ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

28



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Revista fundada por Ángel Ma. Garibay K. y Miguel León-Portilla

Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, destinada a sacar a luz fuentes documentales de toda índole, códices y textos indígenas de importancia histórica, etnográfica, lingüística, o genéricamente cultural, en relación con los distintos pueblos nahuas, en los periodos prehispánico, colonial y de México independiente. Asimismo incluye en sus varios volúmenes trabajos de investigación monográfica, notas breves sobre historia, arqueología, arte, etnología, sociología, lingüística, literatura, etcétera, de los pueblos nahuas; bibliografías y reseñas de libros de interés en este campo.

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

Instituto de Investigaciones Históricas

Ciudad de Investigación en Humanidades
3er. Circuito Cultural Universitario
Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 28 1998



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1998

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Instituto de Investigaciones Históricas

Impreso y hecho en México

ISSN: 0071-1675

CONSEJO EDITORIAL

JOSÉ ALCINA FRANCH (Universidad Complutense)

GEORGES BAUDOT (Universidad de Toulouse, Francia)

GORDON BROTHERSTON (Universidad de Essex)

KAREN DAKIN (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)

CHARLES E. DIBBLE (Universidad de Utah)

JACQUELINE DE DURAND-FOREST (Centro Nacional de Investigación Científica de París)

PATRICK JOHANSSON K. (Instituto de Investigaciones Históricas)

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

FRANCES KARTTUNEN (Universidad de Texas, Austin)

FEDERICO NAVARRETE LINARES (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)

JANET LONG-SOLIS (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA (Instituto Nacional de Antrología e Historia)

FRANCISCO MORALES (Centro de Estudios Fray Bernardino de Sahagún)

HANNS J. PREM (Universidad de Bonn)

FREDERICK SCHWALLER (Academy of American Franciscan History)

RUDOLF VAN ZANTWIJK (Universidad de Utrech)

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

PUBLICACIÓN ANUAL DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 28

Felipe II y el mundo indígena
Miguel León-Portilla 13

Cartografía azteca: presentaciones de geografía, historia y comunidad
Elizabeth Hill Boon 17

Tlahtoani y Cihuacoatl. Lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica
Patrick Johansson 39

Los textos calendáricos inscritos en el templo del Tepozteco
Gordon Brotherston 77

Tepeyóllotl, "Corazón de la Montaña" y "Señor del Eco" el dios jaguar de los antiguos mexicanos
Guilhem Olivier 99

El cuerpo y los signos calendáricos del Tonalámatl entre los nahuas
Carlos Viesca T., Andrés Aranda C., Mariblanca Ramos ... 143

Tlamachilliztlatolçaçanilli: A Performance translation of the Nahuatl "Wisdom Discourse Fables" from the Manuscript of 1558
Willard Gingerich 159

La Royauté sacrée chez les aztèques de Mexico
Michel Graulich 197

Legend of the suns: reproducing the production of a nahuatl text
Paul Kockelman 219

New Blood from an old stone
Emily Umberger 241

L'évolution du mythe toltèque du serpent à plumes
Martine Gouriou 257

La muerte de Chimalpopoca. Evidencias a favor de la tesis golpista
Carlos Santamarina Novillo 277

El mundo en que vivió Bernardino de Sahagún. España y México
Miguel León-Portilla 317

Nican mopohua, inic ome cenquetzaliztli in no zazanil
Francisco Morales Baranda 349

La estructura textual de las relaciones primera y octava de Chimalpahin
Rafael Tena 355

Un caso de interferencia lingüística en el *Confesionario Mayor* de fray Alonso de Molina
Pilar Máynez 365

Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México
Valentín Peralta Ramírez 381

Préstamos recíprocos entre el náhuatl y el zoqueano del Golfo
Salomé Gutiérrez Morales 399

Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas
Ascensión Hernández de León-Portilla 411

Reseñas bibliográficas 433

Normas editoriales 459

COLABORADORES

ELIZABETH HILL BOON. Norteamericana. Doctora en historia del arte. Antigua directora del área de Estudios Históricos en Dumbarton Oaks en la ciudad de Washington donde organizó numerosos simposios entre ellos el referente al Templo Mayor de Tenochtitlan. Ha editado varios códices entre ellos el *Magliabecchi.* Actualmente labora en el Departamento de Arte de Tulane University.

PATRICK JOHANSSON. Francés. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma universidad. Ha publicado: *La civilización azteca*; *La palabra de los aztecas*; "Voces distantes de los aztecas".

GORDON BROTHERSTON. Inglés. Doctor en filosofía por la Universidad de Cambridge. Profesor del Departamento de Literatura de la Universidad de Essex. Es autor de: *Nezahualcoyotl, 'lamentaciones and their nahuatl origins'; The westernization of ephemerality*; "Las cuatro vidas de Tepoztecatl".

GUILHEM OLIVIER. Francés. Doctor en historia por la Universidad de Toulouse-Le-Mirail. Profesor visitante en el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. Es autor de: *Moquerie et mètamorphose d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"; Acercamiento al estudio de los dioses de los mercaderes en el altiplano central del México prehispánico.*

CARLOS VIESCA. Mexicano. Médico cirujano por la UNAM. Se ha ocupado del estudio de las plantas medicinales nativas de México y de su empleo en la época prehispánica y en la contemporánea. Es director del Departamento de Historia y Filosofía de la Facultad de Medicina de la UNAM. Ha publicado numerosos trabajos sobre su campo de interés, por ejemplo: "Reflexiones epistemológicas en torno a la medicina náhuatl"; "Y Martín de la Cruz autor del *Códice de la Cruz Badiano,* era un médico tlatelolca de carne y hueso".

MARIBLANCA RAMOS. Mexicana. Doctora en medicina por la Universidad Anáhuac y maestra en psiquiatría por la UNAM. Ha publicado numerosos artículos sobre el Hospital de la Castañeda.

ANDRÉS ARANDA C. Mexicano. Médico cirujano por la Universidad Nacional Autónoma de México. De sus publicaciones podemos citar: "Las alteraciones del sueño en el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*".

WILLARD GINGERICH. Norteamericano. Doctor en letras. Es director de la Escuela de Graduados de Artes y Ciencias en la St. John's University de la ciudad de Nueva York. Ha hecho importantes contribuciones sobre textos literarios e históricos nahuas, con traducciones preparadas por él al inglés.

MICHAEL GRAULICH. Belga. Doctor en historia del arte y arqueología por la Universidad Libre de Bruselas. Profesor de historia del arte y de arqueología en la Universidad Libre de Bruselas y en la Universidad de París, Sorbona. Entre sus publicaciones citaremos: *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan.*

PAUL KOCKELMAN. Norteamericano. Graduado en el área de antropología lingüística en la Universidad de Michigan en Ann Arbor. Ha hecho varias aportaciones en relación con la lengua y cultura nahuas.

EMILY UMBERGER. Norteamericana. Doctora en historia del arte por la Columbia University. Actualmente profesora en Arizona State University en Tempe. Ha realizado investigaciones sobre jeroglíficos en la escultura azteca. Ha escrito: *Aztec Imperial Strategy;* "Antiques, Revivals, and References to the Past in Aztec Art"; "El trono de Moctezuma".

MARTINE GOURIOUS. Francesa. Doctora en letras por la Universidad de Toulouse, Francia. Ha realizado investigaciones sobre temas prehispánicos.

CARLOS SANTAMARINA NOVILLO. Español. Licenciado en historia por la Universidad Complutense de Madrid. Se especializa en temas relacionados con la lengua y la literatura nahua; participa también en las actividades del Seminario de Cultura Náhuatl.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Ha sido director del Instituto Indigenista Interamericano y del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Investigador emérito en el último de estos institutos. Miembro de

El Colegio Nacional. De su bibliografía pueden citarse: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Native Mesoamerican Spirituality*; *Cartografía y crónicas de la antigua California*; *La flecha en el blanco*; *El destino de la palabra.*

FRANCISCO MORALES BARANDA. Mexicano. Maestro. Cultiva la lengua náhuatl, que es suya materna y lucha por la supervivencia de ese idioma en el ámbito en que trabaja. De sus publicaciones cabe citar: "Título sobre la fundación de Coatepec de las Bateas"; Ihuehuetlahtoltzin in quetzalxochitzin"; "In xochitlahtolcuicapihqui ilnamiquiliz Carlos Àvila (1922-1991).

RAFAEL TENA. Mexicano. Maestro en historia por la ENAH. Actualmente es miembro del Departamento de Historia del INAH. A él se deben importantes trabajos sobre varios códices y manuscritos nahuas.

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Doctora en lengua y literatura hispánica. Maestra e investigadora de la ENEP-Acatlán entre sus publicaciones mencionaremos: *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*; *Acercamiento filológico a los conceptos de la religión mexica en la obra de fray Diego Durán*; "Título sobre la fundación de Coatepec de las Bateas".

VALENTÍN PERALTA RAMÍREZ. Mexicano. Licenciado en lingüística por la ENAH. Profesor e investigador en la ENAH. Colabora como investigador invitado en el proyecto "Tradición oral". De sus trabajos podemos citar: *La reduplicación en el náhuatl de Tezcoco*; *El sistema de honoríficos en el náhuatl de Tezcoco.*

SALOMÉ GUTIÉRREZ MORALES. Mexicano. Maestro en lingüística por la ENAH. Miembro del Centro de Investigaciónes y Estudios Superiores de Oaxaca. Ha realizado trabajos de investigación sobre el popoloca que es su lengua materna.

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Entre sus publicaciones cabe citar: *Tepuztlahcuilolli. Impresos nahuas, historia y bibliografía*; "Presencia y aliento de la obra de fray Bernardino de Sahagún"; "Jornadas Antonio del Rincón en el IV Centenario de la aparición de su *Arte Mexicana*".

VOLUMEN 28

FELIPE II Y EL MUNDO INDÍGENA

La serie de estos *Estudios* se enriquece ahora con otro volumen. A la distancia de los años, se vienen al recuerdo fechas y aconteceres. En 1558, fray Bernardino de Sahagún recibió el encargo de su padre provincial de iniciar, hacia 1559, su magna empresa de investigaciones sistemáticas acerca de la cultura de los pueblos nahuas. Justamente cuatro siglos más tarde, en 1959, Angel María Garibay y quien esto escribe, con el apoyo de la UNAM, dimos principio a la edición de *Estudios de Cultura Náhuatl.* Ahora en 1998 nos hallamos, por así decirlo, en vísperas de otro acontecer ocurrido hace ya casi cinco centurias: el nacimiento de fray Bernardino en 1499, muy poco antes de que viniera al mundo Carlos V. La vida de nuestra revista, tal vez por un favorable *tonalli*, presenta estos paralelos con algunos momentos en la fecunda existencia del benemérito fraile.

Y ya que estamos hablando de centurias y conmemoraciones —que son buena ocasión para analizar y valorar lo ocurrido— no estará de más traer a la memoria la muerte de Felipe II acaecida en 1598. Algunos tal vez se preguntarán qué tiene que ver Felipe II con el mundo de los pueblos nahuas y en general de las gentes originarias del Nuevo Mundo. La respuesta es que muchísimas formas de relación tuvo con ellos. Al recaer en él la corona de España tras la abdicación de su padre en 1556, y aún desde antes cuando actuó en varias ocasiones como príncipe regente, don Felipe recibió numerosas misivas de funcionarios que le informaban sobre la situación de los indios y también algunas cartas, de petición o queja, de los naturales de las Indias, no pocas de hombres y mujeres de estirpe náhuatl. Recordaré tan sólo aquella en que éstos le piden designe como protector suyo a fray Bartolomé de las Casas.

Cabe también notar que el rey Felipe, si es que lo quiso, pudo conocer en versión resumida al castellano el contenido de algunos *huehuehtlahtolli*, que le remitió el oidor Alonso de Zorita. Su propósito fue hacerle ver que los indios "no son tan faltos de razón como algunos los hacen", sino gente sabia y de elevado quilate.

Indicio de que el monarca se interesó por lo tocante a las culturas de los pueblos del Nuevo Mundo lo ofrece el hecho de que hiciera importante encargo a su protomédico Francisco Hernández. Dispuso partiera éste con rumbo a México en 1570 y permaneciera en él hasta 1577 para recopilar cuanto pudiera tocante a la farmacología, medicina, historia natural y antigüedades del México indígena. Lo alcanzado por Hernández es hasta el presente fuente inagotable para el estudio de todos esos aspectos. Y de gran interés fue asimismo que el rey Felipe ordenara poco después se elaboraran las célebres *Relaciones Geográficas*, cuyos cuestionarios tocan en gran parte asuntos que mucho conciernen a la cultura de los pueblos del Nuevo Mundo.

Es verdad que este monarca, prestando atención a las denuncias, si no es que chismes, de algunos franciscanos de México, expidió en 1577 una real cédula en la que ordenó al Virrey recogiera todos los manuscritos y textos nahuas de fray Bernardino. Expresó allí que no debía escribirse acerca de "ritos y cerimonias e idolatrías que los indios usaban en su infidelidad [...y] no consentir que por ninguna manera persona alguna escribiera sobre cosas que toquen a superstición y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios nuestro Señor y nuestro". Tanto esta real cédula como otras centenares más, muchas de ellas expedidas por el propio Felipe II, quedaron reunidas en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, que se mandó hacer a fines del siglo XVI, y de la que, enriquecida, se publicó una edición en cuatro tomos en 1681. Consultando esa *Recopilación* puede comprobarse algo que sorprenderá a muchos. Contrariamente a lo que sucedió con las Constituciones de México de 1824 y 1857, que ignoraron por completo a los indígenas, las *Leyes de Indias* reconocieron su presencia y sus derechos.

Según lo ha mostrado recientemente James Lockhart en su libro *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixtheenth through Eigtheenth Centuries* (Stanford, 1992), los pueblos nahuas, amparados por dicha legislación, pudieron preservar muchas de sus instituciones, formas de gobierno, territorios, lenguas, usos y costumbres. Alcanzaron a conservar en suma, mucho de aquello por lo que hoy luchan los descendientes de los pueblos originarios en Chiapas y en otros lugares de México y del continente americano. En tal sentido fuerza es reconocer que el rey Felipe II, en su largo reinado de 1556 a 1598, tuvo muy presentes a los indios. Reconocemos esto aquí no en plan apologético, ni para exculparlo de errores, sino para

contrastar algunos aspectos de la existencia indígena —forzada receptora de incontables sufrimientos— la de entonces y la de ahora.

Grato es añadir que en *Estudios de Cultura Náhuatl* se difunden, gracias a investigadores de muchos lugares del mundo, diversos aspectos del legado de los pueblos nahuas así como sus expresiones contemporáneas. De esto da fe el presente volumen en el que se incluyen trabajos sobre cartografía indígena, religión prehispánica, análisis de narrativa de contenido histórico, bien sea en códices o en textos ya reducidos al alfabeto. Se da también aquí entrada a asuntos tocantes al existir de los nahuas en el periodo colonial, algunos directamente relacionados con la persona y la obra de fray Bernardino de Sahagún. Las aportaciones lingüísticas y literarias tienen también aquí su lugar y desde luego se incluyen valiosas contribuciones de investigadores y creadores de estirpe indígena. Todo ello, junto con el elenco comentado de obras recientes sobre lengua y literatura nahuas y un cierto número de reseñas bibliográficas, integra este volumen 28 de la serie de *Estudios de Cultura Náhuatl.*

CARTOGRAFÍA AZTECA: PRESENTACIONES DE GEOGRAFÍA, HISTORIA Y COMUNIDAD

ELIZABETH HILL BOONE

Ningún documento pintado que se ajuste a nuestra concepción de mapa ha sobrevivido a la conquista de México. De hecho, algunos investigadores han sugerido que la cartografía y elaboración de mapas eran actividades desconocidas entre los aztecas y sus vecinos, que los pintores indígenas mexicanos crearon mapas después de la conquista, y únicamente cuando los españoles específicamente solicitaron tales documentos, o cuando los mexicanos mismos vieron su necesidad en las disputas territoriales llevadas a cabo en las cortes coloniales.[1] Yo considero que esta posición es demasiado radical, puesto que supone la ausencia de un género en base a la inexistencia de ejemplos anteriores a la conquista, y porque desconoce cuán indígenas los primeros mapas coloniales son en realidad. Por otro lado, existe amplia evidencia de una tradición cartográfica indígena: los conquistadores mismos mencionan algunos mapas que vieron y utilizaron, y los mapas figuran prominentemente en el conjunto de manuscritos coloniales tempranos.

Del periodo colonial temprano han sobrevivido, probablemente, cien mapas indígenas o documentos con un componente cartográfico.[2] Como es de esperar, casi todos ellos muestran algún grado de contacto o influencia europeos: incorporan imágenes europeas o coloniales, sus artistas han adoptado rasgos estilísticos europeos, o han sido pintados en papel europeo. De hecho,

[1] Véase por ejemplo, Arthur Miller, "Transformation of Time and Space: Oaxaca, México, *circa* 1500-1700", en Ed. Susanne Küchler y Walter Melion, *Images of Memory: On Remembering and Representation*, Washington, D.C., 1991, p. 141-257.

[2] Una versión preliminar de este ensayo, titulado "Maps of Territory, History, and Community in Aztec Mexico", se presentó como parte del Eleventh Kenneth Nebenzahl Jr. Lectures in the History of Cartography en el Newberry Library, Chicago, 1993, y estará publicado en *Cartographic Encounters: Non-native Perspectives on Indian and Inuit Maps and Mapping*, G. Malcolm Lewis, ed, University of Chicago Press. Agradezco mucho la ayuda de Carmen Fernández por traducir esta versión revisada del inglés al español.

muchos fueron pintados con el objeto de cumplir con los requisitos documentales de la nueva administración colonial, y han sobrevivido precisamente porque pasaron a formar parte de los archivos administrativos. La mayoría de estas pinturas cartográficas, sin embargo, mantiene vestigios de la tradición de manuscritos precolombinos, y demuestra que esta tradición incluía mapas. Mientras que algunos mapas coloniales muestran la rapidez con que los artistas nativos incorporaron nuevas formas y técnicas pictóricas en su trabajo, otros documentos han sido ejecutados en un estilo pictórico puramente indígena, por artistas que aún no han adoptado el ilusionismo europeo. Más aún, a los mapas coloniales se les otorgó las mismas funciones que a sus precursores precolombinos. Estos documentos coloniales, junto con los reportes de los cronistas, nos permiten comprender la tradición cartográfica precolombina.

Es necesario tomar en cuenta que los aztecas no concebían a los mapas como un género independiente, distinto a los otros manuscritos pintados. En náhuatl no existía una palabra para mapa. En la *Historia general de las cosas de Nueva España,* de Bernardino de Sahagún, no existe una sola palabra en náhuatl equivalente a "mapa". Sahagún menciona un mapa una vez únicamente, al describir el mapa de reconocimiento de un pueblo previo a su ataque; luego se refiere al mismo simplemente como a algo pintado.[3] El diccionario náhuatl/español de Alonso de Molina, publicado en 1571, no contiene la palabra mapa. Existe el término "Mapamundi o bola de cosmografía", que se traduce como *cemanauactli ymachiyo* ("el mundo, su imagen o modelo"), y *tlalticpactli ycemittoca* (la superficie de la tierra, toda la cosa visible en una pieza").[4] El diccionario mixteca/español de Francisco de Alvarado, publicado en 1593, contiene una entrada para mapa; la corta palabra se convierte en "tañino nee cutu ñun ñayevui", lo que puede ser interpretado como "imagen o modelo del mundo entero".[5] Nin-

[3] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,* Tr. Arthur J.O. Anderson y Charles Dibble, Santa Fe, University of Utah and School of American Research, 1959-1982, lib. 8, p. 51. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España,* Ed. Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1975, p. 469.

[4] Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana,* Ed. Miguel León-Portilla, México, Biblioteca Porrúa, 1970, p. 82. Robert Haskett, quien muy gentilmente me ayudó con la traducción del náhuatl, ha señalado que Molina proporciona comúnmente dos definiciones que significan lo mismo pero en diferente forma.

[5] Francisco de Alvarado, *Vocabulario en lengua mixteca,* Ed. Wigberto Jiménez Moreno, México, Instituto Nacional Indigenista e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962, f. 146r. John Monaghan me proporcionó, muy gentilmente, la traducción del mixteco al inglés.

guno de los cronistas, al momento de listar los diferentes géneros de libros aztecas, menciona a los mapas como una categoría aparte. Existen documentos de tierras, por supuesto, pero éstos no se encuentran especificados como mapas. Esto sugiere que los aztecas no distinguían a los mapas de otras formas de manuscritos.

En la cultura occidental, esta diferenciación existe puesto que nosotros escribimos con letras y palabras en lugar de con cuadros e imágenes, y puesto que organizamos nuestra escritura en líneas rectas, unidireccionales, y no por medio de un dibujo que fluye a lo largo y ancho de una página. Para nosotros, un mapa se distingue por su cualidad pictórica y por su organización espacial, lo que le diferencia de los textos alfabéticos que componen nuestro principal sistema de escritura. Cuando los españoles introdujeron la escritura alfabética en México, la diferencia entre texto y mapa se hizo evidente, y desde entonces los escritores nahuas adoptaron la palabra española mapa para referirse a los documentos cartográficos.[6] Para los aztecas y sus vecinos, esta diferenciación entre presentaciones cartográficas y presentaciones "escritas" no existía con anterioridad a la conquista española.

Tal como nosotros, los aztecas conferían a sus mapas, o pinturas cartográficas, tres funciones esenciales. Los utilizaban para presentar rutas o caminos de viaje, como un registro de movimientos y acciones realizados en el pasado, y para explicar cómo estaban organizadas las cosas en el espacio. En relación a estos propósitos, los mapas aventajan a otros tipos de texto, por cuanto los rasgos geográficos y acciones en el espacio aparecen mejor presentadas por su ubicación relativa en una superficie pictórica. Ninguna de estas funciones, por supuesto, era exclusiva a los otros textos; todos los mapas tienen un componente organizativo, y en la mente de los pintores aztecas los sub-géneros se fusionaban libremente. Es más fácil comprender la naturaleza de los mapas aztecas, sin embargo, si los consideramos desde estas tres perspectivas —como registros de movimientos, futuros y pasados, y por su cualidad organizativa.[7]

[6] Quiero expresar mi agradecimiento a Robert Haskett, quien me informó acerca del préstamo de la palabra mapa.

[7] Este artículo se concentra en tres tipos de mapas provenientes de la región central de México; para un tratamiento más amplio sobre la cartografía en Mesoamérica, incluyendo mapas mayas, véase Barbara Mundy, "Mesoamerican Cartography", en *History of Cartography*, Ed. David Woodward y G. Malcolm Lewis, Chicago, University of Chicago Press, t. 2, n. 3. Para los mapas pintados que se incluyen en los cuestionarios de las relaciones geográficas, véase, Barbara Mundy, *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Trayectorias de movimiento

Una de las razones más importantes por las que se crea un mapa, en cualquier cultura, es para presentar trayectorias de movimiento. Cuando este movimiento ocurre en el presente o en el futuro, los mapas pueden ser categorizados como "mapas de ruta". Son normativos, en el sentido de que muestran la dirección a seguir; en ocasiones pueden incluso presentar rutas opcionales. Dichos mapas especifican los rasgos geográficos o culturales que podrían afectar a alguien que se moviliza a través de un área. Al igual que los mapas de carreteras y los mapas de vías férreas, éstos sirven esencialmente como guías de viaje. Los aztecas los usaban eficazmente, al igual que los españoles durante y después de la conquista.

En 1519, durante la estadía de Cortés en Tenochtitlan, y antes de que las relaciones entre aztecas y españoles se hubiesen deteriorado totalmente, éste preguntó a Moctezuma si en la Costa del Golfo había un río o ensenada en donde guardar a salvo las naves que se hallaban a su espera. Al decir de Cortés en una carta a Carlos V, Moctezuma "me respondió que no lo sabía; pero que él me haría pintar toda la costa y ancones y ríos de ella... Otro día me trajeron figurada en un paño toda la costa, y en ella parecía un río que salía a la mar, más abierto, según la figura, que los otros; el cual parecía estar entre las sierras que dicen San Martín,..."[8] Cortés se refería al río Coatzacoalcos;[9] sus hombres lo hallaron fácilmente con la ayuda de este mapa de tela.

Tres años después de la caída de México-Tenochtitlan, Cortés se sirvió de otro mapa indígena, el cual resultó ser igualmente valioso. Frente a un potencial levantamiento en Honduras, Cortés decidió dirigir él mismo a sus hombres hacia esa región. Optó por realizar el viaje por tierra en lugar de navegar alrededor de la costa, pero primero se dirigió hacia Xicalanco, el gran centro de comercio en la Costa del Golfo. En Xicalanco, de acuerdo a su secretario y cronista oficial Francisco López de Gómara:

> Cortés... hizo saber a los señores de Tabasco y Xicalanco cómo estaba allí y quería ir cierto camino; que le enviasen algunos hombres prácticos de la costa y de la tierra. Luego aquellos señores le enviaron diez personas de las más honradas de sus pueblos, y mercaderes, con el

[8] Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, Ed. Mario Hernández-Barba, México, Editorial Porrúa, 1963, p. 65.

[9] *Ibidem*, p. 467 nota 49.

> crédito que de costumbre tienen; los cuales, después de haber muy bien entendido el intento de Cortés, le dieron un dibujo de algodón tejido, en que pintaron todo el camino que hay de Xicalanco hasta Naco y Nito, ...y aun hasta Nacaragua... [Este mapa era] cosa bien de mirar, porque tenía todos los ríos y sierras que se pasan y todos los grandes lugares y las ventas a do hacen jornada cuando van a las ferias [mercados]. ... Cortés se maravilló de la noticia que tenían de tierras tan lejos.[10]

Ninguno de estos mapas ha sobrevivido, por supuesto. Sin embargo, un mapa del siglo dieciséis proveniente de Tuxpan (antiguo Tochpan), a lo largo de la Costa del Golfo en el norte de Veracruz, sugiere cómo se habrían visto los mapas desaparecidos (Figura 1). El Mapa Local de Tochpan es el primero de una serie de seis mapas de esta área. Está ejecutado en un estilo pictórico puramente azteca, y no presenta ningún elemento europeo reconocible. Es lo más cercano que se puede llegar a un mapa precolombino. Este gran paño muestra dos ríos (identificados como el Tuxpan en la parte superior y el Cazones en la inferior) que corren de izquierda a derecha hacia las aguas del Golfo de México, el cual bordea su margen derecho. A pesar de que el mapa no tiene una orientación específica, yo lo he orientado en la Figura 1 de forma que el norte se encuentre hacia arriba y el este hacia la derecha, de acuerdo a los mapas modernos de la región. El agua está representada siguiendo convenciones aztecas, por medio de conchas estilizadas y discos adheridos a los dedos de las corrientes. La corriente del golfo forma espirales de abajo hacia arriba, lo que sugiere que los pintores aztecas estaban conscientes de la dirección norte de la corriente a lo largo de la costa.

La simplísima pintura de un conejo identifica y ubica eficazmente a la capital provincial de Tochpan (el nombre significa Lugar del Conejo). Desde allí, un camino se dirige hacia el sur y luego se bifurca antes de cruzar el río Cazones. Huellas de pies negras designan a los diferentes caminos. Los otros pueblos a lo largo de la ruta se hallan identificados (al igual que Tochpan) tan sólo por medio de símbolos toponímicos: un disco con varios puntos indica Tlaltizapan (Lugar de Tierra Blanca), ubicado cerca de la bifurcación del camino; una mariposa indica Papalotlan (Lugar de la Mariposa), en el extremo inferior derecho. Este es un mapa local, que cubre el territorio a lo largo de aproximadamente 50 millas de la Costa del Golfo, desde la región al norte

[10] Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, Ed. Joaquín Ramírez Cabañas, México, Editorial Pedro Robredo, 1943, t. 2, p. 131.

del Río Tuxpan, hasta la región al sur del Río Cazones. Dentro de esta área, el mapa ubica los caminos y las comunidades asentadas en la misma con respecto a rasgos topográficos básicos. El mapa que condujo a Cortés hacia Honduras era probablemente similar a éste en sus rasgos generales, a pesar de que era obviamente más grande, extendiéndose desde la Costa del Golfo hasta el Petén y el Caribe.

Excepto por los dos mapas pintados para Cortés, los cuales probaron ser esenciales en el éxito de sus empresas, los cronistas coloniales temprano mencionan muy rara vez a otros mapas de ruta. Motolinía los omite de su corta lista de libros aztecas; los otros escritores se muestran igualmente silenciosos al respecto.[11] La excepción es el fraile franciscano Bernardino de Sahagún. En su enciclopedia pictórica de la vida azteca, Sahagún explica la forma en que los gobernantes aztecas conducían sus guerras y la importancia que concedían a planos pintados; inclusive ilustra uno (Figura 2). Sahagún cuenta que al combatir una guerra, el gobernante:

> juntaba a sus soldados y dábales parte de lo que quería hacer, y luego enviaba espías a aquella tal provincia que querían conquistar, para que mirasen la disposición de la tierra, y la llanura o aspereza de ella, y los pasos peligrosos, y los pasos por donde seguramente podían entrar; y todo lo traían pintado, y lo presentaban al señor para que viese la disposición de la tierra.[12]

La pintura que acompaña a esta descripción (Figura 2) presenta, hacia la derecha, la ruta de los guerreros hacia y desde el pueblo bajo reconocimiento. El plano de ataque se muestra en la esquina inferior izquierda, frente a tres miembros de alto rango de la jerarquía militar. Éstos aparecen envueltos en sus mantos, sus cabellos recogidos en alto como es típico de los guerreros, sentados en tapices de junco que indican su alto rango. Los dos que se encuentran hacia el extremo izquierdo muestran también (sobre sus cabezas) las puntiagudas coronas de turquesa características de los gobernantes. De sus bocas salen volutas indicativas de palabras, las cuales acarrean la discusión táctica.

Los mapas de Cortés y este plano de ataque muestran el camino para viajes en el futuro; de esta forma, sirven como ayuda

[11] Motolinía, [Toribio de Benavente], *Historia de los Indios de la Nueva España*, Ed. Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1973, p. 2; Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, Ed. Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. 5.

[12] Sahagún, *Historia general*, 1975, *op. cit.*, p. 469 (lib. 8, cap. 17).

para encontrar rutas, y funcionan simple y directamente. Es difícil decir cuán amplia y comúnmente fueron utilizados en el periodo precolombino, pero si los ejércitos aztecas los usaban para atacar ciudades y pueblos, estos ejércitos también debieron haberlos usado cuando viajaban a través de territorios desconocidos. Mercaderes que atravesaban largas distancias, los *pochteca,* podrían también haberse servido de ellos.

Historias cartográficas

Los mapas que marcan rutas de viaje son normativos, por cuanto indican el camino o los caminos a seguir. Miran hacia el futuro, puesto que representan rasgos de un lugar para el uso de alguien que va a estar ahí en el futuro. Sugieren una acción y un viaje que aún no han ocurrido. Con ciertas alteraciones, sin embargo, dichos mapas pueden también ser transformados para mirar hacia el pasado y describir ese viaje. Con tan sólo añadir una persona o un acontecimiento, un mapa de ruta puede convertirse en una narración histórica. La mayoría de los mapas aztecas existentes poseen alguna forma de contenido histórico.

Un documento se convierte en una historia desde el momento en que registra un evento ya ocurrido. Por lo general, estos acontecimientos están asociados con gente —ya sea con acciones llevadas a cabo por individuos, o con acontecimientos (terremotos, por ejemplo) que afectan a gente— quienes son los sujetos de la historia.[18] Los sucesos históricos, como todo acontecimiento, están envueltos en una dimensión temporal. Ocurren en un momento específico o durante un cierto periodo de tiempo, por lo general con un inicio y un fin que pueden ser definidos de varias formas. Por otro lado, y lo que es más relevante para esta discusión, los acontecimientos ocurren necesariamente en un lugar. Cada objeto, animado o no, tiene una presencia física y por lo tanto geográfica, y cada evento tiene que suceder en *algún lugar.* Cada acontecimiento, por lo tanto, está ligado a otros tres elementos: protagonista, fecha, y ubicación.

Las historias, al igual que otras narraciones, se construyen en base a estos elementos, a pesar de que muchas y probablemente

[18] La mayoría de las historias son historias de gente a la que se considera de forma individual o colectiva, aunque el libro de Stephen J. Gould, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History,* New York, W. W. Norton, 1989, nos recuerda que los fósiles, así como otros animales y plantas, también pueden ser protagonistas de historias.

la mayoría, resaltan uno o más de los elementos a expensas de los otros. Por ejemplo, en los anales, que registran acontecimientos de acuerdo a los años en los que ocurrieron, se subraya el elemento temporal sobre el lugar o la persona. Una *res gestae* organiza acontecimientos siguiendo una secuencia cronológica, pero sin tomar en cuenta un momento específico. Una historia cartográfica también sacrifica la cronología en favor de la representación de acontecimientos en una dimensión espacial.[14]

Un mapa, por sí solo, establece el elemento de ubicación. Representa un área física y luego coloca en el espacio rasgos geográficos o culturales particulares a esta área. Un mapa se convierte en una historia cartográfica cuando registra un acontecimiento, sin importar si hay también individuos presentes, porque por lo general el acontecimiento en sí implica protagonistas que pueden o no estar gráficamente identificados.

En este sentido, el Mapa Local de Tochpan, utilizado como un ejemplo de mapa de ruta, es también una historia cartográfica (Figura 1). En el centro del mapa, junto a la bifurcación del camino, el pintor ha dibujado una de las convenciones aztecas indicativas de guerra: un escudo que se asienta sobre un conjunto (por lo general cuatro) de lanzas. Las huellas de pies, por lo tanto, no sólo identifican a las cintas como caminos; también sugieren movimiento desde Tochpan a otros lugares. Tochpan ha iniciado una guerra contra sus vecinos del sur. A la derecha del topónimo de Tochpan, enmarcada en un rectángulo, aparece la fecha 13 Pedernal, pintada como un cuchillo de piedra acompañado por trece discos. Así se establece eficazmente la fecha (de la agresión, o tal vez de la fundación de Tochpan) en el año 13 Pedernal del calendario azteca. Un grupo de individuos, seguramente gobernantes de Tochpan y otros pueblos, aparecen identificados por medio de signos onomásticos pegados a sus cabezas. De esta forma, el mapa se convierte en una historia de la guerra costera, una guerra que involucró a los gobernantes de Tochpan y sus vecinos. Es una historia breve e incompleta, de hecho, por cuanto omite la mayoría de detalles; pero todas las historias omiten cosas.

[14] Para las diferentes clases de historias pictóricas mexicanas véase Elizabeth Boone, "The Aztec Pictorial History of the Codex Mendoza", en *The Codex Mendoza*, Ed. Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt, Berkeley, University of California Press, 1992, t. 1, p. 35-54, 152-153; y Boone; "Aztec Pictorial Histories: Records without Words", en *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Ed. Elizabeth H. Boone and Walter G. Mignolo, Durham, Duke University Press, 1994, p. 50-76.

Las narraciones históricas que se basan en mapas toman la ubicación del acontecimiento como el elemento fundamental de una historia. En ésta se insertan los individuos, la acción y las fechas. Por cuanto estos documentos se construyen de forma espacial, es fácil registrar en ellos acciones que han ocurrido en lugares diferentes, ya sea al mismo tiempo o secuencialmente. Igualmente, las historias cartográficas describen movimiento de un lugar a otro. Sobre todo, clarifican la relación espacial de un acontecimiento o lugar con respecto a otro. Los pintores aztecas estaban conscientes de los puntos fuertes de estos documentos, por cuanto se basaban en las historias cartográficas para registrar batallas ganadas o perdidas,[15] y las consideraban como la forma ideal para registrar migraciones, en las cuales la narrativa se construye en base al movimiento de la gente. Más aun, los grandes paneles de piel, papel de amate o tela, podían a menudo representar toda una historia en una sola afirmación conceptual.

Los cronistas no proporcionan detalles acerca de las historias cartográficas. Es sólo a través de los manuscritos coloniales que han perdurado hasta el presente, que se puede apreciar la tradición precolombina en la elaboración de historias migratorias cartográficas. El Mapa Sigüenza (Figura 3), por ejemplo, presenta la migración azteca como una línea que se mueve a lo largo y ancho del espacio. Este mapa, delicadamente pintado en papel nativo, registra una historia que abarca cientos de años. La historia se inicia en el cuadrante superior derecho, en donde los aztecas parten de Aztlán, su hogar mítico, una isla en medio de un lago; el lago está representado como un cuadrado de agua, y la isla como un cerro verde en el centro. Huitzilopochtli, el dios de la tribu, aparece vestido como pájaro. Está posado sobre una planta alta, desde donde ordena a los aztecas a seguir adelante; sus palabras se transmiten a través de volutas. La ruta migratoria se inicia como una delgada cinta puntuada por huellas de pies. A medida que parten de su lugar de origen, los principales de la tribu son identificados por medio de signos onomásticos pegados a sus cabezas —primero cinco personajes, y bajo ellos diez más que aparecerán representados posteriormente. Después de Aztlán, la migración procede de forma anónima, a lo largo del camino

[15] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Ed. Joaquín Ramírez Cabañas, México, Editorial Porrúa, 1977, p. 227, recuerda cómo los tlaxcaltecas, una vez que se aliaron con los españoles, sacaron grandes lienzos de henequén en los cuales se registraban las batallas que habían mantenido con los mexicanos; de acuerdo con Díaz del Castillo, esto era suficiente como para mostrar "la manera de pelear".

marcado por huellas de pies. Cada lugar por el que atraviesan está identificado por medio de un jeroglífico o signo toponímico. Las huellas de pies establecen la dirección del camino y, en ausencia de caminantes, también sugieren acción. El lector asume que los aztecas y sus principales han seguido este camino. Junto a cada signo toponímico aparecen pequeños discos azules que indican el número de años que los aztecas permanecieron en cada lugar. La ruta migratoria se dirige alrededor del cuadrante superior derecho, en sentido contrario a las agujas del reloj, hacia el extremo inferior derecho; aquí da la vuelta y ondula a lo largo de la parte inferior del papel, para luego subir hacia el extremo superior y cruzar hacia el extremo izquierdo, en donde nuevamente gira y desciende hacia Chapultepec, el cerro del Chapulín, ubicado de forma prominente en el lado izquierdo.

En Chapultepec, los aztecas han llegado a las orillas del lago de Texcoco, y desde entonces su historia adquiere mayores detalles. Los nombres de los principales aztecas aparecen nuevamente. Dos de ellos perecen en Chapultepec; sus cuerpos se muestran cubiertos de sangre. El lago en sí está retratado como un pantano, punteado por juncos y cañas, y dividido por rectos canales azules. En este punto, todas las imágenes aparecen al revés, por lo que es necesario dar la vuelta a la hoja para poder leer la historia con mayor facilidad. La rama más importante de los aztecas se dirige hacia Culhuacan (el cerro curvo hacia el extremo izquierdo), en donde entran en contacto con los habitantes locales. En un momento dado, los culhuacanos expulsan a los aztecas, quienes se reubican una y otra vez hasta que por último se ven forzados a dirigirse hacia la mitad del pantano. Finalmente se asientan en Tenochtitlan, representado bajo Chapultepec como un nopal sobre una roca. Mientras tanto, una rama secundaria de los aztecas se dirige directamente desde Chapultepec hacia Tlatelolco, ubicado a la derecha de Tenochtitlan.

Si consideramos al Mapa Sigüenza como una historia, podemos observar cuán eficazmente éste presenta todos los elementos de una historia migratoria. Los protagonistas son los aztecas, dirigidos por los principales de las tribus que aparecen nombrados al inicio de la narración. A través del formato cartográfico es fácil presentar la diversidad de lugares en la historia, tanto por medio de signos como de pinturas. El camino y las pisadas proporcionan acción —la migración— así como la dimensión temporal de secuencia. Otra dimensión temporal, la de duración, se mide por el número de años que los aztecas permanecen en cada lugar.

Si consideramos al Mapa Sigüenza no tanto como una historia sino como un mapa, es posible relacionarlo con los mapas de ruta en posesión de Cortés, por cuanto registra trayectorias de movimiento, aunque éstas se hallan en el pasado. El mapa registra, en forma directa, el viaje y acontecimientos entre Aztlán y Tenochtitlan.

En este mapa existen dos tipos de espacio, uno secuencial y otro geográfico. Hacia la derecha de la hoja, y durante la mayor parte de la migración, la línea de la historia se mueve de lugar a lugar. Los sitios, sin embargo, no están ubicados en un contexto geográfico real. Aztlán no está representado hacia el norte o sur en relación a otros lugares, mientras que la distancia entre los pueblos es ambigua. Los lugares están relacionados uno a otro secuencialmente, más no topográficamente. Esta parte del documento es como un mapa o itinerario de vías férreas, que lista en secuencia los lugares en los que el tren se detiene, pero no especifica la ubicación geográfica de cada parada en relación a las otras. El Mapa Sigüenza proporciona la secuencia migratoria de un lugar a otro, pero por lo general no indica detalles acerca de la topografía del lugar.

El mapa proporciona detalles topográficos una vez que los aztecas llegan al Valle de México —cuando llegan a Chapultepec. El cuadrante inferior izquierdo del Mapa Sigüenza reproduce la topografía general del valle. Chapultepec aparece representado como un lago pantanoso; de hecho, la ciudad está ubicada en la orilla occidental del lago. Si Chapultepec se encuentra al oeste, Culhuacan (el cerro curvo en el extremo izquierdo) está correctamente representada al sur del lago. De forma igualmente precisa, Tenochtitlan está ubicada en la mitad del lago, hacia el norte de Culhuacan y al este de Chapultepec. La ciudad hermana de Tlatelolco aparece al norte, más o menos en su ubicación geográfica real. Otras ciudades, como Chalco y Texcoco, están también representadas de acuerdo a su ubicación geográfica. El Mapa Sigüenza establece la ubicación de un lugar con respecto a los otros, y proporciona al lector la topografía del lago, por el hecho de que el territorio y la geografía se han vuelto importantes para la historia migratoria. La ubicación de Tenochtitlan en relación a las otras ciudades junto al lago es un aspecto crucial de la historia azteca.

Al utilizar dos sistemas espaciales distintos, uno secuencial y otro geográfico, el pintor de la historia establece una diferenciación entre lo que es importante en las dos partes de la historia

migratoria. En la primera mitad de la historia, era importante contar que los aztecas habían partido de Aztlán y habían viajado de un lugar a otro. La ubicación geográfica de Aztlán carecía de importancia en la historia, al igual que la ubicación de las paradas a lo largo de la migración. Lo que era necesario para la historia era la secuencia de pueblos en la ruta. Una vez que los aztecas llegaron al valle de México, sin embargo, la geografía se convirtió en un factor real, por cuanto la situación geográfica de los varios pueblos junto al lago formaba parte integral de la historia sobre la subida de los aztecas al poder. En los años venideros, a medida que Tenochtitlan crecía en grandeza, su ubicación en el centro del Lago de Texcoco mostraría ser una de sus principales ventajas en cuanto a comercio y guerra. El pintor del Mapa Sigüenza quería que sus lectores entendieran dónde estaba Tenochtitlan en relación a sus vecinos, por lo que colocó la segunda mitad de su historia migratoria en un espacio real.

Otras historias cartográficas aztecas y mixtecas utilizan esta combinación de espacio secuencial y real. El Mapa de Cuauhtinchan 2 (Figura 4), por ejemplo, rastrea la migración de la gente de Cuauhtinchan desde Chicomóztoc (la cueva de origen) hacia el área de Cuauhtinchan, al este de la ciudad de Puebla, en donde fundan su pueblo y se establecen territorialmente.[16] Los acontecimientos de la migración se detallan, al igual que en el Mapa Sigüenza, a lo largo de una cinta ondulante que se mueve secuencialmente de lugar a lugar en un espacio ambiguo. Los personajes emergen de Chicomóztoc en el extremo superior izquierdo y descienden por el mismo lado, luego suben y bajan nuevamente, y vuelven a subir (formando una W), hasta que cruzan Cholula, aproximadamente en el centro del mapa. Parten de Cholula y se dirigen hacia la derecha— entran al área general de Cuauhtinchan, en donde los rasgos topográficos están representados de acuerdo a la geografía del lugar. A partir de este momento, los acontecimientos aparecen en un paisaje real. La atención se concentra en Cuauhtinchan, ubicado justo a la derecha del centro del mapa.

