Es la única ocasión, junto con el 21r en la que el amanuense repite la fecha a la que hace referencia en el título, en el cuerpo del comentario. En esta ocasión, como en todas las demás fiestas de esta parte del manuscrito, el amanuense cambia *a posteriori* la fecha reseñada respecto al calendario cristiano; no obstante, solo aquí y en la del folio 21r, encontramos la misma fecha corregida en el texto. En el resto de páginas el amanuense no corrobora la información en el cuerpo del documento, sino que la recoge una sola vez y luego la modifica varias veces. El motivo de que en el folio 11r escriba varias veces tal fecha es que, en un primer momento, lo fija en la parte superior (del mismo modo que en el resto de folios), después lo pondrá más abajo (quizá intentando evitar que se perdiera la información por posibles daños en la hoja) y, finalmente, en la parte inferior, e independiente del texto. Esta diferenciación con el resto de la información nos hace pensar que incluir la fecha en este lugar era un modo de dejarla definitivamente asentada e incluso, quizá, fuera lo único que en un primer momento glosara el amanuense, dado que, entre otras cosas, esta misma tinta se usa en el folio siguiente (12r) donde comete un error tan común como fijar la segunda fiesta en el segundo día del mes. Este hecho, que podría pasar desapercibido, solo se da en estas veintenas, lo que nos lleva a pensar en, al menos, dos periodos de ejecución. Llegados a este punto y dado el gran número de fechas que encontramos, la cronología planteada para la confección de esta sección sería, en nuestra opinión, la siguiente:

El amanuense escribe la fecha “1 de marzo” en el 11r.

A continuación, el amanuense plasma la fecha de “20 de marzo” en el folio 12r.

Continúa la cuenta hasta el final del calendario, terminando este en el día 25 de enero (fol. 28r).

En este punto, es de suponer que el amanuense se percató, o es informado, de que la primera fiesta se celebra en el mes de febrero, de ahí que fije la fecha en el “1º de febrero”, tachando el mes de “março” en el folio 11r. En este punto, al corregir el fol. 12r, el amanuense comete un error de bulto y pone “2 de febrero” en lugar de 20, error que subsana y termina por fijar una tercera fecha, el “21 de febrero”, que queda como definitiva.

A continuación, dado que el calendario no inicia en marzo, sino en febrero, el amanuense repasa el resto de fechas y en el folio 18r se percató de otro error. Donde dice “9 de julio” debería decir “18 de julio”, de ahí en adelante la cuenta está alterada, de lo que sin duda se da cuenta, como veremos. Para subsanar este error, parece que recurre a una corrección, que llegará hasta el folio 19r.

Esta segunda corrección se aprecia porque se inicia en el folio 12r cuando tacha el “2 de febrero” por darse cuenta de su error y continúa con el “21 de febrero”. Sigue con el “13 de marzo” y el “2 de abril” en los folios 13r y 14r, aunque aquí se confunde de nuevo. Donde dice “2 de abril” lo tacha y no lo sustituye por ninguna otra fecha.

La cuenta sigue correctamente, pero en el folio siguiente, el 15r, volvemos a encontrar tres fechas dispuestas de arriba abajo “12 de abril”, que no se corresponde con ninguna

cuenta de las anteriores, “20 de mayo” que iría vinculada a la primera versión de la cuenta, la que se iniciaba en marzo, y “22 de abril”, que por cierto aparece dos veces, una a la derecha y otra a la izquierda de la figura del dios, sin duda para concluir con ella.

En los folios siguientes encontramos tanto la cronología de la primera versión, como intentos de ajustar la fecha que quedan truncados, hasta el folio 19r, donde desaparece esa versión intermedia (fols. 12r, 14r-19r) y se mantiene la primera, que se fijó, antes que nada, y la tercera y definitiva, que concluye de forma correlativa hasta el día “10 de enero” en el folio 28r.

Con todo ello, podemos llegar a varias conclusiones. Hubo por lo menos tres notaciones distintas en las fechas, la primera realizada de un solo paso, la segunda, donde comete el error que intentará ir subsanando hasta el folio 19r y, finalmente, una tercera notación, sin duda la causa del error en el inicio del año y del desfase de días en el folio 19r. Por otro lado, es a esa misma altura cuando el amanuense recibe la información acerca de la cultura indígena con la que completará los folios, que parecía desconocer de primeras, lo que confirmaría la teoría sostenida por varios autores de que el amanuense no era de origen indígena (cf. Batalla Rosado 2001a: 132, Rubia 2018: 67).

LOS NOMBRES DE LA VEINTENA

Dejando al margen estos aspectos formales, debemos centrarnos en la fiesta que señala. El amanuense le da el nombre de “xilomanaliztli” y en este caso, sin tener en cuenta las correcciones a las que hemos hecho alusión y centrándonos en la fecha definitiva, no recoge más datos que aquella con la que lo relacionaría en el calendario cristiano, el 1 de febrero. Por este motivo, si acudimos a los autores que han trabajado de forma más sistemática el conjunto de fiestas no podemos dejar de atender a los trabajos de Michel Graulich (1999: 49, 2005: 100), en donde observamos que lo recoge con el nombre de Atlcahualo. Respecto a este hecho, debemos tratar varios detalles. Por un lado, este autor fija la fiesta siguiendo a fuentes como fray Bernardino de Sahagún que, en su *Códice Florentino*, destina el libro II a este tipo de cuestiones y la menciona con tal apelativo (1979, II: fol. 3). Encontramos, entonces, esta primera fiesta recogida como tal por parte de este cronista y fijada el día 2 de febrero, un día después de lo que nos dice el *Códice Tudela*. Otra fuente que recoge Atlcahualo como situada en febrero, concretamente el día 24, es el *Códice Vaticano A* (1979: fol. 42v), que contiene un cómputo similar al que nos ocupa en sus páginas. En este sentido, podría no tener importancia la situación real de las fiestas en el cómputo de 360 días, dada la distancia temporal aportada por las distintas fuentes; no obstante, debemos hacer hincapié en la teoría que plantea Graulich (2005: 99) sobre que tales fiestas serían las que, en origen, se daban en México, pero que habían sufrido el inexcusable desfase provocado por la falta de años bisiestos en el calendario indígena. Esto nos llevaría a pensar que, si bien en origen el calendario daba comienzo en septiembre, en 1519 ya no sería así. A pesar de este hecho, sigue sin coincidir el apelativo que emplean las fuentes mencionadas respecto a la primera de las fiestas del año. Si para Sahagún (*Códice Florentino* 1979, II: fols. 3, 15), los nombres eran *cuauitleoa* y *atlacaualo*, según

los mexicanos, ¿por qué el amanuense, si recoge información del valle de México, trata esta fecha con un nombre tan dispar? La respuesta podemos encontrarla en la obra de fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, pues como veremos, presenta importantes similitudes con el manuscrito que nos ocupa. En esta obra, el fraile dominico hace un recorrido por las diferentes fiestas que encontraremos en este mal llamado calendario de 18 meses:

Este día del año nuevo tenía cuatro nombres por concurrir en él cuatro fiestas y solemnidades, la primera se nombraba Xiuhztitzquilo² que quiere decir tomar el año en la mano [...]. El segundo nombre que tenía era Quahitlehua, que quiere decir que empezar a caminar los árboles o empezar los arboles a levantarse [...]. El tercer nombre que el año nuevo tenía era Atlmotzcuaya que quiere decir atajar el agua. Entendí que este vocablo aunque no me supieron dar la perfecta relación del propósito por que llamaban al año nuevo atajar el agua que era porque por marzo empiezan a caer algunos aguaceros y las sementeras que hasta entonces habían sido de regadío estaban ya sazonadas y no les era necesario el agua y de esta misma razón componían el cuarto nombre de este día que era Xilomaniztly que quiere decir que ya había mazorca fresca y en leche y esto es lo que de estos cuatro nombres que el año nuevo tenía he podido sacar en limpio. (1995, II: 245-246)

Podemos sacar en claro varias ideas de este párrafo. Por un lado, las distintas fuentes señaladas tratan con diversos nombres la primera fiesta que nos encontramos, tal y como confirma Edmonson (1988: 221) que era frecuente y que Díaz (2018) achaca a diferencias regionales y a un interés por unificar el sistema por parte los evangelizadores. El término que emplea Durán y que es similar al que recogía Sahagún, *cuauitleoa*, nos reafirma en la idea de que se están refiriendo al mismo periodo, aunque varíe la forma de recogerlo por los convencionalismos propios de la grafía del náhuatl en castellano, o por la falta de ellos, pues el mismo Sahagún recoge de la misma manera que Durán este nombre en el capítulo 20 del Libro 2 del *Códice Florentino*.