Varios lienzos poblanos y mixtecas yuxtaponen también estas dos diferentes presentaciones espaciales. El Lienzo de Tlapiltepec,

[16] Véase Bente Bittmann Simons, *Los mapas de Cuauhtinchan y la Historia Tolteca-Chichimeca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1968; Keiko Yoneda, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991; Dana Leibsohn, "Primers for Memory: Cartographic Histories and Nahua Identity", en *Writing without Words*, *op. cit.*, p. 161-187.

proveniente del Valle de Coixtlahuaca, presenta también si historia como una secuencia en un inicio (para la porción migratoria) y luego en un espacio geográfico (una vez que se ha llegado al territorio del pueblo).[17] El Lienzo de Zacatepec (véase Figura 7) y, hasta cierto punto, el mapa de la *Relación geográfica* de Teozacoalco, los dos de la región mixteca, siguen un patrón similar.[18]

La mayoría de las historias cartográficas aztecas definen un territorio identificable y luego ubican la historia dentro de esta comarca. La historia básica es la de un pueblo que llega a un área, reclama un territorio específico, y establece su dinastía. La cartografía es el rasgo esencial de estas historias, aun más que en el Mapa Sigüenza. Estos son los otros mapas de Cuauhtinchan —mapas 1 y 3 y los que se incluyen en la *Historia Tolteca-Chichimeca.* La historia que se cuenta en el Mapa 1 de Cuauhtinchan (Figura 5) abarca un territorio vasto pero bien definido. Éste aparece marcado por pueblos y atravesado por cadenas montañosas. Las rutas de viaje y agresión militar están definidas por medio de líneas formadas por huellas de pies y dardos. La multiplicidad de rutas y la ausencia de glifos calendáricos dificultan precisar la fecha de acontecimientos específicos; inclusive es difícil comprender la secuencia de acciones, representadas de forma tal que parecen haber ocurrido contemporáneamente. La ambigüedad temporal es un rasgo común, aunque en diferentes grados, a las historias cartográficas, ya que el pintor ha optado por enfatizar la ubicación relativa por sobre la cronología.

La estructura cartográfica también permite al pintor mostrar la forma en que un episodio se ajusta a otros, por cuanto le permite sintetizar en un solo intento toda la historia. Puesto que cada evento está enmarcado por otros eventos, cada lector puede apreciar la forma en que uno se relaciona a los otros y puede juzgar su importancia relativa. Esta unidad de expresión es particularmente evidente en las presentaciones más simples, como los mapas de Cuauhtinchan que se incluyen en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (Figura 6). La historia en estos mapas se asemeja a la del Mapa Sigüenza y a la de los Mapas de Cuauhtinchan 1 y 2, en cuanto a la representación de la migración y del asentamiento del

[17] Véase Alfonso Caso, "Los lienzos mixtecos de Ihuitlan y Antonio de León", *Homenaje a Pablo Martínez del Río,* Ed. Ignacio Bernal, *et alii,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1961, p. 237-274.

[18] Véase Antonio Peñafiel, *Códice mixteco. Lienzo de Zacatepec,* México, Secretaría de Fomento, 1900. Este lienzo ha sido minuciosamente analizado por Mary Elizabeth Smith, *Picture Writing from Ancient Southern Mexico: Mixtec Place Signs and Maps,* Norman, University of Oklahoma Press, 1973, p. 89-121.

pueblo en el área (Figuras 3, 4, 5). En estos mapas, la gente ingresa al territorio por la izquierda. El área está enmarcada por signos toponímicos que marcan los linderos. Vencen a los residentes de la zona y se asientan en varios lugares; luego toman posesión del territorio, caminando a lo largo de sus límites. Esta acción se representa por medio de huellas de pies alrededor del perímetro. En el centro, fundan la ciudad de Cuauhtinchan.

Los mapas de Cuauhtinchan son historias migratorias, como el Mapa Sigüenza, por cuanto narran la historia de un viaje que culmina con la fundación de un capital. Sin embargo, estos mapas hacen hincapié en el establecimiento del territorio. En este sentido, los mapas de Cuauhtinchan y, en menor grado, aun el Mapa Sigüenza, pertenecen también a otra categoría de mapa. Son presentaciones de la forma en que el territorio está organizado, definido y mantenido, y por lo tanto se relacionan con mapas que funcionan como cartas políticas de una comunidad.

Títulos o cartas políticas de una comunidad

Durante el periodo Postclásico tardío, México estaba estructurado, social y políticamente, por diferentes comunidades relativamente autónomas, cada una de ellas gobernada por una familia noble. A pesar de que muchas de ellas se encontraban bajo el dominio imperial azteca, y por lo tanto debían pagar tributo o proporcionar servicios a las capitales aztecas, todas estas comunidades mantenían cierto grado de autonomía: controlaban sus propias tierras, recibían tributos de pueblos sujetos, y mantenían su propia historia. Cada comunidad mantenía en sus archivos documentos que identificaban a su pueblo y a su territorio. Decenas de estos documentos han sobrevivido desde el periodo colonial. A menudo, estos documentos se conocen como lienzos, por cuanto están pintados en grandes paneles de tela o de papel. Se les puede considerar como títulos o cartas políticas de las comunidades,[19] ya que son mapas o diagramas de una comunidad y de sus tierras comunales, y a menudo presentan información histórica y genealógica acerca de la familia gobernante. Estos documentos servían como títulos de tierras al mismo tiempo que transmitían la identidad de la comunidad, ya que ubicaban a la

[19] Stephanie Wood muy gentilmente me ayudó a entender la idea de "community charter".

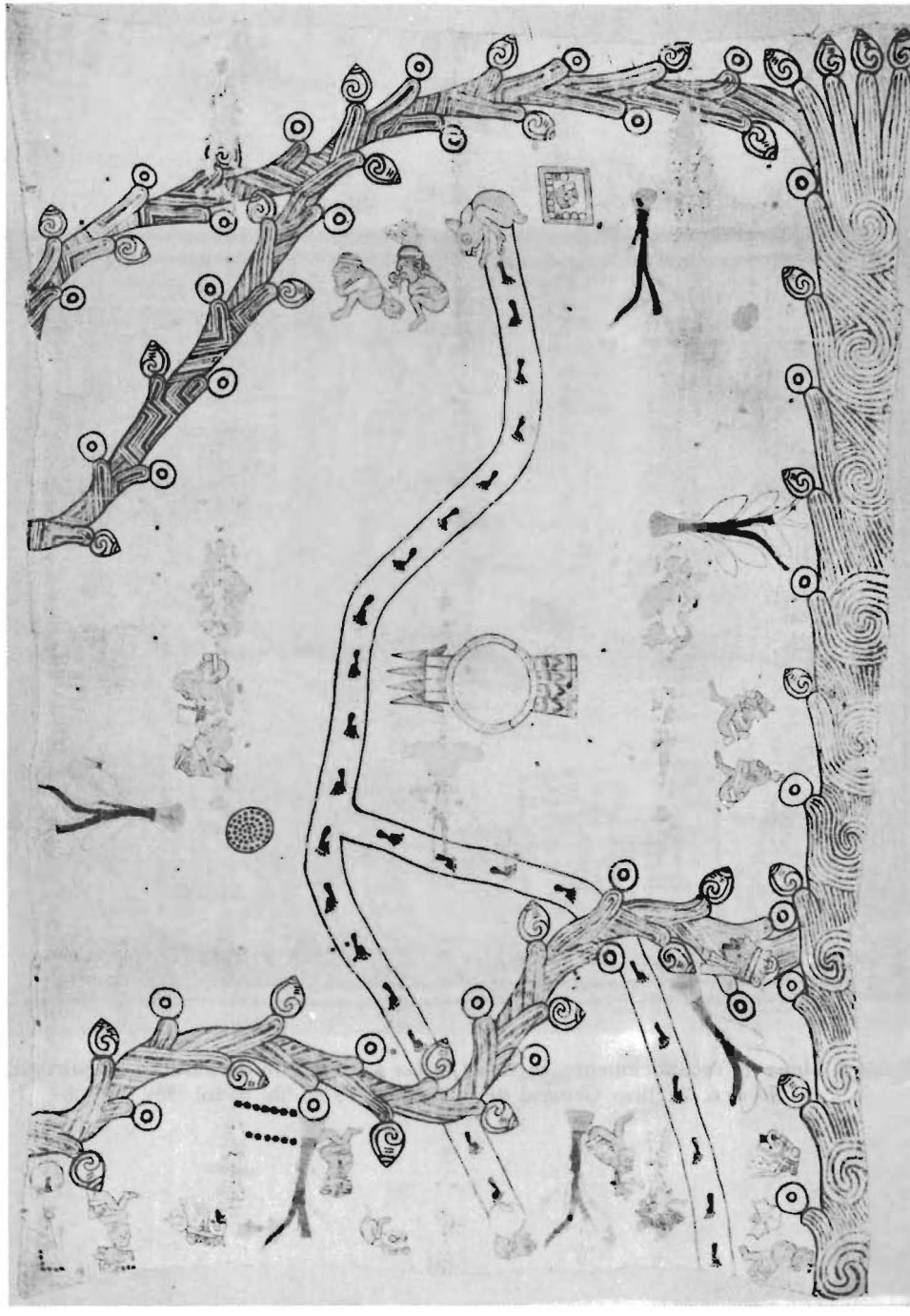


Figura 1. Mapa Local de Tochpan, según José Luis Melgarejo Vivanco, *Los lienzos de Tuxpan,* México, Editorial la Estampa Mexicana, 1970, lámina 1



Figura 2. Mapa de reconocimiento, según el *Códice Florentino* de Bernardino de Sahagún, México, Archivo General de la Nación, 1979, lib. 8, fol. 33v.

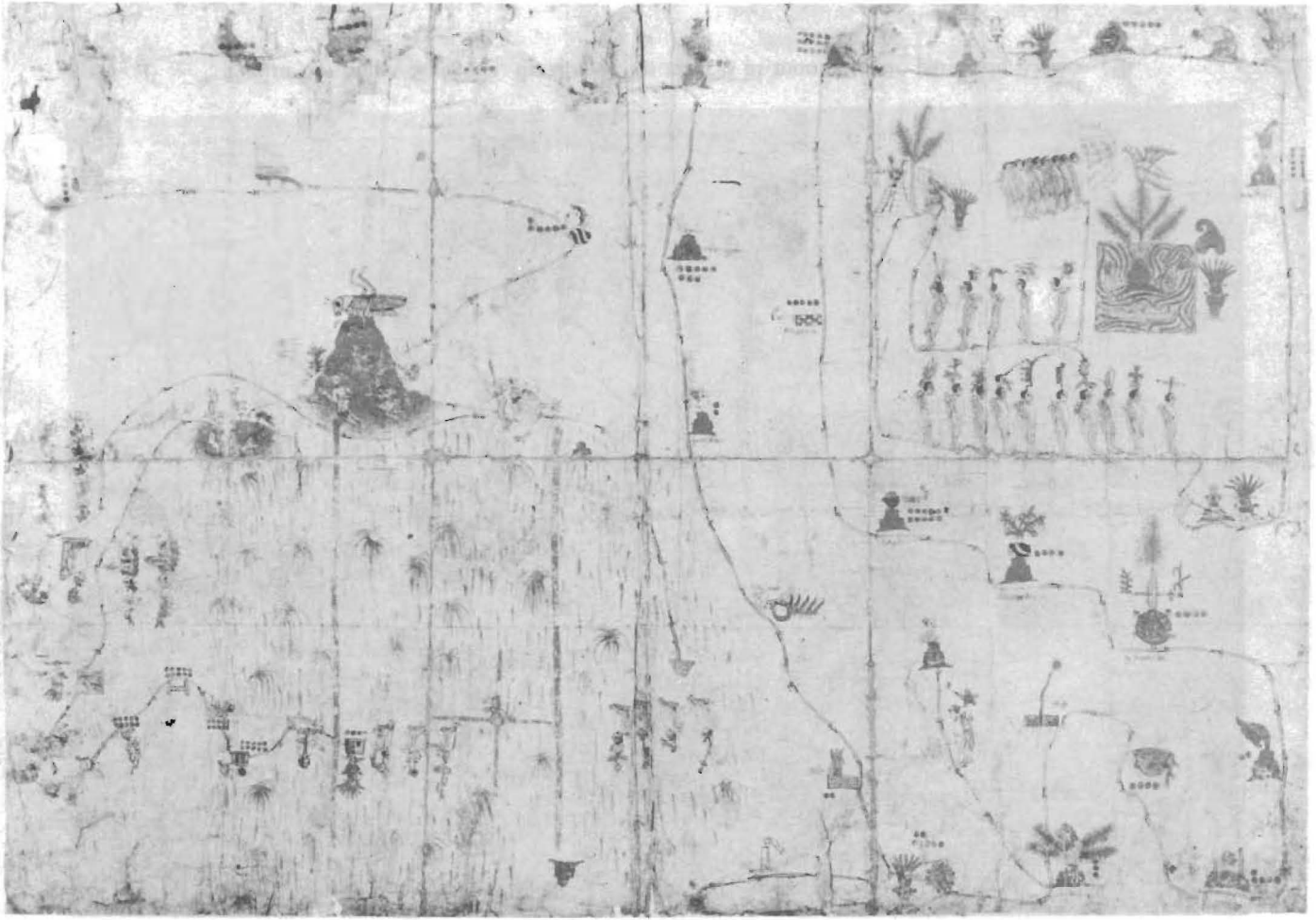


Figura 3a. Mapa Sigüenza, según *El territorio mexicano,* Ed. Fernando Zertuche Muñoz y Lenin Molina Tapia, México, Instituto Mexicano de Seguro Social, 1982, lámina 3

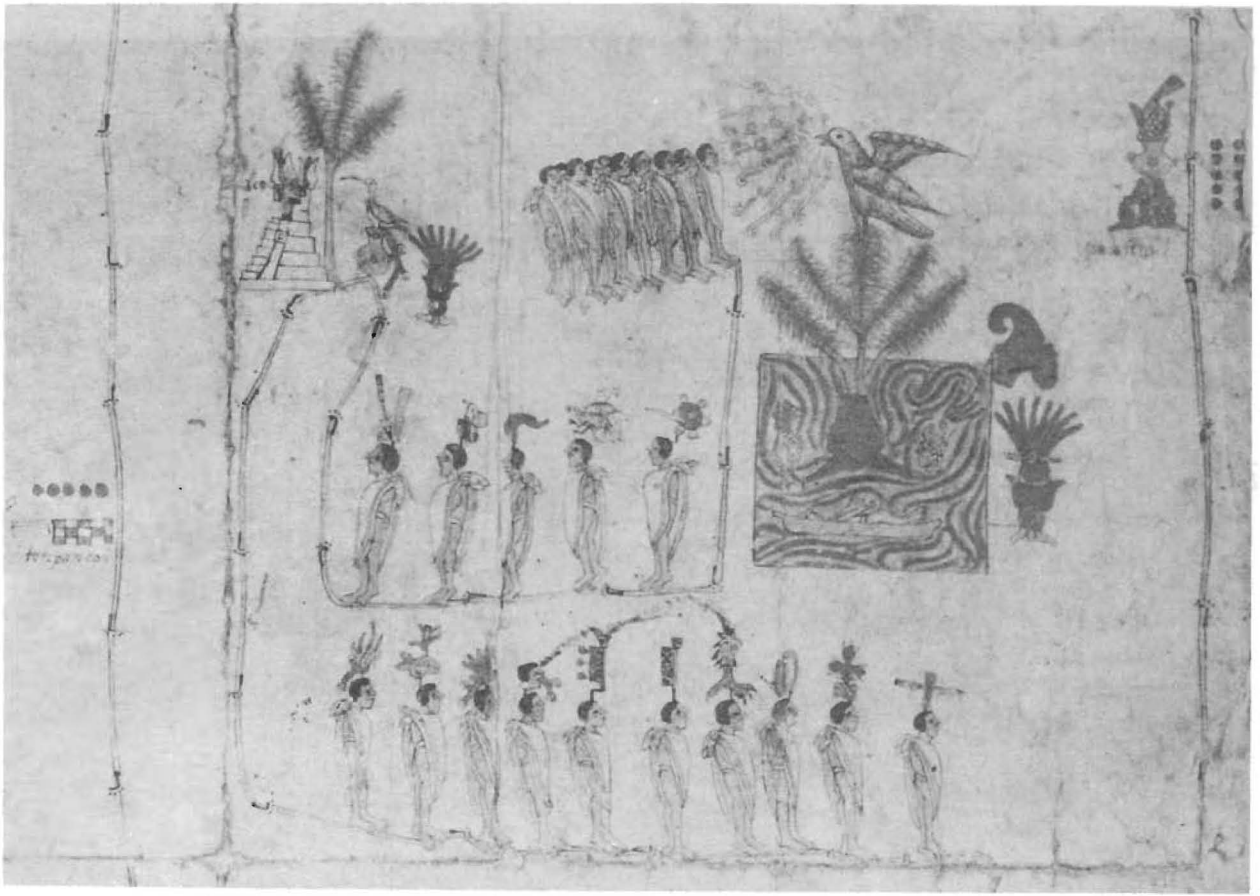


Figura 3b. Mapa Sigüenza, detalle de los aztecas al momento de partir de Aztlán

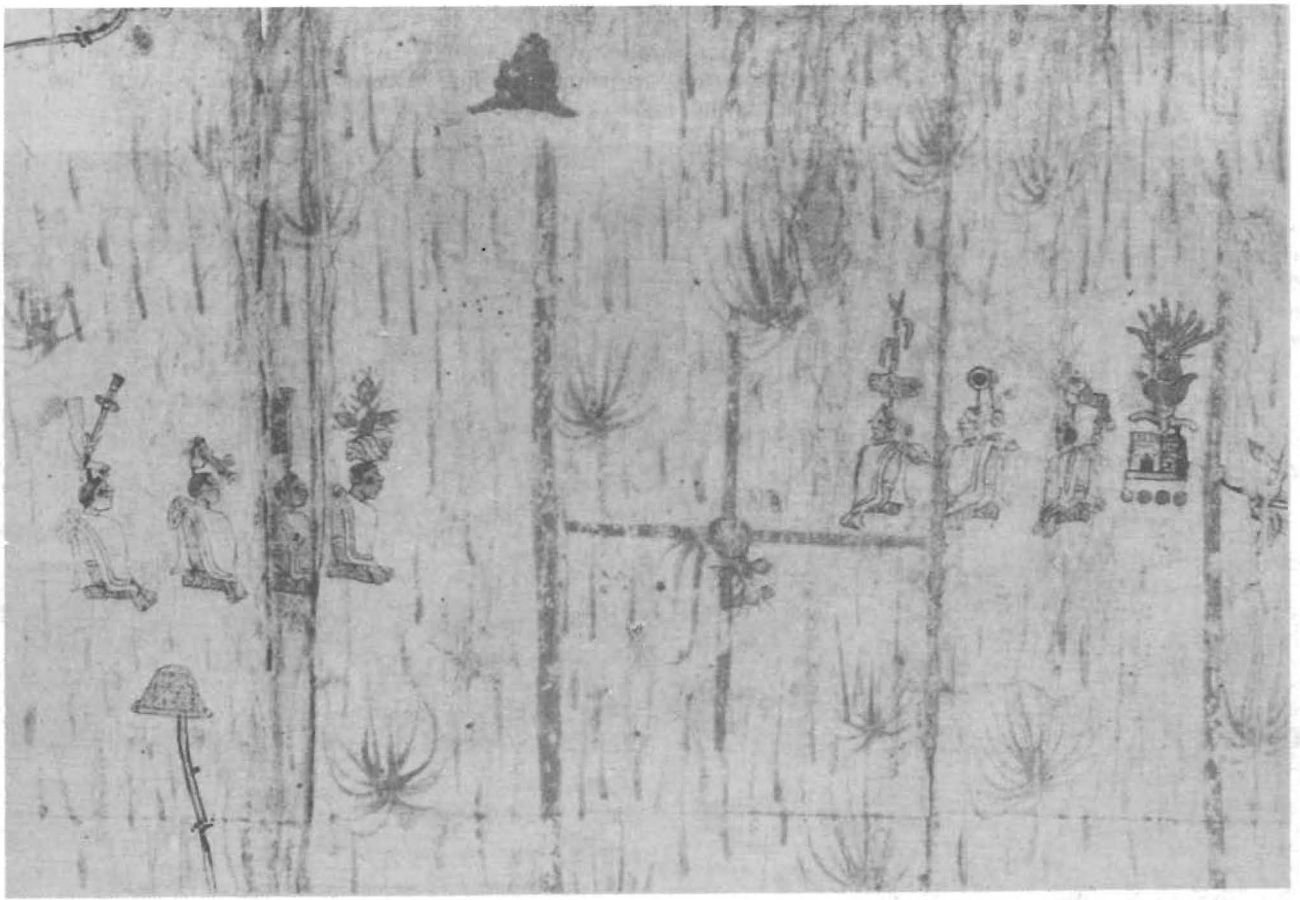


Figura 3c. Mapa Sigüenza, detalle de la fundación de Tenochtitlan; los fundadores aparecen sentados a ambos costados del signo toponímico de Tenochtitlan, el que se muestra en este caso como un pequeño nopal en la intersección de cuatro canales

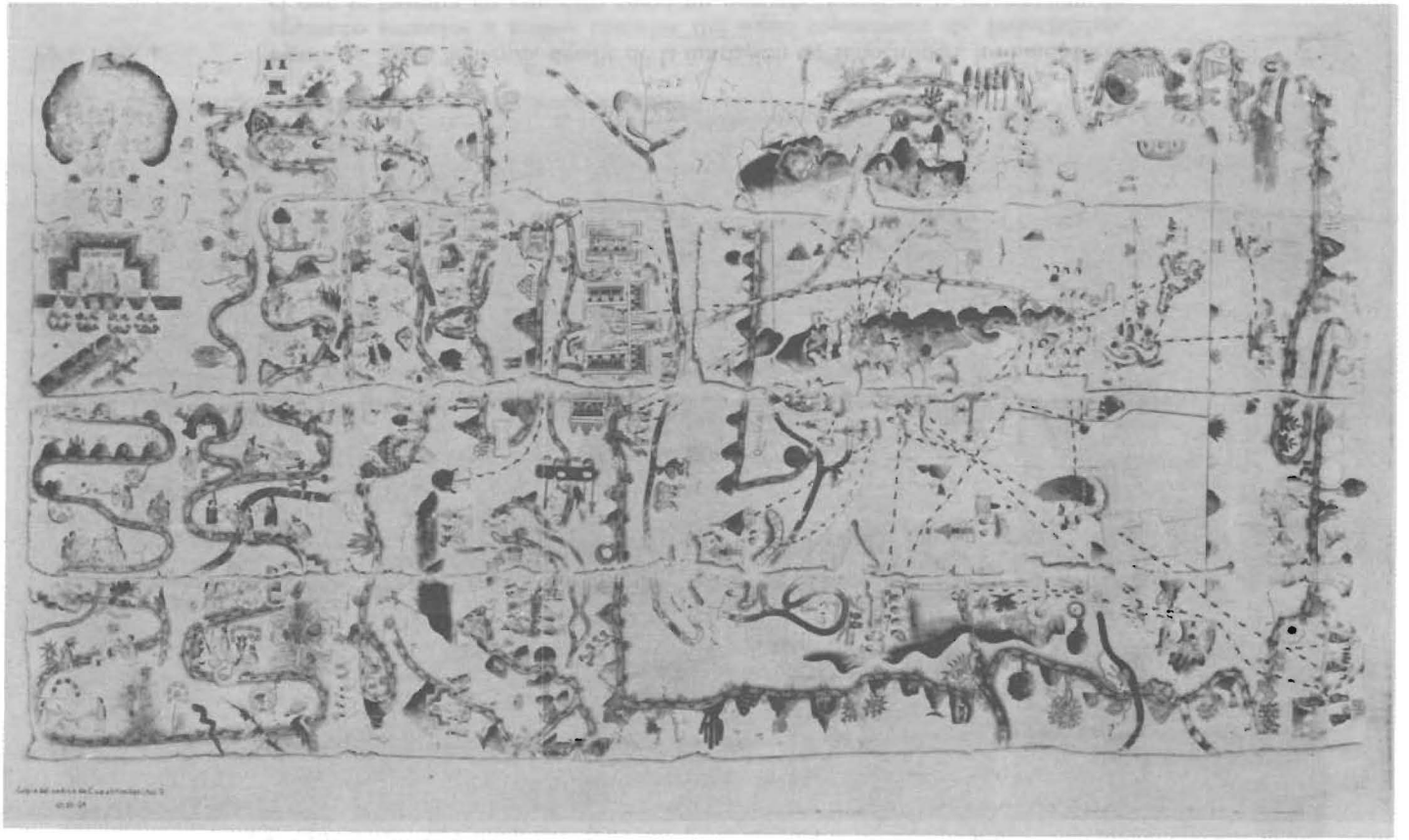


Figura 4. Mapa de Cuauhtinchan 2, según John B. Glass, *Catálogo de la colección de códices,* México, Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, lámina 25

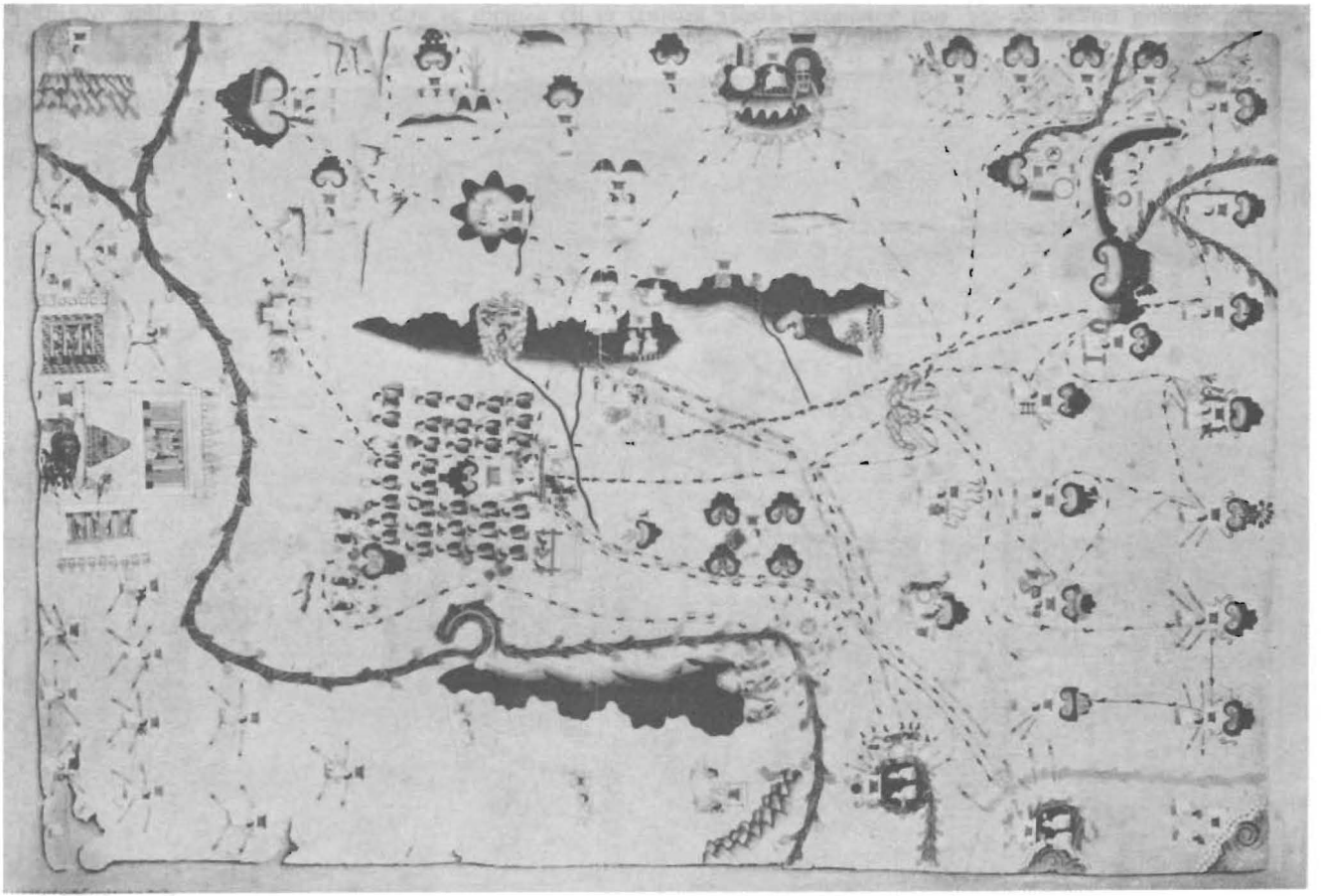


Figura 5. Mapa de Cuauhtinchan 1, según Glass, *op. cit.*, lámina 34

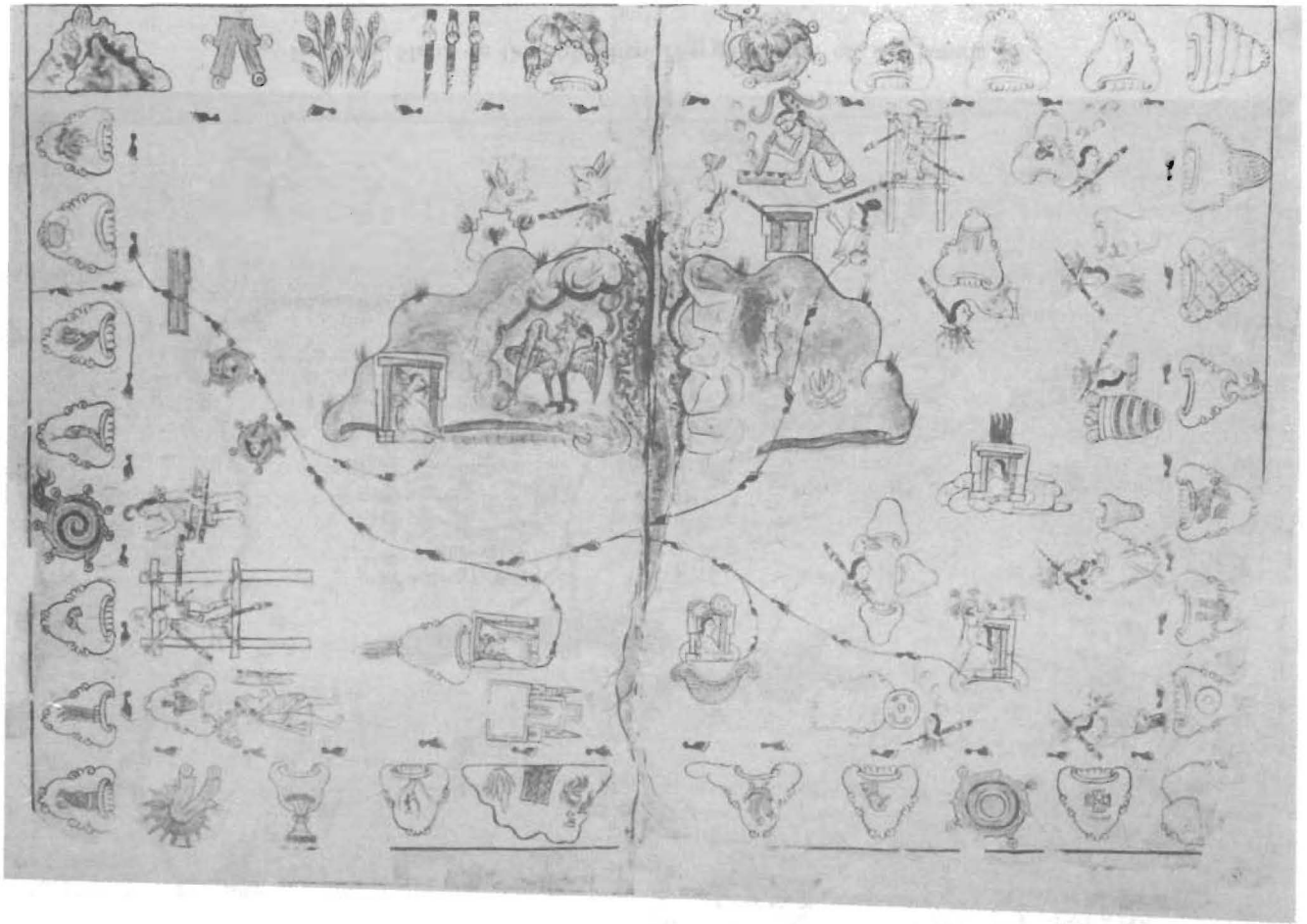


Figura 6. Mapa de Cuauhtinchan que se incluye en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, fols. 32v-33r, según Eugène Boban, *Documents pour servir à l'histoire du Mexique*, Paris, Ernest Leroux, 1891, atlas, lámina 50

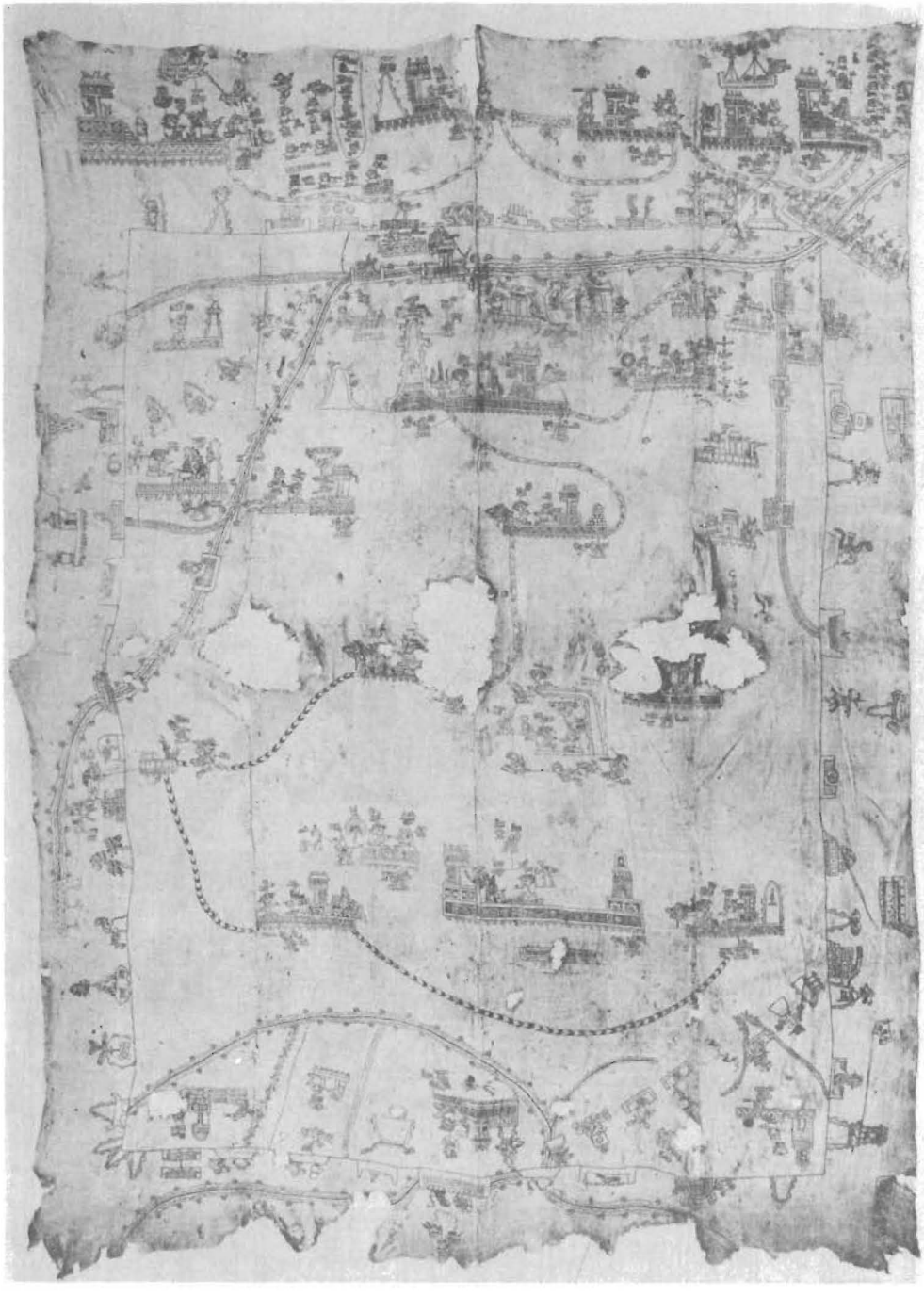


Figura 7. Lienzo de Zacatepec, según Antonio Peñafiel, *Códice mixteco: Lienzo de Zacatepec,* México, Secretaría de Fomento, 1900, lámina 1

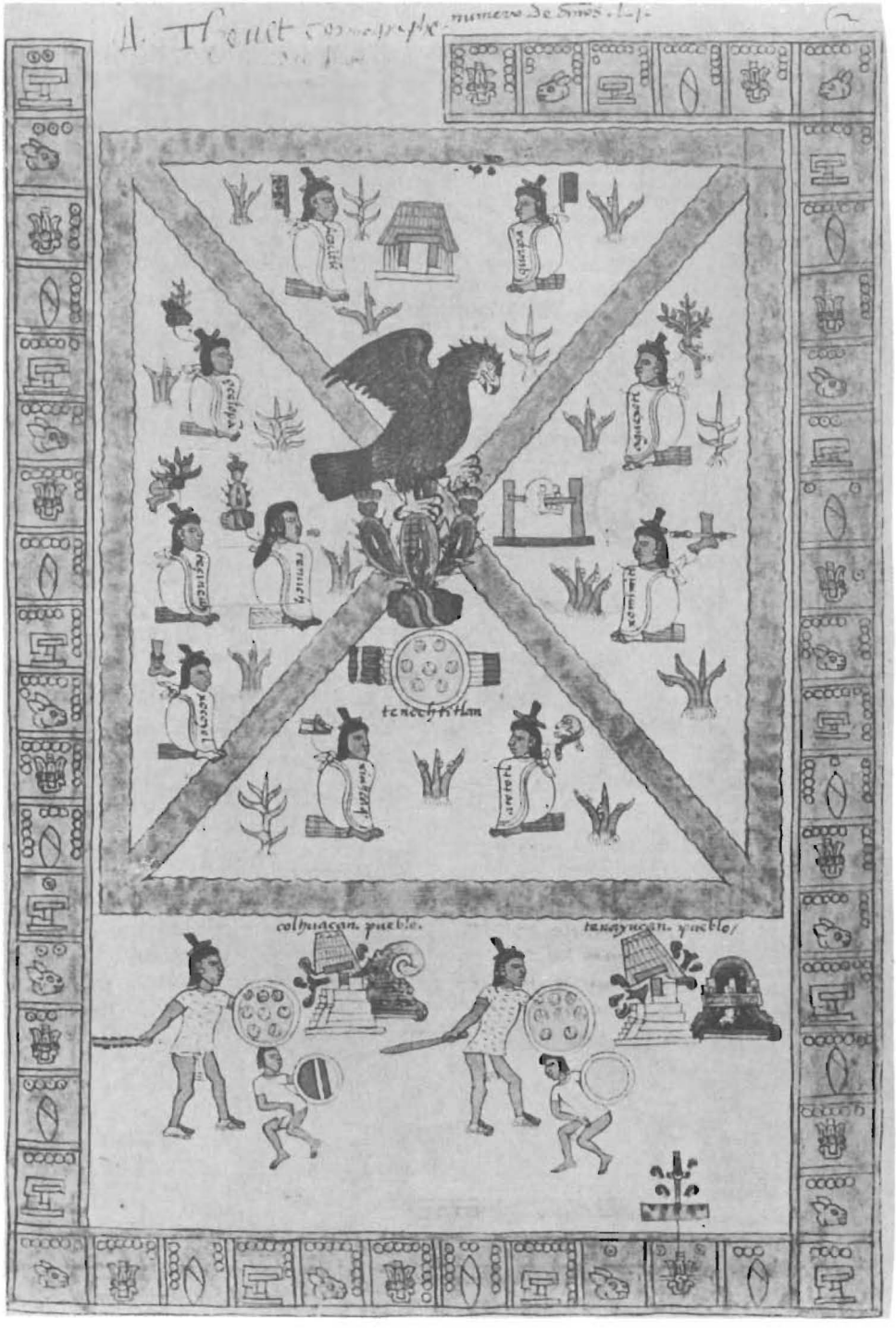


Figura 8. Fundación de Tenochtitlan, *Codex Mendoza* fol. 2r, según Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt, *Codex Mendoza*, Berkeley, University of California Press, 1992, t. 3, 2r.

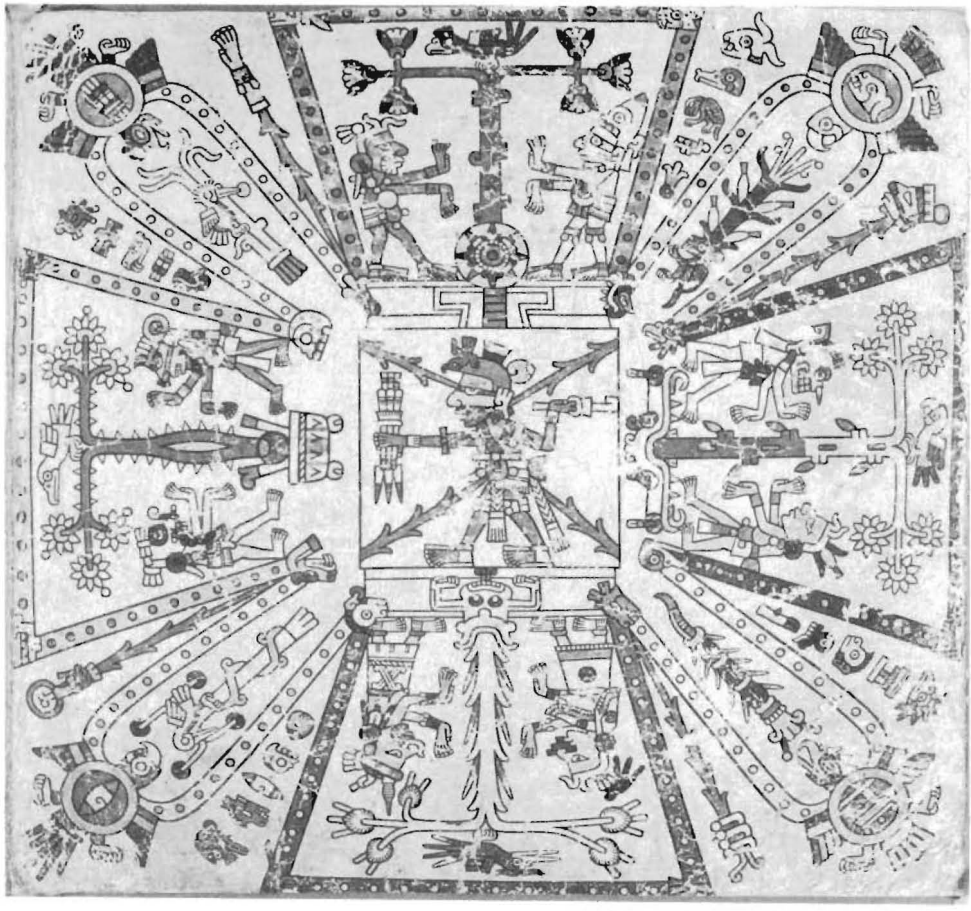


Figura 9. *Codex Fejérváry-Mayer* p. 1, según *Codex Fejérváry Mayer, 12014 M. City of Liverpool Museums,* Ed. C.A. Burland, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1971, p. 1

misma en el tiempo y en el espacio.[20] Todos los lienzos que han sobrevivido hasta el presente datan de después de la conquista española, aunque evidencian antecedentes precolombinos.

El lienzo del pueblo de Zacatepec, en la región costera mixteca, en el oeste de Oaxaca, muestra el tipo de información que se registraba en estas cartas, así como la forma en que se presentaba y organizaba esta información (Figura 7). Sobre la superficie rugosa de la tela de algodón, el artista ha dibujado el territorio de Zacatepec como un "rectángulo cartográfico" —al decir de M.E. Smith— un rectángulo en el cual se han pintado signos toponímicos de los lugares que limitan a Zacatepec.[21] Los linderos pueden ser cerros, campos, o rasgos geográficos especiales, como manantiales o rocas. Al interior de los límites, la tierra se halla dividida por ríos, mientras que los pueblos sujetos aparecen identificados por sus toponímos pictóricos. Debido a que algunos signos toponímicos han sido identificados, se sabe que muchos han sido organizados cartográficamente. En el centro del lienzo, hacia arriba, el pueblo de Zacatepec aparece identificado por medio del signo más grande, abarcando tanto su nombre mixteco (Cerro de Siete Agua) como su nombre náhuatl (Cerro de Zacate [hierba]).[22] La pareja reinante, cuyos nombres se indican por medio de sus glifos calendáricos personales, aparece en posición sedente, uno frente al otro. Su presencia y actitud señalan la fundación de la entidad política de Zacatepec. El lienzo, por lo tanto, establece tanto la definición geográfica como política de la comunidad.