Con estos datos, debemos volver a la información que nos brinda el *Códice Tudela* para recoger las aseveraciones que sobre la fecha y el término que nos ofrece podamos mencionar. Por un lado, es relevante señalar que, como hemos visto, Durán menciona el término, aunque sea como cuarta opción y del mismo modo lo hace Jacinto de la Serna (1987: 326) para la fecha que nos ocupa, aunque en su caso la sitúa entre el 18 de febrero y el 4 de marzo. En segundo lugar, a pesar de las objeciones que veíamos que ponía Graulich respecto a considerar el año iniciado verdaderamente en este mes, dado el desfase temporal (2005: 99), es relevante tener en cuenta que las mencionadas fuentes sí establecen esta como la primera fiesta del año. Además, debemos hacer notar que, según las fuentes del siglo XVI consultadas, Durán (1995, II: 245) la fija en torno al mes de marzo y Sahagún (*Códice Florentino* 1979, II: fol. 3) en el mes de febrero. Este hecho es curioso,

² En la edición de 1995 de la obra de Durán que corrió a cargo de José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo se conserva el término *xochtitzquilo* por una mala lectura del original, donde aparece el término que hemos reseñado, *xiuhztitzquilo*. A pesar de tomar la información de esta edición hemos modificado el término indicando el real. Agradecemos al dictaminador su indicación al respecto.

dado que el *Códice Tudela* contiene la fecha recogida por Sahagún y el nombre tomado por Durán, lo que nos hace suponer que la información vendría de un lugar común a ambos y que, o bien Sahagún se limitó a no recogerla, o bien esa parte de la información no le llegó. Asimismo, no debemos olvidar lo ecléctico de la procedencia de las informaciones de estas fuentes (cf. Díaz 2018).

LAS FECHAS DE LA FIESTA: DATOS Y CONTROVERSIAS

Avanzando con la lectura del manuscrito que nos ocupa, sigue una larga explicación, parte toda ella de un texto que recorre las páginas 11r y 11v y que iremos fragmentando de cara a exponer cada tema de forma independiente y de la manera más completa posible.

los yndios de toda esta nueva españa tenían {veynte [tachado]} diez y och[o fies]tas solenes en un ano eran jenerales en toda la tierra y de veynte en veynte dias caya cada fiesta y ansi se guardava (*Códice Tudela* fol. 11r en Batalla Rosado 2009: 91)

En primer lugar, el texto menciona que era un tipo de fiesta extendida por todo el territorio de la Nueva España. Si tenemos en cuenta que el *Códice Tudela* fue conformado en la década de los 40 del siglo XVI y terminado en torno a 1560 (cf. Batalla Rosado 2000a: 71) quizá resulte exagerado hablar de hacer extensivo lo propio de las fiestas que se recogen en el *Tudela* más allá del centro de México³. Este dato, en nuestra opinión, secunda aún más la idea que presentábamos líneas más arriba de que aquel que glosó los datos era un occidental y que, incluso, tal y como se ha afirmado en otras ocasiones, a mayor cantidad y precisión en sus conocimientos, mayor información acabó recogiendo, tal y como se aprecia en la introducción del cuadernillo intruso en el que comenta el *tonalpohualli* (cf. Batalla Rosado 2000a, Rubia 2018).

Con esto, no queremos decir que se limitara al Valle de México, dado que la cultura del valle extendió sus territorios a otras áreas tales como las del Xoconusco (Durán 1995, I: 213) y que, de hecho, es probable que de allí procedieran ciertas informaciones que contiene el documento en otras secciones (cf. Rubia 2018: 264). Por otro lado, es interesante señalar que el tipo de ordenación temporal de 360 días organizados en veintenas no es exclusivo de esta área de Mesoamérica (Edmonson 1988: 4) y que quizá, dado que desconocemos la procedencia del amanuense, fuera a este hecho a lo que se refería. A la luz de todo esto, vale la pena mencionar que, como bien recogía Graulich (1999: 59), las diversas fuentes que encontramos con información relativa a la cultura indígena, son eclécticas, recogen la misma de lugares concretos como le ocurre a Sahagún, o bien desconocemos su procedencia, como en nuestro caso. En cualquier caso,

³ No podemos hacer mención de que se centre en el territorio mexicano por la simple razón de que en ningún momento figura en el manuscrito referencia alguna a Huitzilopochtli, dios tutelar de este pueblo, pero sí otros tales como Tlaloc o Quetzalcoatl, más extensibles. Este hecho es una más de las incógnitas que rodean a la procedencia del *Tudela*.

algunos autores señalan la idoneidad de pensar en estos textos como obras “colectivas, transculturales, resultado de complejos procesos creativos de reconfiguración y adaptación que implicaron ejercicios de ensayo y error para generar nuevos discursos y programas” (Díaz 2018: 172). A continuación, el amanuense confunde el número de fiestas de las veintenas que tenían los indígenas con el número de días que constituía cada periodo. Este es un factor relevante puesto que nos pone sobre una dinámica propia del autor, mezclar los días que ocupa cada periodo con el número de los mismos, aclarando finalmente su error, tal y como apreciamos en otras secciones del manuscrito ya mencionadas como el *tonalpohualli* (cf. Rubia 2018). Este hecho no resulta extraño si tenemos en cuenta la disparidad que ya previene Sahagún en el *Códice Florentino* (1979, II: fol. 2v), cuando señala que “los meses” son distintos a los que poseemos los occidentales, siendo 18 y sumando en total 360 días con 5 días añadidos al final de los mismos, días que, por cierto, no se reconocen en el *Códice Tudela*⁴. Tal duración de estos supuestos meses del año la recoge también Durán dando una sucinta explicación y achacando la idea de cómo organizaban los periodos, por ser de veinte en veinte como contaban los días (1995, II: 230).

Si continuamos leyendo la información del *Tudela* encontramos que recoge el nombre de la fiesta:

y esta primera era xilomanaliz[tli] q(ue) ansi significaron es t(iem)po para senbrar sus [mayzes] (*Códice Tudela* fol. 11r en Batalla Rosado 2009: 91)

En este punto debemos reparar en la distinta terminología que emplean las diversas fuentes para referirse a esta misma fiesta. Como ya hemos mencionado a la hora de hacer referencia a Sahagún y Durán, otras fuentes también nombran esta fiesta con distintos apelativos. En el caso del *Códice Florentino*, se la trata de dos maneras distintas, no coincidiendo en ningún caso con el término que nos ocupa; no así Durán, que sí la nombra como el cuarto apelativo. En este sentido, el *Códice Magliabechiano*, procedente del manuscrito que tratamos, recoge dos apelativos distintos, uno es el de su obra original, Xilomanaliztli, y otro el que “algunos otros llámanlo alcaualo” (*Códice Magliabechiano* 1970: fol. 28v; cf. Batalla Rosado 2000a: 357). Este término nos permite entroncar con lo que habían recogido Sahagún y Durán y con lo que otros autores consideran homólogo (cf. Graulich 1999: 75).