Algunos lienzos se detienen aquí, proporcionando únicamente detalles acerca de la geografía y de los gobernantes o fundadores de la comunidad. Algunos otros, sin embargo, añaden también la historia y/o genealogía de la comunidad. El lienzo de Zacatepec proporciona detalles sobre la historia de tres generaciones de gobernantes de esta comunidad, desde su llegada al área, hasta la conquista y sometimiento de los pueblos vecinos. La historia se inicia en el extremo superior izquierdo, fuera de los límites de Zacatepec, en donde el fundador de la dinastía local recibe autoridad política de manos del héroe mixteca, Señor 4 Viento. El fundador luego realiza una peregrinación a lo largo de

[20] Una discusión preliminar acerca de títulos aparece en, Elizabeth Boone, "Glorious Imperium: Understanding Land and Community in Moctezuma's Mexico", en *Moctezuma's Mexico: Visions of the Aztec World*, Ed. David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, Niwot, University Press of Colorado, 1992, p. 159-173.

[21] Smith, *op. cit.*, p. 92. Mis observaciones se basan en el estudio del lienzo realizado por Smith; véase Smith, p. 89-121.

[22] *Ibidem*, p. 96.

la parte superior del lienzo, hacia el extremo derecho, y finalmente ingresa en los límites de Zacatepec, en donde establece su gobierno. Aparece representado en posición sedente, frente a su esposa; caminos formados por huellas de pies definen su progresión. Después de este punto, el fundador de la dinastía pierde importancia en la historia, y la narrativa se mueve hacia la izquierda hacia la siguiente generación de gobernantes, la pareja que aparece sentada sobre el signo toponímico de Zacatepec. Éstos también salen de la narración, la que continúa con la tercera generación de gobernantes y sus conquistas, por medio de las cuales se consolida el dominio zacatepeca. De esta forma, después de definir la extensión geográfica de Zacatepec, el lienzo muestra a sus gobernantes y establece su derecho hereditario al trono, al presentar el momento en que el patriarca de la familia recibe su autoridad. El Lienzo de Zacatepec fue pintado para identificar a esta comunidad; la identidad de la misma está concebida en términos tanto históricos como geográficos.

Los mapas de Cuauhtinchan funcionan de la misma manera, con el propósito de situar y definir a la comunidad y a su gente.[23] El Mapa de Cuauhtinchan 2 (Figura 4), si bien resalta la larga historia migratoria, también presenta al territorio de Cuauhtinchan geográficamente. Al igual que el Lienzo de Zacatepec, éste muestra en su mitad derecha un perímetro de signos toponímicos que define los linderos de la tierra en cuestión; luego muestra dentro de este marco las acciones tendientes a su consolidación. El mapa de Cuauhtinchan 1 y el mapa que se incluye en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (Figuras 5 y 6), ponen énfasis sobre el territorio de Cuauhtinchan así como sobre las batallas seguidas con el fin de adquirir control; condensan el viaje para concentrarse en el establecimiento de la entidad política. Todos estos documentos definen a sus comunidades geográficamente, y muestran las credenciales que legitiman la autoridad de sus gobernantes, ya sea que estas credenciales procedan de una larga migración, de la recepción de emblemas distintivos de sus cargos, o de la conquista de pueblos vecinos.

Para los aztecas y sus vecinos, quienes escribían pictográfica y no alfabéticamente, estos documentos funcionaban como agrimensuras y cartas políticas de sus comunidades. Documentan la fundación y extensión de un pueblo, y podían ser traídos a la luz cuando fuere necesario. A principios del siglo diecisiete, el cronista de Texcoco Fernando de Alva Ixtlilxóchitl recordaba en sus

[23] Véase también Leibsohn, *op. cit.*

escritos a un anciano de Huexotla, quien conocía de los asuntos territoriales y conservaba los documentos; Alva Ixtlilxóchitl explica que cuando las comunidades entraban en conflictos territoriales, enviaban representantes para que este sabio, resolviera las disputas y demostrara el origen de las divisiones de la tierra.[24] Después de la conquista, estos documentos continuaron sirviendo para los mismos propósitos. Durante el periodo colonial, las cortes españolas aceptaban los lienzos como títulos de tierra válidos,[25] al igual que las cortes mexicanas en el presente. El mismo Lienzo de Zacatepec se encontraba guardado en el archivo municipal de Santa María Zacatepec hasta 1892, cuando la gente del pueblo lo llevó junto a un segundo lienzo a la ciudad de México, como evidencia en un juicio en el que se pedía que las tierras ancestrales de Zacatepec fueran entregadas formalmente a la comunidad. El juicio fue un éxito, pero los lienzos quedaron en la Secretaría de Agricultura y Fomento y la gente del pueblo regresó con copias.[26] Aproximadamente cien años más tarde, el pueblo de Tequixtepec mostró ser más cauto en la utilización de sus lienzos ancestrales; en una disputa territorial con un vecino en 1970, se decidió enviar a la ciudad de México fotografías en lugar de los originales. El pueblo todavía posee sus pinturas.[27]

Los principales de Tequixtepec consideraban a sus lienzos como algo más que títulos de tierra válidos, los reconocían como pinturas que encarnaban la identidad de la comunidad. Los lienzos se conservaban, y supuestamente aún están, en el edificio municipal, en donde también se encuentra la bandera mexicana.[28] Al igual que la bandera, los lienzos son testimonios de la ubicación de Tequixtepec en el mundo, no sólo son respecto a su afiliación política, sino también en relación a su identidad social, histórica y económica.[29] La bandera simboliza el vínculo de la comunidad con la moderna nación de México, mientras que los lienzos hablan de los fundamentos ancestrales de la comunidad y de su

[24] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Ed. Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, t. 1, p. 286; véase también p. 527.

[25] Smith, *op. cit.*, p. 170.

[26] Peñafiel, *op. cit.*, p. 1-2; Smith, *op. cit.*, p. 89. Smith anota que el lienzo fue transferido al Museo Nacional de Antropología en 1933.

[27] Ross Parmenter, *Four Lienzos of the Coixtlahuaca Valley*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 1982, n. 26, p. 46-50.

[28] *Ibidem*, p. 47.

[29] Leibsohn, *op. cit.*, Dana Leibsohn, *The Historia Tolteca-Chichimeca: Recollecting Identity in a Nahua Manuscript*, Disertación Doctoral, University of California at Los Angeles, 1993, p. 1-4, ha señalado la forma en que los mapas de Cuauhtinchan han retenido su función como anclas de la identidad de la comunidad.

identidad mixteca. Documentan la forma en que el pueblo y la tierra de Tequixtepec vinieron a ser quienes son y lo que son.

Todos estos lienzos y mapas, estos títulos de comunidades, provienen de pueblos relativamente pequeños. A pesar de que estas comunidades eran indiscutiblemente más grandes antes de la invasión española, aun entonces se veían empequeñecidas por las capitales provinciales y por la metrópoli imperial. Este hecho suscita una pregunta: si casi todas las comunidades independientes en los mundos azteca y mixteca tenían documentos que, como estos lienzos, mostraban la identidad del pueblo, es posible que la capital imperial de Tenochtitlan hubiera tenido también uno. De ser así, ¿cómo era éste? Un solo documento no habría podido detallar toda la información relevante acerca del territorio e historia de la capital azteca, como lo había hecho el Mapa 2 de Cuauhtinchan para el pueblo de su nombre; había demasiada información a incluir. En los doscientos años que siguieron a la fundación oficial, la ciudad isleña de Tenochtitlan había crecido para transformarse del insignificante lugar apenas reconocible en el Mapa Sigüenza, a la ciudad más poderosa de México. Sus gobernantes dominaban el imperio de la Triple Alianza, el cual controlaba la mayor parte de México; abundaban los bienes de lujo provenientes de provincias tributarias. En la isla, la población había crecido hasta 150 000, mientras que 1 000 000 de habitantes habían llegado a poblar las ciudades y pueblos en las orillas del lago y en el valle. La escala de la ciudad y de su territorio era claramente demasiado grande como para encerrarla en un marco de signos toponímicos.

En la misma Tenochtitlan, el programa arquitectónico y escultórico proclamaba a la ciudad como el centro del mundo, tanto física como metafóricamente. Monumentos como la Piedra del Sol proclamaban que el Quinto Sol, la era presente de la humanidad, era el Sol Azteca, y que todas las tierras eran las tierras aztecas; monolitos conmemorativos de victorias, como la Piedra de Tizoc, anunciaban que los gobernantes aztecas habían conquistado a todos los pueblos entre la tierra y los cielos. El Templo Mayor se hallaba en el centro del cosmos, como la montaña de sustento de la cual surgía la abundancia. Cada sacrificio humano en las escaleras del templo reproducía la victoria de Huitzilopochtli, el dios patrón de los aztecas, sobre sus enemigos.[30]

[30] Para la Piedra del Sol y la Piedra de Tizoc véase, Richard F. Towsend, *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, Studies in Pre-Columbian Art and Archaelogy, 1979, n. 20, esp. p. 43-49, 63-70; para el simbolismo del

También los manuscritos pictóricos fijaban a Tenochtitlan en el centro del tiempo y del espacio, al tiempo que expresaban la identidad de la comunidad. No obstante, no hacían hincapié en el establecimiento de límites. En comparación con sus contemporáneos zacatepecas, los aztecas de Tenochtitlan no se mostraban mayormente interesados en su delineación geográfica precisa. Hacía mucho que su territorio se había extendido más allá de los límites de su comunidad, y se había vuelto inseparable de una gran parte de la extensión territorial imperial. Existían, de hecho, límites y zonas fronterizas en disputa, sin embargo el imperio carecía del mismo tipo de linderos fijos que tanto preocupaban al pueblo de Zacatepecas. El Imperio Azteca se hallaba más bien compuesto por una serie de alianzas, obligaciones militares y políticas, y arreglos tributarios que las provincias debían otorgar a la capital. Sus límites carecían de importancia. En la metrópolis, los pintores de manuscritos se concentraban más bien en ubicar a los aztecas y a Tenochtitlan, su capital, en el centro del mundo.

Esto es evidente en el *Códice Mendoza,* en el cual un mapa idealizado presenta una visión unificada de Tenochtitlan y el imperio (Figura 8). El códice fue pintado para describir el Imperio Azteca a un lector europeo (probablemente Carlos V).[31] Está compuesto por tres secciones: una historia imperial, una lista de tributos, y una etnografía de la vida cotidiana azteca. Su historia, y por lo tanto el manuscrito en sí, se inicia con el mapa de Tenochtitlan al momento de su fundación. Una franja azul compuesta por 51 signos enmarca casi la totalidad de la página. Ésta se mueve en dirección contraria a las agujas del reloj, desde el año 2 Casa (la fecha de la fundación) en la esquina superior izquierda, hasta el año 13 Hierba, en la parte superior al centro. En el interior, el pintor presenta a Tenochtitlan como una geografía abstracta, estructuralmente similar a aquellas que se encuentran en mapas y lienzos. El perímetro de aguas azules que rodea y define a la isla de Tenochtitlan forma un rectángulo cartográfico, casi un cuadrado. Las aguas de los canales forman

Templo Mayor véase, Eduardo Matos Moctezuma, "Symbolism of the Templo Mayor", en *The Aztec Templo Mayor,* Ed. Elizabeth H. Boone, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1987, p. 185-209; Johanna Broda, "The Provenience of the Offerings: Tribute and *Cosmovisión*", en *The Aztec Templo Mayor,* p. 211-256; Johanna Broda, David Carrasco, y Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World,* Berkeley, University of California Press, 1987.

[31] La evidencia sugiere que el códice fue ordenado por el Virrey Antonio de Mendoza; para su historia véase, H. B. Nicholson, "The History of the Codex Mendoza", en *The Codex Mendoza,* 2 vols., Ed. Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt, Berkeley, University of California Press, 1992, t. 1, p. 1-11.

diagonales de esquina a esquina, de forma tal que dividen a la ciudad en sus cuatro partes principales.[32] Al centro se encuentra el toponímico de Tenochtitlan —un nopal que crece sobre una roca— adornado en este caso por la gran águila que los aztecas avistaron y entendieron como una señal de que finalmente habían llegado a su lugar de destino. Los fundadores pertenecientes a los diferentes clanes, cada uno identificado por medio de signos onomásticos junto a sus cabezas y hombros, aparecen en posición sedente, diseminados alrededor del nopal y entre los juncos y la hierba de la pantanosa isla. Al igual que los principales en el Mapa Sigüenza, estos fundadores representan la herencia ancestral de Tenochtitlan. En la parte inferior de la hoja se muestran las escenas de dos victorias militares temprana —sobre Culhuacan a la izquierda y sobre Tenayuca a la derecha— que hacen referencia a un futuro victorioso. Puesto que estas dos victorias ocurrieron en una época posterior y en diferentes lugares, se encuentran adecuadamente pintadas fuera del mapa.

En su aspecto general, la escena de la fundación en el *Códice Mendoza* es muy similar a un lienzo. Establece el territorio y fundadores de la ciudad de Tenochtitlan, al igual que el Lienzo de Zacatepec y los mapas de Cuauhtinchan lo hacen con respecto a sus comunidades. Primero describe el espacio físico de la capital azteca, al mostrar el lago, los canales, y la pantanosa isla. Luego presenta y cita a los fundadores de la ciudad, y muestra las conquistas iniciales que ayudaron a consolidar su territorio. Al fijar a Tenochtitlan geográficamente, y al sintetizar los eventos históricos que fueron cruciales en su historia temprana, sirve como una carta política de la ciudad.

A diferencia de los lienzos, sin embargo, el *Códice Mendoza* no confiere a Tenochtitlan límites definidos por medio de nombres. Tampoco el Mapa Sigüenza incluye linderos en su escena de fundación. Esto, a mi parecer, es la clave para comprender la forma en que el *Códice Mendoza* representa la ideología del imperio y la ubicación de Tenochtitlan en la misma. La ausencia de límites hace de la representación en el *Códice Mendoza* algo más que un simple mapa de Tenochtitlan al momento de su fundación; lo convierte en una pintura de Tenochtitlan como el centro del universo. Sin los límites, las aguas que rodean a la capital

[32] Tenochtitlan se encontraba dividida política y socialmente en cuatro partes; véase Edward E. Calnek, "The Internal Structure of Tenochtitlan", en *The Valley of Mexico: Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*, Ed. Eric R. Wolf, Albuquerque, University of New Mexico Press, a School of American Research Book, 1976, p. 287-302.

isleña se convierten, metafóricamente, en las vastas aguas que rodean la tierra. Las cuatro partes divididas por canales se convierten en las cuatro partes de los puntos cardinales, articuladas al igual que en los códices adivinatorio-rituales, con Tenochtitlan en el centro. El mapa Mendoza puede ser fácilmente comparado con un diagrama del tiempo en el *Códice Fejérváry-Mayer* (Figura 9), en el cual los 260 días del calendario azteca se encuentran organizados en una cruz Formée de acuerdo a las cuatro direcciones. Dentro de los brazos de la cruz aparecen el árbol sagrado, el pájaro, y las deidades que presiden sobre cada una de las cuatro partes del universo.

En el *Códice Mendoza* (Figura 8), la comunidad de Tenochtitlan aparece pintada sin límites puesto que la retórica imperial oficial mantenía que su territorio se extendía hasta los confines de la tierra. Estas "tierras comunitarias" de Tenochtitlan se fusionaban conceptualmente con el territorio del Imperio Azteca, el cual tampoco tenía fronteras. Esta pintura en el *Códice Mendoza* preserva la concepción azteca de que su imperio no tenía límites geográficos. Era el centro del mundo espacial y controlaba todas las tierras a su alrededor.

Los aztecas utilizaban sus mapas para trazar trayectorias de movimiento, y dependían de ellos para organizar visualmente el espacio. Los documentos pintados guiaban a los viajeros y proponían rutas hacia y fuera de los campos de batalla. Otros mapas, más prácticos y utilitarios, detallaban la tenencia de la tierra y los campos de cosecha. Más aún, los mapas codificaban la historia y organizaban a la comunidad territorialmente. La cartografía se convirtió para los aztecas en un soporte popular para la estructuración de las historias migratorias, en las que la narración se construía en base al movimiento de un pueblo a través de la tierra, hasta que éste llegaba a su lugar de destino. El mapa se transformó luego en un mecanismo eficaz para registrar la consolidación territorial. Estas historias cartográficas destacaban por su capacidad de presentar la acción a medida que ocurría en ubicaciones diferentes. Resaltaban los lugares por sobre la fecha o los protagonistas de los acontecimientos, por lo que eran la forma preferida por pintores que registraban historias territoriales.

La información histórica que se insertaba en los mapas de las comunidades los convertía en títulos de las mismas. Los reinos autónomos del México azteca se concebían a sí mismos como pueblos con su propio territorio y su propia historia; la identidad de la comunidad se hallaba indisolublemente ligada a la tierra y

a las historias que narraban la forma en que un pueblo había alcanzado el control de su territorio. Los grandes mapas y lienzos eran los documentos ideales para presentar este tipo de información. El lienzo o mapa de comunidad típico presentaba el topónimo pictórico del pueblo en forma prominente, cerca del centro, junto al fundador o a la familia gobernante; los límites de la comunidad, delineados por medio de signos toponímicos, se detallaban a lo largo del perímetro del documento. En conjunto, estos elementos establecían eficazmente la existencia y extensión de la entidad política. Adicionalmente, varios lienzos y mapas presentaban las credenciales que legitimaban la autoridad de sus gobernantes, o aludían al derecho del pueblo a ocupar su territorio. Algunos de estos derechos se fundamentaban en las penalidades de una migración o en la conquista de pueblos vecinos; otros se basaban en la autoridad política de su patriarca dinástico, la que había sido recibida a través de una serie de rituales. La historia sobre la adquisición de esta autoridad se incluía en el interior o junto al mapa del territorio comunitario, ya que los aztecas y sus vecinos imaginaban que sus comunidades se habían dispersado a lo largo y ancho de la tierra debido a su afianzamiento en el pasado.

TLAHTOANI Y *CIHUACOATL*: LO DIESTRO SOLAR Y LO SINIESTRO LUNAR EN EL ALTO MANDO *MEXICA*

PATRICK JOHANSSON K.

Introducción

La dualidad representa para el mundo mesoamericano un verdadero latido de su espacio-tiempo vital. Aspectos "sistólicos", como lo son por ejemplo el día, la existencia, *Huitzilopochtli,* lo masculino, el tiempo de verdor, el equinoccio de primavera, el solsticio de verano, la evolución, etcétera, se oponen a otros, "diastólicos" como la noche, la muerte, *Coyolxauhqui,* lo femenino, el tiempo de sequía, el equinoccio de otoño, el solsticio de invierno, la involución, en un antagonismo dinámico y fértil.

Ahora bien, en un mundo en el que predomina un sistema analógico de cognición y donde el orden natural establece un "modelo ejemplar" del comportamiento humano, esta dualidad trasciende el ámbito religioso y determina las relaciones sociales que se instauran dentro de una colectividad. Entre éstas destacan sin duda las relaciones político-administrativas que regulan la vida de dicha colectividad y más específicamente las que se establecen en la cima del edificio político, en el alto mando, donde se perfila claramente, para lo que concierne a los mexicas, la figura del *Tlahtoani* máximo jerarca generalmente designado en las fuentes en español como el "rey" y, de manera mucho más borrosa la del *Cihuacoatl* a veces referido en las fuentes como "virrey". El rey, es la imagen del sol, y manda en el ámbito socio-político como el sol rige el espacio-tiempo cósmico.

Ahora bien, si tanto las fuentes en náhuatl como en español revelan de manera explícita la analogía simbólica entre el astro rey y el máximo jerarca de los mexicas, no parecen haber captado de manera adecuada la función política del *Cihuacoatl* y su probable filiación simbólica con la luna. De hecho, dichas fuentes asimilan el *Cihuacoatl* a un "coadjutor", "juez", "consejero", y en el mejor de los casos a un "virrey" sin percibir plenamente ni expresar lo que representaba para el pueblo mexica.

Conviene recordar aquí que gran parte de las fuentes hoy a nuestra disposición tuvieron que pasar por el prisma deformante de una recopilación, transcripción e interpretación de los textos por los cronistas españoles y/o sus auxiliares indígenas. La interpretación y la subsecuente restructuración del discurso se hacían naturalmente en función del marco axiológico y de la red cultural del *interpretante,*[1] los españoles no veían lo que no estaban preparados a ver y trataban de resolver la incógnita cultural realizando analogías con su propia cultura. Es así que la relación entre el *Tlahtoani* y el sol fue claramente percibida ya que el rey de España era el representante de Dios en el trono, mientras que el papel del *Cihuacoatl* en el alto mando indígena no podía ser identificado puesto que no existía un equivalente directo en las naciones europeas. Lo redujeron por lo tanto a un consejero importante del rey sin ver que una trama intrincada de relaciones simbólicas hacían del *Cihuacoatl* el segundo término de un binomio político en el que prevalecía el *Tlahtoani.* Este hecho tiene consecuencias importantes ya que de ser así implicaría que no existía un poder único y absoluto en el gobierno mexica sino que un mando bicéfalo constituido por fuerzas complementarias, con arraigo simbológico en el cosmos, regía la nación mexica.

Las fuentes no dicen específicamente que el *Cihuacoatl* es la imagen de la luna con todo lo que ella representa para la vida indígena, pero algunas crónicas entrañan muchos indicios que una lectura semiológica de los textos revela y cuya integración en una totalidad sistemática y funcional permite esbozar un perfil bastante nítido del alto funcionario azteca y de sus atribuciones en el seno de la sociedad regida.

Ahora bien, son nexos indígenas de estructuración del sentido que nos deben de dar la pauta de su interpretación, y antes de considerar los aspectos específicos de la dualidad a nivel político, conviene ante todo descender hacia planteamientos simbológicos más profundos que implican no sólo al indígena mesoamericano sino también al hombre.

1. Fundamentos antropológicos de la dualidad

Así como la palabra náhuatl para "raíz" *nelhuayotl* entraña el radical *nelli,* "la verdad", el origen y los fundamentos de la dualidad política mexica deben buscarse en los niveles más profundos de la psique

[1] *Cf.* Johansson, P. *Voces distantes de los Aztecas.*

humana. La dualidad es en efecto un asunto que rebasa los límites espacio-temporales de Mesoamérica y concierne al hombre, a la humanidad. Consideraremos en este capítulo los fundamentos mismos de la dualidad, articulación primordial de la respuesta cultural del hombre frente al silencio del mundo.

Los mitos precolombinos y más generalmente todos los mitos cosmogónicos del mundo sitúan, *in illo tempore*, un caos (o un paraíso), pre-existencial en el seno cálido de la madre naturaleza. El hombre antes de que tuviera conciencia de su presencia al mundo, antes de que la función simbólica consumiera su enajenación existencial (cultural) fuera de la totalidad natural, *vivía* en simbiosis con el mundo mediante una cognición genéticamente heredada: el instinto. El estado biológico prevalecía entonces, el hombre "era" mas no "existía" ya que la herramienta cognitiva de adaptación a los determinismos biológicos del mundo que constituye el instinto no le permitían todavía una conciencia clara de su presencia en el mundo. En el curso de la evolución se gestó paulatinamente (quizás durante milenios) la ruptura ontológica con su entorno natural y el subsecuente "nacimiento del hombre *al* mundo" según la expresión del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. Una hipertrofia del intelecto en relación con los aspectos sensibles de la cognición hizo que en un día (que duró probablemente cientos o miles de años) el antropoide se encontrara "expulsado" de la cálida intimidad esencial del mundo para encontrarse en la dimensión existencial. En efecto dicha hipertrofia intelectual sacó al antropoide del paraíso "biológico" esencial para proyectarlo en la dimensión del existir. Con la función simbólica, el hombre es y se ve en el acto de ser. Con la "re-flexión" simbólica del hombre brota la dualidad existencial a partir de la unidad esencial.

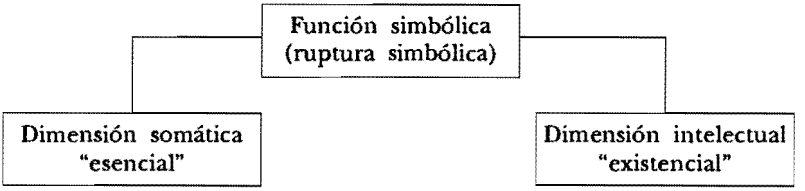
La primera consecuencia de la aparición de la función simbólica y del subsecuente "nacimiento del hombre al mundo" es la percepción cultural de la muerte. Antes de la ruptura simbológica con el mundo, la muerte era un simple mecanismo biológico, no era más que la fase diastólica de un latido vital. Con la aparición de la conciencia la muerte cobra existencia, es pensada y consecuentemente el cuerpo colectivo debe "secretar" mitos para adaptarse a los nuevos determinismos ontológicos así generados. La relación entre existir y el pensar se manifiesta en náhuatl, lengua en la que el verbo "pensar" se construye efectivamente a partir del verbo existir. *Nemilia* "pensar" es de hecho *nemi* "existir" más un sufijo aplicativo *-lia*. Si atendemos a esta filiación "etimológica",

existe una relación estrecha entre el hecho de pensar y el de existir la cual corrobora nuestro planteamiento teórico. Se podría aplicar aquí a la filosofía indígena el famoso postulado cartesiano: "pienso, luego existo" aunque no como una *prueba* ontológica sino como una simple deducción. Pienso, luego existo, es decir que si no pensara sería mas no *existiría.* Es el hecho de pensar el que nos hace "existir". En términos metodológicos debemos de establecer una distinción entre el concepto de vida y el de existencia para poder comprender el mundo náhuatl precolombino.

Podríamos resumir lo anterior con el esquema siguiente:

CAOS/PARAÍSO

(Estado biológico, unidad inmanente del ser con el mundo)



2. La dualidad en la cosmovisión náhuatl

a) *El sol y la luna o el modelo ejemplar de la dualidad en el poder*

In oc yohuayan, in ayamo tona... "Cuando todavía era de noche, cuando no había luz todavía...",[2] el orden biológico imperaba, el orden cultural no existía. Con la aparición de la luz y su subsecuente alternancia con la noche se instaura el orden existencial que conjuga los antagonismos representados por el sol y la luna. De acuerdo con el "Mito de la creación del Sol y de la Luna", el dios llamado en segundo lugar y designado por los dioses, *Nanahuatzin* se vuelve el primero, el astro rey, el sol. El primero, *Tecuciztecatl,* autonombrado (es decir representante de lo subjetivo) para la tarea de alumbrar al mundo al rehusar cuatro veces echarse al fuego será el segundo, la luz plateada dentro la noche: la luna. Este hecho establece un esquema importante de *inversión*

[2] *Cf.* Johansson, P. en "Análisis estructural del Mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del Códice Florentino."

que se reproduce constantemente en la trama mítica náhuatl precolombina, y cuya manifestación esencial entre otras son: "el primero será el segundo", "todo lo que sube tendrá que bajar", "el día tiene que ceder el lugar a la noche" y vice-versa.

Este esquema parece reproducirse en la versión "histórica" que da *Chimalpahin* del nacimiento del *Tlahtoani Moctecuhzoma Ilhuicamina* y del *Cihuacoatl Tlacaelel:*

> Año 10-Conejo, 1398. Según la tradición mexica, este fue el año en que nació el *Huehue Motecuhzoma* (Moctezuma I) *Ilhuicaminatzin Chalchiuhtlatónac* [...], que fue dado a luz a tiempo que el sol se ocultaba. Su madre [...] fue una dama de la nobleza de *Cuauhnáhuac* nombrada doña *Miyahuaxiuhtzin*. En cuanto a *Tlacaeleltzin*, éste nació por la mañana, que es cuando nosotros acostumbramos llamar "tiempo de que va a salir el sol", así que como si dijéramos, él fue el mayor, nacido primero...[3]

Es probable que la estructura discursiva se anteponga aquí a un referente supuestamente real, histórico, y que este discurso reproduzca la inversión cósmica, citada arriba. El que nació cuando se ponía el sol (el segundo) es el *Tlahtoani*, mientras que el que lo hizo al amanecer (el primero) será *Cihuacoatl*.

Encontramos también esta inversión primero/segundo entre el primogénito del rey mítico *Moteucçoma* y el segundo *Chalchiuhtlatonac*. Es de hecho el segundo quien reinará.[4]

Regresando al "Mito de la creación del sol y de la luna", después de haberse echado al fuego, ambos dioses aparecen al horizonte oriental del mundo ya como astros y brillan con igual intensidad. La luz desplazó las tinieblas esenciales pero se fijó en una gemelaridad luminosa que impide el movimiento existencial. Esta contradicción se resuelve luego a nivel mítico cuando uno de los dioses lanzó un conejo en uno de los soles que se vuelve entonces la luna, estableciendo asimismo una gemelaridad diferenciada que permite el movimiento. A partir de este momento, y gracias al soplo de *Quetzalcoatl-Ehecatl*, se establece el movimiento cósmico. El sol toma la delantera y emprende su curso mientras que la luna lo sigue. La preeminencia de la luz diurna sobre su homóloga nocturna no impide que sea el binomio astral el que rige al mundo de manera dialéctica, y la locución verbal náhuatl para expresar este hecho *tlatoca*[5] literalmente "sigue (algo)" expresa también el

[3] Chilmalpahin, 7ª Relación, 1983. p. 183-184.
[4] Tezozómoc, p. 15-16.
[5] *Códice Florentino*, libro III, cap. VII.

gobierno terrenal *tlatocayotl.* Resulta interesante aquí observar la convergencia paronomástica o quizás la filiación etimológica entre el verbo *tlatoca* "seguir" y *tlàtoca* o *tlatoca,* "gobernar". Si el verbo náhuatl tiene un saltillo en la primera sílaba viene entonces de *tlàtoa* "hablar" y no tenemos más que un efecto paronomástico cuya pertinencia "diferida" se sitúa a nivel subliminal como en un texto poético. Si no tiene saltillo,[6] podemos pensar que una analogía con valor mítico pudo haber determinado la homonimia entre los dos significantes de dos conceptos aparentemente muy distintos estableciendo asimismo una relación altamente significativa entre ambos.

En todo caso el alto mando religioso-cósmico se refleja en el gobierno mexica, el *Tlahtoani*/sol encabeza el movimiento pero no puede prescindir del *Cihuacoatl*/luna.

La analogía que se establece aquí entre los parangones divinos *Nanahuatzin/Tecuciztecatl* y los gobernantes *Tlahtoani* y *Cihuacoatl* se ve confirmada por muchos detalles rituales. Como lo veremos adelante, la entronización del *Tlahtoani* se hacía junto al fogón divino,[7] y en la consagración del *Coateocalli* dedicado a *todos* los dioses, tanto el máximo jerarca como el segundo en mando llevan "coronas de oro" [8] recordando el momento primordial, *in illo tempore,* en que los dos astros no se distinguían todavía, permaneciendo en una estática gemelaridad luminosa.

El fértil antagonismo sol/luna se reproduce en el mismo texto con la oposición complementaria que se funde en el personaje de *Quetzalcoatl.* En efecto, el dios mesoamericano por excelencia es la integración vital de *Ehecatl,* la parte diestra-diurna y *Xólotl* la vertiente siniestro-nocturna. Si bien *Tonatiuh,* (literalmente "habrá luz o calor") es la sustantivación del movimiento espacio-temporal, del este al oeste el curso solar es diestro-diurno-celestial mientras que del oeste al este es siniestro-nocturno-tectónico.

A nivel de la simple observación y antes de su interiorización y estructuración narrativa, las estrellas y más generalmente la bóveda celeste, se desplazan aparentemente en sentido contrario al recorrido solar: de derecha a izquierda.

Asimismo la luna parece desplazarse al revés del movimiento solar:

[6] Los españoles al no tener grafema alfabético para la oclusiva glotal (') o "saltillo" generalmente no transcribieron esta consonante.

[7] Acosta, p. 311

[8] Durán II, p. 443.

...el hecho de que la Luna "salga" por el poniente —porque es allí donde aparece al anochecer, por primera vez después de su invisibilidad (conjunción con el Sol)— y suba cada día más en el cielo, moviéndose hacia el oriente, da la impresión del movimiento al revés.[9]

La trama mitológica náhuatl dio cuenta de este hecho aparente y es probable que de manera analógica estos movimientos si no opuestos por lo menos divergentes hayan sido asumidos a nivel del mando político.



Códice Borbónico, lámina 22
Quetzalcoatl-Ehecatl y Tecuciztecatl: la luz y las tinieblas

Ahora bien lo que ocurre de manera cronológica a nivel espacio-temporal, se integra simbólicamente en una totalidad cognosci-

[9] Sprajc, p. 147.

tiva: una y otra tendencia se derraman e irrigan todos los campos de la existencia indígena, en lo particular el aparato jurídico-político que estructura y rige el orden establecido. En términos generales el marco axiológico náhuatl "orienta" lo bueno, lo correcto hacia la derecha pero sin rechazar, en términos éticos, lo izquierdo, lo siniestro. En efecto, la palabra *yectli* cubre las nociones de "bondad" o "belleza" y de orientación diestra o de movimiento dextrógiro. En el mundo náhuatl y más generalmente meso-americano, la lateralidad derecha (*tomayeccacopa*) caracteriza la polaridad religiosa diurna solar mientras que su antagónica siniestra (*tomaopochcacopa*) simboliza lo tenebroso-lunar, el chamanismo y otras actividades que le corresponden. Cortar el antebrazo izquierdo de una mujer muerta en el parto otorgaba (por ejemplo) al autor de dicha hazaña la siniestra facultad de adormecer mágicamente a los ocupantes de una casa para robarles sus pertenencias o hacer de ellos lo que quisieran.

El *Mictlan* situado a la vez al norte y en lo más profundo del inframundo, se encuentra "a la izquierda" en relación con el oriente. Al describir los funerales de *Axayacatl, Tezozómoc* escribe:

> ...ya estaba *Axayacatl* en *Ximoayan,* dando á entender que estaba en lo profundo del contento, y obscuridad en las partes izquierdas, *opoch huayocan,* en lo más estrecho que no tiene callejones, *yn atlecalocan chicnauhmictlan,* en el noveno infierno del abismo...[10]

b) *Los esquemas mítico-históricos de separación o de distinción bi-polar*

La ruptura de una "petrificación" gemelar o un desprendimiento funcional a partir de una totalidad (la cual determina lógicamente una dualidad), aparece en otros textos mítico-históricos que mediatizan la relación del hombre y del cosmos.

La creación de una nación reproduce como lo dijo Mircea Eliade, la creación del mundo. De hecho una nación representa un microcosmos, y los mecanismos actanciales narrativos que determinan a nivel mítico dicha creación son generalmente análogos u homólogos a los que expresan la creación del mundo.

[10] Tezozómoc, p. 436.



Códice Boturini, lámina IV
Los aztecas-chichimecas mueren, nacen los mexicas

En lo que se refiere al "mundo" náhuatl precolombino la dicotomía y la subsecuente complementaridad sol/luna se reproduce en la "gestación" mítico-histórica del pueblo mexica:

Yn Aztlan huehue Mexica.yn axcan quitocayotia yancuic Mexico. ynompa tlahtohuani catca y toca Moteuhcçoma.ynin tlahtohuani oncatca omentin ypilhuan. auh yniquac ye miquiz niman ye ycquin tlahtocatlallitiuh yn omoteneuhque ypilhuan yn tetiachcauh amohuel momati ynitoca yehuatl yntlahtocauh yez yn cuixteca. auh yn teteyccau yn Mexicatl çan mitohua Mexi. ytocachalchiuhtlatonac yehuatl yequinmaca.yn Mexitin yn tlatocayez.yn omoteneuh yn Chalchiuhtlatonac. auh yniquac yn ye yn tlahtocauh yn Mexitin yn Chalchiuhtlatonac, auh niman ye yc quicocolia yn itiachcauh ynin tlahtocauh cuexteca ye quitohua camo huelitzin yn ce yn tlahtocauh yez yn Mexitin ca çan moch niquincenpachoz nehuatl yn Mexitin. Auh yn Mexitin niman ye yc ye hualla Macehua in oncan itocayocan quinehuayan in tzotzompa in quihualtemaya inimacxoyauh annozo acxoyatl nauhpailloque inoncan inceppahualhui in quihuallittaca cecenmantoc in acxoyatl, in aquin quilhualcecenmana niman inconcan quihto in Mexi in Chalchiuhtlatonac

tocnihuane quimilhui in Mexica, maye ic otihuallaque, ma ye ic otihualquizque in tochan Aztlan, auh ic niman qui tlacamatque in Mexica.[11]

El Aztlan de los viejos mexicanos el que hoy llaman Nuevo Mexico; allá era rey el de su nombre Moctezuma. Este rey tenía dos hijos suyos, y en cuanto se muere, luego ya por esto estableceles por señores a sus mencionados hijos. Del primogénito no se sabe bien el nombre; él será su señor de los cuextecas. Y el menor, el mexicano, nomás era de su nombre *Chalchiuhtlatonac*, dánsele a él los mexicanos, será el rey de ellos el mencionado *Chalchiuhtlatonac*.

Y cuando ya es rey de ellos, de los mexicanos, *Chalchiuhtlatonac* ha de ser; tan sólo uno habrá de ser rey de los mexicanos; únicamente yo habré de gobernar a todos los mexicanos.

Hacen luego penitencia los mexicanos allá en el lugar llamado *Quinehuayan, Tzotzompa*; al depositar acá sus "*acxoyates*" regresaron cuatro veces; vienen acá una vez, cuando quien disemina los "*acxoyates*" ve que van esparciéndose. Luego dijo *Mexi, Chalchiuhtlatonac:* "Amigos nuestros", les dijo a los mexicanos, "por eso vinimos, salgamos ya de Aztlan, nuestra morada" y por ello al punto obedeciéronle los mexicanos.[12]

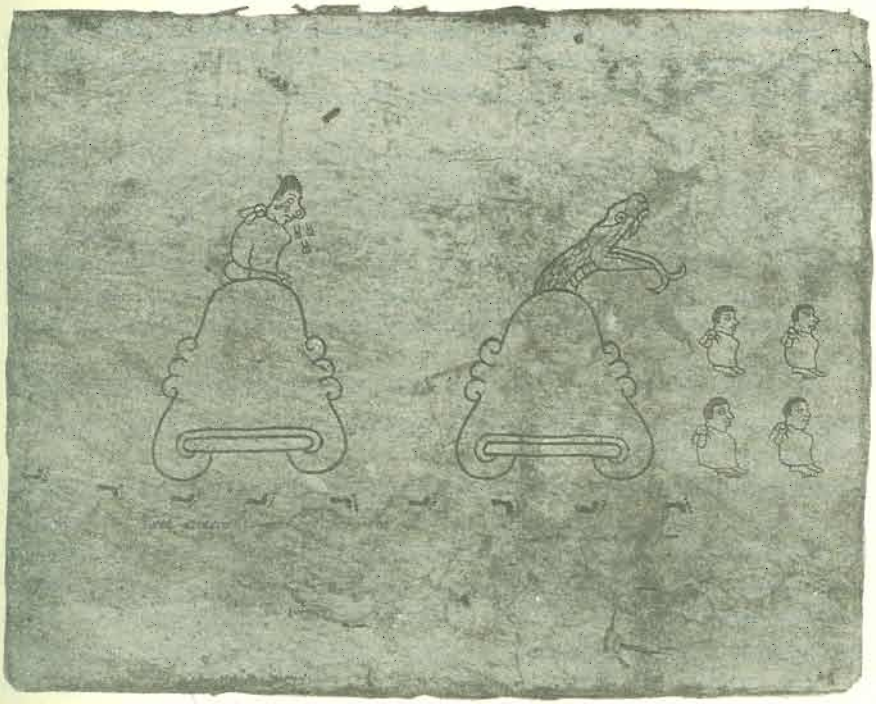
Encontramos de nuevo en este relato el esquema arquetípico menor/mayor, primero/segundo (*Tecuciztecatl* y *Tlacaelel/Nanahuatzin* y *Motecuhzoma Ilhuicamina*) y la inversión subsecuente: el primero será el segundo en el mando y el segundo será el primero. Aquí otra vez se plantea y se resuelve la interrogante ¿han de mandar los dos?

Chalchiuhtlatonac, literalmente "el jade que brilló", el *Tlahtoani,* el sol mandará sobre los *mexitin* mientras que el otro, en este contexto narrativo el señor de los *cuextecas,* quedará en la sombra de su hermano.

Más adelante en el curso de la llamada *Peregrinación de los aztecas,* otra "distinción" se realiza cuando *Huitzilopochtli,* el sol, abandona a su hermana *Malinalxóchitl* "por bruja". Como lo veremos adelante tanto *Coyolxauhqui* como *Malinalxóchitl* y la diosa *Cihuacoatl* representan la hermana de *Huitzilopochtli.* Un razonamiento silogístico permite por lo tanto relacionar la que manda sobre los animales, la "hechicera", el ente lunar siniestro-nocturno, con la *Cihuacoatl* y consecuentemente con el sacerdote *Cihuacoatl.*

A nivel cognoscitivo se perfila también una disyunción significativa entre dos formas de saber. En el curso de la "Peregrinación"

[11] *Crónica Mexicayotl,* p. 15-16.
[12] *Ibid,* p. 15-16.



Códice Boturini, lámina V.

hacia México —Tenochtitlan los sabios que siguen al sol— *Huitzilopochtli* "abandonan" a otros calificados como "ancianos" (*huehuetque*) en *Tamoanchan.* Los primeros se llevaron: "la tinta negra y roja, los libros, las pinturas, se llevaron la sabiduría. Todo se llevaron: los libros de canto, las flautas",[13] y más generalmente la *Toltecayotl* o, como lo dice Sahagún en la parte castellana del *Códice Florentino,* "todas las cosas de antigüedades, y de los oficios mechanicos".[14] Al quedarse en *Tamoanchan-Teotihuacan* los cuatro sabios ancianos: *Oxomoco, Cipactonal, Tlaltetecui* y *Xochicahuaca,* se reúnen y se preguntan ¿cómo vivirá el hombre? Este texto complementa de hecho el mito de *La creación del sol y de la luna* y se encuentra formalmente estructurado de la misma manera.

> *Auh in jquac oiaque, in tlamatinjme: njman mononotzque, mocentlalique, y, navintin veuetque qujtoque. Tonaz, tlatviz: quen nemjz, quen onoz in maceoalli: ca oia, ca oqujtqujque, in tlilli, in tlapalli: auh quê onoz in*

[13] *Códice Florentino,* libro X, fol. 141v.
[14] *Ibid.*

maceoalli, quen manjz in tlalli, tepetl, quen onoaz, tlê tlatqujz, tlê tlamamaz, tleh tlavicaz, tlê tlaotlatoctiz, tlê machiotl, tlê octacatl iez, tlêneixcujtilli iez, tlê itech peoaloz, tlê ocutl, tlê tlaujlli mochioaz.[15]

Y cuando se hubieron ido los sabios, luego conversaron, se reunieron los cuatro ancianos. Dijeron: habrá luz, amanecerá, ¿cómo existira?, ¿cómo vivirá el macehual? Ya se fue, se llevaron la tinta negra y roja. ¿Y cómo vivirá el macehual? ¿cómo se extenderá la tierra, el monte?; ¿cómo se hará?, ¿qué se llevará, qué se cargará, qué se traerá, qué se seguirá?, ¿qué modelo, qué regla se establecerá, cuál será el ejemplo?, ¿cómo se empezará, qué luz, qué claridad se hará?

Después de la pregunta ¿quién? a la que había respondido el mito de la *Creación del sol y de la luna*, este texto busca responder a la pregunta ¿cómo?

A guisa de respuesta los sabios ancianos inventan la cuenta de los destinos (*Tonalpohualli*), la cuenta de los años (*xiuhpohualli*) y el libro de los sueños (*temic amatl*), y en términos más generales establecen la *nahuallotl*, cognición siniestra-nocturna que se implementa cuando se fue con el sol su sabiduría diestra-diurna (artes mecánicas y tradición).