Respecto a la traducción que nos da el *Códice Tudela* del término en cuestión, podemos inferir a qué se debe, pues *xilotl* es efectivamente el nombre que se empleaba para las mazorcas tiernas de maíz (Molina 1571 en GDN en línea), hecho que especifica el amanuense del *Magliabechiano* (1970: fol. 28v). Así, el autor del *Tudela* nos deja una información aparentemente inocua, pero que nos permite hacer referencia a las diferentes teorías que podríamos considerar en relación con la distribución de las fechas del calendario. En este sentido, el autor del Libro Escrito Europeo se refiere a que, por el periodo

⁴ En este caso, Sahagún hablaría de un *xiwitl* y no un *cempoallapohualli* o *sêsemilwitlapôwalli*, como mencionábamos antes a través de los trabajos de Johansson (2016), Kruell (2017) y Díaz (2018). En el caso del *Tudela*, no sería sino un *sêsemilwitlapôwalli*, por la ausencia de los *nemontemi*.

del año en el que se ubica, era el momento de la siembra del maíz, base de la alimentación mesoamericana y, por tanto, de gran relevancia para la cultura indígena. Decimos que este dato es aparentemente inocuo, porque puede revivir cierto debate largamente sostenido sobre el desfase de las fechas en relación con el calendario agrícola.

Si atendemos a la fuente que nos ocupa, la fecha no da lugar a discusión porque, además, se adapta perfectamente al resto de las veintenenas que parten de esta de forma correlativa. Sin embargo, aquí debemos puntualizar las dos teorías que apelan a este hecho.

En primer lugar, autores como Graulich (1999: 75) han observado que, en un sentido puramente agrícola, la ubicación de esta fiesta en febrero no tendría sentido alguno por no encuadrarse dentro del calendario de cultivo normal. Si en principio se trata de una fecha donde mediaban los primeros ejemplares de mazorcas de maíz, en efecto no parece que tuviera sentido concretar esta en el mes de febrero, sino en el mes de septiembre, donde sí podrían ofrendarse a los dioses los primeros frutos de la cosecha. ¿Significaría esto que todas las fuentes que podemos consultar están equivocadas? Probablemente no, sino que, tal y como hemos mencionado con anterioridad y como señalaba Graulich (2005: 99), el desfase provocado por demasiados años de calendario sin ajustar, nos llevaría a contradicciones tales como que ofrecerían las mazorcas tiernas de maíz antes de cultivarlas. Para hacer frente al posible desfase provocado por el hecho de que el año solar no ocupa los 365 días y 4 horas que parecen pertinentes, Graulich nos sugiere que el ajuste de las veintenenas que nos habría parecido propicio para evitar aparentes contradicciones no sería posible dado la fina lógica y el sutil equilibrio que los distintos cómputos cronológicos de veintenenas, trecenas y ciclos de Venus, establecían entre sí (1999: 83). Por otro lado, y aunque puede ser una hipótesis cuestionable, muchos autores han hecho hincapié en el hecho de que los indígenas podían, de alguna manera, ajustar sus calendarios de forma que sus celebraciones no sufrieran desfase, bien por medio de periodos tropicales, bien por el hecho de que los significados o simbologías de las distintas fiestas cambiaran desde su origen hasta que las recogieron los españoles (cf. Iwaniszewski 2019: 144), lo que nos llevaría a considerar el hecho de que fuera esta información, esta simbología reacondicionada, la recogida por el *Tudela* y otras fuentes.

Llegados a este punto, es importante resaltar el segundo modelo planteado, que se sostiene entre otros en las teorías producto de las investigaciones de Johanna Broda respecto a la relación existente entre esta división del tiempo en veintenenas y el ciclo agrícola. Según esta autora:

Se puede reconocer en ellas [en las fuentes del siglo XVI] la existencia de los dos ciclos agrícolas que existen en el Altiplano Central: el de regadío y el de temporal. En los cultivos tradicionales estos ciclos mantienen hasta el día de hoy una continuidad con el pasado. En el ciclo de regadío se siembra en enero o febrero y se cosecha en junio y julio; a los dos meses ya puede haber jilotes. En el ciclo de temporal la siembra se hace entre abril y junio, y la cosecha tiene lugar entre fines de octubre, noviembre y diciembre. (Broda 2015: 164)

Según esto, sería perfectamente posible la ofrenda de jilotes de cosechas relativamente cercanas en el mes que nos ocupa, gracias a la doble siembra.

Como se puede apreciar, existen dos teorías que, teniendo en cuenta elementos diferentes, pueden dar explicación del porqué de los nombres empleados y de los rituales recogidos en las crónicas del XVI. En cualquier caso, bien porque hubieran cambiado de sentido (cf. Iwaniszewski 2019: 144), bien porque se había perdido el momento real en el que empezaron a darse o por una mala interpretación o desconocimiento del ciclo agrícola, algunas fuentes del XVI como Torquemada lo ven perfectamente razonable, desmintiendo a autores como Durán, al que hemos citado más arriba, señalando en este caso lo siguiente sobre cómo se cultivaba el grano de maíz conservado en mazorca, se entiende, de cosechas anteriores:

La veintena también tenía ese nombre [xilomaniztli] no porque entonces las ofrecían [mazorcas tiernas], como algunos han querido sentir; porque aun entonces no ai sembrados, como todos saben, y es muy notorio, en toda esta tierra, sino porque en esta provincia de Tlaxcala se comienza a sembrar en las tierras altas por este mes de febrero, que era el primero de su año; y en hacimiento de gracias de haberles dejado llegar a tiempo de poder sembrar las semillas de su sustento, debían hacer esta dicha ofrenda del grano de maíz, el cual lo conservaban en mazorca. (1969, III: 422)

A la luz de esta misma fuente, parece que la referencia a un ciclo agrícola doble que tuviera en cuenta una serie de periodos de preparación, podría considerarse la teoría más acertada, dado que se cultivaba un maíz “viejo”, ya recogido en mazorca y, por tanto, de una cosecha anterior a través de la cual se daba gracias por lo obtenido y se entroncaba lo nuevo con aquello ya concedido por la divinidad. En cualquier caso, tanto las aportaciones de Graulich (2005) mencionadas, como las de autores que apuntan a un cambio en el significado (Iwaniszewski 2019), así como los que plantean un doble ciclo agrícola (Broda 1971, 2015), deben tenerse en cuenta, puesto que no son en absoluto fenómenos excluyentes, pudiendo ser ajustada por un lado la cuenta, y por otro, el significado de los rituales. Dadas las circunstancias y las limitaciones del presente trabajo, no es nuestra intención ahondar en si había o no ajuste por parte de los indígenas en lo que al sistema temporal se refiere, aunque sí es interesante resaltar que el amanuense parece encontrarse más próximo a lo que tiene que ver con el ciclo agrícola, por las referencias a las ofrendas de maíz que en este contexto se producían. Lo que sí podemos constatar es lo que el amanuense nos dice sobre la fecha y las ofrendas, procedieran de donde procedieran, y su coincidencia con fuentes del mismo periodo.

LOS RITUALES DE LAS FIESTAS

Continuando con la lectura nos encontramos la supuesta duración de estos rituales en el *Tudela*:

el dia que se guardava alguna destas fiestas a[via] muy gran areyto y durava tres días
(*Códice Tudela* fol. 11r en Batalla Rosado 2009: 91)

Si acudimos a fuentes como el *Códice Florentino* (1979, II: fol. 15r), Sahagún recoge que las celebraciones se llevaban a cabo en las “calendas del mes”, es decir, el primer día del mismo. A pesar de la gran cantidad de detalles que nos da Sahagún en su Libro 2 sobre los rituales que se llevaban a cabo en esta fiesta, a los que nos referiremos más adelante, no podemos más que advertir que concretamente los que tenían que ver con los dioses de la lluvia, parece que comenzaban, según este mismo autor, un día y seguían a la mañana siguiente tras pasar la noche velando en lugares escogidos al efecto llamados *ayauhcalli* (cf. Mazzetto 2014: 139). Por su parte, Durán nos habla de que concurrían en él cuatro fiestas, pero no hace más referencia a si estas eran o no en días sucesivos, sino que más bien parece que todas se concentraban en un mismo día, entendido como el primero del año (1995, II: 245). A pesar de que no demos con ninguna fuente que corrobore lo relativo a la duración como tal, aunque Sahagún sí hable de preparaciones de cuatro días previas a la fiesta (*Códice Florentino* 1979, II: fol. 119v), debemos señalar que lo que se refiere a la gran fiesta que se celebraba lo corroboran todas las crónicas a las que podamos tener acceso e incluso, coinciden con lo que en ellas se llevaba a cabo, que, como veremos, también trata el *Códice Tudela*.