De hecho los que se quedaron en *Tamoanchan* son olmecas, huixtotin, "brujos" (*nonotzaleque*) que fueron a poblar luego otras regiones llevándose consigo las "pinturas de sus hechicerías".[16]

La diáspora en el ámbito histórico que expresa el mito no debe de tomarse a la letra pues se trata de una divergencia cognoscitiva en una geografía interior que reproduce homológicamente la separación del sol y de la luna en su alternancia vital. La *nahuallotl* es a la *tlamachiliztli* lo que la luna es al sol, y en última instancia lo que el *Cihuacoatl* es al *Tlahtoani* y es muy probable que el segundo en mando encabezará a los encargados del saber siniestro y nocturno mientras que el *Tlahtoani* lo hiciera con los *tlamatinime* de la *Toltecayotl*.

c) *El águila y la serpiente*

El águila sobre el nopal hoy emblema nacional es también un arquetipo y simboliza la elevación del pueblo mexica en la dimensión celestial y su afirmación existencial "masculina" sobre las fuerzas femeninas regresivas telúricas o acuáticas. El águila es luz, sol, aire, padre como el cielo en el que vuela. Cuando está representada

[15] *Ibid*, fol. 141-142.
[16] *Ibid*, fol. 143 v.

desgarrando una serpiente el simbolismo es aún más claro: es el día que se impone a la oscuridad, la conciencia que desgarra el velo de la inconciencia y se abre un camino hacia la luz. Significa más generalmente todas las virtualidades, todas las potencialidades de la vida que acceden a la *manifestación.*

En términos más específicamente mexicas, la verticalidad cratofánica del águila, devorando o no una serpiente, y del nopal se opone dialécticamente a su homóloga anterior del *Coatepetl,* "cerro de la serpiente", repitiendo asimismo lo que allí ocurrió cuando las fuerzas uráneas encarnadas por *Huitzilopochtli* despedazaron a los entes nocturnos-tectónicos que representaban *Coyolxauhqui* y los *Centzon huitznahuas.*

Esta dualidad *águila/serpiente* y toda la estela simbólica que encabezan sendos términos, se debió reflejar también en el poder. Si bien los mexicas son el pueblo del sol, los elementos nocturnos, acuáticos, telúricos, matriciales, de los que emergen, siguieron siendo objeto de culto y tuvieron que proyectarse también en el ámbito político. Si el *Tlahtoani,* como se colige de las fuentes, es el águila, el *Cihuacoatl* pudo haber representado a la serpiente, serpiente hembra, en el alto mando mexica.

3. La diosa *Cihuacoatl*

La *Cihuacoatl,* literalmente "mujer serpiente" o "serpiente hembra", es una diosa eminentemente protéica , huidiza, difícilmente asible, que encarna según los contextos míticos o rituales la femineidad, la maternidad, el amparo, la guerra, el sacrificio o la muerte.

Durán describre así su imagen en piedra:

> La diosa *Cihuacoatl* era de piedra, tenía una boca muy grande abierta y los dientes regañados; tenía en la cabeza una cabellera grande y larga, y un hábito de mujer, todo blanco de enaguas, camisa y manto.[17]

El carácter materno, telúrico y letal de esta diosa se manifiesta de diferentes maneras en los mitos y ritos nahuas pero de manera particular por la oscuridad que prevalecía siempre en la pieza en la que se encontraba:

> Toda esta pieza estaba oscurísima, sin tener saetera ni ventana, ni puerta grande, sino muy chica, que no podían entrar a ella sino

[17] Durán I, p. 125.



Durán I, lámina 20

a gatas. La cual puerta estaba siempre tapada con una antepuerta, de suerte que nadie la veía, ni entraba en aquella pieza, sino solos los sacerdotes que servían a esta diosa. Los cuales eran muy viejos y ancianos, que hacían las ceremonias ordinarias. Llamaban a esta pieza *Tlillan,* que quiere decir negregura *(sic),* o lugar de ella.[18]

Aunque de manera difusa, la diosa *Cihuacoatl* está directamente vinculada con la muerte. Su templo, *Tlillan,* representa las profundidades tectónicas del inframundo y del vientre materno y las mujeres muertas en el parto la alcanzan en el espacio-tiempo letal que le corresponde:

Oticnamic in monantzin in Cihuacoatl in Cihuapilli, in Quilaztli...[19]
"Encontraste a tu madre *Cihuacoatl,* la princesa, *Quilaztli...*

[18] *Ibid,* p. 125-126.
[19] *Códice Florentino,* libro VI, cap. 35.

A veces se le considera como la esposa de *Mictlantecuhtli*:

> Y la fiesta hacían a *Cihuacoatl*, mujer del dios del infierno, a la cual tenían los de *Culhuacan* por su dios.[20]

"Comedora de gente" (*tecuani*), la *Cihuacoatl* es un portento (*tetzahuitl*), espanta, trae consigo la pobreza y otorga a la gente "la *coa* y el *mecapal*", es decir que impone el trabajo del campo y del monte.[21]

Conviene aquí reubicar la declaración del informante en el contexto de una recopilación documental en la que algunos calificativos tienden a desprestigiar las deidades paganas y no deducir que la diosa es un ser nefasto. De hecho lo que hemos traducido como "pobreza" tiene en la lengua náhuatl un campo semántico mucho más amplio que en español. *Icnoyotl*, además de "pobreza", denota la orfandad, la compasión y sobre todo "la humildad", en el sentido original de la palabra, es decir "lo que está cerca del *humus*", de la tierra madre. El mismo *Nanahuatzin*, cuando todavía era "segundo" (después de *Tecuciztecatl*), era pobre, enfermizo, y en ciertas fuentes, huérfano. Auspiciados por la diosa *Cihuacoatl* y quizás en el ámbito social por el *Cihuacoatl*, el trabajo y la pobreza se oponen dialécticamente a la guerra y la riqueza a cargo del *Tlahtoani*.

La blancura es el atributo cromático esencial de la *Cihuacoatl*:

> *Iuhquin tecpan cihuatl, nanacoche, iitznacoche iztaian moquetza, iztaian actica, iztacatla ycaia, iztazticac...*[22]
>
> Parece una mujer de palacio, tiene aretes, tiene aretes de obsidiana, se viste de blanco, se envuelve en (ropa) blanca, luce lo blanco, la blancura...

La blancura de su atavío desgarra el velo de las tinieblas así como la lamentación y sus aullidos desgarran el silencio y profetiza la guerra:

> *Yohualtica chocatinenca, tecoyouhtinenca, no yaotetzahuitl catca.*[23]
>
> Anda llorando por la noche, anda aullando, también augura la guerra.

[20] *Teogonía e Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 52.
[21] *Códice Florentino*, libro I, cap. 6.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*

> La mitad de su rostro está pintado de rojo, y la otra mitad de negro. Algunas veces, ostenta un tocado de plumas de águila, lleva orejeras de oro, un *quechquemitl* y un bastón para tejer hecho de turquesa.[24]

En términos onomásticos la diosa *Cihuacoatl* es tan inasible como en su realidad religiosa. Además de *Cihuacoatl*, es *Quilaztli, Coatlicue, Coyolxauhqui, Malinalxóchitl, Huitzilincuatec* y *Yaocihuatl* según los contextos míticos y rituales, además del término común *Tonantzin* "nuestra madre". Como *Quilaztli* es ella que molió los huesos que *Quetzalcoatl* trajo del inframundo permitiendo así la creación de la humanidad. Cuando está hambrienta de corazones humanos, *Cihuacoatl* entra al mercado y deja un cuchillo de pedernal dentro de una cuna de niño. El *Cihuacoatl* y sus sacerdotes convocan entonces a un sacrificio solemne en aras de la diosa.[25]

Por muy difusa que sea la imagen de la diosa *Cihuacoatl*, parece representar la luna y en términos muy generales, la femineidad y la muerte y oponerse asimismo de manera dialéctica y complementaria al sol, a la masculinidad y a la existencia tal y como la hemos definido. En México ocupó un tiempo, con *Huitzilopochtli*, la cúspide del panteón azteca:

> El templo de ésta diosa estaba continuado con el de su hermano *Huitzilopochtli* y tratábanlo con la mesma reverencia que al otro, y así, todos los que servían en el gran templo, acudían a barrer y regar y enramar en el templo de estotra y a los servicios personales de traer leña, (y) agua.[26]

La filiación de *Cihuacoatl* como hermana de *Huitzilopochtli*, señalada por Durán confirma lo que indicábamos anteriormente es decir que *Cihuacoatl* es otro nombre de *Coyolxauhqui* y *Malinalxóchitl* y por lo tanto tiene un carácter selénico y chamánico.[27]

Desde la época de *Itzcoatl*, ocupa la diosa un lugar comparable al de *Huitzilopochtli* en el orden de importancia de los dioses.

> Vuelto Itzcohuatl desta guerra de Cuitlahuac, comenzó en esta ciudad de Mexico el templo del ídolo llamado Cihuacohuatl (que quiere

[24] *Ibid*, El *tzotzopaztli* sirve para tupir la tela.
[25] *Cf.* Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*
[26] Durán I, p. 131.
[27] Sabemos a ciencia cierta que *Coyolxauhqui* es la luna y que *Malinalxóchitl*, diosa siniestra por excelencia, es "bruja" y manda sobre los animales.

decir mujer culebra) y luego, el año siguiente, se hizo también el de *Huitzilopochtli* (que era el mayor dios que tenían los mexicanos).[28]

Las sacerdotisas dedicadas a *Huitzilopochtli* sirven también a la diosa *Cihuacoatl:*

A esta diosa *Cihuacoatl* llámanla hermana de *Huitzilopochtli* el gran dios de México, a cuya causa la servían las monjas recogidas que servían a su hermano el ídolo...[29]

Ya sea hermana, madre o esposa de *Huitzilopochtli* la diosa *Cihuacoatl* es la mujer blanca que gime en la oscuridad, es el astro que brilla en las tinieblas, la femineidad frente a la masculinidad, es el llanto involutivo que sucede a la alegría evolutiva, el sueño frente a la realidad, es lo siniestro nocturno que se opone a lo diestro diurno y lo complementa.

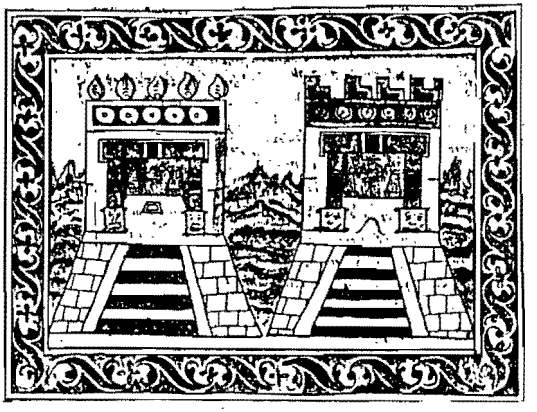
4. *TLAHTOANI* Y *CIHUACOATL* O LA DIALÉCTICA DEL PODER

El destino trágico de *Moctezuma Xocoyotzin,* las tribulaciones heroicas aunque breves de *Cuauhtémoc* el punto de vista adoptado por muchos cronistas españoles e indígenas y más generalmente la estructuración del discurso que evoca la historia precolombina de México hicieron del *Tlahtoani* la encarnación misma del poder, la cúspide del aparato político mexica.

La traducción del término náhuatl *Tlahtoani* como "monarca", "rey, o emperador" facilitó la asimilación a esquemas occidentales de gobierno y propició asimismo la confusión. De hecho la palabra *Tlahtoani,* literalmente "el que habla",[30] sugiere que el más importante de los gobernantes del estado mexica tenga *voz* pero, como lo veremos a continuación, no siempre *voto* exclusivo. Si bien es a través de la voz y de las palabras del *Tlahtoani* que se manifiesta el mando, su gestación es más compleja e implica a otros "funcionarios". Entre éstos destaca particularmente la figura del *Cihuacoatl,*[31] "coadjutor", "prepósito", "juez", o "virrey" según los textos, que las crónicas olvidan generalmente, con las insignes excepciones del celebérrimo *Tlacaelel* que vió morir a cuatro *Tlahtoanime* para ex-

[28] *Monarquía indiana,* IV, p. 209.
[29] *Ibid,* p. 431.
[30] *Tlàhtoani* se compone de *tlàtoa* "hablar" y de un sufijo que sustantiva el verbo *-ni.*
[31] *Cihuacóatl:* "mujer serpiente" o "serpiente hembra", además del nombre de la diosa correspondiente.

tinguirse ya muy viejo durante el gobierno de *Ahuitzotl*. Respecto a las fuentes, recordemos una vez más el largo trecho que separa la voz viva de los informantes indígenas de la versión definitiva de cronistas como fray Diego Durán, Hernando Alvarado Tezozómoc o fray Juan de Torquemada, a lo largo del cual el sentido original se ve notablemente sesgado por las modalidades inquisitorias, la consignación alfabética de la oralidad en el aparato gráfico europeo, la traducción del náhuatl al español o de la imagen al verbo, la interpretación de los hechos y su subsecuente transculturación y otros muchos determinismos inevitables que presidieron a la recopilación y redacción de los textos de los que disponemos hoy en día. El discurso novohispano ya fuese en español o en náhuatl (mediante la voz híbrida de los latinos) no podía penetrar en los arcanos conceptuales y la intrincada red axiológica de un mundo indígena donde el sentido se arraiga en lo sensible y prolifera en términos simbológicos.



Dualidad religiosa, dualidad política
Lámina 29, Duran II.

Después de tres *Tlahtoanime* que se evocan sin contraparte alguna, la dualidad en el poder mexica se manifiesta claramente en las fuentes con la aparición en la escena histórica del *Cihuacoatl Tlacaelel* de México-Tenochtitlan durante el gobierno de *Itzcoatl*. Esto no quiere decir que no hubiese habido anteriormente un *Cihuacoatl* asociado al mando supremo sino que la personalidad excepcional de dicho personaje hizo que su apellido más que su función dentro del gobierno retuviera la atención de los cronistas indígenas precolombinos y/o de sus homólogos del periodo colonial temprano.

Sea lo que fuere el nombre de *Tlacaelel* y su fama echan una luz sobre la función que desempeñó en el gobierno mexica y permite definir con más precisión el papel del "segundo en mando" en el aparato político de la gran *Tenochtitlan.*

Un texto de *Chimalpahin* establece sin ambigüedad la dialéctica que vincula y a la vez opone el *Tlahtoani* y el *Cihuacoatl* en un texto que se refiere a *Huehue-Motecuzoma* y a *Tlacaelel:*

> *In tlacatl Huehue Moteuhçcuma lhuicamina Chalchiuhtlatonac, tlahtohuani Mexico Tenuchtitlan, ynehuan yn itlahtocateyxtlaticauh yn itlahtocatenanamiccauh catca, y huel ytiyachcauh catca, in cenca tlapaltic chicahuac, yn amo panahuiztli catca, in huey yaotachcauh catca: in tlacatl Tlacaeleltzin, Cihuacoatl.*[32]

> El señor Moctezuma el Viejo *Ilhuicamina*
> que brilló como Jade,
> *Tlahtoani* de México Tenochtitlan,
> y con él su consejero
> y su contraparte en el poder, que era su capitán,
> el muy fuerte y valiente,
> el que fue insuperable, el gran jefe de guerra:
> el señor *Cihuacoatl* Tlacaelel.

Además de subrayar el valor de *Tlacaelel,* este texto pone de manifiesto el binomio que representan el *Tlahtoani* y el *Cihuacoatl* mediante dos términos en náhuatl: *itlàtocateixtlaticauh,* "su consejero en el gobierno" y *itlàtocatenanamiccauh,* su asesor en el gobierno" según los sentidos más inmediatos de las palabras.[33]

Ahora bien si remontamos el hilo de Ariadna etimológico de dichas palabras, algunas connotaciones vienen a enriquecer la univocidad de los términos. En efecto, en la órbita significativa de *ixtlatia,* elemento fundamental con el *tlatoca* del sintagma nominal posesivo *itlatocaixtlaticauh* "su consejero", encontramos "destruir", "deshacerse",[34] lo que sugiere un antagonismo dialéctico entre él y el referente del adjetivo posesivo *-i* , en este caso el *Tlahtoani. Tenanamiqui,* "asesor" entraña también a nivel etimológico la semilla semántica de un "encuentro" con otro[35] y la subsecuente relación: vínculo/oposición, que implica.

[32] *Chilmapahin,* Octava relación, p. 84-85.
[33] *Cf.* Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana.*
[34] *Ibid.*
[35] Provisto del prefijo *mo-* del sufijo *-tia,* el radical *-namic-* significa "casar(se)".

La función de *Cihuacoatl* no fue exclusiva de México-*Tenochtitlan* ya que la encontramos en otras naciones nahuas de la región central de México. En Tezcoco, *Ixtlilxóchitl* evoca a un *Cihuacoatl* llamado *Chimalpopoca.*[36] En Coyoacan, según Durán y Tezozómoc encontramos a otro *Cihuacoatl* de nombre *Cuecuex.*[37] Es probable además que *Tepanquizqui* haya sido *Cihuacoatl* de Xochimilco [38] frente a *Cuauhquechol,* y que en un momento dado *Teconal* haya desempeñado un papel similar en Tlaltelolco [39] con el rey *Moquihuix.*

En *Tochimilco,* según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* dos gobernantes suceden en el poder a *Cintlahuiltzin:*

> Muerto *Cintlahuiltzin* sucedió <sic> en el señorío dos hermanos suyos, llamados *Ixtehueyotzin* y *Cihuacoatzin*: fueron iguales en el señorío.[40]
>
> A su muerte les siguen otros dos gobernantes *Cacamatzin* y *Cihuacoatzin.*[41]

Es probable que el nombre aparentemente propio de *Cihuacoatzin* corresponda en ambos casos a la función de *Cihuacoatl* en el binomio del poder.

Las crónicas de Durán y Tezozómoc confirman la relación eminentemente dialéctica que existe entre el *Tlahtoani* y el *Cihuacoatl* al contradecir este último al líder supremo en repetidas ocasiones: "...te quiero responder, y perdóname, que parece que siempre te quiero sobrepujar en mis razones...".[42]

Más que un consejero, el *Cihuacoatl* parece ser el antagonista del *Tlahtoani* en el binomio del poder y establecer con él una fecunda dialéctica en el alto mando mexica.

Muchos otros indicios presentes en las fuentes muestran que el *Cihuacoatl* es mucho más que un consejero del *Tlahtoani.* En la "solemnidad y sacrificio" que le hicieron a la piedra del sol, en tiempos de *Motecuhzoma Ilhuicamina,* tanto el *Tlahtoani* como el *Cihuacoatl* se atavían, se tiznan solemnemente el cuerpo.

> Llegado el mismo día de la fiesta, el mismo rey *Motecuhzoma* y su coadjutor *Tlacaelel* se tiznaron todo el cuerpo con una tizne muy atizne, muy atezada y pusiéronsela tan bien puesta y acicalada, que

[36] Ixtlilxóchitl, I, p. 371.
[37] Durán II, p. 91; Tezozómoc, p. 254.
[38] Durán II, p. 106.
[39] Tezozómoc, p. 376, 383.
[40] *Teogonía e historia de los mexicanos,* p. 17.
[41] *Ibid.*
[42] Durán II, p. 192.

resplandecía desde lejos en el rostro, ni más ni menos, que parecían negros atezados.

En las cabezas se pusieron unas coronas de plumas muy galanas, todas guarnecidas de oro y piedras muy ricas; en los brazos se pusieron unos brazaletes de oro, que les tomaban desde el codo hasta casi el hombro, en ambos brazos; pusiéronse unas sandalias muy ricas en los pies, de cueros de tigre, guarnecidas de oro y piedras. Luego se pusieron unas ricas mantas reales y unos ceñidores muy anchos y galanos a la mesma manera que las mantas.

Echáronse a las espaldas unas olletas hechas de piedras verdes muy ricas, donde significaban que no solamente eran reyes, pero juntamente sacerdotes. Poníanse en las narices unos joyeles atravesados y luego les daban a los dos sendos cuchillos en las manos, de navaja. Y luego salieron en público el rey y Tlacaelel, juntos, pusiéronse encima de la piedra que era semejanza y figura del sol.[43]

Asimismo proceden a sacrificar las víctimas según un patrón escenográfico que muestra la complementaridad a nivel ritual de ambos.

Puestos allí ambos, el uno por una de las escaleras, el otro por la otra; [...]. El rey alzaba el cuchillo y cortábale por el pecho: en abriéndole, sacaba el corazón y ofrecíaselo al sol, con la mano alta, y en enfriándose, echábalo en la pileta y tomaba de la sangre con la mano y rociaba hacia el sol. De esta manera mataba cuatro arreo, y luego, por la otra parte, venía Tlacaelel, y a la mesma manera mataba otros cuatro. Y así andaban, a veces de cuatro en cuatro, hasta que se acabaron los presos todos, los que trujeron de la Mixteca.[44]

En cuanto a la repartición del botín de guerra, la dicotomía entre los dos gobernantes se manifiesta de manera proporcional.

Idos los cuetlaxtecas, el rey mandó llamar a todos los principales de los que habían ido a la guerra, los más valerosos y grandes señores, y repartióles todos los esclavos, dando a cada uno, uno, y una manta de las de a diez brazas y repartiéndoles de todo lo que habían traído, excepto piedras, ni plumas, ni coronas de oro, porque aquello no se repartía sino entre el rey y Tlacaelel, y se guardaba todo lo demás en los tesoros y hacienda real. Al rey le cupieron de su parte quince esclavos y a *Tlacaelel* cinco, con lo cual todos quedaron muy contentos y satisfechos, entregándose todo lo que sobró al tesoro real.[45]

[43] *Ibid*, p. 192, 193.
[44] *Ibid*, p. 193.
[45] *Ibid*, p. 203.

A esto añadiremos que a lo largo de las crónicas de Durán y de Tezozómoc, cuando se hace referencia al mando mexica están casi siempre unidos los nombres del *Tlahtoani* y del *Cihuacoatl.* Por ejemplo al preguntarles de dónde eran y a qué venían los miembros de la expedición a Aztlan, responden de esta manera:

> ...—Señores, nosotros somos de México, y somos enviados de nuestros señores a buscar el lugar donde habitaron nuestros antepasados." Ellos les preguntaron que qué dios adoraban. Ellos dijeron que el gran *Huitzilopochtli,* y que el gran rey *Motecuhzoma* y su coadjutor, *Tlacaelel...*[46]

O en otro momento:

> ...—"Señor, enviónos *Motecuhzoma* y su coadjutor Tlacaelel, que por sobrenombre tiene *Cihuacoatl."* El viejo dijo: ¿Quién es *Motecuhzoma* y quién Tlacaelel?...[47]

El nombre del *Cihuacoatl Tlacaelel* están siempre asociados al del *Tlahtoani* cuando los cronistas evocan al mando mexica.

La dualidad en el poder se perfila también de manera iconográfica en la lámina IV correspondiente a la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* de fray Diego de Durán.

La composición de esta lámina y algunos detalles icónicos, más que ilustrar el texto del cronista dominico, revelan aspectos simbólicos del poder durante la "Peregrinación". En torno al Coatepec, montaña cratofánica por excelencia, aparecen dos jefes sentados. El de la derecha vestido pobremente y sentado sobre una tabla de madera simple es Tenoch. El de la izquierda, viste una tilma tolteca, sentado sobre una tabla-petate, símbolo del poder supremo, y se llama Cicalpan [48] (o pertenece al *calpulli* del mismo nombre).

Si "leemos" la imagen, deducimos que hasta este momento, el poder lunar (liebre/izquierda) se impone a su homólogo solar. Es el nacimiento de *Huitzilopochtli* en dicha montaña que invertirá los polos del mando bicéfalo y dará la supremacía a la vertiente diestra-diurna.

Si recordamos que en este lugar se oponen las fuerzas nocturnas constituidas por la *Coyolxauhqui* y el *Huitznahua* [49] quienes

[46] *Ibid,* p. 218.
[47] *Ibid,* p. 218
[48] *Cil(tl)* "liebre"; *pant(tli) - cal(li)* "casa".
[49] *Ibid,* p. 35.



Durán II, lámina IV

querían permanecer en *Coatepec,* y *Huitzilopochtli* el sol, la oposición icónica relevante.

En la lámina IV del *Manuscrito Tovar* se reproduce la misma composición iconográfica, esta vez en torno a la verticalidad cratofánica del águila y el nopal y sin diferencia alguna entre ambos señores.

La presencia de la liebre (*citli*) en el glifo onomástico del personaje de la izquierda en ambas imágenes, tiende a confirmar su carácter selénico. En efecto, en términos simbológicos, el conejo o la liebre son animales lunares relacionados con la noche, la tierra-madre y las aguas fecundantes y regeneradoras de la vegetación. Se opone a esto *Tenoch,* representante de la cratofanía solar del nopal.

Ahora si el binomio *Tlahtoani/Cihuacoatl* constituye la unidad del gobierno mexica, las funciones políticas, administrativas, jurídicas y militares tienen que haber sido complementarias para lograr precisamente esta unidad. Si bien, como lo revelan las fuentes la función del *Tlahtoani* es de proveer y preservar en términos muy generales el bienestar, el orden jurídico y la seguridad de su pueblo, las atribuciones del *Cihuacoatl* parecen obedecer al antagonismo antes evocado. Si el primero se encarga de lo positivo (diestro), el segundo parece ocuparse de lo negativo (siniestro) en los distintos aspectos del orden indígena establecido:



Manuscrito Tovar, lámina IV

Después del rey había un presidente y juez mayor, cuyo nombre, por razón de el oficio, era Cihuacohuatl; este oficio se proveía por el mismo rey, y en su reino ninguno tenía autoridad de proveerle en otro, ni recibirle en sí, si no era por la autoridad real y en la persona que por el dicho rey era nombrada; y era tan autorizado este oficio que el que lo usurpara para sí, o lo comunicara a otro en alguna parte del reino, muriera por ello, y sus hijos y mujer fueran vendidos por perpetuos esclavos y confiscados sus bienes, por ley que para esto había. Este supremo juez no se proveía para todos los pueblos indiferentemente, sino para las ciudades y poblazones grandes y que tenían mucha comarca. Tenía cargo y oficio de proveer en las cosas de gobierno y en la hacienda del rey Oía de causas que se devolvían y remitían a él por apelación; y éstas eran solas las criminales, porque de las civiles no se apelaba de sus justicias ordinarias. De este presi-

dente no se apelaba para el rey, ni para otro juez alguno, ni podía tener teniente, ni substituto, sino que por su misma persona había de determinar y decidir todos los negocios de su juzgado y Audiencia.

Este juez parece tener veces y autoridad de virrey, a los cuales comunica el rey autoridad absoluta para gobernar y despachar negocios cometidos a su sola y absoluta determinación, sin tener dependencia de nadie; pero también parece aventajársele en algo, pues en cosas de su gobierno conoce la Audiencia, que toda junta se hace persona de rey, y con su autoridad le pueden reprimir y reprimen; y esto se entiende en casos graves y por vía de agravio y violencia; lo cual no corría en este dicho juez Cihuacohuatl, porque de su última determinación no había recurso a otro.[50]

Chimalpahin dice al respecto:

...tlahtucati yn huehue Moteuccoma Ylhuicaminatzin, auh yn itiachcauh Tlacaeleltzin, Cihuacohuatl ytloc mochiuhtica, ynic tlatzontecticatca yaoyotica miquiztica...[51]

"...gobernador *Moctezuma* el viejo con su hermano mayor *Tlacaeleltzin, Cihuacoatl,* el cual era juez militar criminal..."



Durán II, lámina 17

[50] Torquemada 4, p. 67-68.
[51] Chimalpain, 7a. relación.

La relación complementaria entre el *Tlahtoani* y el *Cihuacoatl* generalmente difusa en las fuentes aparece a veces de manera explícita:

> "...pero no lo puedo yo mandar todo, que tan señor sois vos *Cihuacoatl*, como yo, y ambos hemos de regir y gobernar esta República Mexicana..." [52]

En otro contexto Tezozómoc escribe: "...*Cihuacoatl*, como digo iba de la misma manera por ser segundo rey como el *Moctezuma*..." [53]

La sucesión en la dualidad del poder es manifiesta cuando *Moctezuma* le dice a *Tlacaelel*: "...y luego tras nosotros nuestros hijos y herederos nos sucederán en el trono..." [54]

La subordinación del uno al otro es además patente a la muerte de *Moctezuma Ilhuicamina* cuando el pueblo le pide a *Tlacaelel* que sea el nuevo *Tlahtoani*:

> "...y por este estilo y razón mis hijos han de ser segundas personas de los reyes que fueren de este imperio mexicano..." [55]

Esta "segunda persona" es de hecho la que toma el poder si le pasa algo al *Tlahtoani*. En el conflicto de los *tlatelolcas* con México-Tenochtitlan, el *Tlahtoani de Tlaltelolco* declaró: "... y preso *Axayaca* ¿qué podría hacer *Cihuacoatl Tlacaeletzin* ni sus principales? Porque *Tlacaeletzin* es él que guía a la República mexicana, y preso que lo hagamos haremos cuenta prendimos a una vieja." [56]

Lo "siniestro" nocturno del papel del *Cihuacoatl* [57] se revela en un rito sacrificial descrito por Tezozómoc: "...a lado siniestro (de Moctezuma) iba *Cihuacoatl* tiznada la cara y los pies como de negro y pardo ahumado..." [58]

5. EL *TLAHTOANI*: IMAGEN DEL SOL Y DE *HUITZILOPOCHTLI*

El sol siendo el principio regulador por excelencia a escala cósmica, su imagen y representante en la tierra será el que rija el destino

[52] Tezozómoc, p. 287.
[53] *Ibid*, p. 629.
[54] *Ibid*, p. 369.
[55] *Ibid*, p. 373.
[56] *Ibid*, p. 377.
[57] Se trata aquí de *Tlilpotonqui*, hijo de *Tlacaelel* y *Cihuacoatl* de *Moctezuma Xocoyotzin*.
[58] Tezozómoc, p. 629.

de este microcosmos que constituye una nación indígena. En el ámbito cultural náhuatl se trata del *Tlahtoani*, imagen y semejanza del sol según lo establecen tanto las fuentes indígenas y las crónicas en español. A la muerte de Chimalpopoca un viejo orador expresa la necesidad apremiante de la elección de su sucesor de la manera siguiente:

> Haced cuenta, oh mexicanos, que por breve tiempo se eclipsó el sol, y que se oscureció la tierra y que luego tornó su luz a la tierra. Si se oscureció México con la muerte de vuestro rey, salga luego el sol: elegid otro rey.[59]

O en la muerte de Tizoc:

> ...*Tlacaelel* envió luego a todas las partes de la tierra a dar noticia cómo ya en México, habia tornado a resplandecer el sol que se había oscurecido y que ya había resucitado y cobrado el habla el que la había perdido: que viniesen a sentarle en el trono real y a ungirle v coronarle y a reconocerle por rey y señor, y que supiesen que era Ahuitzotl, hijo de *Motecuhzoma* el Viejo, que era su hermano, y hermano de los dos reyes que de próximo habían muerto.[60]

Conviene recordar aquí que la metáfora en el contexto cultural náhuatl no es una simple imagen o un ornamento retórico sino que conlleva una verdad profunda.

Otras fuentes manifiestan de manera más directa la relación que existe entre el *Tlahtoani* y el sol: "...*in ixiptla mochiuhticatca in Huitzilopochtli Tlacatecutli...*" "... el señor se volvía la semejanza de *Huitzilopochtli...*".[61]

El *Tlahtoani* como imagen del sol es entronizado de manera semejante a la consagración mítica de *Nanahuatzin* como astro rey cerca del *Teotexcalli* o brasero divino. Se trata en el caso aducido de *Quetzalacxoyatzin* hijo de *Nezahualpilli* de Tezcoco. "...lo coronaron y ungieron y trasquilaron el cabello al modo real que ellos usaban, y lo coronaron junto al brasero o fogón divino de *Motecuhzoma* queda dicho".[62]

Por vía de razonamiento silogístico si la entronización del *Tlahtoani* reproduce las condiciones que presidieron a la consagración del dios *Nanahuatzin* como sol, frente al fogón divino, es muy

[59] Durán II, p. 73.
[60] *Ibid*, p. 316.
[61] *Códice Matritense*, Fol. 54r.
[62] Durán II, p. 475.

probable que el "segundo en mando" represente en este contexto a *Tecciztecatl*, la luna aun cuando no tengamos información alguna, en términos explícitos, respecto a esto.

Por otra parte los informantes de Sahagún expresan claramente en el libro X que Teotihuacan, lugar donde se realizó la consagración de *Nanahuatzin* y *Tecciztecatl* como sol y luna, era el *Netachcauhtlaliloyan* "lugar donde se designan a los jefes":

> *Uncan mocentecato in Teotioacan, uncan nehaoatiloc, uncan netlatocatiloc yehoantin in motlatocatlalique, in tlamatini in nanaoaltin, in nonotzaleque, vel netachcauhtlaliloc.*[63]
>
> Allá en Teotihuacan se fueron a instalar todos, allá se escogió un gobierno, los que designaban los gobernantes eran los sabios, los hechiceros, los brujos, se designaban a los jefes.

Cuando los *mexicas* fueron a pedir a *Acamapichtli* para que fuese su rey, le contestó su padre, el señor de *Colhuacan: "Tomadlo y llevadlo mucho de en hora buena, y sirva a vuestro dios y esté en lugar de Huitzilopochtli".*[64]

Una vez en México, los ancianos mexicas le dicen a *Acamapichtli:* "Mirad señor que venís a ser amparo, sombra y abrigo de esta nación mexicana y a tener el mando y juridicción y a ser semejanza de nuestro dios *Huitzilopochtli*".[65]

En la entronización de *Huizilihuitl* dicen los ancianos:

> Valeroso mancebo, rey y señor nuestro: no desmayes ni pierdas huelgo por el nuevo cargo que te es dado, para que tengas cargo del agua y de la tierra de este tu nuevo reino, metido entre esta aspereza de cañaverales, carrizales y espadañales y juncia, a donde estamos debajo del amparo de nuestro dios *Huitzilopochtli*, cuya semejanza eres.[66]

En el mismo contexto apunta Durán:

> Oído por el pueblo, respondieron todos a una, chicos y grandes, hombres y mujeres, viejos y mujeres, viejos y mozos, que confirmaban la elección y que fuese muy en hora buena, y empezaron con gran murmullo y ruido a decir: "Viva el rey Huitzilihuitl; semejanza de nuestro dios *Huitzilopochtli*, ...[67]

[63] *Códice Florentino*, libro X, Fol. 145v.
[64] Durán II, p. 52.
[65] *Ibid*, p. 53.
[66] *Ibid*, p. 62
[67] *Ibid*, p. 62.

Cuando muere el *Tlahtoani* su cuerpo o una estatua que lo representa se reviste con los atuendos del dios:

> ...hacían una estatua, que era semejanza del rey muerto. Y esta estatua era de astillas de tea, atadas unas con otras, y haciéndole su rostro, como de persona, emplumábanle la cabeza. Y poníanle unas plumas que llaman *ichcaxochitl*, que quiere decir "flor de algodón", y otras que llaman *malacaquetzalli*, que quiere decir "plumas ahusadas", y un peto de plumas, colgado al pecho, y cubríanle con una ropa muy galana, con la cual representaba al dios *Huitzilopochtli*.[68]

En la elección de *Ahuitzotl*, un viejo "retórico" se dirige al *Tlahtoani* recién electo en estos términos:

> Tomas el mismo cargo que tiene el dios *Huitzilopochtli* de proveer y sustentar esta máquina mundial, en lo que toca al sustento de la comida y bebida, pues están (con) los ojos puestos en ti las cuatro partes del mundo.[69]

Colegimos de lo que precede que el *Tlahtoani* mexica es la imagen y semejanza de su dios *Huitzilopochtli* y del mismo sol en el ámbito terrenal.

6. El *Cihuacoatl* y la diosa *Cihuacoatl*

El mundo náhuatl es un mundo que se rige simbólicamente mediante semejanzas y similitudes donde el sentido puede surgir de las más variadas convergencias simbológicas, en el que la asociación constituye un nexo importante de estructuración del sentido y establece una lógica propia. En este contexto cognoscitivo la homofonía no es ni puede ser fortuita o incidental sino que expresa una relación simbólica cargada de sentido.

En el caso que nos ocupa aquí la identidad entre el título del segundo gobernante y el nombre de la diosa madre mexica determina de cierta manera el papel del *Cihuacoatl* dentro en los mecanismos gubernamentales.

En español distinguimos el *Cihuacoatl* y la *Cihuacoatl*, el funcionario y la diosa. Esta distinción genérica no existe en náhuatl por la sencilla razón de que la lengua de los mexicas no conoce el género gramatical, permitiendo asimismo una mejor fusión entre

[68] *Ibid*, p. 298.
[69] *Ibid*, p. 317.

la diosa y el hombre que la representa en el mando político de la nación mexica.

Además de la identidad onomástica, la semejanza indumentaria entre el gobernante y la diosa parece confirmar que existe un vínculo entre ambos:

> *Auh in Tlacayeleltzin Cihuacoatl in inechichihual in itilma quimolpilliaya huitzanqui centlacolli iztac tlacpacpa, auh in tlanipa tliltic.*[70]
>
> "Y en cuanto a *Tlacaeleltzin*, el *Cihuacoatl*, su atavio era una tilma que se ataba y caía. la parte de arriba era blanca, la de abajo negra".

Ahora bien la sintaxis cromática blanco/negro corresponde, como ya lo vimos [71] al atavío típico de la diosa *Cihuacoatl*... quien en su casa de la negrura, *Tlillan*, luce como la luna dentro de la noche.

En otros contextos rituales, el *Cihuacoatl* reviste una capa de plumas de águila y blandece un *tzotzopaztli*,[72] bastón para tejer prendas indumentarias propias también de la *Cihuacoatl*.

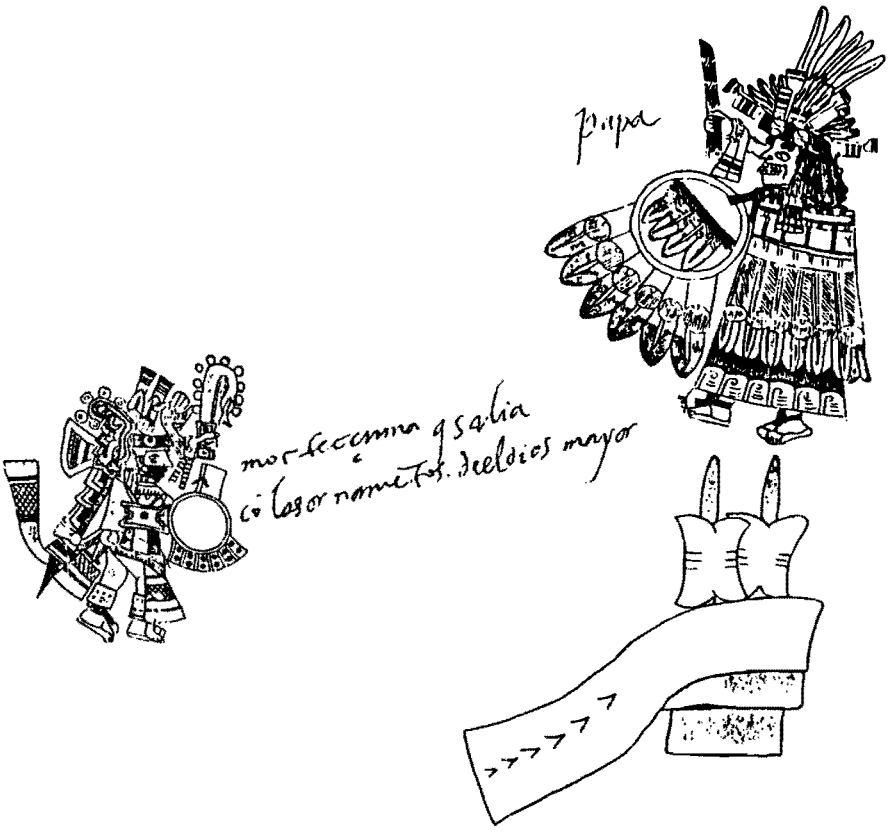
La lámina 23 del *Códice Borbónico* muestra al *Cihuacoatl Tlilpotonqui* así ataviado en un rito correspondiente a la fiesta de *Izcalli*. Frente a él aparece *Motecuhzoma Xocoyotzin* en el "papel" de *Huitzilopochtli*.

Por la manera en que las fuentes lo evocan y describen, mediante sus atributos político-administrativos, el *Cihuacoatl* no parece tener relación alguna con la diosa del mismo nombre. Esto se debe probablemente a la perspectiva esencialmente histórica que es la de los cronistas, los cuales describen lo percibido en las fuentes y no surcan los ricos campos simbológicos en los que lo religioso y lo político se entretejen de manera intrincada en la trama sociocultural indígena.

Como ya lo hemos dicho, la homonimia entre el gobernante y la diosa no puede ser una simple coincidencia en un mundo en continua efervescencia simbológica. De hecho, un análisis acucioso de las fuentes revela una relación estrecha entre ambos.

Las fuentes son muy parcas en este sentido pero sin embargo encontramos en la obra de Durán un texto que muestra la consustantación de la diosa y del *Cihuacoatl Tlilpotonqui* (hijo de *Tlacaelel*) en una circunstancia ritual específica: cuando *Motecuhzoma Xocoyotzin* regresaba victorioso de una expedición bélica contra *Quetzaltepec*.

[70] Tezozómoc, p. 129-130.
[71] *Supra*, p. 16.
[72] *Idem*, p. 17.



Códice Borbónico, lámina 23.
Moctezuma y *Tlilpotonqui* ataviados respectivamente como *Huitzilopochtli* y la *Cihuacoatl*

De allí vino a Itztapalapan, donde le esperaban los y grandes que habían quedado en México, especialmente su gobernador *Cihuacoatl,* príncipe de México, dejando aviso del recibimiento que se había de hacer a la entrada de México, como otras veces lo hemos referido, que era el ordinario, sin faltar punto. Que ésta era estatuto v constitución para los que venían de las guerras.

Y así entró en la ciudad otro día con aquellas fiestas y cerimonias referidas en otros capítulos, excepto que este día el rey *Motecuhzoma,* para entrar en la ciudad, se untó todo el cuerpo de un betún amarillo que ellos llaman *axin,* y se puso sus orejeras y su naricera y su bezote, y el príncipe su primo se vistió unas ropas de la diosa *Cihuacoatl,* que

> eran ropas mujeriles, a las cuales llamaban "las ropas del águila", y así entraron en la ciudad y llegaron al templo, donde *Motecuhzoma* hizo su ordinario sacrificio de sangrar sus orejas y molledos y espinillas, e hizo gracias al dios *Huitzilopochtli* por la merced de la victoria.[73]

Durán no da mayor explicación sobre el sentido ritual del acontecimiento pero se establece claramente aquí una oposición entre el *Tlahtoani* solar embijado de amarillo (color de los muertos) y el *Cihuacoatl* femenino lunar revestido de plumas de águila que lo recibe.

Tezozómoc describe el mismo acontecimiento de la siguiente manera:

> ...y en llegando a la gran plaza, vino á recibirle *Cihuacoatl* y traia un vestido y un saco á manera de *hueipil* y naguas de serrana y le fué subiendo y guiando arriba del templo...[74]

Por otra parte uno de los nombres de la diosa *Cihuacoatl* es *Yaocihuatl,* lo que se traduce generalmente como "la mujer guerrera", pero que bien podía corresponder a la llamada "mujer de la discordia" de la que habla Durán en su obra:

> *Huitzilopochtli,* dios de los mexicanos, enemigo de tanta quietud y paz, amigo de desasosiego y contienda, viendo el poco provecho que de la paz se le seguía, dijo a sus viejos y ayos: -"Necesidad tenemos de buscar una mujer, la cual se ha de llamar "la mujer de la discordia", y esa ha de llamarse mi abuela o madre, en el lugar donde hemos de ir a morar.[75]

La mujer de discordia será de hecho la hija del rey de *Colhuacan Achitometl* que los mexicas le piden para que sea "su señora y mujer de su dios".[76]

> "Ya os avisé que esta mujer había de ser "la mujer de la discordia" y enemistad entre vosotros y los de Colhuacan, y para que lo que yo tengo determinado se cumpla, matad esta moza y sacrificádla a mi nombre, a la cual desde hoy la tomo por mi madre. Después de muerta, desollarla heis toda y el cuero, vestídselo a uno de los principales mancebos, y encima vestirse ha los demás vestidos mujeriles de la moza..." [77]

[73] *Ibid,* p. 431.
[74] Tezozómoc, p. 610.
[75] *Ibid,* p. 41.
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid,* p. 42.

Es muy probable que la hija del rey de *Colhuacan* desollada aquí represente la diosa *Cihuacoatl, Yaocihuatl* "mujer de la discordia" y es posible que el "principal mancebo" que reviste su piel sea el futuro *Cihuacoatl*, entronizado por este sacrificio.

El valor actancial de esta secuencia histórico-mítica se revela en el hecho de que la hija de *Achitometl* sacrificada y desollada se vuelve *Toci*, avatar de la diosa *Cihuacoatl*. "Y esta es la que los mexicanos desde entonces adoraron por madre de los dioses, de quien se hace memoria en el *Libro de la Relación de los Sacrificios*: llamada *Toci*, que quiere decir "madre o abuela".[78]

Otro elemento que parece confirmar que la "mujer de la discordia" es la diosa *Cihuacoatl* es el hecho de que el lugar donde meten al principal revestido de la piel de la víctima es el *Tlillan*, cuarto oscuro al cargo precisamente del sacerdote *Cihuacoatl* donde se encuentra según las fuentes la diosa del mismo nombre.

La hija del rey de *Colhuacan* será entonces la diosa *Cihuacoatl* y el principal que reviste su piel podría ser el sacerdote-funcionario *Cihuacoatl*, su representante en el ámbito socio-político mexica.

Otra mujer de la discordia le encarna la hermana de *Huitzilopochtli Malinalxóchitl*, "gran hechicera", abandonada por lo mismo y cuyo hijo *Cópil* busca reparar el agravio infligido a su madre por su tío. Con sus "artes y mañas" *Cópil* busca destruir a *Huitzilopochtli* pero lo matan en *Tepetzinco* y su corazón es arrojado en medio del tular, lugar cratofánico del que brotará el tunal emblemático de México-Tenochtitlan.

La hija de *Achitometl* y el hijo de *Malinalxóchitl Cópil* bien podrían fundirse en la persona del sacerdote *Cihuacoatl* quien de hecho será el encargado de promover la "discordia" que genera las guerras y justifica los sacrificios, y mandará sobre los "brujos" asumiendo asimismo su función siniestro-nocturna dentro del orden mexica establecido.

En efecto, según las fuentes, fue el *Cihuacoatl Tlacaelel* el que instituyó las guerras "floridas" y la sistematización religiosa del sacrificio. Dice Miguel León-Portilla al respecto:

> *Tlacaélel* mismo insistió en la idea, si no es que la introdujo, de la necesidad de mantener la vida del Sol-*Huitzilopochtli* con el agua preciosa de los sacrificios.

[78] *Ibid*, p. 42.

> Es cierto que ya antes de los mexicas había sacrificios humanos. Sin embargo, no se sabe que se practicaran con tanta frecuencia como entre ellos.[79]

7. El *Cihuacoatl*, lo siniestro nocturno, y la muerte

Por su filiación simbológica con la diosa madre *Cihuacoatl*, el *Cihuacoatl* está encargado de las actividades siniestras nocturnas como lo que concierne a la muerte y al chamanismo. Cuando muere el *Tlahtoani*, o un personaje importante, es el *Cihuacoatl* el que oficia el rito mortuorio.

Ixtlilxóchitl al describir las exequias de *Tezozómoc* dice:

> Y llegados al templo salió a la puerta del templo el gran sacerdote, llamado *Zihuacóhuatl*, por su dignidad, con todos los sacerdotes del templo, y cantando ciertos cantos para este efecto; y luego allí en el patio del templo ponían el cuerpo sobre mucha leña de ocote y mucho copal y incienso, y con todas las insignias y joyas lo quemaban; y en el ínter sacrificaban los esclavos, sacándoles los corazones, echándolos en el fuego, y los cuerpos los enterraban en una sepultura grande, y ponían mucha cantidad de mantas, plumas, joyas y oro, maíz y las demás semillas, y mucha comida en ofrenda por su orden, cada cosa delante del altar del ídolo.[80]

Un texto de *Tezozómoc* revela asimismo el papel del *Cihuacoatl* en un ritual mortuorio. En efecto, cuando regresaban los mexicas de su desastrosa expedición en Michoacán:

> Consolándole *Axayaca* al buen viejo de *Cihuacoatl Tlacaeleltzin*, se levantó el capitan Cuauhnochtli y díjole a *Cihuacoatl*: Señor y padre de la patria mexicana, pártanse algunos de vuestros hermanos los sacerdotes y los viejos principales, á derramar lágrimas con las mugeres de los mexicanos principales muertos, *Huitznahuatl* y los demás que quedaron en Mechoacan...[81]

Lo que en otro contexto podría parecer un insulto se revela aquí eminentemente funcional, *Cihuacoatl Tlacaelel* tiene que cumplir con su cometido ritual específico: llorar o mejor dicho plañir con las mujeres.

[79] León-Portilla, p. 253.
[80] Ixtlilxóchitl, I p. 352.
[81] *Ibid*, p. 426.

En la guerra o en los ritos de declaración de las hostilidades, es el *Cihuacoatl* que lleva a cabo las actividades siniestras-nocturnas que le corresponden. Por ejemplo cuando *Itzcoatl* decidió atacar Azcapotzalco, fue el *Cihuacoatl Tlacaelel* el encargado del rito que debía formalizar la declaración de guerra y anticipar mágicamente la destrucción de los tepanecas.

> ...Lo que has de hacer es decir al rey de Azcaputzalco que digo yo que si están ya determinados en dejarnos de su mano y desamparar-nos, o si nos quieren tornar a admitir en su amistad. Y si te respon-diese que no hay remedio, sino que nos han de destruir, toma este betún y unción con que ungimos los muertos, y úntale todo el cuerpo y emplúmale la cabeza, como hacemos a los muertos, y dale esta rodela y espada y estas flechas doradas, que son insignias de señor, y de mi parte le dices que mire por sí, porque hemos de hacer nuestro poder para destruirle.[82]

Otra prueba fehaciente del desempeño siniestro-nocturno del *Cihuacoatl* la constituye el comportamiento de *Tlacaelel* y sus declaraciones cuando *Motecuhzoma Ilhuicamina* manda una expedición a Aztlan para conocer y llevar presentes a *Coatlicue*, la madre de *Huitzilopochtli.*

El *Tlahtoani* al manifestar su intención de mandar a sus gue-rreros "bien aderezados y apercibidos" se ve contrariado por el *Cihuacoatl* quien le dice:

> ...Poderoso señor, no es gobernado y movido tu pecho real por tu propio motivo, ni se mueve tu corazón por negocios humanos, sino, sin ninguna duda, por alguna deidad eterna, causa de todo bien en esta naturaleza criada, por cuya providencia, sapientísimo señor, te mueves a querer emprender una cosa tan grande. A lo cual te quiero responder y perdóname, que parece que siempre te quiero sobrepu-jar en mis razones-. Has de saber, gran señor, que esto que quieres hacer y determinar, no es para hombres de fuerza, ni valentía, ni depende de destreza en armas, para que envies gente de guerra ni capitanes con estruendo ni aparato de guerra, pues no van a con-quistar, sino a saber y ver dónde habitaron y moraron nuestros padres y antepasados, y el lugar donde nació nuestro dios *Huitzilopochtli.*
>
> Y para esto, antes habías que buscar brujos o encantadores y hechiceros, que, con sus encantamientos y hechicerías, descubrirán estos lugares porque, según nuestras historias cuentan, ya aquel lugar está ciego con grandes jarales, muy espinosos y espesos, y con grandes breñales, y que todo está cubierto de grandes médanos y lagunas, y

[82] Durán II, p. 78.

que está cubierto de espesos carrizales y cañaverales y que será imposible hallarla, si no es por gran ventura.[83]

El viaje a Aztlan siendo por definición un viaje "regresivo" hacia los orígenes, no puede ser realizado por los guerreros al servicio del sol y por lo tanto "diestros-diurnos" sino por los "brujos" o chamanes que son los únicos cuyo saber (nahuallotl) permite aventurarse en el espacio-tiempo de la muerte y recorrer el camino regresivo, siniestro-nocturno, que conduce al origen.

En cuanto a la sintaxis cromática, la *Crónica Mexicayotl* señala que la tilma de *Tlacaelel* y probablemente del *Cihuacoatl* en general era de color blanco y negro.

Conclusión

En el mundo náhuatl prehispánico las estructuras más periféricas del orden establecido se vinculan con las raices más profundas mediante una arborescencia funcional que constituye una totalidad. Desde los quehaceres cotidianos más triviales se puede remontar, de brizna, en ramas y de ramas en tronco, hasta la verdad[84] profunda del ser indígena sin que ninguna fragmentación operativa pueda romper la continua subordinación de los elementos cognitivos, ni la fecunda proliferación de entes simbólicos.

Por razones esencialmente "mito-lógicas", el *Cihuacoatl* tiene que desempeñar la función siniestro-lunar en una dualidad política que simboliza por las mismas razones, la dicotomía funcional complementaria del orden cósmico.

Si bien una adaptación socio-cultural a los determinismos históricos (externos) pueden haber sesgado sustancialmente el desarrollo de la nación mexica a lo largo del tiempo, y modificado el "programa" mítico-existencial que establecen los mitos fundamentales, el arquetipo de la dualidad política, calcado sobre la dualidad cósmica, no dejó por esto de existir y de determinar en última instancia muchos aspectos de la vida náhuatl precolombina. Que se haya realizado siempre de manera fehaciente o no, el modelo expresa el anhelo de los antiguos nahuas, lo que querían ser y el ser profundo que animó en todo momento lo que fueron.

[83] *Ibid*, p. 215-216.

[84] Recordemos aquí una vez más que la palabra náhuatl para "raíz" *nelhuayotl*, entraña el radical *nel(li)* "verdad".

BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS

ACOSTA, Joseph de, *Historia natural y moral de las indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñon: *Sexta y Séptima relación*, París, Maisonneuve et Ch. Leclerc Editeurs, 1889 (publicados y traducidos por Rémi Siméon). *Octava relación*, México, UNAM, 1983 (edición y versión en español de Rubén Romero Galván).

Códice Florentino, Facsímil elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. 1, cap. 6.

Códice Matritense, Facsímil de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1907.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Editorial Porrúa, t. II, 1967.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

JOHANSSON, Patrick, *Voces distantes de los Aztecas*, México, Fernández Editores, 1994.

————, "Análisis estructural del Mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del Códice Florentino", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1994, vol. 24.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1979.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989.

SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Editorial Siglo XXI, 1977.

SPRAJC, Ivan, *La estrella de Quetzalcóatl. El planeta Venus en Mesoamérica*, México, Editorial Diana, 1996.

Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas. Edición Ángel María Garibay. México, Editorial Porrúa, "Sepan cuantos...", 1979.

TORQUEMADA, Fray Juan, *Monarquía indiana*, México, UNAM, 1977, vol. 4.

LOS TEXTOS CALENDÁRICOS INSCRITOS EN EL TEMPLO DEL TEPOZTECO

GORDON BROTHERSTON

En un estudio fundamental de hace un siglo, Eduard Seler (1908) elucidó los textos que se encuentran inscritos en el templo-pirámide de Tepoztlan (el "Tepozteco"; Fig. 1), en particular las dos series de paneles que adornan respectivamente las banquetas del interior, a cada lado del pedestal donde se eregía el "ídolo" o estatua del Tepozteco (A), y las banquetas laterales de la antesala (B; Figs.2,7). Su trabajo sigue teniendo valor como el único intento serio de integrar estos textos en el sistema calendárico mesoamericano, todo dentro del contexto inmediato del templo mismo, es decir, de su orientación geo-astronómica y del culto pulquero a Ome Tochtli que se celebraba en él. Además, reproduce copias minuciosas de los paneles que conforman los textos A y B, es decir, los que se encontraban *in situ* en aquel tiempo, más los cuatro que Seler desenterró en el Museo Nacional. Hoy los primeros se ven muy deteriorados, si es que no han desaparecido por completo.[1]

Seler sugirió, sin establecer cabalmente, los siguientes conceptos respecto a estos dos textos A y B: *a)* por su disposición e iconografía, los 18 paneles del texto A corresponden de alguna manera a las 18 Fiestas del año; *b)* al mismo tiempo, varios de los 18 glifos del texto A aparentan invocar no tanto las Fiestas como el culto a Ome Tochtli y al propio Tepoztecatl; *c)* aun a primera vista, se pueden apreciar algunos paralelos entre los glifos del texto (A) y los del texto (B).

[1] La versión de los textos A y B que se reproduce en la Figura 2 es la que hizo W. von den Steinen al basarse en los moldes de los paneles que llevó Seler de México a Berlin. Al publicarla en su estudio en 1908, Seler hizo una enumeración de los paneles que el mismo llegó a reconocer como errada. Se han introducido unas ligeras correcciones a resultados de una comparación con las fotos que saqué en 1988 de los paneles todavía *in situ*, las que revelan elementos que son críticas para la interpretación que sigue. Por su parte Whorf (1932) reproduce e interpreta a su manera partes de la estrecha banda superior del texto A, de la cual dice poco Seler. Sobre las orientaciones astronómicas y sidéreo-lunares del templo, véase Sprajc 1997: 272-3.

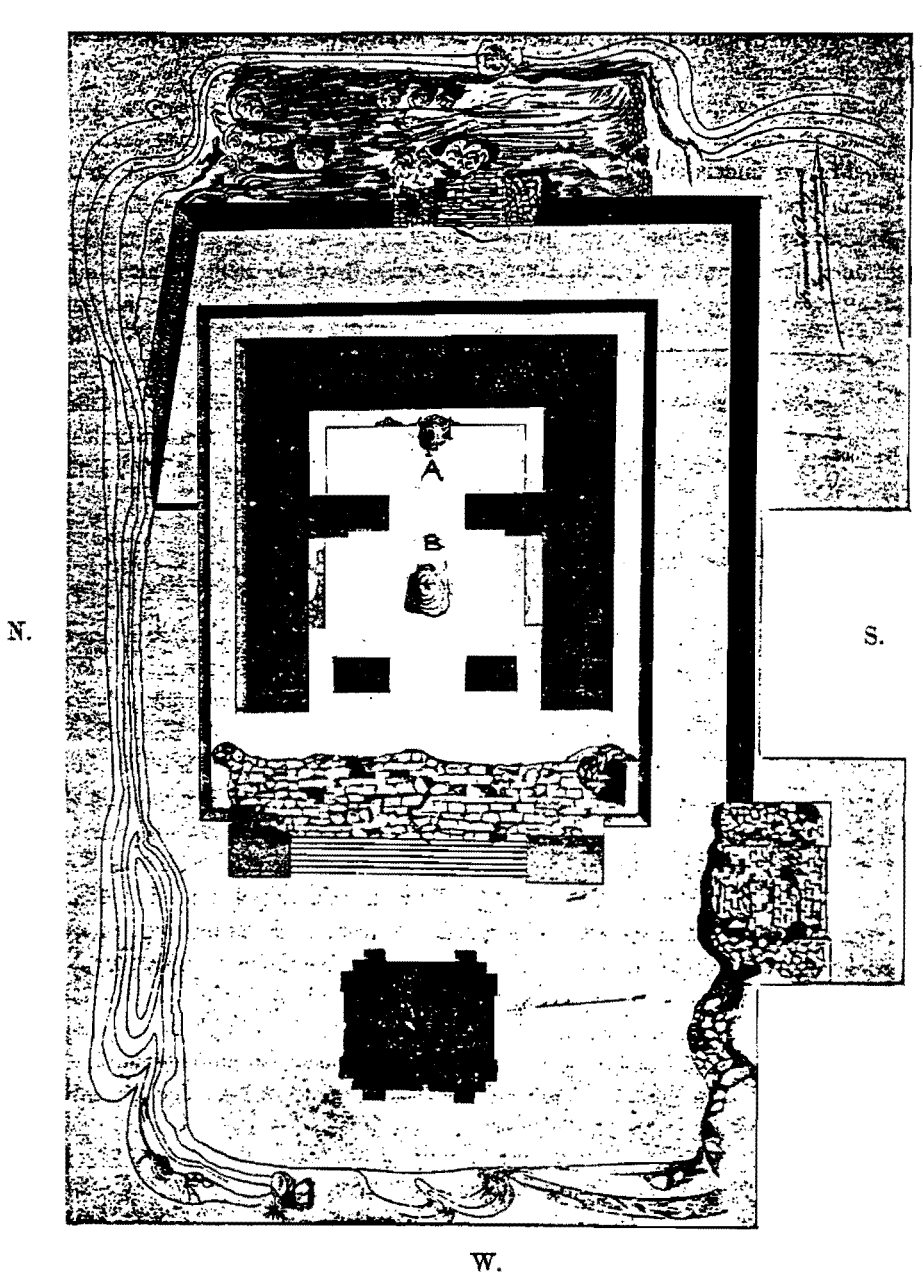
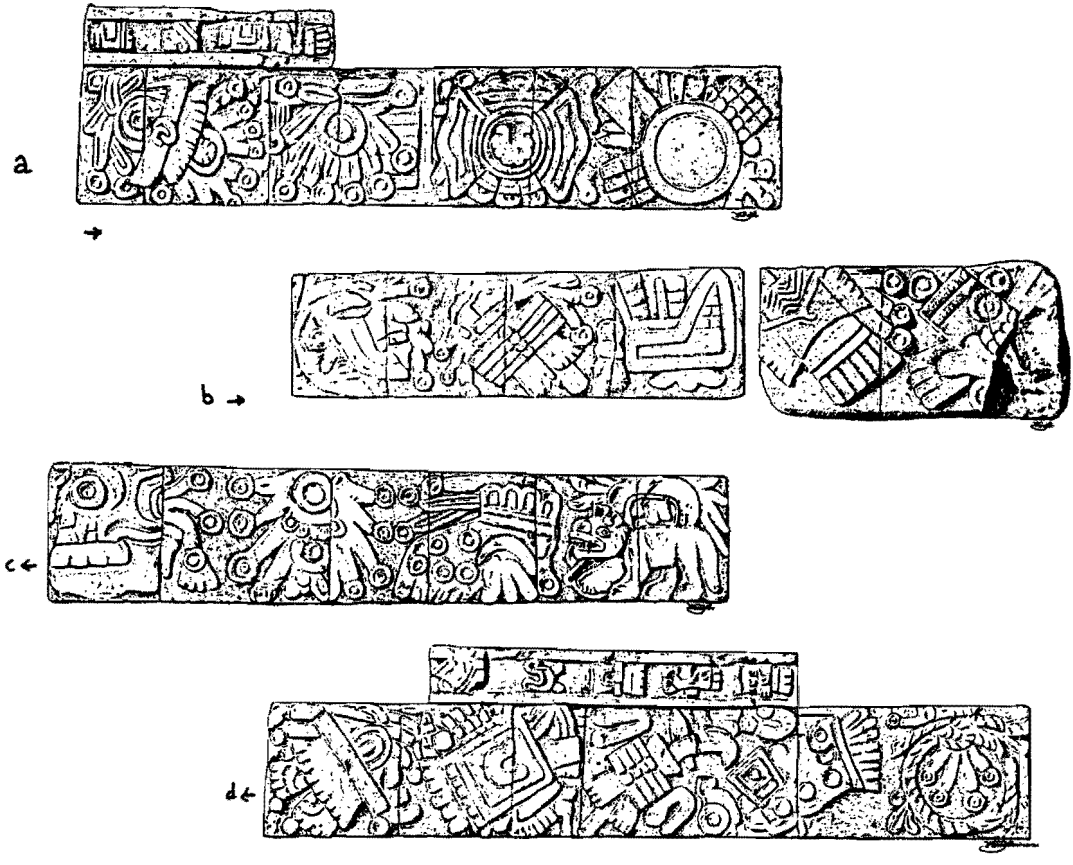


Fig. 1. Plano del templo del Tepozteco hecho por el Ing. F. M. Rodríguez, reproducido en Seler 1908: 495



F2.9 > . . . F1.4] [F2.4 . . . <F1.9
. b d .
. .
. a c .
^ ^
F2.5 F1.5

F1.1 Tozoztli
F1.2 Tozoztli
F1.3 Toxcatl
F1.4 Etzalcualiztli
F1.5 Tecuilhuitl
F1.6 Tecuilhuitl
F1.7 Miccailhuitl/Tlaxochimaco
F1.8 Miccailhuitl/Xocoyl huetzi
F1.9 Ochpaniztli

F2.1 Pachtli/Teotleco
F2.2 Pachtli/Tepeilhuitl
F2.3 Quecholli
F2.4 Panquetzaliztli
F2.5 Atemoztli
F2.6 Tititl
F2.7 Izcalli
F2.8 Atlcahualo/Xilomaniztli
F2.9 Tlacaxipehualiztli

Fig. 2. El texto A, y las 18 Fiestas del año

La presente interpretación de los dos textos del Tepozteco sigue la de Seler, ampliándola con miras a comprobar sus hipótesis centrales.

Las 18 fiestas del año

El ciclo de 18 Fiestas (*in ilhuiuh*) que se celebraban durante el año solar es representado en la tradición de los libros antiguos, por ejemplo, los códices *Borbónico* (p. 23-40) y *Azoyu* (Fig. 3), y tiene su contraparte en las inscripciones jeroglíficas mayas. Varios de los libros de la tradición pos-Cortesiana nos ayudan a entender su significado y la gran variedad de su iconografía (*Magliabechiano* ff. 28-47; *Mexicanus* p. 1-8; *Ríos* ff. 42v-51; "Primeros memoriales o Ms de Tepepulco" ff. 250-253, base del *Códice Florentino* Libro 2). De esta gama de fuentes queda claro que, a pesar de una gran variabilidad iconográfica, el ciclo se divide estructuralmente en mitades que terminan en las Fiestas equinocciales Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli, y en cuartos que terminan en éstas más las Fiestas solsticiales de Panquetzaliztli y Etzalcualiztli (Figs. 2; 3). Además, en cada mitad hay una marcada tendencia a agrupar los glifos en dos, la que refleja formalmente la convención calendárica de tener de Fiestas emparejadas bajo un solo concepto, menores (-tontli) y mayores (huey-), que se extienden hacia los equinoccios (F1.1-F1.9 = 2+2, 2+2+1; F2.1-F2.9 = 2+2, 2+2+1).[2]

Al identificar los 18 paneles del texto A con las Fiestas del año, Seler sabiamente se fijó tanto en su estructura como en su iconografía. Notó que la dirección de lectura va de occidente a oriente, es decir, de izquierda a derecha por el lado norte y de derecha a izquierda por el lado sur, siendo indicada por los rostros y las posturas de los 9+9 glifos correspondientes. Advirtió que la cara desollada y boquiabierta, de ojos cerrados, que sirve de bisagra entre las dos paredes del lado norte es bien reconocible como la

[2] Este principio es patente en el caso de las dobles Fiestas Tozoztli, Tecuilhuitl, Micailhuitl y Pachtli. La división primordial del año en mitades que terminan respectivamente en las fiestas equinocciales Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli se ve en la *Matrícula de Tributos* y *Mendoza* f.47; la división en cuartos, indicada por las Fiestas equinocciales más las solsticiales Panquetzaliztli y Etzalcualiztli, se ve en los anales de Tlapa (*Azoyu* 1 verso) y el *Códice de Tlaquiltenango* (Vega 1991; Glass 1964: lám.22). Es esta disposición de las Fiestas, autorizada por textos en escritura indígena, que se sigue en la numeración empleada aquí, de Tozoztli a Ochpaniztli (F1. 1-F1. 9) y de Pachtli a Tlacaxipehualiztli (F2. 1-F2. 9). Facsímiles y estudios recientes relevantes a las Fiestas aparecen en Anders 1993, Baird 1993, Brotherston 1997b, Quiñones Keber 1995, Reyes 1992, y Vega 1994.



Fig. 3. Los cuartos del año, de abajo para arriba, que terminan en:
Etzalcualiztli (F1.4; 80 días)
Ochpaniztli (F1.9; 100 días)
Panquetzaliztli (F2.4; 80 días)
Tlacaxipehualiztli (F2.9; 100 días).
Códice Azoyu 1 verso

Fig. 4. Glifos de Fiestas
a) Huey Miccailhuitl (F1.8); b) Ochpaniztli (F1.9);
c) Atemoztli (F2.5);
d) Tlacaxipehualiztli (F2.9).
Columna derecha: el texto A.
Columna izquierda: Rueda Veytia 5 (a); Rueda Boban (b,c; Kubler and Gibson 1951).
Códice Azoyu 1 verso (d).

de Xipe, y por tanto, como un emblema de la Fiesta equinoccial de Tlacaxipehualiztli. A partir de este solo hecho, las mitades norte y sur del texto total, 9+9 paneles, culminarían respectivamente en Etzalcualiztli y Panquetzaliztli, los solsticios de verano e invierno.

En su revisión magistral de las 18 Fiestas del año mesoamericano, Kubler y Gibson (1951:62-3) comentan esta hipótesis de Seler, expresando sus dudas sobre ella, sin por eso descartarla por completo. Lo curioso es que la apoyan varios detalles que el mismo Seler omitió notar. En cuanto a iconografía, el lado norte empieza con un glifo de agua caida que corresponde perfectamente, como debe, a Atemoztli. En el lado sur, la Fiesta bisagra y equinoccial de Ochpaniztli es indicada si no por la acostumbrada escoba de Tlazoteotl sí por los hilos de tejer y de trenzar de esta diosa, tal como se ve representada en esta Fiesta en *Magliabechiano* y otras fuentes primarias. El panel anterior demuestra un cráneo, lo que es un emblema de Miccailhuitl, la Fiesta de la muerte que efectivamente antecede a Ochpaniztli. Es elocuente el hecho de que, dentro del modelo establecido por Seler, cuatro de los 18 paneles coincidan así con cuatro de las 18 Fiestas (Fig.4).

En cuanto a estructura, además de la división en mitades asegurada por la dirección de los rostros, hay otra en cuartos, que igualmente encaja con el modelo del año especificado en los códices. Esto lo vio Seler; lo que no comentó es que en las banquetas del fondo u orientales, los primeros cuartos de cada mitad, es decir, los 4+4 glifos que denotan las partes del año que corren desde los equinoccios hasta los solsticios, están dispuestos diagonalmente, a diferencia de los otros que son verticales, y por eso se enfrentan en las banquetas orientales como si fuera en el ángulo de una "V", a cada lado del pedestal del ídolo. En otras palabras, los cuartos del ciclo se registran no sólo por la disposición de los paneles en las cuatro banquetas sino por el ángulo de sus respectivos glifos.

In situ, esta disposición de los paneles del Tepozteco también refleja la geografía circundante. La mitad norte sube hace el solsticio alto y la sierra alta; la mitad sur baja hacia el solsticio bajo y el valle del pueblo.[3] Así, los equinoccios se complementan desde los términos sur y norte de la banqueta oriental, hembra y macho, y los solsticios de invierno y verano se enfrentan precisamente en su mitad, a cada lado de la estatua de Tepoztecatl.

[3] Sobre la incorporación de cenit y nadir en el esquema de las cuatro direcciones horizontales, véase León-Portilla 1987: 185-205; Brotherston 1997: 120-141.

Estas identificaciones, de iconografía y estructura, prestan un firme apoyo a la primera hipótesis que aventuró Seler e iluminan la lógica básica del texto A, otorgando al templo donde se encuentra inscrito un raro valor arqueológico y literario. El hecho de que el texto total se refiera no sólo a las 18 Fiestas del año sino al culto pulquero a Ome Tochtli y Tepoztecatl aumenta aún más este valor.

El culto a Ome Tochtli

En la primera y más antigua de sus cuatro vidas, Tepoztecatl aparece como un dios fundador (Brotherston 1995a). Trae el hacha (*tepuztli*) con que se corta la viga de la primera casa y ayuda a preparar la primera bebida alcohólica. En la boca espumosa del volcán Chichinautzin, que sigue siendo hoy en día la primera de las mojoneras del municipio de Tepoztlan, hacia el norte, bebe pulque en compañía de Cuatlapanqui, Tliloa, Papaztac y Tzocaca (*Códice Florentino* Libro 10, cap. 29). Estos y otros dioses "de los borrachos" o de Ome Tochtli se describen minuciosamente en las mismas fuentes que las Fiestas, sobre todo el *Ms de Tepepulco* y los códices del grupo Magliabechiano. Traen dos tipos de hacha, adornados de atados blancos, y dos tipos de escudo (redondo y cuadrado) adornados con franjas, y tienen el motivo diagnóstico del *yacameztli*, es decir, la luna nueva que sirve de nariguera (Fig. 5b, c). Físicamente, el templo del Tepozteco corrobora este detalle lunar puesto que abre hacia occidente (Fig. 1) donde aparece cada mes por primera vez la luna nueva, otorgando un panorama de este horizonte que no tiene el pueblo más abajo. (La asociación entre el "conejo" Ome Tochtli, la luna y el pulque siempre se ha reconocido). En el *Códice Borbónico*, la trecena del *tonalpoualli* dedicada a ellos y al hacedor del pulque Patecatl demuestra los emblemas del atado cuádruple blanco, y del mono, acompañante de los bebedores (Fig. 5a, d) y el Signo con el cual empieza esta trecena (*ce ozomatli*).

Tanto el *Ms de Tepepulco* (ff.258-259v) como el *Códice Magliabechiano* (ff. 49-59) nos informan también sobre cómo y cuándo este culto lunar y pulquero se ejercía durante el curso de las 18 Fiestas del año. Destacan un comienzo para Ome Tochtli en la doble Fiesta de Pachtli, cuando incluso los niños se emborrachaban con pulque, sobre todo en esta parte de lo que hoy es el Estado de Morelos (¿habrá un eslabón etimológico entre Pachtli y Papaztac,



Fig. 5. Los once bebedores: a) la onceava trecena del *tonalpoualli* Ce ozomatli (Uno Mono), con Patecatl, el cielo dividido entre el sol y once estrellas, pulque, olla con cara de mono, y el atado cuádruple (*Borbónico* p.11); b) uno de los Ome Tochtli (*Ms de Tepepulco;* según Seler 1908); c) Tepoztecatl (*Magliabechiano* f.49); d) el mono que acompaña (*Tudela,* f.37)

que tienen en común el glifo de "heno" o *pachtli*?).[4] De la primera mitad de Pachtli, *Magliabechiano* dice textualmente: "...y en esta fiesta çelebrauan otro demonio q se dezia ometuchtli que es el dios de las borracheras" (Boone, 1982: 223). Poco después, en Panquetzaliztli, había otra ceremonia principal, cuando Patecatl preparó un pulque "divino" (*teuoctli*) para los del templo mismo. Finalmente, todos, niños y mujeres consumían un pulque blanco (*tizaoctli*), preparado por Papaztac, en Atlacahualo y en Huey Tozoztli. Según estas evidencias, de las fuentes más autorizadas, la temporada anual del pulque era de 11 Fiestas de 20 días y noches en total, y en tiempos de los mexica se extendía desde la doble Fiesta de Pachtli hasta la otra doble Fiesta de Tozoztli. Once es el total también que se especifica en estas fuentes para los dioses de Ome Tochtli, a los que se dedicaban las Fiestas del pulque (Riese reconoce "die elf Götter der Trunkenheit"; 1986: 99); es el mediano de los años que necesita para madurarse y morir la planta del maguey; y el mono acompañante de la trecena de Patecatl es el onceavo de los Veinte Signos. La cifra once como tal, y la relación que tiene con el pulque y con el cielo nocturno, son patentes en el *Códice Borbónico* (las once estrellas con Patecatl; Fig. 5a) y en varias otras fuentes.[5]

En el *Códice Magliabechiano,* los once dioses del pulque empiezan con Tepoztecatl y todos menos Patecatl y su consorte Mayauel tienen glifos toponímicos o gentilicios, característica algo insólita en el mundo ritual mesoamericano. Conforman un pequeño distrito propio, centrado en la parte de la Sierra de Tepoztlan que corre desde Chichinautzin hasta Popocatepetl. Por su parte, Tepoztecatl, en otra de sus vidas, se proclama dueño y bautizador de once peñascos propios, guardianes inmediatos de su pueblo, según nos informa el drama náhuatl *Eecaliztli* o *El reto al Tepoztecatl*

[4] Una pregunta que contesta afirmativamente Maher en su estudio de estos dioses del pulque (1996); Maher también asocia el cráneo cercenado de Pachtli con Cuatlapanqui. Véase Nicholson 1991.

[5] Las series de once en *Cospi* (p .21-31) y en *Fejérváry* (p.5-10; Fig.8) son analizadas por Nowotny (1961) y la serie en *Magliabechiano* es analizada por Riese (1986: 99). La cifra once rige también el *epacto*, es decir, los días que se añaden a doce lunas para llegar a los 365 del año solar; sobre su significado ritual más amplio, véase Brotherston 1997: 78-82). Los once glifos pintados en la bóveda del Templo 2 de Bonampak, de reconocido importe astral, tiene una disposición parecida entre este y oeste: corroboran en principio la conexión con el cielo nocturno especificada además en el *Popol Vuh*, donde los que construyen la primera casa, de vigas cortadas con sus hachas, se emborrachan para después subir al cielo en forma de la constelación de las Pleiades. También entra como factor en la imagen de Ome Tochtli que se encuentra en Yauhtepec (Nowotny 1961: 36)

(Karttunen y Céspedes 1984) y la *Relación Geográfica de 1580* (Acuña, 1985). Nada de esto impide que hayan existido otros distritos dedicados ellos también al pulque y a Ome Tochtli, por ejemplo, en Cholula, Acolhuacan, Tepepulco y Metztitlan. Pero sí deja un lugar preferido al pueblo del Tepozteco, el dueño del hacha por antonomasia que en su momento recibía devotos hasta de Chiapas y de Guatemala

Los emblemas indicativos de este culto incluyen el propio líquido y efervescencia del pulque, y los ya mencionados atados cuádruples, hachas, escudos, *yacametztli*, el mono y eventuales topónimos. En los textos del Tepozteco todos pueden leerse, como bien advirtió Seler, directamente, y en parte gracias a cierta ambigüedad visual en los glifos, donde, por ejemplo, una cabeza humana desdobla como la de una hacha, y el líquido puede ser agua o alcohol. Este juego de imágenes, típica del *tlacuilolli* de los códices, tiene su corolario verbal en las adivinanzas y "metáforas" del *Códice Florentino* (libro 6, cap. 42-3), sobre todo en el registro anatómico. En esa fuente leemos como el maguey señala hacia el cielo con su espina o "dedo", como el "ojo" es un espejo que está en una casa hecha de ramas de pino, y como el hacha entra en el monte con su "lengua" sacada. En el texto A, los emblemas del Tepozteco y los Ome Tochtli se concentran precisamente en la serie de once Fiestas que corre de Pachtli a Tozoztli cuando, según los códices, más se practicaban los ritos propios del pulque (F2. 1-F1. 2).[6]

Empieza la serie después del equinoccio con el par de "cabezas de hacha" insertos en la doble Fiesta de Pachtli, y abarca primero la subserie de cuatro glifos diagonales de la sección oriental-derecha que va de Pachtli a Panquetzaliztli (F2. 1-F2. 4; Fig. 2). Estos cuatro glifos resumen y hasta ubican respecto al cuerpo humano, de cabeza a pies, los emblemas que acompañan los bebedores de pulque en el *Magliabechiano*, sobre todo el primer subgrupo de cuatro iniciado por Tepoztecatl mismo (Fig. 5c) y que en esa fuente incluye a éste, Papaztac, Yauhtecatl (del pueblo vecino Yauhtepec, que en Coatzingo tiene su propia inscripción a Ome Tochtli) y Toltecatl. Pasando por Atemoztli, los glifos después del solsticio abundan en líquidos e incluyen la olla efervescente reconocida por Seler como el *ometochtlamiztli* en que se preparaba el pulque. Ven-

[6] Es posible que la pequeña banda superior del texto A (véase nota 1) haya servido también a distinguir la subsecuencia de once. Gracias a la indudable ambigüedad visual del texto, Seler detectó además en estos mismos glifos evidencias del sacrificio y mutilación corporal, para él ubícuos en el rito mesoamericano.

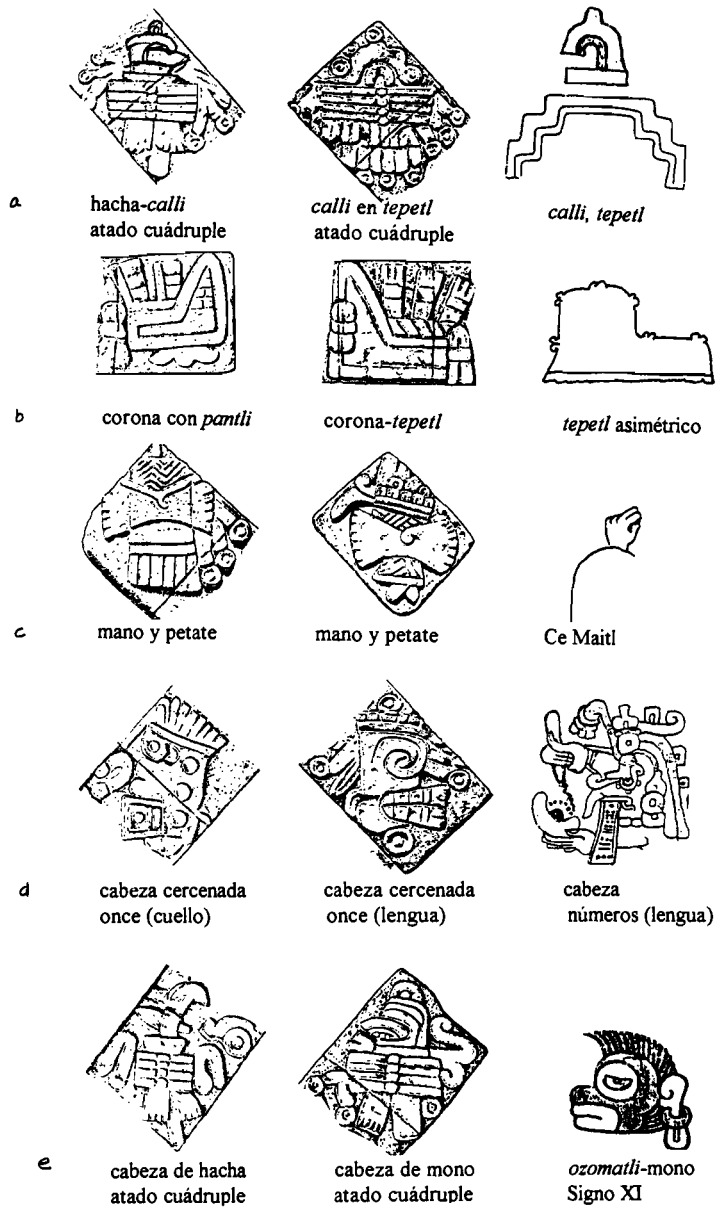


Fig. 6. Paralelos y transformaciones entre el texto A y el texto B. Izquierda: texto A: a-c, F1.1-F1.3; d-e, F2.1-2.2. Centro: texto B: cp. Fig. 7. Derecha: a, *Fejérváry* p.34, Xochicalco; b, Viena p.14; c, Tepoztlan 1996 mural; d, Madrid p.72; e, *Laud* p.1

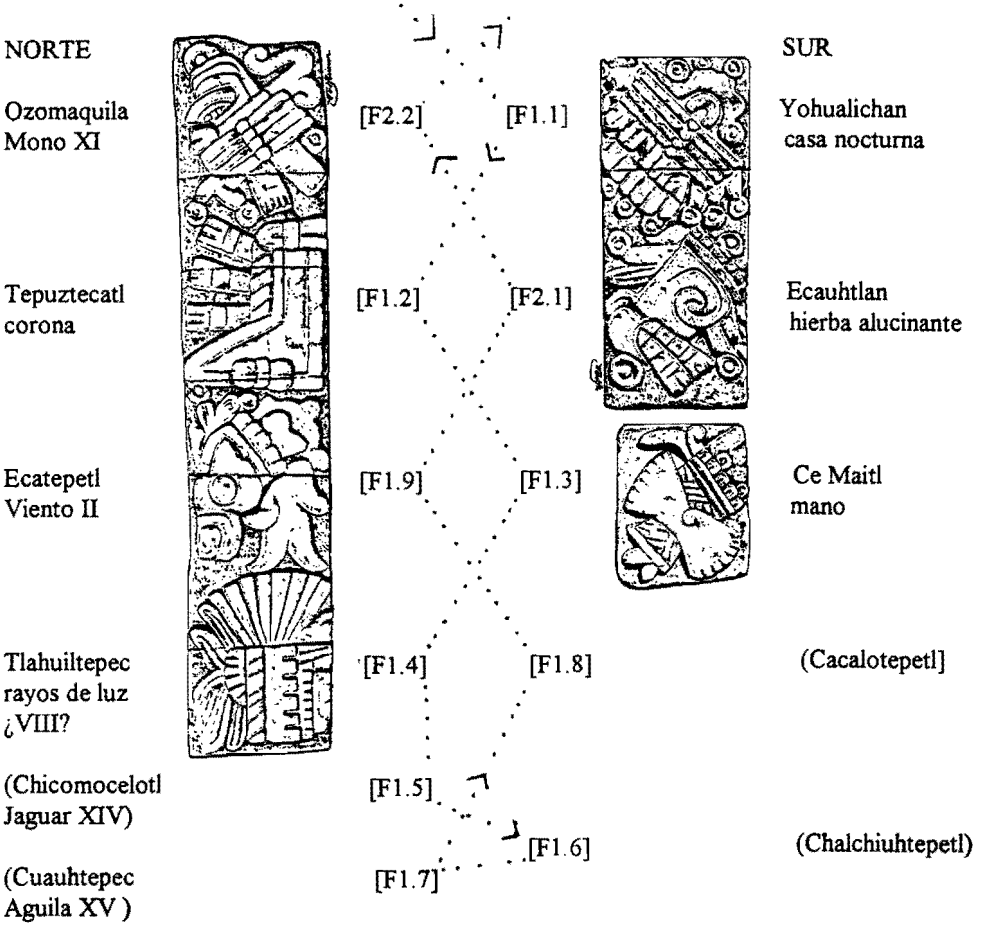


Fig. 7. El texto B, reconstruido según sus antecedentes en el texto A, y con los nombres de los once peñascos de Tepoztlan

cida la Fiesta equinoccial de Tlacaxipehualiztli (F2. 9), la serie termina con el par espléndido de paneles que corresponden a Tozoztli, los que ingeniosamente combinan los motivos del hacha y de la corona con las imágenes arquitectónicas de un templo y de una pirámide-montaña (*tepetl*), que por eso mismo bien podrían pensarse en topónimos, indicativos de la Sierra de Tepoztlan. Esta doble Fiesta Tozoztli también es definida como tal por un par de banderas (*pantli*) que indican sus 20+20 días, después de los cuales se anuncia un final secundario —un pequeño ajuste de tamaño físico— en la serie de paneles.

La serie de once Fiestas pulqueras que así se revelan como intercaladas en las 18 del año entero hasta comentar numéricamente sobre sí misma. Porque, al empezar en Pachtli, la misma hacha de Tepoztecatl tiene inscrito en su cuello (u oreja) el numeral once, expresado con dos barras y un punto, al estilo de los capítulos dedicados a los once en los libros rituales (Fig. 6d; 8). Además, el elemento diagonal del atado cuádruple, ausente de todo el resto del ciclo, ocupa simétricamente tanto la primera doble Fiesta Pachtli como la última doble Fiesta Tozoztli (Fig. 6a, e).

La intercalación, en el año de 18 Fiestas, de las once de los once del culto a Ome Tochtli, sospechada ya en la segunda hipótesis de Seler, constituye otra comprobación de la potencialidad de los textos inscritos en el templo del Tepozteco. Mediante glifos, ángulo, formato y disposición física, ejemplifica y coordina los datos sobre los once proporcionados por el *Códice Magliabechiano* y el *Ms de Tepepulco*, y nos remonta a textos contemporáneos con él, en los libros precortesianos, que tratan el mismo tema.

Los once y la trenza del texto B

La tercera hipótesis de Seler propone la reiteración parcial y modificada, del texto A en el texto B, lo que es aparente en principio aun a primera vista, a pesar de los daños sufridos por éste. Temporalmente la derivación se constata como tal en términos de una progresión, dentro del templo, del este al oeste. Gracias al concepto del año desarrollado hasta ahora y su parte en él del culto pulquero, podemos describir y enumerar esta reiteración con alguna exactitud.

Primero, la dualidad del texto A, de 9+9 paneles, lleva aquí en el texto B a una separación física en series paralelas, en las banquetas norte y sur, sin intermediario concreto (Fig.7). A juzgar por

los restos materiales, cada banqueta habrá tenido cinco o seis paneles y glifos, de los cuales Seler vio sólo tres o cuatro. Sobresale el hecho de que el glifo inicial de cada lado tiene el mismo elemento iconográfico, hacha con atado cuádruple, que tienen las Fiestas dobles con que empieza y termina la serie de once en el texto A, Pachtli y Tozoztli, sur y norte (Fig. 6a, e). Esta coincidencia, elocuente y única aunque no reconocida plenamente por Seler, es clave para la interpretación del texto B.[7] El hacha de Tozoztli, al norte en A (F1. 1), cuya cabeza intima el tejado de una casa, reaparece en la banqueta sur del texto B, en un glifo abiertamente toponímico, que también mira hacia la derecha. El hacha de Pachtli, al sur en A (F2. 2), que intima una cabeza u oreja humana, reaparece en la banqueta norte del texto B, modificada en toda una cara que también mira hacia la izquierda y que tiene las mismas volutas gruesas detrás.