LA IMAGEN DEL DIOS: EL LIBRO INDÍGENA

la figu[ra deste] demonio a quien sacrificaban y adoravan e[ra desta] manera de arriba y deste arte le vestia en su dia (*Códice Tudela* fol. 11r en Batalla Rosado 2009: 91-92)

El comentario relativo al dios al que se dirigían estas celebraciones merece un epígrafe aparte por estar contenida la información en dos puntos diferentes. Por un lado, encontramos la presencia de una glosa en la parte derecha de la propia figura que recogió el tlacuilo A y en la que se aprecia claramente el nombre de Tlaloc, algo que nos deja claro Sahagún en el final de su Libro 1 del *Códice Florentino*. Por otro lado, damos con la misma presencia de una figura humana con una serie de características que debemos observar para corroborar que se trate del mismo, tal y como recoge Batalla Rosado (2008) cuando hace referencia al uso del método científico en el análisis de los códices mesoamericanos. Por este sistema, intentaremos analizar la pintura para no solo mostrar los elementos que el tlacuilo nos ofreció, sino para corroborar que la información que nos dio el amanuense tenía razón de ser, analizando los rasgos del dios presentes en la imagen, parte del Libro Indígena⁵. Tratando la apariencia del dios que nos ocupa, el amanuense

⁵ Son muchos los autores que han hecho hincapié en la identificación de los elementos estéticos que definen más claramente a los dioses mesoamericanos, tratando de compilar los rasgos más importantes para así dar una imagen completa de los mismos, tales como Eduard Seler (1908: 192-195) o Bodo Spranz (1973), mientras que los estudios actuales se centran más en el simbolismo de los elementos que portan y por los cuales se definen en uno u otro papel, dejando al margen esta “catalogación de las mejores galas”. Hay muchos trabajos que se fijan en el simbolismo oculto detrás de estos atuendos, entre los que destacan los de Mikulska (2008) o Dehouve (2016). Aquí, sin embargo, no buscamos tanto el análisis de su simbolismo como la identificación de los rasgos más importantes para poder determinar si la glosa se corresponde con la figura representada, dado que es a ello a lo que hace referencia el amanuense y que un análisis del simbolismo excede el objetivo de este trabajo.

nos dice “era de esta manera”, hemos de ser conscientes de la enorme importancia que tenían los atributos y la apariencia de los dioses en el contexto de la religión mesoamericana, así como la trascendencia de los elementos que portaban y los materiales que se utilizaban (cf. Vauzelle 2017: 78).

En primer lugar, nos encontramos con un individuo con apariencia humana con distintos atavíos y cuya piel muestra un tono oscuro. En lo que se refiere a esto último, puede estar pintado generalmente de negro, azul o verde (Olivier 2009: 42) por su vinculación con la tierra (cf. Contel 1999, Dehouve 2016), rasgo que comparte con sus sacerdotes (cf. Contel y Mikulska 2011: 35). La figura, con rostro humano, porta en la cabeza un símbolo que ha sido descrito ampliamente por Loïc Vauzelle como una corona de algodón que llevaban tanto las imágenes del dios, como sus sacerdotes o las víctimas del alcance de un rayo (2017: 81), lo que de nuevo nos confirmaría que estamos ante algo relativo a esta deidad. Por otro lado, este mismo autor, recogiendo lo que dice Sahagún en el *Códice Florentino*, hace referencia a que los sacerdotes del dios Tlaloc portarían la máscara que lleva la figura que nos encontramos en el *Tudela*, aunque Sahagún sitúa su uso en la fiesta de Etzalcualiztli y no en la que nos ocupa (cf. Vauzelle 2017: 81). En cualquier caso, la idea de que el dios que encontramos en esta imagen no fuera tal, no sería de extrañar, dada la gran cantidad de similitudes que muestra su atavío con el de los sacerdotes, hecho frecuente tal y como recoge Danièle Dehouve (2016) llegando a hacer referencia al hecho de que víctima, dios y sacerdote podían presentar la misma apariencia, como veremos cuando nos refiramos a estos últimos. Así merece la pena hacer hincapié en el resto de elementos que lleva la representación. En la mano derecha lleva una máscara que se corresponde punto por punto con lo que Contel recoge como rasgos característicos del rostro de la deidad (1999: 58), y comparte con aquel que lo porta los adornos de la cabeza a los que ya hemos hecho referencia, así como unas largas plumas adornadas con lo que parece una joya fijada al tocado llamado *quetzalmiahuayo*, y que representan precisamente al maíz verde que de él depende (62).

Respecto a la vestimenta, se trata de una pieza de tela blanca con franjas de color azul que, en otros manuscritos ha venido en llamarse “vestido de bruma” (64). En su parte superior presenta una esclavina de la que penden círculos, que bien pueden ser elementos preciosos o joyas que encontramos formando parte de la ropa de este mismo personaje en el folio 16r del *Tudela* y en la máscara de Tlaloc que acabamos de describir. Aunque las joyas que pueda presentar no se encuentren pintadas, debemos señalar que en otras imágenes de Tlaloc sí se muestra al cuello del dios un conjunto de adornos decorados (cf. *Códice Borbónico* 1974: lám. 7) e incluso, el mismo Durán menciona la ingente riqueza con la que vestía esta deidad (1995, II: 90).

Respecto a su rostro, señalar que las marcas que podemos observar en la figura, las encontramos también en su representación del *Códice Florentino* (1979, I: fol. 2) y que parecen simbolizar marcas de hule (cf. Contel 1999: 61). Por último, la imagen del *Tudela* lleva en la mano la representación de una mazorca de maíz, símbolo de la festividad a la que nos referimos, que también aparece en la lámina 24 del *Códice Borbónico* (1974) como ofrenda al mismo dios que aquí, junto a la glosa “maçorcas primeras ofrecidas”. Este signo nos devuelve también a la crónica de Durán, donde su autor se refiere a Xichtzitzquilo, traducéndolo como “tomar el año en la mano o lo segundo propiamente

tomado en el rigor del vocablo, quiere decir tener un ramo en la mano” (1995, II: 245), lo que nos invitaría de nuevo a pensar en este periodo como iniciador del año. Respecto a si nos encontramos ante un dios o uno de sus representantes, no lo podemos afirmar con seguridad, precisamente por las teorías que apuntan a que se podían confundir en su atuendo (cf. Dehouve 2016), aunque el amanuense se refiera a “la figu[ra deste] demonio” y Ferdinand Anders y Maarten Jansen señalen tajantemente que se trataba de un sacerdote en su comentario del *Códice Magliabechiano* (1996: 166). Al margen de estas ideas, lo que sí podemos observar es que el atavío, sea quien sea, coincide del todo con lo que nos aportan las fuentes.

LOS RITUALES DE LA VEINTENA

En cuanto a las celebraciones que se desarrollaban durante esta fiesta, el *Tudela* nos dice:

[en el día] en el qu(a)l todos los yndios y señores baylaban y se emborrachaban y se sacrificaban las lengu[as] orejas y piernas y todo el cantar era supli[car] este demonio que tuviese por bien de les dar buenos [tem]porales y q(ue) se criase bien el mayz y na[cie]se y para le aplacar se sacrificaban/¹¹v como d(ic)ho tengo y mataban delante deste demo[nio] muchos esclavos y ninos y mugeres y les sacaban el coraçon y con la sangre untavan la boca al demonio y comian toda la carne destes muertos [...] y abrianlos {bibos [interlineado]} con unas piedras de pedernal a manera de hierros de lança grandes y con estos por el costado los abrian y sacavan el coraçon (*Códice Tudela* fol. 11r en Batalla Rosado 2009: 92).

A la luz de este breve párrafo observaremos los tres aspectos que tienen que ver con la festividad: el motivo, el ritual de autosacrificio y el de sacrificio infantil.

Respecto al motivo, tanto la imagen que recoge el código como los nombres y las fuentes que hacen referencia al mismo, nos indicarían el sentido agrícola, estuviera en esa fecha en origen o no. Esta motivación a la que ya apuntábamos se aprecia en que pedían temporales, “habiéndose persuadido que ellos les daban las pluvias” (*Códice Florentino* 1979, I: fol. 35) y que se criase buen maíz. En el marco de la lámina 23 del *Códice Borbónico* (1974), encontramos algunos elementos que nos pueden recordar a la escena que se nos describe, especialmente si tenemos en cuenta que delante del dios parecen fijarse unas mazorcas de maíz y un elemento que parece manchado de hule. No obstante, a pesar de este paralelismo, en esta parte del *Borbónico* no damos con la presencia de autosacrificios. En cuanto a este tema, vale la pena señalar que esta práctica la encontramos en otras secciones de ciertos documentos, como el mismo que nos ocupa (*Códice Tudela* 2000: fol. 73r), pero que en relación con Tlaloc se vinculan normalmente con el *tonalpohualli* o los rituales de las treceñas, tal y como recoge Batalla Rosado en su comentario del *Códice Borgia*:

⁶ Hemos decidido unir las dos partes del texto que se refieren al desarrollo de los sacrificios, aunque la segunda se encuentre después de la referencia a los sacerdotes.

[Tlaloc] se encuentra en postura de genuflexión sobre un trono con respaldo con su “jarra de agua” en la mano y unido a un “penitente” mediante un chorro de sangre que sale de la oreja del mismo como “ofrenda” del autosacrificio que lleva a cabo con un punzón. (2008: 496-497)

Si es cierto que, asociando estas prácticas a la idea de penitencia, aunque no sea específicamente con las punciones, Dehouve recoge que, en torno a las plantaciones o recogidas de las cosechas, en el contexto del periodo de 365 días, se podrían dar actividades penitenciales tales como la que nos ocupa (2010: 69-70). En este mismo sentido, Sahagún lo menciona como posible en algunos momentos señalados (*Códice Florentino* 1979, II: fol. 122r). A continuación, el amanuense del *Tudela* nos indica que, en este contexto de fiesta, se daba un gran sacrificio por extracción del corazón a esclavos, mujeres y niños. Lo que las fuentes consultadas exponen es precisamente que se trataba de una fiesta importante en la que se entregan las vidas de los niños, previamente comprados a sus madres según Sahagún (fol. 15v), o procedentes de sectores destacados de la población para Motolinía (1967: 63). Esta muerte ritual es para Graulich un paralelismo de otras que encontramos en las veintenas de Tepeilhuitl y Atemoztli, en las que se sacrificaban imágenes compuestas por pasta vegetal (1999: 271). Durán, por su parte, nos habla de una fiesta en honor a Tlaloc que se organizaba el 29 de abril y en la que se daban prácticas similares a las que hemos comentado en relación con los niños (1995, II: 92). El hecho de que este cronista fije las fiestas propias de esta veintena en otra, Huey Tozoztli, es para Graulich un error provocado sin duda por asignar fechas fijas del calendario cristiano a fiestas móviles indígenas (1999: 274).

El tipo de muerte que se les daba a los sacrificados también es algo en lo que las fuentes difieren, quizá por pertenecer a tradiciones distintas, quizá por un sencillo error. En el *Tudela* morirían, como decimos, por extracción del corazón, así como para Sahagún (*Códice Florentino* 1979, II: fol. 15v). Según Durán, los niños eran degollados y su sangre escurrida en la laguna o entregada como ofrenda a los dioses, todo ello, en el contexto de Huey Tozoztli, donde sí se refiere a que untaban la boca de las deidades, concretamente de los *tlaloque*, con la sangre de estos niños ataviados como dioses y sacrificados en su honor (1995, II: 93-95). Por último, para el *Códice Magliabechiano* (1970: 166), fuente que bebe del manuscrito que es objeto de nuestro análisis, las muertes serían por ahogamiento (en Anders y Jansen 1996: 166), difiriendo en este caso del *Tudela*. En cuanto a las víctimas, aunque eran incluso liberadas para poder personificar a los dioses (cf. Graulich 2005: 200), en la fiesta que nos ocupa parece unánime la idea de que los que morían sacrificados eran niños. Si bien es cierto que por la ambigüedad con la que habla el amanuense del *Tudela* podríamos interpretar que se trata de niños y mujeres esclavos, cosa que nos sugiere Sahagún (*Códice Florentino* 1979, II: fol. 15v), o bien de esclavos (fol. 115v), entendidos como hombres adultos, niños y mujeres. En cualquier caso, parece que las víctimas propicias de los *tlaloque* eran los niños, de tal modo que no encontramos más referencias a muertes de adultos durante esta festividad. En lo que se refiere a los útiles que empleaban y que el amanuense llama “unas piedras de pedernal a manera de hieiros de lança grandes”, parece probable que se tratara de los que aparecen representados en muchas ocasiones a lo largo de distintos documentos empezando por el *Tudela* (2000:

fol. 51r) y que, sin duda, se corresponden efectivamente con las lascas de pedernal propias de estos sacrificios.

En cualquier caso, podemos señalar que esta fiesta parecía contener los rituales que nos refiere el amanuense del *Códice Tudela*; no obstante, a la luz de las crónicas, debemos destacar cómo el autor de las glosas deja al margen un conjunto de detalles que sí figuran en otras fuentes, como son los lugares donde se desarrollan tales ceremonias, información que sí recoge Durán (1995, II: 92) o Sahagún (*Códice Florentino* 1979, II: fol. 15v), pero que quedan al margen para los manuscritos del Grupo Tudela, como se puede ver en el propio *Tudela*, en el *Magliabechiano* (1970: fol. 28v) o en Cervantes de Salazar (1985: fol. 35v), que reproduce la información de este último punto por punto. No podemos dejar de tomar en consideración la gran similitud que muestran las aportaciones de la obra de Durán, mucho más amplia, y el documento que nos ocupa. Es con esta crónica, más que con ninguna otra, con la que el amanuense del *Tudela* parece mostrar mayor relación, incluso más que la que encontramos con miembros del mismo grupo. A pesar de este hecho, la falta de referencias verificables nos limita de forma patente la contextualización del *Códice Tudela*. Por este motivo, aventurar el contacto o la procedencia de la información que conservamos en dicho manuscrito no deja de ser una hipótesis (Rubia 2018: 475)⁷.

LOS SACERDOTES

Continuando con la lectura, el amanuense se refiere a aquellos que llevaban a cabo la tarea del sacrificio y los datos nos permiten de nuevo establecer comparaciones o referencias a otras fuentes:

y los q(ue) los sacrificaban eran los sacerdotes del diablo q(ue) llamavan papa, estos papas çacerdotes abia muy gran cantidad dellos por q(ue) en cada tenplo abia abundancia (*Códice Tudela* fol. 11r en Batalla Rosado 2009: 92)

La primera similitud que encontramos con las fuentes es el hecho de que se refiera a ellos como “papas” o “çacerdotes”, sin duda sin ánimo de establecer una similitud con estos cargos de la jerarquía eclesiástica, sino, en nuestra opinión, estableciendo precisamente esta diferencia de nivel entre ellos. Por otro lado, es interesante tener en cuenta que el término “papa” procede en realidad de la palabra “papatli” que en el diccionario de Molina (1571: fol. 79r, en *GDN*) se entiende como “cabellos enhetrados⁸ y largos de los ministros de los ídolos”, lo que puede orientarnos a pensar que conocía el uso de este apelativo. No es la única fuente en la que observamos la idea de un “papa”, pues

⁷ Respecto a la procedencia de la obra de Durán debemos destacar la tesis doctoral de Sylvie Peppers traete de 2007 donde se mencionan cuestiones relativas a la misma (cf. Kruell 2013) y en la que se muestra de nuevo la dificultad de fijar de forma taxativa la procedencia de este tipo de fuentes.