Al pasar así de sur a norte y de norte a sur, el elemento del atado cuádruple establece el principio de la lectura del texto B, que continúa entrecruzándose. Porque los glifos puestos al lado de los con atado en los extremos orientales de las banquetas, al derivarse también del texto A, acompañan aquí a su contraparte: es decir, el otro glifo de la doble Fiesta Pachtli en A (F2. 1), la cabeza humana, sigue al topónimo de Tozoztli en B, mientras el otro glifo de la doble Fiesta Tozoztli en A (F1. 2), el *tepetl*, sigue al hacha-mono de Pachtli en B. Y así sucesivamente: el tercer glifo (sur, repuesto por Seler) y el cuarto (norte) exhiben características que recuerdan apropiadamente las de Toxcatl y Etzalcualiztli en A: un motivo de petate y pulgar (Fig. 6c), y una cabeza cuadrada y radiante. El único glifo restante de B, el que correspondiera a Ochpaniztli, tiene la forma gemela y masculina de aquella Fiesta equinoccial constatada en el *Magliabechiano* y en el *Tudela* (f. 13), a la cual añade atisbos de viento, venado y dientes.

Sobre esta base, la única manera de producir para el texto B una lectura continua que obedezca la secuencia de las Fiestas es la siguiente (Fig. 7): empezar con Tozoztontli en el lado sur, pasar a Huey Tozoztli en el norte, para llegar a Toxcatl (sur) y Etzalcualiztli (norte) y seguir así hasta volver y pasar por Ochpaniztli (norte) para terminar con Pachtontli (sur) y Huey Pachtli (norte). En sí,

[7] Reconociendo el parentesco entre ciertos glifos de los textos A y B (Fig. 6), Seler confiesa en última instancia no entender su lógica ("Doch vermochte ich ein Gesetz der Entsprechung nicht zu erkennen". 1908: 510) y para mayor confusión termina agrupando los glifos según "los cuatro puntos cardinales", esquema preferido en general por él pero que aquí no tiene nada que ver.

el total de once, otra vez dos barras más un punto, se ve confirmado en el penúltimo glifo, derivativo del primero de los once del texto A (Pachtontli), que también registra este total (Fig. 6d). La lectura de los once glifos del texto B procede entonces como si se tratara de una trenza - tal lectura se ve por ejemplo en el *Códice Borgia*, en una página (p. 56) que termina en el Signo del pulque (Conejo). El movimiento tejedor, evocativo tal vez del supuesto andar "borracho" de los once, comienza en el este con Tozoztli por el lado sur y termina de nuevo en el este con Pachtli por el lado norte. Es decir, otra vez se trata de once glifos derivados o alternos de los once de las 18 Fiestas, los que empalman con perfecta simetría con los de la serie interna del texto A, ahora empezando (no terminando) en Tozoztli y terminando (no empezando) con Pachtli (F1. 1-F2. 2, y no F2. 1-F1. 2). Por tener un glifo más (6 y no 5), el lado norte tiene que hacer contiguos a Etzalcualiztli y Tecuilhuitontli, lo que compensa el cruzar de norte a sur en este momento del texto A; concuerda además con la geografía circundante (véase abajo y Fig. 7).

Al llegar a ocupar su nueva posición y función en el texto B, los glifos del texto A se modifican ingeniosamente. El hacha de Hueypachtli envejece, hundiéndose el pedernal en el palo, hasta intimar el ojo y la cara de un mono, el acompañante de los once que además es el onceavo de los Veinte Signos del *tonalpoualli* (Figs. 5d; 6e). La corona-templo de Tozoztli también envejece, remontando a formas menos artificiales, exactamente como en los tempranos topónimos de Mesoamérica (Fig. 6a, b). En seguida, vemos otra versión de la artesanía de Toxcatl, que incluye precisamente la trenza del petate e intima la palma de la mano que lo hace (Fig. 6c). En cuanto al número once inserto en el cuello de Huey Pachtli, al pasar al texto B se ve multiplicado y emerge como reemplazando la "lengua sacada" de la adivinanza florentina (Çaçan tleino quauhtla calaqui nenepilotiuh - tepuztli. ¿Qué cosa entra en el monte con la lengua sacada? - el hacha). Por su parte, el *Códice Madrid* nos dibuja una lengua que tiene números escritos (Fig. 6d).

De este modo, se puede estar del todo seguro de que, a pesar de su deterioro, el texto B corre desde Tozoztli a Pachtli, once Fiestas en total, engranando dentro del año con los once del texto A que corren de Pachtli a Tozoztli. Representa otra ubicación, dentro del año solar, de las once Fiestas dedicadas al pulque, en ceremonias que se fijaban no tanto según el sol como según la luna y el cielo nocturno.

Los seis peñascos del norte y los cinco del sur

En cuanto a su disposición en el espacio, los once paneles del texto B, seis al norte y cinco al sur, reflejan hasta en detalle su contexto geográfico, evidenciando una mayor potencialidad toponímica. Vienen a basarse o enraizarse firmemente en el suelo, según la imagen de la propia pirámide de Huey Tozoztli, que baja a la base del panel en el texto B (Fig. 6b). Así sugieren inconfundiblemente el modelo orográfico en el cual se ubica el mismo templo, guardado como está hacia norte y sur por sierras cuyos once peñascos tienen nombres nahuas, según nos informa la *Relación Geográfica de Tepoztlan.* Este modelo del paisaje circundante sigue vivo, por ejemplo en los magníficos murales panorámicos que se hacen en el pueblo el día del Tepozteco (Fig. 6c; 9), y establece seis peñascos hacia el norte y cinco hacia el sur, once en total, exactamente como en el drama *Eecaliztli* que se celebra ese mismo día.[8]

Partiendo del este por el lado norte, esta serie orográfica empieza con Ozomaquila, el "recreo" o jardín del mono, conmemorativo de la cara del chango que efectivamente se ve esculpida en las rocas al norte de Amatlan. Sigue con Ehecatepetl, cerro del viento, y el faro Tlahuiltepetl, ambos parte del complejo del Tepozteco mismo, y luego con Chicomocelotl, cerro no sólo del jaguar sino de su Signo-más-número- "Siete Jaguar"- en el *tonalpoualli,* para terminar con Cuauhtepetl, cerro del águila. La sierra sur, formada de otra roca más antigua y porosa, empieza otra vez en el este, con Yohualichan, la casa de la noche, para seguir por Ecauhtlan o Yauhtepetl (ambos cerros de hierbas), la mano Ce Maitl, y otro antes de llegar a Chalchiuhtepetl, abundante fuente de agua que guarda en su interior cuevas con tesoros que le dan su nombre de jade (*chalchiuitl*).

En el texto B (Fig. 7), no discrepa de este esquema ninguno de los glifos que quedan, los correspondientes, por el norte, al mono, al Tepozteco, al viento, y a la cabeza radiante y alta del faro; y, por el sur, los correspondientes a la casa nocturna (casa hundida en una montaña de estrellas), la hierba alucinante (ojos alucinados)

[8] El mural que se hizo en el portal del convento para el Día del Tepozteco de 1996 sobresale por su claridad a este respecto. Los once peñascos de que habla el *Eecaliztli* ("naui chicaquintepeme, chicome tlatelúin") tienen la forma clásica del *tepetl* e incorporan glifos toponímicos apropiados; su total de once queda confirmado en el ornamento de círculos pequeños plasmados en el templo de Ome Tochtli. Por su parte, al nombrar seis peñascos por el lado norte y cinco por el lado sur, la *Relación Geográfica* hace contiguos a Tepoztecatl y Tlahuiltepec entre los primeros, y sustituye Ce Maitl por la colina aislada de Huilotepec entre los últimos (Acuña 1985: 189-190).

y la mano. Esta coincidencia podría juzgarse suficiente para suplir los glifos restantes, ahora desaparecidos pero que tienen antecedentes deducibles en el texto A (Fig. 7). El modelo así reconstruido dejaría en sitios apropiados, por el norte, al jaguar (que ya tiene atisbos de siete en las hojas de su maguey); y al águila (¿alas desplegadas?). Al sur, el munificente Chalchiuhtepetl ya desparrama sus aguas en el texto A (el penúltimo glifo de este lado sur y el único restante del conjunto resulta enigmático).[9]

La enumeración de los peñascos de Tepoztlan que parece anticiparse en el texto B, seis al norte y cinco al sur, establece aún otra lógica, esta vez interna y cada vez más calendárica. Responde al hecho de que los nombres norteños apelan a los Veinte Signos del *tonalpoualli*, y los sureños no; o, usando los términos de la *Relación Geográfica*, tienen nombres puestos por el "Demonio" o del "Diablo" Tepoztecatl, que tenía su propio templo en el lado norte. No sólo eso, sino que estos Signos norteños suben incrementalmente de este a oeste, como si fuera en los conjuntos de cuatro a que pertenecen como portadores de años. Vemos así al Mono de Ozomaquila, que es el Signo XI y de la Serie I; el Viento de Ecatepetl, que es el Signo II y de la Serie II (en su panel son indicados además Venado VII y Diente XII); al jaguar de Chicome Ocelotl, que es el Signo XIV y de la Serie IV; y finalmente al Águila de Cuauhtepetl, que es el Signo XV y de la Serie V (en el medio cabría el Conejo de Ome Tochtli, aquí tal vez asociable con el cerro más alto, que es el Signo VIII y de la serie III).[10] Por rebuscada que podría parecer, una lectura de este orden se justifica por el número 7 que acompaña al jaguar, lo que confirma este Signo seguramente como propio del *tonalpoualli* (7 XIV).

Estos detalles ratifican y refinan el significado temporal-espacial de los textos A y B del Tepozteco y sugieren a su vez los mecanismos complicadísimos que servían para correlacionar las Fiestas del año solar con los 260 días y noches del *tonalpoualli*, los que daban nombres a los 52 años del *xiuhmolpilli* y del ciclo del Fuego Nuevo. De esta manera, necesariamente involucra la cues-

[9] Omitiendo notar su evidente forma de *tepetl* arcaico (cp. Fig. 6b), Seler entiende Chalchiuhtepetl como una enorme pata cercenada de jaguar, pero ve en el animal de Chicomócelotl no un jaguar sino un perro, lo que se aviene mal con lo grueso de las patas.

[10] El panel relevante al Águila tiene apuntado el total del Signo (XV), dentro del cual se distingue también el número que tiene esta ave - 5 - en la serie de los Quecholli. Secuencias incrementales de Signos de este tipo son comentadas en Nowotny 1961, Aveni y Brotherston 1983, y Edmonson 1988; destacan en *Borgia*, donde culminan en ceremonias de Fuego Nuevo (p. 29-34 y p. 35-46).

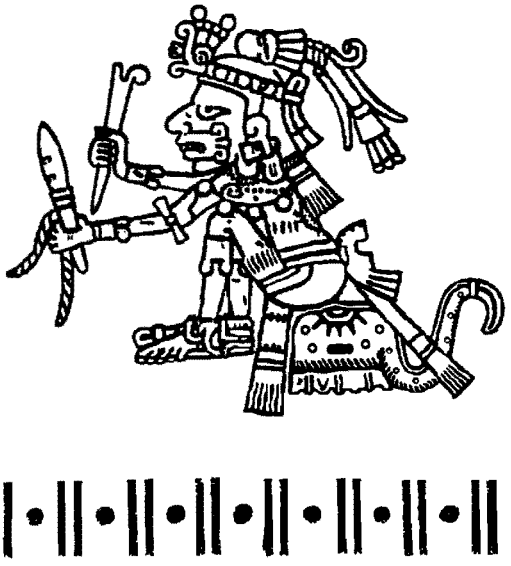


Fig. 8. El primero de los once, con múltiplos del número once - dos barras y un punto (*Fejérváry* p.5)

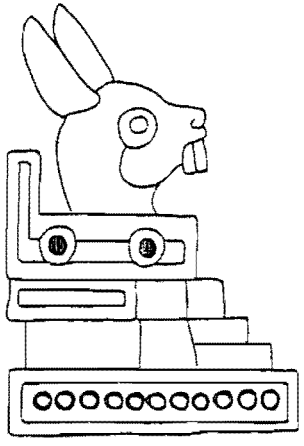


Fig. 9. El templo del Tepozteco-Ome Tochtli, con el número once; elemento del mural hecho en el arco del Convento en 1996, para el día del Tepozteco (8 de septiembre)

tión aún más compleja de cómo se correlacionaba el tiempo diurno y solar de las Fiestas con el tiempo nocturno lunar y sidéreo según el cual se sincronizaban las ceremonias del pulque y del Fuego Nuevo. Aún más compleja porque la ligera diferencia que existe entre los dos tipos de año, el uno de 365.242 días, el otro de 365.256 días, produce en la práctica un avance del primero que con los siglos aumenta a Fiestas enteras, lo que a largo plazo tal vez podría asociarse con el avance que igualmente se observa entre las once Fiestas del pulque del texto A respecto a las del texto B. En sí, la distinción entre los dos tipos de año corresponde al hecho de que el medio disco nocturno, de once estrellas, que se le atribuye a Patecatl tiene su complemento en un medio disco solar (Fig. 5a).

Este examen de los textos inscritos en las banquetas del Tepozteco reinvindica las intuiciones de Seler, respecto a las 18 Fiestas del año, al culto a Tepoztecatl y a su propia interrelación. Los paneles inscritos merecen el nombre de texto aun en el sentido literal. Recordando el elemento del atado cuádruple, el texto B sobre todo se teje en el interior del templo, según un modelo del tiempo y del espacio que abarca las temporadas del año, la luna nueva y el cielo nocturno, además de la geografía circundante. El lenguaje visual del todo, con la incesante doble lectura visual que ya previó Seler, tiene un alcance y una precisión nada inferiores a los que se aprecian en los códices clásicos.

Junto con el recién analizado Códice de los antiguos sujetos de Tepoztlan (Brotherston 1997a), este texto inscrito en piedra se integra al *corpus*, pequeño pero nutrido, de textos glíficos provenientes de aquel pueblo, para su mayor ilustración y fama, proveyendo los glifos precortesianos de sus montañas legendarias y resistentes. En el plan técnico ejemplifica, al igual que los códices, la asombrosa coherencia del calendario mesoamericano y su capacidad (apenas reconocida) para integrar no sólo año y *tonalpoualli* sino días y noches, equinoccios y cielo nocturno.

Referencias

Acuña, René. 1985. "Relacion de Tepuztlan", *Relaciones Geográficas*, México: UNAM, 6: 183-196.

Anders, F. 1993. *Primeros memoriales*. Norman: University of Oklahoma Press.

Aveni, A & G. Brotherston (eds.), 1983. *Calendars in Mesoamerica and Peru*, Oxford: BAR.

BAIRD, Ellen T. 1993. *The Drawings of Sahagún's* Primeros Memoriales. *Structure and Style.* Norman: University of Oklahoma Press

BOONE, Elizabeth Hill. 1982. *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano group.* Berkeley: University of California Press.

BROTHERSTON, Gordon. 1995. *Painted Books from Mexico.* London: British Museum Press.

1995a "Las cuatro vidas de Tepoztecatl", *Estudios de Cultura Náhuatl* 25:185-205.

1997 *La América indígena en su literatura.* México: FCE.

1997a "El Códice de Tepoztlan: descripción y lectura", en C.Vega (ed.), *Tercer Simposio Codices y Documentos sobre México,* México: INAH (en prensa).

1997b "The yearly seasons and skies in the Borgia and related codices" (sin publicar).

EDMONSON, Munro. 1988. *The Book of the Year.* Salt Lake City: University of Utah Press.

GLASS, John B. 1964. *Catálogo de la colección de códices.* Mexico:MNA

KARTTUNEN, Frances y G.W.Céspedes. 1982. "The Dialogue of El Tepozteco and his rivals, September 1977", *Tlalocan* 9:115-44.

KUBLER, George & Charles Gibson. 1951. *The Tovar Calendar.* New Haven: Yale University Press.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. 1985. *El tonalamatl de los pochteca* [Codex Fejérváry]. México: Celanese.

1987 *Time and Reality in the Thought of the Maya.* Norman: University of Oklahoma Press.

MAHER, Patrick. 1996. *The Gods of Pulque and their Place in the Histories, Geography and Cosmology of the Central Highlands of Mexico.* University of Essex Ph.D. Dissertation.

NICHOLSON, H.B. 1991. "The octli cult in late pre-Hispanic Central Mexico", in D.Carrasco (ed.), *To Change Place,* Niwot, University Press of Colorado, p. 158-87.

NOWOTNY, Karl Anton. 1961. *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt.* Berlin: Gebr. Mann.

QUIÑONES KEBER, Eloise. 1995. *Codex Telleriano-Remensis.* Austin: University of Texas Press.

REYES GARCÍA, Luis. 1992. *El libro del cihuacoatl [Borbonicus].* México: FCE.

RIESE, Berthold Christoph. 1986. *Ethnographische Dokumente aus Neuspanien im Umfeld der Codex Magliabechi-Gruppe.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

SELER, Eduard. 1908. "Die Wandskulpturen im Tempel des Pulquegottes von Tepoztlan", *Gesammelte Abhandlungen,* Berlin, 3: 487-513.

SPRAJC, Iván. 1997. *Orientaciones en la arquitectura prehispánica del México central.* México: Tesis de doctorado, UNAM

VEGA, Constanza. 1991. *Códice Azoyu 1.* México: FCE

1994. *Primer Simposio Códices y Documentos sobre México.* México: INAH.

WHORF, Benjamin Lee. 1932. "A Central Mexican Inscription combining Mexican and Maya Day Signs", *American Anthropology* 34: 296-302

TEPEYÓLLOTL, "CORAZÓN DE LA MONTAÑA" Y "SEÑOR DEL ECO": EL DIOS JAGUAR DE LOS ANTIGUOS MEXICANOS *

GUILHEM OLIVIER **

> Una montaña podía ser la palabra del dios, o un río o el imperio o la configuración de los astros. [...] Quizá en mi cara estuviera escrita la magia, quizá yo mismo fuera el fin de mi busca. En ese afán estaba cuando recordé que el jaguar era uno de los atributos del dios.
>
> JORGE LUIS BORGES

A Patricia Carot

Como Tzinacán —el gran sacerdote maya de Qaholom concebido de una manera brillante por Jorge Luis Borges— el cual, en el fondo de un pozo, se aplica día tras día a descifrar a través de una reja el mensaje divino inscrito en el pelaje del jaguar que comparte su cautiverio, el investigador que pretende explorar la visión indígena del gran felino dispone de una documentación muy amplia, pero también llena de lagunas, documentación que él no puede aprehender sino a través de una serie de filtros constituidos por la naturaleza de las fuentes reunidas, y sobre todo por la desviación temporal e ideológica, que lo separa de su objeto de estudio. Con respecto a esto, el ejemplo de Tepeyóllotl, el dios jaguar de los antiguos mexicanos, es del todo significativo. Limitados a algunas representaciones en los manuscritos pictográficos [1]

* Traducido al español por Luz María Guerrero Rodríguez.

** Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), encargado de conferencias en la École Pratique des Hautes Études (París). Se publicó una primera versión, menos extensa, de este trabajo en Gouriou Martine y Guilhem Olivier, "Ocelotl, le culte au seigneur des animaux dans l'ancien Mexique" en *Ateliers de Caravelle,* n. 3, 1995, Toulouse.

[1] Existen también estatuas y representaciones en bajorrelieves que evocaremos posteriormente.

y a menciones en los escritos del siglo XVI —que nos descubren su nombre al cual le siguen unos pocos comentarios—, los datos relativos a esta deidad son escasos.[2] Sin embargo, el jaguar (*Felis onca*), ser fascinante en la fauna del Nuevo Mundo, ha inspirado a los habitantes de Mesoamérica innumerables creaciones iconográficas y míticas (Seler 1996: v, 176-179; Benson 1972; León-Portilla 1980, 172-175). Se persiguen sus huellas desde el primer milenio antes de nuestra era, cuando los olmecas elaboraron un arte que otorga al gran felino una omnipresencia remarcable, hasta las realizaciones de las épocas Clásica y Postclásica, sin ignorar los ritos y los relatos indígenas actuales, los que ilustran el papel destacado del jaguar en el seno de una cosmovisión a la vez preservada y renovada.

Aunque existe una considerable documentación de tipo arqueológico, iconográfico, escrita y etnográfica, falta por hacer un trabajo a fondo sobre el "Señor de los Animales" (*intlatocauh in iolque) (Florentine Codex;* CF XI: 1) de Mesoamérica. Limitado voluntariamente a que se examinen ciertos aspectos del felino que contribuyan a dilucidar la personalidad de una divinidad mal conocida, el presente estudio tiene como fin señalar la naturaleza de los vínculos que existían entre Tepeyóllotl y Tezcatlipoca, el "Señor del Espejo Humeante", uno de los númenes más importante del panteón mexica. No olvidemos que la figura del jaguar, animal doble predilecto de Tezcatlipoca habría, según algunos autores, generado la concepción original de este dios.[3]

[2] Por esto algunos autores consideran que se trataba de una deidad secundaria del panteón mexica (Caso 1927: 46; Soustelle 1979*a*: 60). Krickeberg (1963: 58) afirma incluso: "A menudo las relaciones entre el antiguo y el nuevo dios eran *exteriores*, es el caso por ejemplo de Tepeyóllotl, dios del istmo de Tehuantepec, de las montañas y de las cavernas, en quien se vio un aspecto de Tezcatlipoca". Espero demostrar que las relaciones entre Tepeyóllotl y Tezcatlipoca no eran tan exteriores como quisiera creerlo este autor.

[3] Según Seler (1963: I, 173), quien se basa en dos botones ubicados en las narices de este dios en el *Códice Borgia* (1963: 14) (Fig. 9) los cuales se encuentran también en un personaje que forma parte del glifo de la ciudad de Xochitlán, Tepeyóllotl sería una deidad originaria de la región de Tehuantepec. Para Jiménez Moreno (1979: 27), el jaguar omnipotente de La Venta y el de la fase I de Monte Albán constituyen las bases de Tezcatlipoca. Coe (1973: 10), en un estudio sobre el simbolismo del jaguar y sus relaciones con la soberanía en la época olmeca va más allá cuando afirma: "en resumen, el elemento felino en el arte olmeca representa a Tezcatlipoca. En su forma pura, es el dios mismo." Kubler (1972: 19-44) criticó esta hipótesis; él considera que el simbolismo del jaguar conoció una transformación radical después de la caída de Teotihuacán, con el advenimiento de los toltecas. Autores como Bernal (1991: 139-140) y Soustelle (1979*b*: 177) proponen que el dios postclásico Tepeyóllotl, podría ser el lejano descendiente del dios jaguar de los olmecas.

REPRESENTACIONES DE TEPEYÓLLOTL EN LOS CÓDICES

Atavíos de Tepeyóllotl / *Códices*	disfraz de jaguar	vendas horizontales sobre el rostro	pintura facial bicolor vertical	barba	nariguera de turquesa	botón o varilla en la nariz	venda en la frente	espejo en la sien	tocado de plumas de garza	tocado de plumas amarillas	tocado de plumas de quetzal	mechón colgante	orejera redonda	collar con cascabeles	espejo como pectoral	taparrabo	cuchillos alrededor del cuerpo	presencia de ojos estrellas sobre la cabeza	presencia de conchas	punzones de agave o de hueso	ofrenda de hule	presencia de cueva
Borgia 10	*																*					
Borgia 14		*		*		*	*			*		*	*	*		*			*		*	
Borgia 54		*					*	*	*			*		*								*
Borgia 60	*		*	*						*						*				*		
Borgia 63	*									*						*		*				*
Vat. B 22				*	*	?	*	?		*		*				*		*	*	*		
Vat. B 39	*		*										*									
Vat. B. 51	*				*					*			*			*						*
Vat. B 84	*																					
Vat. B. 87	*																	*				*
Fej. M. 1		*		*		*		?				*			*	*						
Fej. M. 4		*		*		*	*	?	*		*	*		*	*	*					*	
Cospi 11	*								?								*					?
Laud 13 v	*												*									
Borb. 3	*				*				*		*	*		*	*	*		*	*			
To. Aub. 3	*										*								*	*		
Tel. Rem. 4	*	*				*					*		*	*						*		
Vat. A 19	*	*				*					*		*	*						*		

Leyenda: Borgia = *Códice Borgia* (1963); Vat. B = *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903); Fej. M. = *Codex Fejérváry-Mayer* (1901-1902); Cospi = *Códice Cospi* (1988); Laud = *Codex Laud* (1966); Borb. = *Códice Borbónico* (1988); Aubin = *Tonalámatl Aubin* (1981); Tel. Rem. = *Codex Telleriano-Remensis* (1995); Vat. A = *Códice Vaticano-Latino 3738* (1964)

Las representaciones de Tepeyóllotl

Las reagrupamos en un cuadro sinóptico, excepto los símbolos que lo representan como "Señor de la Noche".

Por razones de espacio, las sandalias, los brazaletes, los cascabeles y las orejeras redondas[4] que lleva Tepeyóllotl no aparecen en el cuadro. Tampoco figuran los elementos de los que sólo hay una representación. Esto no significa que estén desprovistos de interés. Citemos al espejo humeante que lleva Tepeyóllotl, en vez de pie, en el *Códice Borbónico* (1988: 3) (Fig. 1) y el collar "solar" que enarbola en el *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903: 22) (Fig. 2).[5] En este último manuscrito, Tepeyóllotl porta una concha como pectoral y tiene en la mano derecha una especie de escoba. De su muñeca sale un objeto circular que podría ser según Seler un abanico o un anillo con cascabeles. Este autor (1963: I, 174) señala también el parecido entre este Tepeyóllotl y el dios murciélago. Otra representación de esta deidad en el *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903: 51) (Fig. 3) presenta algunos rasgos singulares, concretamente lleva un collar de conchas —como el de Tezcatlipoca en el *Códice Borgia* (1963: 35, 36) y en el *Atlas Durán* (1967: pl. 8) (Fig. 10)— y más abajo lleva otro collar de piedras de jade. Ignoramos si los anillos de donde cuelgan los mechones se podrían considerar como espejos (por eso ponemos en el cuadro signos de interrogación en la columna "espejo en la sien"). El tocado de plumas del Jaguar-Tepeyóllotl del *Códice Cospi* (1988; 11) (Fig, 4) no es un *aztaxelli* como lo creen Seler (1963: II, 122) y Aguilera (en *Códice Cospi* 1988: 71); es más bien el *cuauhpilolli* que Beyer (1965: 324) identificó. Como octavo señor de la noche, a Tepeyóllotl se le representa con símbolos: una cabeza en el *Codex Telleriano-Remensis* y en el *Tonalámatl Aubin*, o una montaña con un corazón y unos brazos en el *Códice Borbónico* y en el *Códice Cospi* (en Seler 1990: 190-191).

En conjunto, estas representaciones de los códices revelan la identidad de Tepeyóllotl y de Tezcatlipoca, manifiesta de manera brillante en el *Códice Borbónico* (1988: 3) (Fig. 1) y en el *Códice Borgia* (1963: 54). Aparecen varios ornamentos característicos del "Señor del Espejo Humeante", principalmente las vendas horizontales en la cara, el *aztaxelli*, y el espejo en el pecho (Olivier 1997: 70-73).

[4] Son inhabituales en Tezcatlipoca que lleva generalmente orejeras cuadradas (Olivier 1997: 70-73). Tepeyóllotl puede sin embargo estar provisto de orejeras redondas (*Códice Borgia* 1963: 54, 60) o rectangulares (*Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 22; *Codex Fejérváry-Mayer* 1901-1902: 1, 4) (Fig. 2, 8).

[5] Tezcatlipoca lleva el mismo collar en este manuscrito (*Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 34).



Tepeyóllotl en el *Códice Borbónico* (1988: 3) (Fig. 1); en el *Codex Vaticanus 3773* (1901-1902: 22, 51) (Fig. 2, 3), en el *Códice Cospi* (1988: 11) (Fig. 4); en el *Codex Telleriano-Remensis* (1995; fol. 9 v.) (Fig. 5); ¿La Osa Mayor en el *Códice Bodley*? (1964: XV, 50) (Fig. 6).

También, ciertos elementos asocian a Tepeyóllotl con otras deidades, como el Tezcatlipoca Rojo (Spranz 1973: 174-177), incluso con Tláloc. Efectivamente, el dios de la lluvia y Tepeyóllotl comparten ornamentos tales como la venda en la frente, la orejera, el taparrabo y la capa (*Ibid:* 177-181; Seler 1963: I, 173). Más aún, los personajes que emergen de las fauces de un jaguar en el *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 9 v.) (Fig. 5) y en el *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966: XIX, 54) están provistos de un tocado muy elaborado idéntico al de Tláloc en el *Códice Borbónico* (1988: 7). Existen por último puntos comunes entre Tepeyóllotl y Quetzalcóatl (el taparrabo, la orejera y la concha como pectoral) (Spranz 1973: 177-180). Volveremos sobre estas interesantes asociaciones.

El espacio y el tiempo del jaguar

Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (HMP 1965: 30), Tezcatlipoca fue el primer sol durante el cual vivieron los gigantes: "...pasando los trece veces cincuenta y dos años, Quetzalcóatl fue sol y dejó de serlo Tezcatlipoca porque le dio con un gran bastón y lo derribó en el agua, y allí se hizo tigre y salió a matar los gigantes". En el momento de la caída de Tollan, el "Señor del Espejo Humeante" reiteró esta metamorfosis:

> ...desterró [Tezcatlipoca] á Quetzalcoatl que en Tulla fué muchos años señor, porque jugando con él a la pelota, se volvió en tigre, de que la gente que estaba mirando se espantó en tanta manera, que dieron á huir, y con el tropel que llevaban y ciegos del espanto concebido, cayeron y se despeñaron por la barranca del río que por allí pasa, y se ahogaron... (Mendieta 1980: 82).

En estos dos textos, la transformación de Tezcatlipoca en jaguar coincide, ya con el fin de una era, ya con la caída de Tollan que se concebía a su vez como el fin de una era (Graulich 1988; Olivier 1997: 157-166). Esto corresponde a la función atribuida a esta deidad, en la perspectiva del fin del mundo. Se contaba que el día en que Tezcatlipoca llegase a enfurecerse, ese día él derrumbaría la bóveda celeste, y provocaría la muerte de los hombres (CF III: 12). En ese momento, las criaturas maléficas llamadas Tzitzimime descenderían del cielo y devorarían a la humanidad (CF VII: 27). A varias divinidades se les ha identificado en las fuentes como Tzitzimime entre ellas a Tezcatlipoca (*Codex Telleriano-Remensis* 1995: fol. 4 v.). Éstas, acompañadas de jaguares, amenazan a los hombres

durante los eclipses de sol que anuncian el fin del mundo (Seler 1963: I, 139; Olivier 1997: 160-161).[6] Esta asociación del jaguar con el fin de las eras se constata entre los mayas. Los choles palencanos cuentan cómo, en el momento en que Dios decidió acabar con una humanidad anterior, cubrió el mundo de tinieblas y envió a algunos jaguares a devorar a los hombres (Thompson 1986: 414). Los lacandones aseguraron a Jacques Soustelle que esos felinos, al final de los tiempos, descenderían a la tierra para exterminar a la humanidad... ¡incluyendo al etnólogo francés! (Soustelle 1936: 169; ver también Boremanse 1986: 151). En pocas palabras, los mayas de la época Clásica identificaban al sol nocturno, en forma de un jaguar, con el noveno señor de la noche, "Kinich Ahau", que "...es precisamente el noveno dios de la serie y por tanto le corresponde gobernar las noches en que terminan los grandes periodos de la cronología maya: katunes, lahuntunes, hotunes y tunes..." (Rivera Dorado 1986: 76).

El jaguar interviene frecuentemente al final de los ciclos temporales. Varios textos señalan el carácter nocturno de las apariciones del felino, lo cual está corroborado por la etología: en efecto, el jaguar caza en la noche y es entonces cuando aprovecha sus facultades visuales extraordinarias (CF XI: 2). Como octavo señor de la noche, Tepeyóllotl era el regente del signo del día *calli* ("casa"); sus equivalentes zapotecas (*ela, gueela*) y maya (*akbal*) significan "noche" (Seler 1990: I, 190-192).[7] Los mayas de Chiapas, a este signo lo llaman *votan*, es decir "corazón", "entrañas", dos términos que hacen pensar en la etimología de Tepeyóllotl (*Ibid.*, 1963: I, 73; Caso 1967: 9). Núñez de la Vega (1988: 275) menciona que esta divinidad estaba encerrada en una cueva, con un tesoro. Seler (1963: I, 73), y más tarde otros autores (Nicholson 1957: 212-223; Thompson 1985: 73-74) la identificaron con Tepeyóllotl. El signo *calli* correspondería a la región occidental donde se encuentra la casa en la cual penetra el sol en el ocaso (Seler 1963: I, 73). Ahora bien, los mayas identificaban al jaguar con el sol nocturno (Rivera Dorado 1986: 75, 193; Thompson 1985: 107; *Ibid.*, 1988: 166; Taube 1992: 54). Recordemos que la caída de Tezcatlipoca-Sol se traduce por su transformación en jaguar.

[6] Los dioses pueden tomar la forma de Tzitzimime, de jaguares, de serpientes venenosas y de murciélagos (Castillo 1991: 150-151).

[7] Thompson (*Ibid.*), a quien se le debe un estudio detallado del signo *akbal*, señala "...que *yalam* 'animal joven en general, y un pequeño venado en particular', mencionado en la lista Kaua como augurio de este día (*akbal*), puede ser una mala transcripción de *balam* ('jaguar'), aunque como los dioses de la tierra también son los guardianes de los animales, *yalam* podría también ser conveniente".

Identificado o asociado con el sol poniente, y/o con el sol nocturno,[8] se vincula al jaguar con una temporalidad a la vez nocturna y de fin de ciclo.

El espacio que se le atribuye es variable, desde el cielo nocturno hasta las profundidades de la tierra. Los indígenas identifican su pelaje con el cielo estrellado; por ejemplo, los mayas yucatecos, usan una misma palabra *ek* para nombrar a las estrellas y a las manchas del pelaje del jaguar. A veces nombran al felino *ekel* mientras los totonacas lo llaman *stáku-nisin,* es decir "estrella-jaguar" (Thompson 1978: 22; Ichon 1969: 99). Estas concepciones astronómicas están ilustradas por el mito mexica citado anteriormente; después del episodio de la transformación de Tezcatlipoca en jaguar, el autor de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (HMP 1965: 30) añade: "Y esto parece en el cielo, porque dicen que la Ursa maior se abaja al agua, porque es Tezcatlipoca y está allá en memoria de él." Entonces, podríamos suponer que el "Señor del Espejo Humeante" habría conservado su forma animal. Una lámina del *Códice Bodley* (1964: XV, 50) (Fig. 6) fortalece esta hipótesis. Frente a un templo, en donde se encuentra un instrumento destinado sin duda alguna a la observación del cielo, aparece un jaguar que lleva en la espalda una casa. Yólotl González Torres (1975: 124) sugiere que se trata de una representación de la Osa Mayor.[9] En este contexto, el bulto del felino puede interpretarse como el glifo del signo del día *calli* que patrocina precisamente Tepeyóllotl. Este glifo está rodeado de dos símbolos de estrellas, símbolos presentes alrededor de varias representaciones de esta deidad en los códices (véase cuadro).[10]

Sol nocturno o estrellas, el jaguar se impone entonces como modelo de transformación de los astros o de algunas constelaciones nocturnas. La luna no escapa a este fenómeno y las fuentes concuerdan en la proximidad del astro selenita y del felino.

En los mitos de creación del sol y de la luna en Teotihuacán, los destinos del águila y de Nanáhuatl, y los de Tecuciztécatl y del

[8] La primera fiesta móvil dedicada al sol se lleva a cabo el día *nahui ollin* ("4 Movimiento") que pertenecía a la trecena *ce océlotl* (CF II: 35).

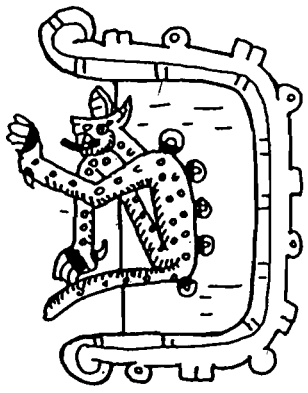
[9] Según Caso (1967: 158), "El glifo 'Bandas Entrelazadas' que según creo podemos ya traducir por 'tigre' se encuentra abundantemente representado en la cerámica teotihuacana y aun en las que se han llamado bandas celestiales, lo que no es de extrañar pues sabemos que el tigre era una constelación azteca que nosotros llamamos 'Osa Mayor'.

[10] Tezcatlipoca residía en el décimo de los trece cielos (Thévet 1905: 23). Ahora bien, uno de los nombres de calendario de esta deidad era *matlactli océlotl* ("10 Jaguar") (CF IV: 74; Serna 1987: 317). Es probable que los antiguos mexicanos situasen al jaguar-Osa Mayor en el décimo cielo.

jaguar, están estrechamente imbricados. Este último alcanza demasiado tarde la hoguera divina o incluso se considera incapaz de llevar a la luna hacia los cielos (CF VII: 6; *Leyenda de los Soles* 1945: 122). En otra versión, "...dicen que cuando aquel que se lanzó en el fuego y salió el sol, un otro se metió en una cueva y salió luna." (Mendieta 1980: 81).[11] Aunque los animales estén ausentes del breve resumen del franciscano, no está prohibido suponer que el jaguar tenía que compartir el destino de la luna. Esto concuerda perfectamente con la habitación generalmente atribuida al felino (véase cuadro). El ejemplo más sorprendente sobre la equivalencia cueva-luna aparece en el *Códex Vaticanus 3773* (1902-1903, 87) (Fig. 7) donde el Jaguar-Tepeyóllotl ornamentado de estrellas es representado en el interior de una cueva dibujada como el recipiente lunar semicircular característico en posición vertical. Es probable que otras imágenes donde se representa una pierna sobre una cueva o un jaguar hayan tenido un significado similar (*Códice Borgia* 1963: 8; *Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 8; *Códice Cospi* 1988: 8). Se puede leer este glifo *metztli* como "pierna" pero también como "luna" (Molina 1977: fol 55 v.). Uno de los nombres de Tezcatlipoca era *ome acatl*, ("2 Caña"), una apelación que ilustra sus características lunares (Olivier 1997: 55-59). Esto podría explicar la presencia del glifo *ome acatl* a los lados de un jaguar representado en el interior de un templo en el *Códice Fernández Leal* (1991: VII, 42). Hay que señalar también que Tepeyóllotl lleva con frecuencia delante de la boca, o a manera de pectoral, una concha marina que es un símbolo lunar muy conocido (véase cuadro). Para los mayas, esta concha es el atributo principal de la divinidad del número 5, Mam, el viejo dios del interior de la tierra que patrocina el día *imix*, símbolo del cocodrilo terrestre (Thompson 1985: 134, 210).[12] Por último, como octavo señor de la noche, a Tepeyóllotl lo acompaña el signo lunar *tochtli* ("conejo") (*Codex Fejérváry-Mayer* 1901-1902: 4; *Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 22; *Códice Borgia* 1963: 14) (Fig. 8, 2, 9). En el *Codex Azcatitlan* (1995: 13), se representa al soberano de Tlatelolco sentado en una piel de jaguar. La presencia del felino expresaría la naturaleza "lunar"

[11] Una versión de este mito, recopilado por Preuss (en Olavaría 1989: 225) entre los coras, combina los dos principios de transformación que presiden al nacimiento de la luna. Un conejo que había pronunciado el nombre del sol se escapa; una vez alcanzado, fue arrojado en una cueva, luego, después de haberse quemado, se convirtió en el astro selenito.

[12] Acerca de las manchas de algunos jaguares representados en Teotihuacán, Kubler (1972: 23) señala: "Los motivos en forma de flor en el pelaje [del jaguar] se parecen al glifo maya *imix* que significa fertilidad y abundancia."



7



8



9



10

Jaguar-Tepeyóllotl en el *Codex Vaticanus 3773* (1901-1902: 87) (Fig. 7); Tepeyóllotl como Señor de la Noche en el *Codex Fejérváry-Mayer* (1901-1902: 4) (Fig. 8) y en el *Códice Borgia* (1963: 14) (Fig. 9); Tezcatlipoca en el *Atlas Durán* (1967: I, pl. 8) (Fig. 10).

de Tlatelolco que se opone a la "solar" México-Tenochtitlan simbolizada por un águila (Graulich en *Ibid.*, 99; Graulich 1987: 249-250).

En el nombre de Xbalamqué, uno de los héroes del *Popol Vuh*, ¿se podría descubrir nuevamente una asociación entre el jaguar y la luna? Esta hipótesis es frágil debido a la polémica con respecto a la identificación de los gemelos. Seler (1990: I, 130, 151, 163), Krickeberg (1966: 264) y Recinos (en *Popol Vuh* 1986: 165) consideran que Xbalamqué es una deidad lunar. En cambio, Thompson (1985: 218; *Ibid.*, 1986: 287-288, 436, 431) manifiesta que la luna es casi siempre una divinidad femenina para los mayas, y generalmente la esposa del sol. Xbalamqué es el nombre kekchi del sol y Hunahpu correspondería más bien al planeta Venus. Los investigadores están de acuerdo sobre la presencia de la palabra *balam*, "jaguar" en la composición del nombre Xbalamqué, *X* que es la marca de la feminidad o un diminutivo y *que* que posiblemente signifique "venado" (Montolíu 1978: 162; Tedlock en *Popol Vuh* 1985: 368-369; Graulich 1987: 154). Ahora bien, como lo señala Graulich (*Ibid.*, 153-155), el venado es el animal que carga al sol en el *Códice Borgia* (1963: 33) y Hunahpu, decapitado y desmembrado, presentado como el mayor de los gemelos, evoca más bien a una deidad lunar. Asimismo, Montoliu (1978: 162) identifica a Xbalamqué como dios solar. Tedlock (en *Popol Vuh* 1985: 368-369) nos proporciona tal vez la clave de estas identificaciones contradictorias. Señala que *X* puede significar "la de" pero también "pequeño" el chol. Tedlock agrega que uno de los nombres que los kekchis daban al sol es *xbalamze*. No obstante,

> ...si el nombre Xbalamqué significa literalmente "Pequeño Jaguar Sol" en el *Popol Vuh*, esto puede ser una referencia a la luna llena a la que los quichés contemporáneos llaman metafóricamente sol.

Además, en *El Título de Totonicapán* (1983: 174), se nos informa que "...llamaron 'un joven' al sol, y a la luna 'una doncella'. Junajpú llamaron al sol, Xbalanquej a la luna." Aun cuando Xbalamqué cambia aquí de sexo, esta información parece confirmar las identificaciones astronómicas del *Popol Vuh* (Carmack y Mondloch en *El Título de Totonicapán* 1983: 213-214).

Nos queda por estudiar otro aspecto que implica el mismo nombre de Tepeyóllotl —el cual significa "Corazón de la Montaña"—, es decir, el interior de la tierra. Que el jaguar haya sido asociado con la tierra aparece claramente con los nombres del primer sol dominado por Tezcatlipoca. A éste se le llamaba *Ocelotonatiuh* ("Sol de

jaguar"), *Yoaltonatiuh* ("Sol de noche") o aún *Tlaltonatiuh* ("Sol de tierra") (*Anales de Cuauhtitlan* 1945: 5; Thévet 1905: 24; Alva Ixtlilxóchitl 1985: I, 264-265, 529; *Ibid.*, II, 7). Tierra, noche y jaguar estaban entonces estrechamente asociados en el pensamiento indígena. Además, según el intérprete del *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 10 r.), "Pónenle este nombre de tiguere a la tierra por ser el tiguere el animal más bravo...". Esta explicación no carece de fundamento ya que a Tlaltecuhtli se la describe como una diosa que "...mordía como una bestia salvaje..." (Thévet 1905: 28). Esta naturaleza felina y agresiva de la tierra se expresa en la estatuaria mexica por las garras de jaguar con las que está provista la diosa de la tierra Coatlicue (Townsend 1979: 67). Otra manifestación de la identidad tierra-jaguar se ilustra por una creencia, que comparten lacandones, totonacas y triquis actuales, según la cual los objetos de barro pueden transformarse en jaguar (Ichon 1969: 129; Boremanse 1986: 127-128; Hollenbach 1980: 478).[13]

El jaguar reina en espacios a la vez celestes y terrestres que siempre están en relación con la oscuridad: cielo nocturno, donde lo encontramos bajo la forma de estrellas, principalmente la Osa Mayor, y la luna; y por último la tierra, estos lugares se confunden en el pensamiento indígena con la imagen turbadora de la cueva, residencia privilegiada del felino.