⁸ Según el diccionario de Sebastián de Covarrubias (1611: fol. 238v, en línea), “enhetrar, revolver confundidamente el cabello, es término antiguo pastoril, cabello enhetrado, cabello revuelto”.

en el *Códice Borbónico* en la misma escena a la que ya hemos hecho referencia y que parece tener que ver con esta fiesta, observamos la presencia de una glosa en la que se lee “papa mayor” y que, aunque puede estar relacionada con la escena de la izquierda, muestra una imagen de un sacerdote al que se refiere con este término (1974: lám. 23). Otro detalle destacado es la gran cantidad de oficiantes que según el amanuense existían, cosa de nuevo corroborada por la extensa descripción de su tipología que hace Sahagún en el apéndice de su segundo libro (*Códice Florentino* 1979, II: fols. 127v-135r). Con esto, también se nos dice que no todo ese gran número que encontramos en las fuentes estaba dedicado a tiempo completo ni exento de cierto orden jerárquico (cf. Graulich 2005: 223).

El papel del sacerdote sería, en palabras de José Contel y Katarzyna Mikulska, el siguiente:

El *tlamacazqui* sacerdote, el negro y de cabello enmarañado, es el responsable de dar, es decir, ofrecer la vida humana a los seres divinos. Es el responsable del acto *nextlahualiztli*, pero como bien indicó Ulrich Köhler, no es tanto “pagar deuda” en el sentido contemporáneo de la palabra, sino “pagar lo que es correcto”, “adecuado”, cumplir con la “obligación moral” (2001: 125-126), y según nosotros, los responsables de ello eran los *tlamacazque*. (Contel y Mikulska 2011: 37)

Esta descripción se encuentra también en la obra de Graulich en donde se nos refieren las funciones de estos individuos durante el sacrificio y se ocupa de todos los rasgos que lo convierten en el representante de los dioses en la tierra y guías del pueblo (2005: 227). Sahagún también nos habla de esta jerarquía del sacerdocio diciendo que “este mexicatl teuhoatzin era como patriarca elegido por los dos sumos pontífices, el cual tenía cargo de otros sacerdotes menores que eran como obispos” (*Códice Florentino* 1979, II: fol. 127v).

El amanuense continúa detallando la variedad ingente de personas que participaban del culto, no solo en esta veintena, sino en todas las demás:

los senores dende ninos entraban en el templo y de alli los sacavan despues a casar y a gobernar y a mandar y de alli escojian los onbres de hecho y buenos para qualquier cosa estos servian a semanas digo veynte dias y se mudavan y los casados [en es]tos veynte dias no salian del templo y alli [com]ian no tenian vestidura para se cubrir salbo [de] noche que tenian sus mantas en que dormian [an]daban prietos tiznados aposta ensangre(n)[ta]dos y grasientos de la carne humana q(ue) cortaban y comían y mataban qu(an)do sacrificaban se cobrian las cabezas con una mantas blancas q(ue) no se les pareciese el cabello jamas tenian en toda la semana parte con mujer ni con la suya propia y si tal hazia era castigado (*Códice Tudela* fol. 11r en Batalla Rosado 2009: 92)

Esta información tiene que ser necesariamente analizada en varias partes. Por un lado, se refiere a la formación de los miembros más destacados de la sociedad en este contexto, por otro a una especie de trabajo rotatorio o penitencia de una veintena y, finalmente, a la vestimenta que portaban. Respecto a la formación religiosa de los altos estamentos del estado, Sahagún nos habla de emplazamientos donde se retiraban los principales de la sociedad durante los cuatro días que precedían la fiesta de ciertas veintenas (*Códice*

Florentino 1979, II: fol. 119r) y relata en ella cómo se sometían a penitencias y ayunos para preparar la celebración. En este sentido, el mismo cronista nos habla de un dato que no encontramos en el *Tudela* y es el espacio de dicha celebración. Entre los setenta y ocho edificios que Sahagún nos describe (fols. 127v-135r), habría dos que son objetos de nuestra atención. En primer lugar, el último de los setenta y ocho, el *calpulli* donde los señores se sometían a las ceremonias de purificación, y, en segundo lugar, el llamado *netoliloyan*, donde, según el mismo autor, bailaban los cautivos y esclavos poco antes de ser ejecutados durante la fiesta de esta primera veintena (fol. 115v). Por otro lado, encontramos también en el *Códice Florentino* que los sacerdotes se encargaban de la formación de los jóvenes y su disciplina (fol. 135v). Respecto a esto, no encontramos prácticamente información en las crónicas que nos hable de una extensión del trabajo de este grupo de la sociedad a otros individuos. Lo que sí podemos afirmar es que las prácticas aquí recogidas de privación del baño y la actividad sexual, sí parece que se daban en un contexto de ruego o súplica a la divinidad, tal y como recoge Sahagún: “y esta penitencia era que se abstendían de xabonarse la cabeza y de los baños, y de dormir con mujer y la mujer con el hombre, los días que hazían esta penitencia” (fol. 124r).

Respecto a lo relativo a la vestimenta que portaban los sacerdotes, además de observar su presencia en determinadas imágenes tales como las contenidas en los *Primeros Memoriales* (BPRM fol. 250r), en el *Códice Tudela* (2000, fol. 53r) o en el *Códice Magliabechiano* (1970: fol. 70r), lo describe Sahagún en su obra (*Códice Florentino* 1979, II: fol. 136r) y el amanuense del *Tudela* fuera de esta festividad, en el folio 76r, donde hace referencia tanto a la vestimenta de estos como a las funciones que ocupaban:

estas ofrendas de mantillas de red y otras cosas q(ue) ofreçian tomavan los sacerdotes del tenplo los quales a la continua residian en el tenplo salvo q(ue) se mudavan y el t(iem)po q(ue) hazian jamas se cortavan el cabello ni se rascavan la cabeça aunq(ue) mas comezon y piojos obiese q(ue) no faltavan estos saçerdotes qu(an)do sacrificavan alguno o ofreçian algun don al demonio se cobrian las cabeças con una manta blanca q(ue) no se les paresçiese el cabell[o] (*Códice Tudela* fol. 76r en Batalla Rosado 2009: 105)

Es significativo destacar que se le da gran importancia, tanto en el *Tudela* como en otras fuentes aquí referenciadas, a la pintura corporal que empleaban, cuya fabricación llega a asignar Sahagún a un colectivo determinado de los aprendices de sacerdotes (*Códice Florentino* 1979, II: fol. 136r). En estos términos, Sylvie Peperstraete hace un interesante análisis que debe ser traído a colación para intentar completar la imagen que de una y otra fuente hemos podido obtener. La investigadora belga alude a los términos aquí empleados “teopixque” y “papahuaque” y menciona que los distintos apelativos responden más bien a un intento de unificación por parte de los observadores europeos, siendo el primero tomado “por la adecuación del término a la idea que tenían de sacerdote” y el segundo por esa costumbre de algunos sacerdotes que no se cortaban el pelo cuando se encontraban en el cargo y cuya forma diminutiva podía ser similar a la del *padre* cristiano (2015: 7). En cualquier caso, el hecho de que se extendieran estos términos sin distinción parece corresponderse con la idea de unificación y la falta de interés por entender la organización sacerdotal indígena (7).

Por último, debemos tratar lo relativo a la alimentación de carne humana que se atribuye a estos sacerdotes. Esta práctica ha sido muy discutida a lo largo de la historia, suponiendo distintas teorías sobre la misma (cf. González Torres 1985: 286). Lo que sí recogen otras fuentes es que este se daba, aunque especifique puntualmente quién participaba en la misma (*Códice Florentino* 1979, II: fol. 15v) así como su asociación al culto a los *tla-loque* (fol. 119r). En este sentido, no es la única ocasión en la que encontramos la referencia al sacrificio humano y el consumo de carne en determinados contextos rituales en el *Códice Tudela*, aunque sí es la vez en la que lo trata de forma más explícita. En este manuscrito, encontramos la presencia de estas prácticas en algunas imágenes recogidas por los *tlacuiloque* y asociados a un contexto ritual, como en el folio 64r en una ofrenda, pero no se comenta la idea de quién consumía esa carne, como sí se hace en esta ocasión.

Así, aunque no entra dentro de nuestros objetivos el considerar la adecuación o no del consumo de carne humana, es conveniente traer a colación que son muy pocos los estudios centrados en el tema. Además de algunas referencias aisladas a la práctica, ya presentes en obras menos recientes, como la de James Frazer (2011), como bien recoge Stan Declercq (2018: 18-20), no es básicamente hasta la aparición de trabajos como el de Harner (1977), ampliamente refutado, cuando algunos investigadores, entre los que destaca la ya citada Yólotl González Torres (1985), deciden tratar el tema desde un punto de vista más concreto. No obstante, como bien nos sugiere Declercq (2018), aún hay una gran laguna en este sentido. Aun cuando autores apuntan a que hay un sentido polisémico en la práctica (cf. Mikulska 2008), lo cierto es que existe un importante desfase entre el estudio del sacrificio y el consumo de carne en sí mismo. Si bien en la arqueología sí hay una constancia evidente de la muerte ritual, no la hay tan frecuente del consumo, quizá por, como sugiere este autor, una “descentralización” de los restos, que llevaría a estos al *calpulli*, sacándolos del centro ceremonial y, por tanto, privándonos de un acceso más sencillo a los restos arqueológicos (cf. Declercq 2018: 21). Lo que sí que parece constatar tanto esta como otras fuentes, es que la ingesta de diferentes partes de los sacrificados se daba, algo que como vemos, también está presente en nuestro códice.

Para concluir, el amanuense hace una afirmación que no hemos podido hallar de forma similar en otra fuente⁹:

todos los delinquent(e)s que se acojian a los templos eran libres y allí servian de lo [que les] mandavan acabada la semana se ib[an a lauar a una agua para esto dedicada] (*Códice Tudela* fol. 11r en Batalla Rosado 2009: 92).

La idea de que los crímenes pudieran ser expiados y por el trabajo en los templos entra en contradicción con algunas de las referencias que nos dan autores como Graulich (2005: 203), que describen con todo lujo de detalles las penas a las que sometían a los criminales e incluso el poder expiatorio de la muerte ritual. Sí es cierto que una

⁹ Es cierto que, en el contexto de Atemoztli, Serna nos habla de que aquellos sorprendidos teniendo algún tipo de trato carnal siendo solteros, eran condenados, tanto ellas como ellos, al trabajo en el templo como expiación de sus pecados (1985: 360). Esta referencia sería la más próxima a esta expiación que hemos podido encontrar (agradecemos al dictaminador que nos puso sobre la pista).

de las prácticas más controvertidas que tenía la religión indígena del centro de México es una supuesta confesión que practicaban en presencia de determinadas deidades, tales como Tezcatlipoca o Tlazolteol (*Códice Florentino* 1979, I: fol. 19r), pero que quizá se refirieran a cuestiones de carácter sexual y no de otra índole (cf. García Quintana 2005: 333). En cualquier caso, la afirmación final del amanuense deja varias incógnitas sin despejar. No tenemos constancia de que los delincuentes tuvieran oportunidad de remisión, ni si eran libres después y, desde luego, deja muy abierto el hecho de que se bañaran después de “una semana”, entendiéndose esta como veintena.

CONCLUSIONES

Dada la extensión de la información contenida en el *Tudela* y la importancia de ser escrupulosos en la recopilación de los temas tratados en este trabajo, creemos oportuno estructurar estas conclusiones en dos bloques. Uno relativo a lo concluido respecto a la confección del manuscrito y otro al contenido del mismo.

A lo largo de las páginas que nos preceden hemos podido observar de forma detallada rasgos propios de la elaboración del manuscrito que tienen que ver con la persona que lo confeccionó y de la que, aunque no podamos deducir ni identidad ni procedencia de la información, sí podemos dejar constancia de una serie de rasgos. El primero de estos detalles es el hecho de que el *Códice Tudela* fue resultado de la reelaboración por parte de su amanuense de una serie de materiales, tal y como recogió Batalla Rosado (2000a); no obstante, hemos podido constatar el proceso seguido a la luz de la cantidad de veces y la forma en la que recoge los datos propios de las fechas de esta cuenta. Así, hemos podido determinar que el amanuense escribe y revisa en al menos tres ocasiones lo que tiene que ver con estas fiestas de las veintenenas. Por otro lado, ha quedado también constancia de que, igual que en secciones diversas del código como el *tonalpohualli*, también reproduce el mismo error de confundir el periodo con el número de días que muestra, lo que nos deja ver que no conocía bien el sistema de periodización indígena, sino que probablemente lo reprodujera a partir de una información externa que, por cierto, con el añadido final de la fecha en el folio 11r, también nos indica que fue ampliando poco a poco, tanto en este folio como en otros. Por último, en lo que al amanuense se refiere, debemos resaltar que parece mostrar cierta similitud con lo recogido por otras fuentes, especialmente con lo que Durán aporta, aunque no nos sea posible determinar la procedencia de uno o u otro manuscrito de forma fidedigna.

En cuanto al contenido en sí mismo del documento, debemos recordar que nos hemos basado en la sistematización que del método científico hizo Batalla Rosado y de ahí que intentemos exponer las conclusiones de lo propio de las imágenes, Libro Indígena, y lo escrito en castellano, Libro Escrito Europeo. En lo que se refiere al primero, ha quedado demostrado a través de los trabajos recopilados, que la imagen que el tlacuilo plantea es, por lo menos en opinión del amanuense, la del dios Tlaloc. Si bien, como hemos visto, hay autores que destacan el hecho de que tanto las víctimas sacrificiales como los sacerdotes y los dioses en algunas ocasiones compartían atuendo, lo que nos dice

el amanuense es que es el dios mismo el que viene ahí representado y, dados los rasgos estudiados por distintos autores, podría ser así.

En cuanto al contenido del Libro Escrito Europeo, que como vemos está en conexión también con las imágenes, el amanuense nos da gran cantidad de información coincidente en muchas ocasiones con diversas fuentes contemporáneas, así como otra más difícil de verificar, como la de que los delincuentes podían expiar sus penas en el templo. En este punto, debemos hacer constar que el empleo del término *xiuhpohualli* para referirnos a esta sección (cf. Boone 1983, Batalla Rosado 2000a, Rubia 2018) debe ser reconsiderado a la luz de trabajos como los de Johansson (2016) y de Díaz (2018) o los de Kruell (2013, 2017), dejando de usar el término tradicionalmente empleado para percatarnos de que el amanuense, con o sin conocimiento, estaba recogiendo en realidad un cómputo de 360 días, y por tanto un *cempoallapohualli* o *sêsemilwitlapôwalli* y no un año civil o *xiwitl*. Además, también dentro del contenido merece la pena resaltar lo propio del sistema de doble ciclo agrícola por el que parece apostar el amanuense con la afirmación del cultivo de mazorcas viejas en ese periodo del año, lo que nos aporta una herramienta más para este debate.