El jaguar y la cueva: dos imágenes nocturnas de la fertilidad

Lugares cargados de importantes connotaciones míticas y rituales, las cuevas ocupan un lugar esencial en la cosmovisión indígena antigua y moderna (Thompson 1959; Heyden 1981; *Ibid.*, 1991; Carot 1989; Limón Olvera 1990). Ciertas características de estos espacios particulares pueden estar relacionadas con símbolos y funciones asociados con el jaguar y también con Tezcatlipoca. Uno de los rasgos comunes más sobresalientes es ciertamente la relación con el agua y con la fertilidad.

La presencia real o supuesta de lagos o manantiales dentro de las cuevas aparece como un *leitmotiv* en la literatura histórica y etnográfica.[14] Las deidades de la lluvia habían elegido para residir

[13] En Tulum, se encuentran pinturas murales con deidades ubicadas entre una banda estelar y el inframundo acuático. Estos personajes están sobre la tierra que se representa como una faja con manchas de piel de jaguar (Miller 1982: pl. 28, 37, 39, 40).

[14] Herrera *en* Dahlgren (1954: 273); Thompson (1959: 124-127); Montoya Briones (1964: 164); Huerta Ríos (1981: 220-221); Heyden (1991: 502-506); etcétera.

las cuevas y se abastecían de agua en ellas antes de derramarla sobre la tierra. Incidentemente, un testigo que compareció ante el tribunal del Santo Oficio, a propósito de los ídolos del Templo Mayor, evoca esta función de "reserva de agua" de las cuevas: "...otra cueva Tlaloztoc, y otra que se dice Tlazaltitlán y en éstas se servían los dioses de agua..." (*Procesos...* 1912: 179). No es de sorprenderse que estos lugares hayan sido y sean todavía hoy en día espacios privilegiados para realizar rituales de petición de lluvias.[15] Con este objetivo eran encerrados en cuevas niños o enanos en honor a Tláloc (HMP 1965: 26; López de Gómara 1966: II, 417; Motolinía 1985: 153; Pomar 1986: 63).

Volvemos a encontrar, con el jaguar, vínculos con el agua y con la lluvia. En primer lugar, hay que mencionar que la transformación de Tezcatlipoca en jaguar se produjo después de su caída al agua (HMP 1965: 30). En Teotihuacán, existen varias representaciones de jaguar rodeadas de símbolos acuáticos y de conchas, mientras que, en la iconografía maya, este felino está frecuentemente ornamentado de plantas acuáticas ("*water lilies*") (Kubler 1972: 23-24; Thompson 1985: 72, 74, 134, 279-280). En el *Chilam Balam de Mani,* se habla de una "lluvia jaguar" (*balam haab*), y en Yaxchilán, algunos glifos de jaguar frecuentemente están asociados con el glifo "cielo lluvioso" (Thompson 1985: 295). Una fuente del México central describe el sacrificio de un jaguar rojo efectuado por los totolimpanecas, el cual provocó el trueno anunciador de la lluvia (Chimalpahin 1991: 88-89). Se mencionan igualmente los poderes de los olmecas "...poseedores del nahual de la lluvia, poseedores del nahual de la fiera (¿el jaguar?), que viajaban en el interior de las nubes... (*...quiyauhnahualleque tecuannahualleque mixtli yhtic yetihuia...*)" (*Ibid.*: 112-113). En su comentario sobre el *Códice Azoyú,* Constanza Vega Sosa (1991: 80) considera que el disfraz de jaguar del "Señor Lagartija" significa que va a participar en una ceremonia de petición de lluvia. En apoyo a esta hipótesis, podemos citar los combates rituales de los jóvenes disfrazados en jaguar que se llevan a cabo en San Nicolás Citlala, en el Estado de Guerrero, región de donde proviene este manuscrito. Un informante de Mercedes Olivera (1979: 153) revela la meta de estos enfrentamientos violentos: "...si no se hiciera, las lluvias no serían suficientes." Asimismo, los popolucas de San Pedro Soteapan (Veracruz) bailan la danza del tigre con el fin de obtener la llegada de las lluvias y buenas cosechas (Williams García 1975). Es interesante

[15] Carot (1989: 30); Carrasco (1966*b*: 311); Dahlgren (1954: 272); Durán (1967: I, 174); Holland (1963: 95); etcétera.

señalar que, según Diego Durán (1967: I, 231), aquellos que nacían bajo el signo "1 Jaguar" "...serán amigos de sembrar y coger por su mano, aficionados a la agricultura...".

El jaguar, Tláloc y Tezcatlipoca

Estos testimonios que podrían ser múltiples nos conducen a la cuestión, muy debatida, sobre la naturaleza de las relaciones entre el jaguar y Tláloc. Desde la célebre afirmación de Covarrubias (1946), que establecería una filiación entre el jaguar olmeca y el dios mexica de la lluvia, es un tema que ha hecho gastar mucha tinta (Soustelle 1979*b*: 176-183; Nuño 1988: 45-46; Bernal 1991: 136-144; Pasztory 1974). Limitándonos a la época Postclásica, existen efectivamente documentos que asocian el jaguar y Tláloc. En el *Códice Selden* (1964: VI, 85), un personaje vestido con una piel de jaguar está representado frente a una cueva dentro de la cual se encuentra una máscara de Tláloc y un corazón en un altar. En Yucatán, Tláloc y el jaguar del inframundo recibían conjuntamente un culto en las cavernas de Balankanché y de Quen Santo (Rivera Dorado 1986: 167). En los manuscritos pictográficos, Tláloc lleva a veces vestimentas de piel de jaguar o incluso un yelmo constituido por una cabeza de felino (*Códice Borgia* 1963: 27; *Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 45; *Codex Laud* 1966: 2); también se le representa con un vestido moteado sobre un *cipactli* provisto de patas de jaguar (*Ibid.*: 48). Recordemos que el análisis iconográfico de Tepeyóllotl reveló la presencia de ornamentos característicos del dios de la lluvia. El jaguar, las cuevas y Tláloc nos remiten a imágenes de lluvia y fecundidad, cuyo modelo mítico es Tlalocan-Tamoanchan. Si bien las cavernas conducen a la morada del dios de la lluvia —recordemos que el enano encerrado por el señor de Chalco en una cueva, en las laderas del Popocatépetl, llegó a la casa de Tláloc—, son también el lugar donde reina el "Señor de los animales",[16] el lugar "donde viven los jaguares" (HMP 1965: 26; Chimalpahin en Durand-Forest 1987: 455-456). Al respecto, no está por demás citar la concepción que los nahuas actuales de la Sierra de Puebla tienen acerca del "Talokan":

> De Talokan surge también todo poder, dinero y riqueza; la cual se encuentra concentrada en el Corazón del Cerro, el Tepeyolot o "tesoro

[16] "Tepeolotlie quiere decir señor de los animales..." (*Codex Telleriano-Remensis* 1995: fol. 9 v.).

> del cerro", cuyo dueño es el tepeyolo o tepeyolojtli, "corazón o espíritu de la montaña"..." (Aramoni 1990: 146).

De hecho, la proximidad e incluso la confusión entre Tepeyóllotl y Tláloc se manifiesta por los significados de sus nombres. ¿No era Tláloc el "Dios de la Tierra"? (*Costumbres...* 1945: 44; Thévet 1905: 22). Después del excelente análisis etimológico de Thelma Sullivan (1974: 216), sabemos que su nombre significa "Aquel que tiene la calidad de la tierra", "Aquel que está hecho de tierra", "Aquel que es la encarnación de la tierra", definiciones éstas que podríamos perfectamente aplicar al "Corazón de la Montaña".

Si aceptamos la interpretación de Javier Romero Quiroz (1957: 11-26), la divinidad adorada con el nombre de Oztotéotl ("Dios de la cueva") en Chalma era, en realidad, Tezcatlipoca bajo el aspecto de Tepeyóllotl. Se realizaban sacrificios de niños en su honor, lo que condujo a Pedro Carrasco (1950: 150) a identificar a Oztotéotl con Tláloc. Estas discrepancias de los especialistas son significativas, ya que existen testimonios —que nos han intrigado durante mucho tiempo— en los cuales ciertos rituales y ciertas funciones, que incumben habitualmente a Tláloc, están destinados a Tezcatlipoca. Así se sacrificaban niños en honor a Tezcatlipoca durante la fiesta de *Miccailhuitl* (*Codex Magliabechiano* 1970: fol. 36 r.).[17] En Acapiztla, Yaotzin Titlacahuan, uno de los nombres del "Señor del Espejo Humeante", era la deidad principal

> ...al cual, al tiempo que quería llover, le sacrificaban [a Titlacahuan] muchachos, hijos de esclavos presos en la guerra, y éstos eran dos cada año [...] les sacaban el corazón y la sangre y se la ofrecían allí, pidiéndole agua y que lloviese. (*Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1985: 217).

Algunos sacrificios de niños que se realizaban en honor a Tezcatlipoca están documentados también para Tolnacuchtla (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986: 139), y para San Juan de Ulúa, en caso de confiar en el testimonio de Bernal Díaz del Castillo (1988: 35).[18] En la séptima Relación de Chimalpahin (1982: 165-178; Durand-Forest 1987: 175-176, 446-448), se habla de una "lluvia pintada" (*tlacuilolquiauh*) que Tlatlauhqui Tezcatlipoca hizo caer sobre los nonoalcas-teotlixcas-tlacochcalcas para fortalecerlos y, más adelante, observamos que se invocaba a este dios en periodos

[17] "...sacrificaban niños al demonio, el cual se llamaba Titletlcaua (*sic*) que quiere decir "de quien somos esclavos". (Cervantes de Salazar 1985: 38).

[18] Al respecto, véanse las dudas de Graulich (1996: 71-72).

de sequía. Además, los chalcas adoraban a un dios llamado Tezcatlipoca Nappatecuhtli (HMP 1965: 40). Ahora bien, los informantes de Sahagún (CF I: 45) identifican a Nappatecuhtli como uno de los Tlaloques. El hombre-dios Mixcóatl, quien afirmaba que era la imagen-receptáculo (*ixiptla*) de Tezcatlipoca, provocaba igualmente la lluvia y había hecho desbordar un río. Se le atribuía el poder de desplazar a las nubes (*Procesos...* 1912: 54-55). Por último, en un pasaje curioso, López de Gómara (1966: II, 415) describe a Tezcatlipoca llevando anteojos, lo que nos hace pensar en los círculos característicos que rodeaban los ojos de Tláloc. Antes de proseguir, hay que señalar que las fuentes anteriormente mencionadas (excepto López de Gómara quien pudo haber confundido dos deidades) [19] podrían referirse a costumbres locales que hacían de su divinidad tutelar, cualquiera que ésta fuese, la garante de la prosperidad agrícola. Por lo que se refiere a las informaciones transmitidas por Chimalpahin, conciernen explícitamente al Tezcatlipoca Rojo a quien se identificaba con Xipe Totec, pero también con Camaxtli, la deidad principal de la región de Tlaxcala (HMP 1965: 23). Una vez hechas estas reservas, creemos que los indígenas atribuían también a Tezcatlipoca ciertos poderes relacionados con la fertilidad en general, poderes que estaban justificados por las cualidades a la vez terrestres (Tezcatlipoca era el "Dueño o Poseedor de la Tierra (*Tlaticpaquee*)" (CF VI: 4), y lunares de esta deidad.[20] ¿Acaso no se dice del "Señor del Espejo Humeante" que "...daba a los hombres todo lo que ellos reclamaban, aquel por lo que existe la vida, lo que se bebía... (*yoan muchi quitemaca, in ixquich in tetech monequj, un nemoalonj, yn ioalonj...*)" (CF III: 11)?

Un análisis de Hasso Von Winning (1987*a*: 101-106), dedicado a lo que él propuso llamar el "jaguar reticulado", merece nuestro mayor interés. Habiendo constatado la frecuencia en la iconografía teotihuacana del jaguar vestido con una red, casi siempre se asocia con el agua y la fertilidad, este autor compara esta red al *ayatl* que llevaba el sacerdote de Tláloc durante la fiesta de *Etzalcualiztli;* cita una creencia de los pipiles de Izalco, reunida por Schultze Jena, según la cual los dioses de la lluvia (*Chaneques*)

[19] En el *Códice Borbónico* (1988: 25), se identifica erróneamente en una nota a Tláloc con Tezcatlipoca.

[20] En el *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903: 18), se representa a Tezcatlipoca "abrazando" un árbol sobre el cual se encuentra un jaguar. Más arriba de la escena, aparece Tláloc sentado en una piel de jaguar. Seler (1902-1903: 81) considera que se trata de un *oceloquauitl*, que representa la dirección meridional.

vierten agua sobre la tierra a través de las mallas de una red.[21] Von Winning concluye diciendo: "...la red en la iconografía de Teotihuacán corresponde al ritual del dios de la lluvia bajo su aspecto de jaguar reticulado". Según Laurette Séjourne (1969: 103), Tezcatlipoca aparecería en Teotihuacán bajo el aspecto de estos jaguares, con pelaje reticulado. Sin pretender confirmar esta hipótesis,[22] tal vez sea significativa que esta deidad esté vestido con una capa reticulada (CF I: pl. 38; *Atlas Durán* 1967: I, pl. 8) (Fig. 10). Además, en el lenguaje esotérico de las invocaciones, *chicomeocélotl* ("7 Jaguar") designaba a una pequeña red (Ruiz de Alarcón en López Austin 1967: 23). ¿Sería la capa reticulada de Tezcatlipoca una reminiscencia de las relaciones que existían en Teotihuacán entre los jaguares y la lluvia?

El jaguar, el pecado y la penitencia

La relación con la fertilidad se expresa igualmente a través de Tlazoltéotl, diosa de la tierra y del placer sexual, deidad patrona del signo del día *océlotl* (*Códice Borgia* 1963: 12; *Codex Vaticanus 3773* 1901-1902: 30). Era dueña de la lujuria y del libertinaje (CF I: 23), como Tezcatlipoca, a quien se le atribuía la presencia en la tierra del "polvo, de la basura (*teuhtli tlaçolli*)", es decir, del pecado sexual (*Ibid.*: 5). De hecho, los informantes de Sahagún afirman que las personas nacidas en los días "1 Jaguar", estaban destinados a complacerse en el mal, a cubrirse de basura e incluso a cometer el delito de adulterio (CF IV: 5-6; *Primeros Memoriales* en López Austin 1979: 49). Tlazoltéotl compartía con Tepeyóllotl el patrocinio de la trecena *ce mázatl* (*Códice Borgia* 1963: 63; *Codex Vaticanus 3773* 1901-1902: 51), trecena acerca de la cual el intérprete del *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966: XIX, 54) escribe:

> Tenían a este Tepeiolotli por señor de estos trece días en los cuales le hacían fiesta y ayunaban los cuatro últimos días por reverencia de que les dejó la tierra después del diluvio, mas porque la dejó maltratada y sucia no tenían por buenos los sacrificios de estos días, ni limpios, sino más bien sucios, lo que se dice en nuestro idioma vulgar "sacrificios de mierda".

[21] También los totonacos imaginan a los dioses de la lluvia llevando al cielo redes llenas de nubes (Ichon 1969: 74). Para salvar el mundo de un incendio que provocó el "Abuelo Fuego", el dios huichol Nakawé "...se soltó su redecilla y ésta empezó a inundar la tierra con lluvia..." (Zingg 1982: II, 186).

[22] Los testimonios que propusieron algunos especialistas para constatar la presencia de Tezcatlipoca, en Teotihuacán, en la época Clásica, no nos parecen convincentes (Olivier 1997: 106-108).

Este autor precisa que los últimos cuatro días estaban consagrados a un ayuno en honor a Xochiquétzal, "...porque dicen que esta diosa hizo que la tierra floreciese." (*Ibid.*). Parece que se asocia entonces la basura con la generación y con la fecundidad, dos actividades presididas por Xochiquétzal y Tlazoltéotl. Esta última era la patrona de las parteras y, como regente de la trecena *ce mázatl,* aparece armada y agarrando a un individuo por los cabellos. Seler (1963: II, 180-181) interpretada esta actitud como la "captura" de un niño, pues se consideraba el parto como una batalla y el nacimiento del recién nacido como la adquisición de un prisionero de guerra.

Diversos pueblos mesoamericanos consideraban a las cavernas la morada original de donde procedían. La equivalencia simbólica entre la cueva y la matriz femenina se ilustra en la respuesta de algunas ancianas, a quienes habían acusado de haber tenido relaciones culpables con sacerdotes jóvenes; ante Nezahualcóyotl, sorprendido de la persistencia de sus apetitos sexuales, estas mujeres de edad declararon:

> En nosotros hay una cueva cuya única función es de esperar aquello que es dado, cuya única función es de recibir... (*...ca oztotl, ca tepexitl in totech ca: ca çan tequjtl imacoca qujchia, ca çan tequjtl tlacelia...*)" (CF VI: 118).

Es muy significativo que algunas deidades femeninas que actúan en los mitos como diosas de la tierra sean también "mujeres jaguares" (Graulich 1987: 175-176). Cuando se caza el felino con flechas, éste las agarra de la misma manera que Chimalman cuando fue confrontada a Mixcóatl (*Leyenda de los Soles* 1945: 124; CF XI: 2-3).[23] El jaguar representa el poder de las fuerzas telúricas, pero también el peligro de una pérdida de substancia que acompaña siempre al acto sexual. Esto se expresa en los mitos en la derrota de Mixcóatl, después de la concepción de Quetzalcóatl. La idea de mordedura, de desgarre, nos puede guiar en esta investigación. Los objetos cortantes o puntiagudos eran llamados *ce océlotl* (Ruiz de Alarcón en López Austin 1970: XXVI), y los quichés rendían culto a los huesos de jaguar los días "9 Diente" (Dupiech Cavaleri y Ruz 1988: 229, 260). Por último, según Jacques Galinier (1990: 594).

[23] Serna (1987: 359) habla de la diosa (*sic*) Mixcóatl la cual tiene una cara de "tigre". Seguramente confunde con Chimalman (Graulich 1987: 176).



11



12



13



14

Jaguar frente a Itztli-Tezcatlipoca en el *Codex Vaticanus 3773* (1901-1902: 19) (Fig. 11); Quetzalcóatl (frente a Tepeyóllotl) en el *Códice Borbónico* (1988: 3) (Fig. 12); Ilamatecuhtli con la cara de Tepeyóllotl atrás de la cabeza en el *Códice Borgia* (1963: 60) (Fig. 13); Huitzilopochtli y Tezcatlipoca en el interior del *cuauhxicalli* en forma de jaguar (Townsend 1979: 59).

> El nombre del jaguar (*zate*) puede cotejarse con el de *Diablo* (*zithu*) pues ambos son "devoradores de vida". Sin duda, la idea de masticación, de mordedura se repite constantemente en las referencias mitológicas a los "dientes" de la vagina o de la cueva del cerro...

Masticación del jaguar, o de la cueva que se cierra a los pasos del explorador codicioso, masticación de la vagina dentada que devora el sexo y la substancia del hombre, constituyen los peligros que amenazan a los hombres en el momento del acto de creación o de la adquisición de riquezas.[24] A este respecto, los popolocas de San Pedro Soteapan (Veracruz) disponen de una reducción semántica sorprendente ¡designan con la misma palabra a la vez el sexo femenino así como el jaguar! (Williams García 1975: 355).

Tlazoltéotl, la patrona del día *ce océlotl* era asociada, como Tezcatlipoca, a la idea de pecado sexual. No obstante, la que se llamaba Tlaelcuani, la "Comedora de Inmundicias", era también la diosa que recibía a los lados del "Señor del Espejo Humeante" las confesiones de los hombres (CF I: 23-27). Ahora bien, en la región de la Vera Paz, cuando un indio encontraba un jaguar en la selva, en lugar de huir o de defenderse, enumeraba sus pecados y concluía por suplicar "¡No me mates!" (Las Casas 1967: II, 224).[25] El personaje que figura defecando debajo de la imagen de Tepeyóllotl, o el que come (¿o escupe?) un excremento con el signo *calli* que patrocinaba el mismo dios, representaría a los pecadores (*tlaelcuani*) (Seler 1963: I, 75). Añadimos que junto a Tezcatlipoca-Itztli, aparece un jaguar en un cruce de camino, autosacrificándose la oreja (*Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 19) (Fig. 11). Los penitentes se dirigían a estos lugares particulares, dedicados principalmente a Tezcatlipoca y a Tlazoltéotl, con el fin de realizar rituales de autosacrificio (CF II: 37; CF III: 12; Sahagún 1969: 163). Seler identificó a un individuo, representado en una de las fases de la *tepetlacalli* de Nicolás Islas y Bustamante en la posición característica del autosacrificio, con Tepeyóllotl. Con barba, lleva un yelmo en forma

[24] El tema de la cueva que no se abre más que un día al año, y traga a aquellos que tardan en salir, se encuentra en Hueyapan (Morelos) (Friedlander 1979: 43); en San Francisco Tecospa (México D.F.) (Madsen 1957: 156); en la región mazahua (Galinier 1984: 162); y en Amatenango del Valle (Chiapas) (Nash 1975: 335). Hemos obtenidos datos similares en Santa Ana Tlacotenco (México D.F.) (información de Esteban Flores). Es en una cueva donde los viajeros imprudentes son recibidos por una anciana que parece inocente; una vez llegada la noche, ésta se transforma en jaguar y los devora (Navarrete 1966: 424).

[25] En una carta que Francisco Montero de Miranda envía a Diego García de Palacio sobre la provincia de la Vera Paz, se puede leer: "...doquiera que el indio veía el tigre, le tenía por dios o diablo, y luego se arrodillaban y humillaban rogándoles no les comiesen". (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala* 1982: 233).

de cabeza de jaguar, y un largo mechón cuelga de un círculo que lleva sobre la cabeza. Se representa frente a su boca un glifo de la palabra, el cual el sabio alemán asoció con el eco. Esta parte del monumento representaría la dirección occidental (Seler 1992: III, 92-93; Gutiérrez Solana 1983: 48).

El jaguar y Quetzalcóatl

En la *tepetlacalli* de Hackmack aparece otro personaje con barba, cubierto por una piel de jaguar y lleva un *anáhuatl*. No obstante presenta dificultades de identificación ya que está acompañado del glifo "1 Caña". Seler (1992: III, 96-98) piensa que se trata de Tepeyóllotl, en forma de Venus como estrella de la tarde. De acuerdo con varios estudios recientes, de hecho, se trataría de Motecuhzoma II vestido con atavíos de Quetzalcóatl (Umberger 1981: 99-105; Gutiérrez Solana 1983: 44; Pasztory 1984: 110-111). Los autores no nos proponen ninguna explicación sobre el disfraz de piel de jaguar.[26] Alfonso Caso (1927: 45-46) —el único que se cuestiona acerca de la "extraña" vestimenta de Quetzalcóatl— demuestra claramente que el jaguar no es un disfraz reservado únicamente a Tezcatlipoca, sino que también que su "hermano-enemigo" aparece en los códices con atavíos de piel de jaguar.

Existen indudablemente elementos que pueden justificar el disfraz de Quetzalcóatl.[27] Primero, hay que recordar que el jaguar, a veces, se representa realizando rituales de autosacrificio, cuyo origen se atribuía a Quetzalcóatl (CF III: 14-15; López de Gómara 1966: II, 382; *Códice Vaticano-Latino 3738* 1966: IX, 28). Con el nombre de *ce océlotl*, este dios figura perforándose la lengua en la "Piedra de Huilocintla" (Krickeberg 1933: 83). Vamos a ver que el jaguar constituye uno de los símbolos de la función guerrera y de la autoridad política, dos actividades que se asocian igualmente con la "Serpiente Emplumada".[28] Además, Quetzalcóatl era el "patrón" de la trecena

[26] Lo identifican con Quetzalcóatl "...aún cuando lleva el traje de jaguar..." (Umberger 1981: 100), "...a pesar del disfraz de felino, que no es característico de aquél". (Gutiérrez Solana 1983: 44). Extrañamente, Pasztory (1984: 110-111) no evoca la piel del felino en su descripción.

[27] En el "Teocalli de la guerra sagrada" aparece un personaje vestido con una piel de jaguar, el cual también se ha identificado con este soberano (Umberger 1984: 66). Según Graulich (1994: 196), Motecuhzoma II hizo que se le representara como sol en el ocaso.

[28] Como dios guerrero y sacrificador, Quetzalcóatl está acompañado de un jaguar, de un lobo y de un águila cuando enfrenta a sus primos asesinos de su padre Mixcóatl (*Leyenda de los Soles* 1945: 125).

que empezaba con el signo *ce océlotl*, y varios de sus ornamentos son de piel de jaguar (Spranz 1973: 140; Sahagún 1908: 181-183).[29] Alva Ixtlilxóchitl (1985: I, 387) afirma que las cenizas de Topiltzin-Quetzalcóatl, rey de Tollan, fueron recogidas por sus devotos y conservadas en una bolsa de piel de jaguar para formar un bulto sagrado (*tlaquimilloli*).[30] En el *Códice de Dresde* (1983: 49), un personaje que lleva un taparrabo de piel de jaguar se ha identificado con Quetzalcóatl-Kukulkán (Thompson 1988: 167-168), mientras que Gucumatz, su equivalente quiché, podía transformarse en jaguar (*Popol Vuh* 1986: 150). La "Serpiente Emplumada" compartía con Tepeyóllotl algunos ornamentos, y aparece en el *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903: 50) con la pintura facial de este dios (Seler 1902-1903: 249; Spranz 1973: 177-180). Por último, según Cervantes de Salazar (1985: 51), uno de los nombres de Quetzalcóatl era Ocelocóatl, "Serpiente Jaguar", un título que, según los informantes de Sahagún, se aplicaba también a Tláloc (CF II: 224).[31]

Varios indicios justifican esta proximidad de Quetzalcóatl y de Tepeyóllotl: Quetzalcóatl formaba parte de los Tepictoton, dioses de las montañas asimilados a los Tlaloques, cuyas imágenes eran sacrificadas durante el mes de *Tepeilhuitl* (CF I: 47; CF II: 131-134). Según Diego Durán (1967: I, 12), Quetzalcóatl después de haber huido de Tollan, "...tomó la vía hacia el mar y que allí, abrió, con sola su palabra, un gran monte, y se metió por allí". (Véase también *Códice Vaticano-Latino 3738* 1964: XIII, 34). ¿Acaso la "Serpiente Emplumada" no se transforma así en Tepeyóllotl, en "Corazón de la Montaña"? Como el Jaguar-Tepeyóllotl, Quetzalcóatl se vincula

[29] Sabemos que Quetzalcóatl, bajo la forma de Ehécatl, era el dios del viento. Ahora bien, en un cuento de los chinantecos, un jaguar grande que preside la transformación de dos hombres (también ellos en jaguar) sopla dos veces y provoca un gran viento con el fin de permitirles que escapen de sus agresores (Weitlaner 1981: 173).

[30] Sobre los *tlaquimilloli*, véase Olivier (1995).

[31] Las dudas de los especialistas para poder identificar una estatua que se conserva en el Museum für Völkerkunde, en Basilea, son significativas. Se han propuesto Tonacatecuhtli, Xiuhtecuhtli, Quetzalcóatl y Tepeyóllotl. Entre estos "candidatos", según las conclusiones de estudios recientes y detallados, es Tepeyóllotl (Nicholson y Quiñones Keber 1983: 87-88; Taube 1992: 128) o un aspecto (tal vez terrestre) de Xiuhtecuhtli (López Luján 1993: 172-192) los que parecen ser las identificaciones más probables. López Luján (*Ibid.*: 178) compara la estatua del Museo de Basilea con otra pieza de piedra blanca encontrada en "la cámara 2 del Templo Mayor": "Estas dos piezas excepcionales cuentan con elementos que, tentativamente, podemos vincular con la Tierra y la fertilidad." Vale la pena mencionar el contexto arqueológico: "Se encontró exactamente abajo del esqueleto de un puma, asociada a materiales propios del mundo acuático de la cosmovisión mesoamericana: una escultura sedente de Tláloc, conchas, caracoles, corales, una olla con la imagen de Chalchiuhtlicue, representaciones de peces, tortugas y ranas, etcétera."

con los dioses de la lluvia y de la fertilidad.[32] Tiene el poder de hacer que llueva (Thévet 1905: 36), y los hombres le deben el descubrimiento del maíz (*Leyenda de los Soles* 1945: 121).[33] Quetzalcóatl es, sobre todo, el creador de la humanidad actual, y probablemente por esta razón, está representado en lugar de Tlazoltéotl como patrón de la trecena *ce mázatl,* de la cual vimos que Tepeyóllotl era también uno de los regentes. La "Serpiente Emplumada" y el "Corazón de la Montaña" son entonces representados frente a frente en diversos manuscritos. Es importante señalar que son precisamente aquellos en que la identificación entre Tepeyóllotl y Tezcatlipoca es la más flagrante (*Códice Borbónico* 1988: 3; *Tonalámatl Aubin* 1981: 3; *Codex Telleriano-Remensis* 1995: fol. 9 v.; *Códice Vaticano-Latino 3738* 1966: XIX, 54). Representado en la misma posición que Tlazoltéotl en los manuscritos del grupo Borgia, Quetzalcóatl mantiene del cabello a un niño prisionero. Para señalar con mayor claridad sus vínculos con la diosa, a la cual le "usurpó" el lugar, lleva un excremento en la otra mano (Fig. 12).[34]

Este enfrentamiento entre Quetzalcóatl y Tepeyóllotl-Tezcatlipoca manifiesta, sin duda, el carácter creador de estas dos deidades, cuya cooperación está en el origen de la formación del mundo y del nacimiento de la humanidad actual (Olivier 1997: 310-312).

El jaguar como modelo social: el brujo, el guerrero y el rey

La capacidad de algunos individuos para transformarse en jaguar es una creencia cuya difusión rebasa los límites de Mesoamérica. Los informantes de Sahagún (CF XI: 3) describen a los brujos llamados *nonotzaleque, pixeque* y *teiolpachanima* quienes

> ...al ir, llevaban consigo la piel [de jaguar], la piel de la frente y del pecho, su cola, su nariz y sus garras, su corazón y sus colmillos y su hocico... (*qujtqujtinemj, in jeoaio; iehoatl, in jxquaceoa, yoan in jelpaneoa, yoan in jcujtlapil, yiac, yoan yizti, yoan in jiollo, yoan in jcoatlan, yoan yiacatzol...*).

[32] Existen también lazos entre Quetzalcóatl y Chac, el equivalente maya de Tláloc (Taube 1992: 17, 138-140).

[33] Cuando reina en la Tollan decadente, Quetzalcóatl se asemeja a Tláloc (Graulich 1988: 177-180).

[34] En el *Códice Borgia* (1963: 60) (Fig. 13), Quetzalcóatl aparece frente a una diosa con la quijada descarnada, que lleva detrás de la cabeza la cara de Tepeyóllotl. Seler (1963: II, 155) identifica a la diosa con Cuaxólotl pero creemos que se trata más bien de Ilamatecuhtli, quien era representada en *Tititl* por un personificador que llevaba una máscara con dos caras (CF II: 156).

Anteriormente mencionada, la influencia de estos seres transformados en jaguar en el régimen de las lluvias (Chimalpahin 1991: 88-89) se complementaba con la facultad de alejar el granizo (Bautista 1965: 152). Además, estos *nanahualtin* tenían dotes excepcionales para adquirir riquezas o conocimientos (CF VI: 221).[35] La opulencia de ciertos individuos se atribuye en la actualidad a su poder de transformarse en jaguar (García de León 1969: 287; Weitlaner 1981: 171-175). Algunos hombres intrépidos y ávidos se reunían durante la noche en las cuevas, luego, después de haberse vestido con pieles de felinos, se transformaban en jaguar para realizar actos de rapiña (Preuss 1981: 315; Weitlaner 1981: 180; Alejos García 1988: 35). De testimonios así, se desprenden sentimientos de miedo. Chimalpahin (1991: 88-89) precisa que los

> ...poseedores del nahual de la lluvia, poseedores del nahual de la fiera (¿el jaguar?), que viajaban en el interior de las nubes para ir a comer gente allá por Chalco. (...*quiyauhnahualleque Tecuannahualleque mixtli yhtic yetihuia yn ompa ontecuaya yn chalco*...).

Por eso, el individuo que llega a encontrar un jaguar es presa de la angustia, producto del peligro de este tipo de encuentro, pero también miedo relacionado con la identidad real del felino. Los epílogos de los relatos indígenas revelan con frecuencia la verdadera naturaleza del animal: un hombre que tiene el poder de transformarse e incluso el doble animal de un individuo (Miller 1956: 230-232; Gossen 1979: 341; Weitlaner 1981: 176-177; 184-185, 187, 188-190).[36] Inversamente, el felino también se puede metamorfosear en humano para engañar a los que escogió para su comida (Boremanse 1986: 155, 157). A semejanza del nombre del dios de la muerte, cuya enunciación provocaba la aparición inmediata,[37] los indígenas temían pronunciar la palabra *océlotl*, el cual

[35] "Ya viene el nagual. Se dice cuando alguien se esmera en ganar su vida. Algunos son perezosos y se la viven de ociosos; no se ganan la vida. Pero algunos ganan muy bien sus vidas. En ese momento, se dice: "Ya viene el nagual". También se puede decir esto cuando uno debe aprender algo [...] Cuando estudian, entienden fácilmente lo que se les dice. Entonces se dice: "Ya viene el nagual"... (...*onquiz in naoalli. Iquac mjtoa: in cequjntin cenca motlacujtlavia, injc motlaiecoltia vellaixnextia: auh in cequjntin, çan tlatzivi, maaviltia, atle qujxnextia: auh in cequjntin vellotlaixnextique, iquac mjtoa: onquiz in naoalli. No vel ytechpa mjtoaia: in jtla momachtia* [...] *in momachtia, ic iciuhca vel qujmati, in tlein qujmomachtia, ic mjtoa: onquiz in naoalli*...)" (CF VI: 221).

[36] Acerca de la distinción entre el nagualismo (transformación de un hombre o de un dios en animal) y el tonalismo (existencia de un animal que acompaña; cuya existencia está estrechamente asociada a la del individuo), véase López Austin (1980: I, 416-432).

[37] Sobre el temor de los nahuas por pronunciar el nombre del dios de la muerte, véase Madsen (1957: 155); lo mismo para los kekchis, véase Thompson (1986: 362); y para los mayas de Quintana Roo, véase Villa Rojas (1985: 184).

se designaba con frecuencia con el término *tecuani,* el "comedor de gente" (Stresser-Péan en *Codex de Xicotepec* 1995: 108).[38] ¿Acaso *teyollocuani,* "el que come el corazón" no era uno de los nombres del jaguar pero también del brujo? Esto se traduce por la equivalencia entre el signo *océlotl* del calendario de Metztitlán, y el signo *teyollocuani* al que corresponde en un calendario de Guatemala (Seler 1900-1901: 7). De igual manera, una de las traducciones que contiene el vocabulario cakchiquel, de Thomas de Coto (1983: 269), para la palabra *balam* ("jaguar") es "hechicero". En los procesos de inquisición, la acusación de brujería se acompaña generalmente de la mención de estos poderes de transformación en jaguar (*Procesos...* 1912: 3, 5, 17). No se limitaban los brujos a escoger esta imagen inquietante del jaguar para metamorfosearse. Por ejemplo, los chamanes otomíes poseen varios nahuales (entre 2 y 24) que caminan siempre por pares de águilas y de jaguares. Esto, explica Galinier (1979: 430),

> ...traduce directamente la ambivalencia funcional del personaje [del chaman]: el águila pertenece, en la cosmología otomí, a la categoría del bien, como ave solar. Por el contrario, el jaguar pertenece al dominio de lo maléfico. Generalmente, lo llaman zate ("el que come la vida"), doble referencia terrestre/lunar.

La imagen del felino manifiesta entonces los poderes del brujo, su poder maléfico, pero también su poder en general. Según Durán (1967: I, 231), los que nacían un día *ce océlotl* "...eran amigos de ir a la guerra, de mostrar y señalar su persona y valor..." Las "órdenes guerreras" del antiguo México lo habían elegido, junto con el águila, como animal fetiche.[39] Los ornamentos guerreros hechos con piel de jaguar o con motivos donde aparece el felino son numerosos, y algunos combatientes disfrazados de jaguar enarbo-

[38] Por las mismas razones, los mbyas de Paraguay llaman al jaguar "zorra" (Clastres 1975: 133). De los Kisins que frecuentan el inframundo de los lacandones, se dice que ellos "...no alzan la mirada al cielo, más bien la fijan al suelo" (Boremanse 1986: 79; Bruce 1974: 224-226). La misma actitud singular le atribuyen los choles al jaguar (Alejos García 1988: 50). Tal vez sea significativo que se represente a Tezcatlipoca encima de una cueva en el *Códice Borgia* (1963: 69), con la cabeza inclinada hacia el suelo.

[39] Es muy difícil precisar el origen de estos grupos guerreros. Kubler (1972: 35-36) considera que la función militar del jaguar no aparece antes de la época tolteca, mientras que Von Winning (1987*b:* 61) encuentra indicios de ellos en Teotihuacán. Bernal (1991: 81) incluso propone identificar al personaje del monumento 19 de La Venta como un "caballero jaguar". Según Soustelle (1979*a:* 30), en vísperas de la Conquista, existían órdenes militares aztecas de guerreros jaguares patrocinados por Tezcatlipoca, y de guerreros águilas cuya deidad tutelar era Huitzilopochtli.

lan la pintura facial de Tezcatlipoca.[40] Los mayas de la época Postclásica poseían también "órdenes" de guerreros-jaguares, los cuales se mencionan en los libros de *Chilam Balam* (Bricker 1989: 272), y en el *Rabinal Achi...* (1994: 57). En cuanto a los guerreros zapotecos, "...por preciarse de valientes, se hacían hijos de leones y fieras silvestres..." (Burgoa 1989: I, 412). ¿Podríamos ver aquí alguna referencia con respecto a esos rituales de iniciación que preludiaban la integración de los jóvenes guerreros en estas corporaciones? Se piensa en los chichimecas quienes, después de haber salido de Chicomóztoc-Colhuacatépetl, realizaron un ayuno previo a su entronización como *tlatoque* ("jefes, señores").

> ...hicieron ayuno, pasaron aflicción durante cuatro noches y cuatro días. Al ayunar y padecer, el águila y el jaguar les dieron de beber, les dieron de comer.. (*...yn oncan y naui youalli y naui tonatiuh yc tlamaceua yc tlayhiyouiya yn oncan yn quimatliti yn quintlaqualti yn quauhtli yn ocellotl). (Historia tolteca-chichimeca* 1976: 171).

Los dos animales que presiden los destinos de los futuros dirigentes actúan entonces, durante la iniciación, como los padres que alimentan a sus hijos.[41] La naturaleza de los alimentos, que caen del hocico y del pico de los animales tutelares, se revela en la magnífica ilustración de este manuscrito. Se trata de un fluido rojo y azul que simboliza al *atl tlachinolli*, es decir, la guerra (*Ibid.*, fol. 20 r.). Luego, los chichimecas tienen el *septum* perforado por medio de un hueso de jaguar y de un hueso de águila (*Ibid.*, 171). Un texto dedicado a los rituales de iniciación de los nobles en Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula, que se llevaban a cabo "...ál Templo principal de Tezcatepuca i de Camaxtle...", ofrece un escenario idéntico:

> ...ponianse delante del que havia de ser Tecle dos Prencipales que estavan diputados para aquello, que tenian por nombre Autle Coatepuyute, i tenia cada uno de ellos un gueso hecho como punzon, el uno era de aguila i el otro de tigre, i horadavanle las narices... (Carrasco 1966a, 135).

[40] CF II: 100, 113; CF VIII: 23-25, 33-35; López de Gómara (1966: II, 412); *Codex Magliabechiano* (1970: fol. 30 r.); *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 16 r.); *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966: XXXVI, 88).

[41] "...se mencionan las ofrendas de ramilletes de flores a los tlatoque, y se dice que estas flores y diversas partes del cuerpo de las fieras se usaban para fortalecer a quienes desempeñaban los cargos públicos". (López Austin 1980: I, 453).

Encontramos también testimonios de estas prácticas en los grupos quichés (*El Título de Totonicapán* 1983: 196). A la luz de estos rituales, podríamos proponer una nueva interpretación del simbolismo del *cuauhxicalli* en forma de jaguar, que se encontró en 1901 en el patio de la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública (hoy entre la calle de República de Argentina y la calle Donceles) (Galindo y Villa 1990: 171-175). En la espalda del jaguar, se esculpió una cavidad; en el fondo de ésta, Huitzilopochtli y Tezcatlipoca son representados realizando un autosacrificio (Fig. 14).[42] Recientemente, se ha propuesto identificar a los personajes con reyes mexicas.[43] Si bien en otros monumentos, algunos mortales han sido pintados con las características de estos dioses, aquí, el análisis iconográfico no permite, desde nuestro punto de vista, precisarlo. Nicholson y Quiñones Keber (1983: 30-31) sugirieron que el jaguar, que arborea extrañas patillas parecidas a las de Tepeyóllotl, sería una imagen de este dios. Si aceptamos esta identificación y admitimos que el Jaguar-Tepeyóllotl simboliza el interior de la tierra, el conjunto del monumento podría ser interpretado como la representación de rituales llevados a cabo por Tezcatlipoca y Huitzilopochtli en el inframundo. Ahora bien, hemos propuesto la hipótesis de que la reclusión del futuro rey que efectuaba autosacrificios durante las ceremonias de entronización correspondía

[42] Seler (1992: III, 189) se basa en el cielo estrellado pintado en las caras (*mixcitlalhuiticac*), y en la nariguera (*yacaxiuitl*) característica de los bultos de los guerreros muertos, para identificar la figura de la derecha con el alma del guerrero muerto. Beyer (1965: 372-380) criticó, con justa razón, esta identificación. La pintura facial de este personaje corresponde a la de Huitzilopochtli (*Códice Borbónico* 1988: 31, 34); lleva en la nariz el *yacaxiuitl* y una cabeza de colibrí aparece detrás de la cabeza del dios. A partir de la pintura facial (*ixtlan tlatlaan*) y de la corona de plumas adornada de plumones, Seler identifica a la figura de la izquierda con Tezcatlipoca. Añadimos que la corona está adornada de estrellas y que Tezcatlipoca la arborea en el *Códice Borbónico* (1988: 6, 13, 17, 22) así como el *xiuhcóatl* que ostenta detrás de la cabeza (*Ibid.*: 22, 26, 31, 33, 34, 36).

[43] Según Klein (1987: 293-370), los dos personajes del *cuauhxicalli* serían soberanos (el nuevo *tlatoani* y su sucesor), que realizan rituales de autosacrificio, los cuales formaban parte de las ceremonias de entronización. A partir de esta hipótesis, y "...ya que el personaje de la derecha [al interior del *cuauhxicalli* en forma de jaguar] lleva una nariguera que la identifica con un dirigente; esta figura es la que debe representar a Motecuhzoma" (*Ibid.*: 338). En realidad, la nariguera no es característica de los reyes y numerosas deidades la portan en los códices (Chantico, Macuilxóchitl, Tezcatlipoca, Tepeyóllotl). Más adelante, Klein (*Ibid.*: 344) identifica, en base a la máscara pintada con el motivo del cielo estrellado, el personaje que se encuentra a la izquierda del sol que se representa en el "Teocalli de la Guerra Sagrada" con un soberano muerto, en este caso Ahuítzotl. Luego, la autora nos propone una nueva identificación para *el mismo personaje* del *cuauhxicalli*: "El personaje [...] que lleva igualmente la máscara pintada con el motivo del cielo estrellado debe entonces representar a Ahuítzotl muerto". ¡Además del hecho de que el lector cuidadoso se confunde con estas identificaciones contradictorias, se pregunta uno sobre la personalidad del supuesto soberano vestido con atavíos de Tezcatlipoca!

a una muerte simbólica. Esta muerte reactualizaba el modelo mítico del pasaje de Tezcatlipoca y de Huitzilopochtli por el interior de la tierra (Olivier 1995: 124-129). Este *cuauhxicalli* en forma de Tepeyóllotl ilustraría entonces la estancia subterránea de deidades tutelares, a las cuales el *tlatoani* mexica se identificaba, durante los rituales previos a su acceso al trono.