En cualquier caso, el amanuense y en su medida el tlacuilo, recorren cada uno de los aspectos relevantes de la fiesta y ello nos muestra las similitudes de algunas de las informaciones aportadas con otras secciones del código, lo que nos trae una vez más a este como un todo y no solo como la suma de sus partes. Por ello, creemos que ha quedado patente el interés del amanuense por compilar una información relativa a las creencias indígenas, con toda probabilidad intentando establecer una similitud en los sistemas calendáricos que permitiera a los europeos un mejor conocimiento de una cultura desconocida.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERS, Ferdinand y JANSEN, Maarten (1993) *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*. México, Sociedad Estatal Quinto Centenario – Akademische Druck- und Verlagsanstalt – FCE.
- BATALLA ROSADO, Juan José (1993) “El *Códice Tudela*: análisis histórico y formal de su primera sección”. *Anales del Museo de América*. 1: 121-142.
- BATALLA ROSADO, Juan José (1995) “La sección de los indios yopes de la segunda parte del *Códice Tudela* del Museo de América: una revisión sobre su interpretación”. *Anales del Museo de América*. 3: 59-80.
- BATALLA ROSADO, Juan José (1999) “Estudio codicológico del *Códice Tudela*”. *Anales del Museo de América*. 7: 7-63.
- BATALLA ROSADO, Juan José (2000a) *Estudio codicológico del Códice Tudela*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- BATALLA ROSADO, Juan José (2000b) *El Códice Tudela o Códice del Museo de América. Cambios iconográficos de las imágenes de su libro indígena por parte del autor*

- del Libro Escrito Europeo*. León, Actas del Congreso Internacional sobre Bernardino de Sahagún y su tiempo.
- BATALLA ROSADO, Juan José (2001a) “Tintas utilizadas por el amanuense del Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela*”. *Anales del Museo de América*. 9: 219-253.
- BATALLA ROSADO, Juan José (2001b) “Nuevas hipótesis sobre la historia del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América*”. *Revista Española de Antropología Americana*. 31: 131-164.
- BATALLA ROSADO, Juan José (2002a) “El número de tlacuiloque –«pintores» del Libro Indígena del *Códice Tudela*”. *Revista Española de Antropología Americana*. 32: 127-177.
- BATALLA ROSADO, Juan José (2002b) *El Código Tudela y el Grupo Magliabechiano. La tradición medieval europea de copia de Códices en América*. Madrid, Testimonio.
- BATALLA ROSADO, Juan José (2008) *El Código Borgia: una guía para un viaje alucinante por el inframundo*. Madrid, Biblioteca Apostólica Vaticana – Editorial Testimonio.
- BATALLA ROSADO, Juan José (2009) “El Libro Escrito Europeo del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América de Madrid*”. *Itinerarios*. 9: 83-115.
- BATALLA ROSADO, Juan José (2010) “La importancia del *Códice Tudela* y la escasa validez del *Códice Magliabechiano* para el estudio de la religión azteca: el mal llamado Grupo Magliabechiano”. *Anales del Museo de América*. 18: 7-27.
- BOONE, Elisabeth (1983) *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*. Berkely – Los Angeles, University of California Press.
- BRODA, Johanna (1971) “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”. *Revista Española de Antropología Americana*. 6: 245-327.
- BRODA, Johanna (2015) “Cosmovisión como proceso histórico. El estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes”. En: Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica – BUAP.
- CASO, Alfonso (1967) *Los calendarios prehispánicos*. México, UNAM.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco (1985) *Crónica de la Nueva España*. México, Ed. Porrúa.
- Códice Borbónico* (1974) *Codex Borbonicus*. Edición facsímil. Volumen de Comentario por Karl Anton Nowotny y Estudio Codicológico de Jacqueline Durand-Forest. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Códice Borgia* (1976) *Codex Borgia*. Edición facsímil. Volumen de Comentario por Karl Anton Nowotny. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Códice Magliabechiano* (1970) Edición facsímil. Einleitung Summary und Resumen Ferdinand Anders. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Códice Florentino* (1979) Edición facsímil en 3 volúmenes del original conservado en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia. México, Secretaría de la Gobernación.
- Códice Vaticano A* (1979) *Codex Vaticanus 3738*. Edición facsímil. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- CONTEL, José (1999) *Tlalloc: “l’incarnation de la terre” naissance et metamorphoses*. Université de Toulouse-Le Mirail, Institut Pluridisciplinaire d’Etudes sur l’Amérique Latine à Toulouse. Tesis doctoral.

- CONTEL, José y MIKULSKA-DĄBROWSKA, Katarzyna (2011) “Más nosotros que somos dioses nunca morimos. Ensayo sobre Tlamacazqui: ¿Dios, sacerdote o qué otro demonio?”. En: Katarzyna Mikulska Dąbrowska y José Contel (coords.) *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias. Encuentros 2010, vol. 5.* Warszawa, Wydawnictwo Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego: 23-65.
- COVARRUBIAS, Sebastián (1611) *Tesoro de la lengua castellana*. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc4f1p1> [01.09.2021].
- DECLERCQ, Stan Jan Lucie Juul (2018) *In mecitin inic tlacanacaquani: “los mecitin (mexicas): comedores de carne humana”*. *Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo*. Universidad Nacional Autónoma de México. Tesis doctoral.
- DEHOUE, Danièle (2010) “La aritmética de los tiempos de penitencia entre los aztecas”. *Estudios de Cultura náhuatl*. 41: 65-89.
- DEHOUE, Danièle (2016) “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de «personificación»”. *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/69305> [01.05.2021].
- DÍAZ, Ana (2018) “Nombrar las veintenas en los códices. Estrategias coloniales de reconfiguración gráfica del año entre los nahuas”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. 40 (113): 145-195.
- DURÁN, Diego (1995) *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. 2 Vols. México, CONACULTA.
- EDMONSON, Munro (1988) *The Book of the Year. Middle American Calendric Systems*. Salt Lake City, University Press.
- FRAZER, James George (2011 [1912]) *La rama dorada. Magia y religión*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA QUINTANA, María José (2005) “La confesión auricular: dos textos”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 36: 331-357.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl (1985) *El sacrificio humano entre los aztecas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GRAN DICCIONARIO NAHUATL (GDN) (s.f.) <http://www.gdn.unam.mx> [01.05.2021].
- GRAULICH, Michel (1999) *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- GRAULICH, Michel (2005) *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París, Fayard.
- HARNER, Michael (1977) “The ecological basis for Aztec Sacrifice”. *American Ethnologist*. 4 (1): 117-135.
- IWANISZEWSKI, Stanisław (2019) “Michel Graulich y el problema del desfase estacional del año vago mexicana”. *Trace*. 75: 128-154.
- JOHANSSON, Patrick (2016) “El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl del *cempoallapohualli*”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 52: 75-117.
- KRUELL, Gabriel K. (2013) “Sylvie Peperstraete, La «Chronique X»: Reconstitution et analyse d’une source perdue fondamentale sur la civilisation Aztèque, d’après l’Historia de las Indias de Nueva España de D. Durán (1581) et la Crónica Mexicana de F. A. Tezozomoc (ca. 1598)”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 46: 320-327.
- KRUELL, Gabriel K. (2017) “Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 54: 135-164.

- MAZZETTO, Elena (2014) “Las *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 48: 135-175.
- MIKULSKA, Katarzyna (2008) *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México, IIA-UNAM – Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos – Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente (1967) *Memoriales*. México, Ed. Porrúa.
- OLIVIER, Guilhem (2009) “Tlaloc el antiguo dios de la lluvia y de la tierra en el Centro de México”. *Arqueología Mexicana*. 96: 40-43.
- PEPERSTRAETE, Sylvie (2014) “La función sacerdotal en el México prehispánico”. *Directorio de la Esuclea Práctica de Estudios Avanzados (EPHE)*. 121: 1-12.
- PEPERSTRAETE, Sylvie (2015) “*Teotl et ixiptlahuan*: les dieux aztèques et leur iconographie”. *Koregos, Revue et encyclopédie multimédia des arts*. <http://www.koregos.org/fr/sylvie-peperstraete-teteo-et-ixiptlahuan/> [01.05.2021].
- RUBIA, María Isabel de la (2018) *Análisis integral del Tonalpohualli del Códice Tudela o Códice del Museo de América de Madrid*. Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de (s.f.) *Primeros Memoriales*. http://bdmx.mx/documento/galeria/bernardino-sahagun-codices-matritenses/fo_06 [01.05.2021].
- SELER, Eduard (1908) “Costumes et atributes des divinités du Mexique selon le P. Sahagún”. *Journal de la Société des américanistes*. T. v: 163-220. DOI: 10.3406/jsa.1908.3478.
- SERNA, Jacinto de la (1987) “Manual de ministros de Indios”. En: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Indigenista – Fondo de Cultura Económica: 263-480.
- SPRANZ, Bodo (1973) *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- TORQUEMADA, fray Juan de (1969) *Monarquía indiana*. 3 vols. México, Ed. Porrúa.
- VAUZELLE, Loïc (2017) “Los dioses mexicas y los elementos naturales en sus atuendos: unos materiales polisémicos”. *Trace*. 71: 76-110.