El poder político y la guerra constituían dos actividades simbolizadas por el águila y el jaguar. Se cuenta que soberanos como Nezahualcóyotl y Nezahualpilli, en ocasiones, se transformaban en estos animales.[44] Los dos dirigentes de Cholula llamados Aquiach ("Noble del Agua") y Tlalquiach ("Noble de la Tierra") portaban como escudos de armas; en uno, se representaba el águila; en el otro, el jaguar (*Relación de Cholula* en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala* 1985: 129). Las personas nacidas bajo el signo *ce océlotl* "...apetecerán dignidades, cargos, alcanzarlos han por tiranía y fuerza..." (Durán 1967: I, 231), y el felino era atribuido como *nahualli* a los niños de origen noble nacidos bajo el signo *ce quiáuitl* ("1 Lluvia") (CF IV: 42). Al elegir al *océlotl* para comenzar las descripciones de la fauna mexicana, los informantes de Sahagún (CF XI: 1) notifican claramente su lugar en el seno del reino animal: el felino es "...noble, principesco, se dice. Es el señor, el dueño de los animales. Es prudente, sabio, orgulloso... (*...qujl inpillo, intlatocauh in iolque: mjmati, moiecimati, mocenmatinj...*)". Esto se parece a un retrato idealizado del *tlatoani*. Este último consumía un caldo de carne de jaguar con el fin de volverse valiente y obtener honores (*Ibid.*: 190).[45] El carácter principesco del jaguar también se manifiesta en el vocabulario: el verbo *ocelotia* significa "ser gran señor, ser honrado, estimado" (Olmos 1993: 198). Asimismo, los mayas

[44] Nezahualcóyotl se le apareció en un sueño a Tezozómoc "...convertido en águila le abría el pecho y comía el corazón; y que otra vez, tomando forma de león le lamía el cuerpo y chupaba la sangre". (Torquemada 1975; I, 166; *Anales de Cuauhtitlan* 1945: 41). Nos hemos dado cuenta de que el águila, animal celeste, devora el corazón mientras el jaguar, de acuerdo con su naturaleza terrestre, recibe la sangre de la víctima. En cuanto a Nezahualpilli, "...criándolo sus amas le veían en la cuna en diferentes figuras de animales; unas veces les parecía león, otras tigre y otras águila..." (Torquemada 1975: I, 259).

[45] Actualmente, los triquis del Estado de Oaxaca aseguran que la persona que come carne de jaguar no tiene miedo de sus enemigos, pues de esta manera, tiene el poder de hipnotizarlos (Mendoza González 1994: 73-74). Este platillo especial también tenía, según los informantes de Sahagún, la facultad de moderar los deseos sexuales: "Y aquél que es viudo, cuya mujer murió desde hace mucho tiempo, come [carne de jaguar] con el fin de ya no sufrir al pensar en las mujeres; pues esta carne calma su cuerpo que sufre mucho al ver las mujeres. (*...in aqujn icnooqujchtli, in ie vecauh ocioamjc, injc amo cocoiez in jpampa itlalnamjqujliz in jtechpa cioatl: ca qujcevia in tonacaio, in cenca techtçolinja itechpa cioatl.)*" (CF XI: 190). ¿Podríamos relacionar esta propiedad asociada a la carne de jaguar con el ideal de templanza que formaba parte de las virtudes del *tlatoani*?

usan el término "petate de jaguar" para designar la autoridad, y el patrón del primer periodo de veinte días del año —símbolo del rango de jefe— era el dios jaguar (Thompson 1985: 107).[46] En el *Rabinal Achi...* (1994: 58-59), el padre del guerrero quiché prisionero se llama *balam ajaw balam achi balam k'iche* ("Jaguar Rey, Jaguar Hombre, Jaguar K'iche"). Según Alain Breton (en *Ibid.*), no se trata de un nombre propio,

> ...sino, con mayor probabilidad, de un título que se transmitiría de una generación dinástica a otra de la misma, vincula los diferentes representantes del reino a una descendencia genealógica identificada por y con su fundador (Balam K'itze, fundador del linaje Kaweq).

Por último, en algunas comunidades indígenas actuales, se atribuye un jaguar o un puma a los dirigentes como doble animal (Holland 1963: 103-104; Huerta Ríos 1981: 226). La fuerza y la autoridad que emana de estos animales explican probablemente la función protectora que les confieren los indígenas. Unos cuatro o cinco animales de estos protegen los pueblos y las milpas de las agresiones exteriores (Ichon 1969: 179; Thompson 1986: 353). Estas funciones son análogas a las de los Santos Patrones, sustitutos cristianos de las antiguas deidades protectoras de los pueblos (los "Corazones de los Pueblos"), que pueden también actuar bajo la forma de naguales (López Austin 1980: I, 423).

Tepeyóllotl y el eco

Habría que mencionar, para terminar, un último elemento voluntariamente dejado a un lado hasta el momento. Escasa, la información dedicada a Tepeyóllotl es por lo tanto valiosa, como la que aparece en el *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 9 v.): "Este Tepeolotle es lo mesmo que el retumbo de la voz cuando retumba en vn valle de vn çerro al otro" o en el *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966: XIX, 54), "...el Corazón de la Montaña, que es el eco o reverberación de la voz que retumba en la montaña".

Raros son los textos que evocan las consecuencias nefastas de este fenómeno sonoro. Los informantes de Sahagún (1969: 18-19) se refieren al rugido del jaguar que provocaba el terror de los

[46] Véase también Rivera Dorado (1986: 145). En un artículo dedicado a los señores de Yaxchilán, dos autores propusieron que existía una verdadera "felinización" de los dirigentes mayas (Sotelo Santos y Valverde Valdés 1992: 187-214).

pocos afortunados que lo oían. Hay que observar que el verbo *choca* significa a la vez "llorar" y "rugir" (Molina 1977: 21 v.). El rugido del jaguar se compara con el de una vieja (o con su llanto), pero también con el sonido del caracol de mar que servía de trompeta (*in yuhqui tecciztli quipitza*),[47] y por último con el eco ("...que el cerro le respondía... (*tepetl quinanquilia*)". La comparación con el *tecciztli* es interesante pues vemos la presencia de este instrumento en varias representaciones de Tepeyóllotl (véase cuadro). Se trata de una señal de mal agüero (*tetzahuitl*) que presagia la muerte, la enfermedad, la miseria o la esclavitud del auditor infortunado (*Ibid.*: 18-21). Este testimonio lo confirma el intérprete del *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966: XIV, 42) quien escribe que el jaguar "...es animal muy terrible y así lo tenían por mal pronóstico y el peor de todos, los ecos de la voz porque dicen que esto significa el signo". Se han obtenido, con los lacandones, datos acerca de una creencia muy similar a la anterior. Un cazador que había terminado con su provisión de flechas a pesar de las recomendaciones de Haaw (el guardia de los jaguares), se encontró frente a frente con un gigantesco jaguar. No sin dificultad, el cazador logró escapar del jaguar y le dejó un mono que había matado. El cazador regresó con su lanza, y gracias a los consejos de su futura víctima, en realidad un jaguar celeste exiliado en la tierra (*Nah Tsulu*), logró finalmente vencerlo.

> Murió sin esperar nada más, lanzado un rugido. Y, en el cielo, uno de sus semejantes le respondió, rugiendo también. Oyendo en el cielo el rugido de otro jaguar, el hombre pensó: ¡Me va a matar! Mi brazo ya no puede más.

El cazador se enfermó y no logró mejorarse hasta que se hicieron los funerales adecuados en honor a *Nah Tsulu* (Boremanse 1986: 147-151). El rugido del jaguar celeste reproduce el del felino terrestre y anuncia al cazador negligente un destino funesto. Esta respuesta del cielo funciona como un eco, y que los lacandones interpretan de la misma manera que los antiguos nahuas. Existe otra función del eco que se concibe como una respuesta y una muestra de respeto. Según los tepehuas, los dueños del rayo y del trueno (*papanín*)

> ...son los peones de Jesucristo, los que llevan sus mandatos; debe sobreentenderse que son los portadores de la voz. Cuando andan

[47] Se representa una trompeta en forma de cabeza jaguar llamada *ocelloquiquiztli* en la *Historia tolteca-chichimeca* (1976: fol. 29 v, 186).

> cumpliendo sus tareas todos los árboles y todos los jacales deben repetir sus voces en señal de sometimiento, de sumisión, como muestra de respeto para que no les caigan rayos. La naturaleza se vuelve un solo retumbar. (Williams García 1972: 36).

De alguna manera, los hombres pueden prevenir los efectos devastadores de las intemperies, utilizando un procedimiento idéntico. Los chinantecos afirman que las almas o naguales que acompañan las tempestades pueden escapar "haciendo mucho ruido", y esto sin que los lastime y sin exponerse a represalias (Weitlaner y Castro 1973: 169). Otras informaciones fragmentarias vinculan el fragor de las aguas, el estruendo del trueno, con el rugido del jaguar. Veamos el caso de los nahuas de Olinalá (Guerrero):

> La gente dice que el agua del pozo de Olinalá es como un remolino, está en continuo movimiento como si fuera el mar. Cuando va a empezar la temporada de lluvias, escuchan un silbido o "un rugido" que se comunica de un pozo al otro. Cuando están por terminar las lluvias, se produce un ruido similar. En cierta manera, el rugido de los tigres pertenece al mismo complejo de conceptos, asociándose con la noche, la humedad, la lluvia, el trueno y el mar. (Broda 1991: 483).

¿Existe una analogía entre la idea del eco y la del rugido que se transmite de un pozo a otro? Observamos los dioses del trueno de los totonacas de la Sierra: "Solamente cuando los cuatro truenos se responden entre sí, empieza a llover." (Ichon 1969: 74, 121). Estos sonidos que responden anuncian un cambio de situación, ya no el destino de un individuo, sino el comienzo de una nueva temporada. Como lo señala Broda, la comparación entre el rugido del jaguar nos permite relacionar este animal con nociones de fertilidad que corresponden perfectamente con las características del jaguar evocadas anteriormente. Por otra parte, varias fuentes etnográficas identifican al autor de este "gran ruido" con "El Trueno Viejo" que vive "...en la 'gran agua', hacia el este, 'en la extremidad del mar, en la extremidad de los cielos'." El trueno que se oye durante la temporada de lluvias no es sino el "rugido" del mar (Kelly 1966: 397). Alain Ichon (1969: 120) señala precisamente que la concepción tripartita del dios Trueno de los totonacas nos hace pensar en la divinidad del *Popol Vuh* Hurakan, "Corazón del Cielo", dios en tres personas (el gran relámpago, el pequeño relámpago y el trueno). Además, entre las estrellas asociadas con el viejo dios del trueno, se encuentra la Osa Mayor, una constelación

vinculada con Tezcatlipoca y también con el jaguar (Kelly 1966: 397). Generalmente, se describe a la deidad del trueno como a alguien de una sola pierna, debido a un accidente que narran varios mitos (Foster 1945: 194; Münch Galindo 1983: 169; *Técnicos bilingües...* 1986: 25-26; Olivier 1997: 270-274). Por último, la homología entre el dios quiché Hurakan —cuyo nombre significa "Una Pierna"— y Tezcatlipoca está bien establecida (Seler 1963: I, 114, 152; Foster 1945: 195, 197; Soustelle 1979*a*: 108; Graulich 1987: 141, 151, 157).

¿Podríamos ir más lejos en la identificación del señor del eco y del trueno con Tezcatlipoca? Ciertamente, parecería lógico relacionar los datos etnográficos que hemos utilizado con una deidad como Tláloc, y no rechazamos tal hipótesis, la cual no sería además exclusiva de la primera, vista la naturaleza compuesta de los dioses mesoamericanos. Dicho esto, el fenómeno del eco inspira sugestivas comparaciones con el símbolo por excelencia de Tezcatlipoca, es decir, el espejo. Si el primero envía el sonido, el segundo refleja la imagen; y el eco funciona como un equivalente acústico del reflejo: este último es análogo desde una perspectiva visual al eco. El análisis de los antiguos mitos permite profundizar esta comparación. Numerosas fuentes nos remiten al ruido que provoca la ira de los dioses o de los dueños del inframundo,[48] mientras que una función idéntica es atribuida al humo en otras versiones.[49] Propongamos a manera de hipótesis que exista una equivalencia entre el ruido enviado por el eco y el humo que emana del espejo de Tezcatlipoca. Estas dos manifestaciones, una sobre el modo acústico atribuido a Tepeyóllotl, y la otra sobre el modo visual inherente de Tezcatlipoca, estarían asociadas a la vez con ideas de fertilidad (el humo así como el ruido suscitan la lluvia), pero también con la determinación del destino (el eco anuncia y el espejo refleja el destino de los mortales).[50]

[48] *Popol Vuh* (1986: 50, 75), Thompson (1930: 131); Foster (1945: 192); Ichon (1969: 64, 67); Williams García (1972: 89-90), etcétera.

[49] *Leyenda de los Soles* (1945: 120); Ichon (1969: 45); Ramírez (1988: 345-346).

[50] Acerca del espejo revelador del destino, véase Olivier (1997: 287-294). Ixtlilton, que se confunde con Tezcatlipoca, lo asocian también con la determinación del destino de los hombres (*Ibid.*: 216-217). Ahora bien, uno de sus nombres es Tlaltetecuin (CF I: 35), que López Austin (1994: 112) traduce por "El que hace retumbar la tierra".

ABREVIATURAS

ADV	Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz
CF	Véase *Florentine Codex.*
CEMCA	Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México
CIA	Congreso Internacional de Americanistas (Actas).
ECM	Estudios de Cultura Maya, UNAM, México.
ECN	Estudios de Cultura Náhuatl, UNAM, México.
FCE	Fondo de Cultura Económica.
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
IIE	Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
IIF	Instituto de Investigaciones Filológicas, México.
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas, México.
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
INI	Instituto Nacional Indigenista.
JSA	Journal de la Société des Américanistes, París.
SEP	Secretaría de Educación Pública.
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.

BIBLIOGRAFÍA

ALEJOS GARCÍA, José, *Wajalix bat'an. Narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá,* 1988 *Chiapas,* México, UNAM, IIF.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas,* 2 vol., ed. Edmundo 1985 O'Gorman, México, UNAM, IIH.

Anales de Cuauhtitlan en *Códice Chimalpopoca,* trad. Primo Feliciano 1945 Velázquez, México, UNAM, IIH.

ARAMONI, Ma. Elena, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces.* Consejo 1990 Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Atlas Durán, Véase Durán, Diego. 1967

BAUTISTA, Juan, "Algunas abusiones antiguas" en Garibay K., Angel M. 1965 (ed.), p. 143-152, México.

BENAVENTE O MOTOLINÍA, Fray Toribio, *Historia de los indios de la Nueva* 1985 *España,* ed. Georges Baudot, Clásico Castalia, Madrid.

BENÍTEZ, Fernando (ed.), *El alma encantada,* México, FCE. 1987

BENSON, Elizabeth P. (ed.), *The cult of the Feline.* Dumbarton Oaks, Trustee
1972 for Harvard University, Washington D.C.

BERNAL, Ignacio, *El mundo olmeca,* México, Porrúa.
1991

BEYER, Hermann, *Obras completas I. Mito y simbología del México antiguo,* en
1965 *El México antiguo,* 10, Sociedad Alemana Mexicanista, ed. Carmen Cook de Leonard, México.

BOONE, Elizabeth H. (ed.), *The Aztec Templo Mayor.* Dumbarton Oaks, Trustee
1987 for Harvard University, Washington, D.C.

BOREMANSE, Didier, *Contes et mythologie des Indiens lacandons. Contribution*
1986 *à l'étude de la tradition orale maya.* L'Harmattan, París.

BRICKER, Victoria, R., *El cristo indígena y el rey nativo.* México, FCE.
1989

BRODA, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo
1991 del culto de los cerros" en Broda, Iwaniszewski y Maupomé (ed.), p. 461-501.

BRODA, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (ed.),
1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica.* México, UNAM, IIH.

BRUCE, Robert D., *El libro de Chan K'in.* México, INAH.
1974

BURGOA, Fray Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del*
1989 *polo ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca.* 2 v., México, Porrúa.

CAROT, Patricia, *Arqueología de las cuevas del norte de Alta Verapaz,* Cuadernos
1989 de Estudios Guatemaltecos I, México, CEMCA.

CARRASCO, Pedro, "Rango de Tecuhtli entre los Nahuas Tramontanos" en
1966*a* *Tlalocan,* v. 5, n. 2, p. 133-161.

1966*b* "Ceremonias públicas paganas entre los mixes de Tamazulapan" en Pompa y Pompa (ed.), p. 309-312.

1979 *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana.* Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

CASO, Alfonso, *El Teocalli de la guerra sagrada.* México.
1927

1967 *Los calendarios prehispánicos.* México, UNAM, IIH.

CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*
1991 *e historia de la conquista.* trad. Federico Navarrete Linares, México, INAH.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España.* México, Porrúa.
1985

CLASTRES, Hélène, *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani.* París, Seuil.
1975

Codex Azcatitlan, ed. Robert Barlow actualizada por Michel Graulich,
1995 trad. Leonardo López Luján, Bibliothèque Nationale de France, Société des Américanistes, París.

Codex Fejérváry-Mayer, ed. Eduard Seler, Berlín y Londres.
1901-1902

Codex Laud, MS Laud Misc. 678, Bodleian Library Oxford, ed. Cottie A.
1966 Burland, ADV, Graz.

Codex Magliabechiano, CL. XIII. (B.R.. 232). Biblioteca Nazionale Centrale
1970 di Firenze, ed. Ferdinand Anders, ADV, Graz.

Codex Telleriano-Remensis, Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec
1995 *Manucript.* ed. Eloise Quinoñes Queber, University of Texas Press, Austin.

Codex Vaticanus 3773, ed. Eduard Seler, Berlín y Londres.
1902-1903

Códice Azoyú, ed. Constanza Vega Sosa, México, FCE.
1991

Códice Bodley, ed. Alfonso Caso, México, SMA.
1960

Códice Borbónico, ed. Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI.
1988

Códice Borgia, ed. Eduard Seler, México, FCE.
1963

Códice Chimalpopoca, trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM,
1945 IIH.

Códice Cospi, Calendario messicano 4093 Biblioteca Universitaria de
1988 Bolonia, ed. Carmen Aguilera, Gobierno del Estado de Puebla, INAH, SEP.

Códice de Dresde, ed. J. Eric S. Thompson, México, FCE.
1983

Códice Fernández Leal, ed. René Acuña, México, UNAM, IIF.
1991

Códice Vaticano-Latino 3738, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de Méxi-*
1966 *co*, v. III, p. 7-314.

COE, Michael D., "Olmec Jaguars and Olmec Kings" en Benson (ed.),
1972 p. 1-12.

Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de
1945 *Nueva España*, ed. Federico Gómez de Orozco, en *Tlalocan*, v. 2, n. 1, p. 37-63.

COTO, Thomas de,*Thesaurus Verborum. Vocabulario de la lengua Cakchiquel*
1983 *v(el) Guatemalteca, Nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, travajo y erudición*, ed. René Acuña, México, UNAM, IIF.

COVARRUBIAS, Miguel,"El arte "Olmeca" o de La Venta" en *Cuadernos*
1946 *Americanos*, v. 4, p. 153-179.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, *Troisième relation*, trad. Jacqueline de
1987 Durand-Forest, Paris, L'Harmattan.

Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan. trad.
1991 Víctor M., Castillo F., México, UNAM, IIH.

DAHLGREN, Barbro, *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*, México,
1954 Imprenta Universitaria.

————, (ed.), *Mesoamérica. Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*,
1979 México, SEP, INAH.

————, (trad.), *Traducciones mesoamericanistas.* 2 v., México, SMA.
1966

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva*
1988 *España*, ed. Sáenz de Santa María, México, Patria.

DUPIECH-CAVALERI, Daniele y Mario Humberto Ruz, "La deidad fingida.
1988 Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704" en ECM, v. 17, p. 213-267.

DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra*
1967 *Firme.* 2 v., ed. Ángel M. Garibay, México, Porrúa.

DURAND-FOREST, Jacqueline de, *L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimal-*
1987 *pahin Quauhtlehuanitzin.* Paris, L'Harmattan.

El Título de Totonicapán, ed. Robert M. Carmack y James L.
1983 Mondloch, México, UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas.

Florentine Codex (CF), *General History of the Things of New Spain, Fray*
1950-82 *Bernardino de Sahagún.* Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New México.

FOSTER, George M., *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs.* University of California,
1945 Publication in American Archaeology and Ethnology 42: p. 177-250, Berkeley, Los Ángeles.

FRIEDLANDER, Judith, *L'indien des autres.* Payot, Paris.
1979

FUENTE, Beatriz de la (ed.), *Arte funerario.* 2 v. México, UNAM, IIE.
1986

GALINDO Y VILLA, Jesús, "La escalinata descubierta en el nuevo edificio de
1990 la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública" en *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México,* ed. Eduardo Matos Moctezuma, México, INAH, p. 171-176.

GALINIER, Jacques, *N'y uhu. Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition*
1979 *dans le Sud de la Huasteca.* Etudes Mesoaméricaines, Série II, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, México.

1984 "Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice mazahua" en JSA, v. 70, p. 153-166.

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* México, UNAM, CEMCA, INI.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas
1969 de Pajapan, Veracruz" en ECN, v. 8, p. 279-311.

GARIBAY K., Ángel María (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres*
1965 *opúsculos del siglo XVI.* México, Porrúa.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, *El culto a los astros entre los mexicas.* México, SEP,
1975 Setentas Diana.

GOSSEN, Gary H., *Los chamulas en el mundo del Sol.* México, INI.
1979

GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique.* Académie
1987 Royale, Bruxelles.

1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan.* Instituut voor Amerikanistiek v.z. w., Antwerpen.

1994 *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque.* Paris, Fayard.

1996 "La mera verdad resiste a mi rudeza": Forgeries et mensonges dans *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo en JSA, v. 82, p. 63-95.

GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexica,*
1983 México, UNAM, IIE.

HERRERA, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las*
1945-46 *islas y tierra firme del mar Océano*, 10 v., Prólogo J. Natalicio González, Asunción del Paraguay, ed. Guaranía.

HEYDEN, Doris, "Caves, Gods, and Myths: World View and Planning in
1981 Teotihuacán" en Benson (ed.), p. 1-35.

1991 "La matriz de la tierra" en Broda, Iwaniszewski y Maupomé (ed.), p. 501-517.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en Garibay K., Ángel M. (ed.),
1965 México, p. 23-90.

Historia tolteca-chichimeca, ed. Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis
1976 Reyes García, México, FCE.

HOLLAND, William, R., *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*. México, INI.
1963

HOLLENBACH, Elena E. de, "El mundo animal en el folklore de los triques
1980 de Copala" en *Tlalocan*, v. 8, p. 437-490,

HUERTA RÍOS, César, *Organización socio-política de una minoría nacional. Los*
1981 *triques de Oaxaca*. México, INI.

ICHON, Alain, *La religion des totonaques de la Sierra*. Centre National de la
1969 Recherche Scientifique, París.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "De Tezcatlipoca a Huitzilopochtli", en 42e
1979 CIA, París 1976, v. 6, p. 27-34.

KELLY, Isabel, "World View of a Higland-Totonac Pueblo" en Pompa y
1966 Pompa (ed.), p. 395-411.

KINGSBOROUGH, Lord, *Antigüedades de México*, ed. José Corona Núñez, 4 v.,
1964-67 México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

KLEIN, Cecelia F., "The Ideology of Autosacrifice at the Templo Mayor"
1987 en Boone (ed.), p. 293-371.

KRICKEBERG, Walter, *Los totonacas, contribución a la etnografía histórica de la*
1933 *América Central*, México, SEP.

1962 "Les religions des peuples civilisés de Méso-Amérique" en Krickeberg, Müller, Trimborn y Zerries, p. 15-119.

1966 "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso" en Dahlgren (trad.), v. I, p. 191-313.

KRICKEBERG, Walter, W. Müller, H. Trimborn y O. Zerries, *Les religions*
1962 *amérindiennes*. Paris, Payot.

KUBLER, George A., "Jaguars in the Valley of Mexico" en Benson (ed.),
1972 p. 19-44.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades,*
1967 *dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla.* 2 v., ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAH, IIH.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Toltecayotl aspectos de la cultura náhuatl.* México, FCE.
1980

Leyendas de los Soles, en *Códice Chimalpopoca,* trad. Primo Feliciano Velázquez,
1945 México, UNAM, IH.

LIMÓN OLVERA, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen; Los casos inca y mexica,*
1990 México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LITVAK KING, Jaime y Noemi Castillo Tejero (ed.), *Religión en Mesoamérica.*
1972 *XII Mesa redonda.* México, SMA.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Términos del nahuatlatolli" en *Historia Mexicana,*
1967 v. 17, n. 65, p. 1-36.

1970 "Conjuros médicos de los nahuas" en *Revista de la Universidad de México.* v. 24, n. 11, p. I-XVI.

1979 "El xiuhpohualli y el tonalpohualli de los Memoriales de Tepepulco", en Dahlgren (ed.), p. 41-51.

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* 2 v. México, UNAM, IIA.

1994 *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana.* México, CNCA, INI.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias.* 2 v., Barcelona,
1965-66 Editorial Iberia.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan.*
1993 México, INAH.

MADSEN, William, *Christo-paganism. A study of Mexican religious syncretism.*
1957 Tulane University, Middle American Research Institute, New Orleans.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (ed.) *Trabajos arqueológicos en el centro de la*
1990 *ciudad de México,* México, INAH.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana.* México, Porrúa.
1980

MENDOZA GONZÁLEZ, Zuanilda, *De lo biológico a lo popular: El proceso salud/*
1994 *enfermedad/atención en San Juan Copala, Oax.* Tesis de maestría de Antropología Social, México, D.F.

MILLER, Arthur G., *On the Edge of the Sea. Mural Painting at Tancah Tulum, Quintana Roo, Mexico.* Dumbarton Oaks, Trustee for Harvard University, Washington, D.C.
1982

MILLER, Walter S., *Cuentos mixes.* México, INI.
1956

MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana.* México, Porrúa.
1977

MONJARÁS-RUIZ, Jesús (ed.), *Mitos cosmogónicos del México indígena.* México, INAH.
1989

MONTOLÍU, María, "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán" en ECM, v. 10, p. 149-173.
1978

MONTOYA BRIONES, José de Jesús, *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl.* México, INAH.
1964

NASH, June, *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya.* México, Instituto Indigenista Interamericano.
1975

NAVARRETE, Carlos, "Cuentos del Soconusco, Chiapas" en Pompa y Pompa (ed.), p. 421-428.
1966

NICHOLSON, Henry B., *Topiltzin Quetzalcóatl of Tollan: A problem in Mesoamerican Ethnohistory.* Thesis for the degree of Doctor of Philosophy, Harvard University, Cambridge, Massachussetts.
1957

NICHOLSON, Henry B. y Eloise Quiñones Keber, *Art of Aztec Mexico: Treasures of Tenochtitlan,* National Gallery of Art, Washington, D.C.
1983

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapas,* ed. María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, México, UNAM, IIF.
1988

NUÑO, Rubén Bonifaz, *Imagen de Tláloc,* México, UNAM.
1988

OLAVARRÍA, María Eugenia, "La mitología cosmogónica del noroeste" en Monjarás-Ruiz (ed.), p. 245-305.
1989

OLIVERA, Mercedes, "Huemitl de Mayo en Citlala. ¿Ofrenda para Chicomecoatl o para la Santa Cruz?" en Dahlgren (Ed.), p. 143-158.
1979

OLIVIER, Guilhem, "Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (XV^e-XVI^e siècles)" en JSA, v. 81, p. 105-141.
1995

Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant". Paris, Institut d'Ethnologie, CEMCA.
1997

OLMOS, Fray Andrés de, *Arte de la lengua mexicana.* Ed. Ascensión y Miguel
1993 León-Portilla, Madrid, ed. de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

PASZTORY, Esther, "The iconography of the Teotihuacán Tláloc" *Studies in*
1974 *Pre-Columbian Art and Archaeology,* n. 15, Dumbarton Oaks, Trustee for Harvard University, Washington D.C.

1984 "El arte mexica y la conquista española" en ECN, v. 17, p. 101-124.

POMAR, Juan Bautista de, "Relación de Tezcoco" en *Relaciones geográficas*
1986 *del siglo XVI: México,* tomo tercero, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA.

POMPA Y POMPA, Antonio (ed.), *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto*
1966 *J. Weitlaner,* México, INAH, SEP.

Popol Vuh, trad. Denis Tedlock, published by Simon & Schuster, Nueva
1985 York.

1986 trad. Adrián Recinos, México, FCE.

PREUSS, Konrad Theodor, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occiden-*
1982 *tal.* México, INI.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, ed. Luis González Obregón, México,
1912 Secretaría de Relaciones Exteriores, Publicaciones del Archivo General de la Nación.

Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle., ed. établie
1994 d'après le Manuscrit Pérez par Alain Breton, Société des Américanistes, Société d'Ethnologie, Nanterre.

RAMÍREZ, Francisco, "Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátz-
1988 cuaro) hecha por el padre Ramírez Francisco. Michoacán 4 abril 1585", en *Relación de Michoacán,* ed. Francisco Miranda, México, SEP, p. 345-348.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala, ed. René Acuña, México,
1982 UNAM, IIA.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, tomo segundo, ed. René Acuña,
1985 México, UNAM, IIA.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, tomo primero, ed. René Acuña, Mé-
1985 xico, UNAM, IIA.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, tomo tercero, ed. René Acuña,
1986 México, UNAM, IIA.

RIVERA DORADO, Miguel, *La religión maya.* Madrid, Alianza Editorial.
1986

ROMERO QUIROZ, Javier, *Tezcatlipoca es el ozteotel de Chalma.* Toluca-México. 1957

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, "Costumes et attributs des divinités du 1908-1909 Mexique selon le P. Sahagún" trad. Eduard Seler en JSA, v. 5, n. 2, p. 163-220 y JSA, v. 6, p. 101-146.

1969 *Augurios y abusiones,* trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH.

SÉJOURNÉ, Laurette, *Teotihuacán: métropole de l'Amérique.* François Maspero, 1969 Paris.

SELER, Eduard, *Tonalamatl of the Aubin Collection.* Berlín y Londres. 1900-1901

1963 *Comentarios al Códice Borgia,* 2 v. México, FCE.

1990-96 *Collected works in Mesoamerican Linguistic and Archaeology.* 5 v., ed. Charles P. Bowditch, Labyrinthos, Culver City, California.

SERNA, Jacinto de la, "Manual de ministros de Indios para el conocimiento 1987 de sus idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México" en Benítez (ed.), p. 261-475.

SOTELO, Laura, E. y María del Carmen Valverde, "Los señores de Yaxchilán. 1992 Un ejemplo de la felinización de los gobernantes mayas" en ECM, v. 19, p. 187-214.

SOUSTELLE, Jacques, *Mexique, terre indienne.* Paris, Grasset. 1936

1970*a* *L'univers des Aztèques.* Paris, Hermann.

1979*b* *Les Olmèques,* Paris, Arthaud.

SPRANZ, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia.* México, FCE. 1973

STRESSER-PÉAN, Guy *Le codex de Xicotepec. Étude et interprétation.* Gouvernement 1995 de l'État de Puebla, México, FCE, CEMCA.

SULLIVAN, Thelma D., "Tláloc: A new etymological interpretation of the 1974 god's name and what it reveals of his essence and nature" en 40e CIA (Roma-Genova 1972), v. 2, p. 213-219.

TAUBE, Karl Andreas, *The Majors Gods of Ancient Yucatan.* Dumbarton Oaks 1992 Research Library and Collection, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Washington D.C.

Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan. Agua, mundo, montaña. 1986 *Narrativa nahua, mixe y popoluca del Sur de Veracruz.* Premiá, La red de Jonás, México.

THÉVET, André, "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe 1905 siècle" ed. E. de Jonghe en JSA, Nouvelle série, v. 2, p. 1-41.

THOMPSON, J. Eric S., *Ethnology of the Mayas of southern and central British*
1930 *Honduras.* Field Museum of Natural History, Anthropological Series 17, n. 1, Chicago.

1959 "The Role of Caves in Maya Culture" en *Amerikanistische Miszellen, Festband Franz Termer,* Mitteilungen aus dem Museum für Völkerfunde in Hamburg xxv, Hamburg, p. 122-129.

1978 "Los señores de la noche en la documentación náhuatl y maya" en ECN, v. 13, p. 15-23.

1985 *Maya Hieroglyphic Writing. An introduction.* University of Oklahoma Press, Norman.

1986 *Historia y religión de los mayas.* México, Siglo XXI.

1988 *Un comentario al Códice de Dresde.* México, FCE.

Tonalámatl Aubin, Manuscrit Mexicain n. 18-19, Biblioteca Nacional de
1981 París, ed. Carmen Aguilera, Estado de Tlaxcala.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana.* 7 v., Miguel León-Portilla
1975-1983 (dir.), México, UNAM, IIH.

TOWNSEND, Richard F. *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan.* Dumbarton
1979 Oaks, Trustees for Harvard University, Washington.

UMBERGER, Emily, *Aztec Sculptures, Hieroglyphs, and History.* Columbia
1981 University Ph. D.

1984 "El trono de Moctezuma" en ECN, v. 17, p. 63-87.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Estudios Etnológicos. Los Mayas.* México, UNAM, IIA.
1985

WEITLANER, Roberto J., *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla.* México, INI.
1981

WEITLANER, Roberto J. y Carlo Antonio Castro, *Usila (morada de colibríes).*
1973 Serie Científica, México, Museo Nacional de Antropología.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto, *Mitos tepehuas.* México, SEP.
1972

1975 "El tigre como dios de la fertilidad" en *XIII mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Xalapa, 1973,* p. 351-356.

WINNING, Hasso von, *La inocografía de Teotihuacán. Los dioses y los signos.*
1987*a* 2 v., México, UNAM, IIE.

1987*b* "El simbolismo del arte funerario de Teotihuacán" en Fuente (ed.), p. 55-63.

ZINGG, Robert M., *Los Huicholes.* 2 v., México, INI.
1982

EL CUERPO Y LOS SIGNOS CALENDÁRICOS DEL *TONALÁMATL* ENTRE LOS NAHUAS

CARLOS VIESCA T.
ANDRÉS ARANDA C.
MARIBLANCA RAMOS

La importancia del *tonalámatl* en las culturas mesoamericanas es un hecho que no puede ser negado ni minimizado. La posesión de un libro de los destinos que permite conocer el devenir de las fuerzas cósmicas que concurren a la región del centro del universo y, por lo tanto, se hacen así significativas a nivel de la vida de los seres humanos, confiere a los sabios nahuas el poder de conocer, predecir y modificar los sucesos y, ¿por qué no? los destinos.

Afortunadamente para nosotros, un buen número de *tonalámatl* ha sobrevivido hasta ahora y, aunque las explicaciones conservadas distan mucho de ser enteramente satisfactorias y, sobre todo, carecen las más de las veces de interpretaciones verdaderamente congruentes con la cultura náhuatl, nos proveen de un repertorio considerable de material que es suficiente para ofrecer una visión razonablemente adecuada de lo que son.

Debido a alguna forma de relación o de correspondencia, en algunos de los "libros de los destinos" aparecen signos calendáricos referidos a partes específicas del cuerpo. La pregunta acerca de si esto tenía algo que ver con la medicina es ya vieja y no han faltado estudios que apunten a respuestas de variada índole para ella. En un artículo aparecido por primera vez hace ya cuatro décadas, Francisco Fernández del Castillo llamaba la atención sobre los textos de fray Bernardino de Sahagún en los que éste señalaba la relación entre los signos calendáricos del día del nacimiento de los individuos y su destino en el mundo; sin embargo, él ponía más énfasis en la relación entre números, las trecenas, el cómputo de tiempo y algo que podía ser un atisbo de determinismo adivinatorio,

El presente trabajo fue realizado con apoyo dentro del proyecto IN-310596 de DGAPA.

concepto que adoptó como elemento explicativo de numerosos rasgos de la cultura náhuatl.[1] Por esa misma época, a inicios de los años sesenta, Gonzalo Aguirre Beltrán, en un libro que es parteaguas para muchos aspectos del estudio de la medicina y la magia entre los antiguos mexicanos, que es *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la medicina colonial*,[2] señalaba con precisión los efectos de los signos calendáricos sobre la vida humana en general y en particular sobre el cuerpo. Insistía en la importancia que tiene el que "el curso de la enfermedad está predeterminado por el calendario augural", no obstante en que en otras partes de su texto remarcaba también la función central para la medicina náhuatl de la confianza en la capacidad del hombre para modificar el destino. Hablando del calendario y de su significado adivinatorio llamaba la atención sobre la subordinación de las diversas partes del cuerpo humano a los signos de los días, es decir, a las fuerzas cósmicas representadas por y encarnadas en dichos signos, citando al respecto la lámina 73 del Códice *Vaticano A* que juega un papel relevante en el presente estudio.[3] Consideraciones semejantes hacia Fernando Martínez Cortés en *Las ideas de la medicina náhuatl*.[4]

El estudio cada vez más cuidadoso y detallado de los calendarios adivinatorios y los avances en el conocimiento de lo que era la filosofía del tiempo para nuestros antepasados, han vuelto a hacer un llamado con respecto a la relación cuerpo y tiempo y, sobre todo, cuerpo y fuerzas cósmicas.[5]

En algunos de los calendarios adivinatorios se encuentran figuras en las que ha llamado la atención el que se representen glifos calendáricos apuntando a partes específicas del cuerpo. Analizar las figuras correspondientes y establecer algunos puntos con respecto a su significado y plantear lineamientos para futuros trabajos, son los fines del presente estudio.

[1] Francisco Fernández del Castillo, "La cronología y la medicina náhuatl", en *Antología de escritos histórico-médicos del Dr. Francisco Fernández del Castillo*, México, UNAM, Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, 1984. 2 vols. I:61-84.

[2] Gonzalo, Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la medicina colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963. Ver en particular p. 49-51.

[3] *Ibid.*, p. 50.

[4] Fernando Martínez Cortés, *Las Ideas en la medicina náhuatl*, México, Prensa Médica Mexicana, 1965.

[5] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México, UNAM, 1980. En particular I : 395 y ss.; Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 35 y ss.; Alfredo López Austin, "La cosmovisión mesoamericana", en S. Lombardo y E. Nalda, *Temas mesoamericanos*, México, CENCA/INAH, 1996, p. 71-507, en particular p. 485 y ss.; Carlos Viesca, *Ticiotl. La medicina de los antiguos mexicanos*, México, UNAM, Facultad de Medicina, 1997.

El repertorio de figuras representando la asociación del cuerpo con signos calendáricos

En efecto, la lámina 73 del *Códice Vaticano Latino 3738*[6] representa la figura de un hombre desnudo, con los brazos extendidos en cruz y las palmas de las manos dirigidas hacia adelante. A su alrededor están dibujados los veinte signos que representan los días del calendario adivinatorio. El hecho no es único, pues, hay otros códices, como el *Borgia*,[7] en sus láminas 17, 53 y 73, el *Fejérváry Mayer* en la 44,[8] la lámina 23 del *Laud*,[9] la lámina 75 del *Códice Vaticano B 3773* [10] y la figura representada en en la fo. 125 del *Códice Tudela* [11] o *Códice del Museo de América* en los que aparecen los signos distribuidos en el cuerpo de algunos dioses como Quetzalcóatl, Yayauhqui Tezcatlipoca, Tláloc y Mictlantecuhtli, o sobre la piel del venado solar, como pormenorizaremos más adelante.

Se desconoce bien a bien el significado de estas imágenes, sobre todo en el caso de los dioses, ya que los signos mismos deberían tener validez más allá de la región del centro, en la que el tiempo cobra su mayor sentido. Sin embargo, su disposición hace pensar en que los signos denotan a los rumbos cósmicos y en ese caso solamente tendrían relación con las deidades a partir de que su presencia se diera precisamente en la región del centro. Por otra parte, es de gran interés el que al menos dos de ellas, la del *Vaticano A 3738* y la del *Códice Tudela* consignen expresamente que dichas imágenes tenían un valor de interpretación médica y eran empleadas para correlacionar los órganos o partes del cuerpo señaladas con el signo correspondiente. Asimismo es importante encontrar este tipo de representaciones en códices prehispánicos, ya que esto permite inferir, al ver otros posthispánicos como lo es el *Vaticano 3738,* que el sujeto representado pertenece a una tradición indígena y no se deriva de las representaciones europeas de las influencias zodiacales con las que se pudiera encontrar parecidos y con las que no han faltado autores que las han asociado y hasta tratado de establecer una filiación directa.

[6] *Códice Vaticano Latino 3738* en *Antigüedades de México.* ed. cit. Vol. III p. 160-167.
[7] *Códice Borgia.* Láminas 17, 53 y 73.
[8] *Códice Fejérváry Mayer,* lámina XLIV *Antigüedades de México.* ed. cit. IV p. 274.
[9] *Códice Laud.* Lám. 23. *Antigüedades de México.* ed.cit. Vol. III p. 363.
[10] *Códice Vaticano* B 3773, Viena, ADEVA, Graz, 1972. Edición facsimilar con introducción de Ferdinand Anders. p. 75.
[11] *Códice Tudela.* fol. 125r.

Los códices en cuestión

A fin de tener a la mano un mayor número de elementos que nos ayuden en la observación, interpretación y análisis de las figuras, recordemos brevemente las características y naturaleza de los documentos en cuestión.

1. El *Códice Vaticano A 3736.* Copiado ya en tiempos posteriores a la conquista, este códice ha sido asociado por los especialistas al hipotético grupo del perdido *Códice Huitzilopochtli,* al que también pertenecería el *Códice Telleriano-Remensis.* Su relación con fray Pedro de los Ríos, a quien se debe el texto del comentario que, en el manuscrito aparece ya traducido al italiano, y la mención del año 1566 con referencia a un acontecimiento pasado permite ubicarlo a fines de la década de 1560. Copiado en Italia, su presencia en la biblioteca del Vaticano en 1596 está confirmada por un inventario. Es, pues, un códice colonial temprano, del ámbito mexica y que conserva numerosos pictogramas calendáricos con todas sus características indígenas; sin embargo, la lámina 73, que es la que aquí nos interesa, revela una fuerte influencia europea en la misma representación de la figura, la cual recuerda algunos esquemas renacentistas representando el cuerpo humano. Su asociación con un manuscrito más antiguo, quizá el que anotara Pedro de los Ríos, y su parentesco con otros documentos de origen mexica, ofrecen un mínimo de seguridad en cuanto al contenido. Veremos después que, aunque no falta la tentación de compararlo con representaciones de cuerpos con signos zodiacales, los referentes, es decir los signos del *tonalpohualli* son individualizados de manera totalmente diferente y la pequeña anotación de De los Ríos asegura un contexto indígena mexicano.

El Códice Borgia y su grupo

Por muchos años considerado como proveniente de la región de la Mixteca-Puebla, recientemente ha sido objeto de controversia y se ha ubicado en la región de Puebla-Tlaxcala y hasta en la costa del Golfo, aunque siempre en un área fuertemente influenciada por la cultura nahua. Sin embargo, para nuestros propósitos baste la consideración de que se trata de un documento de origen prehispánico y que forma un grupo perfectamente individualizado e integrado con otros de los códices en los que aparecen las representaciones que componen el material de este estudio. Al grupo Borgia pertenecen los códices *Laud, Fejérváry-Mayer* y *Vaticano B.*

El Códice Tudela

Este documento es parte de un grupo, junto con los códices *Magliabecchiano* y la primera parte del *Códice Ixtlilxóchitl.* Su información procede del siglo XVI y existe la impresión de que se trata de un cuerpo de documentos que quizá procede de una fuente común o que, al menos, fue consultada y copiada, intercambiándose en este caso material entre ellos, antes de 1570, puesto que Cervantes de Salazar maneja en su crónica datos semejantes en todo a los que aparecen en estos códices. Es claro que todos ellos son de origen mexica.[12]

En resumen, con las prevenciones indispensables para cualquier caso, se puede considerar que todos los códices en que aparecen figuras representando la relación del cuerpo con signos calendáricos son prehispánicos o coloniales tempranos y que, en estos últimos, la tradición indígena priva.

La figura de la lámina 73 del Códice Vaticano A 3736

Por lo que toca al *Códice Vaticano 3738,* se dispone, como señalábamos previamente, de la interpretación que hizo de la figura Pedro de los Ríos, fraile dominico que estuvo en México antes de 1537 y que se supone murió alrededor de 1565. Su glosa es muy clara:

> Estos son los veinte caracteres o figuras que ellos usaban en todos sus cálculos, las cuales dicen que tenían dominio sobre los hombres, como aquí se representa, y de acuerdo con esto los curaban cuando alguno se enfermaba o ciertamente le dolía cualquier parte del cuerpo. *Bufeo* (*Cipactli*) (tenía dominio) sobre el hígado. La rosa (*xóchitl*), en las mamilas. Temblor (*ollin,* el movimiento) en la lengua. El águila (*cuauhtli*), en el brazo derecho. El zopilote (*zopilotl*), en el oído derecho. El conejo (*tochtli*), en el oído izquierdo. El pedernal (*técpatl*), en los dientes. El aire (*ehécatl*) en el aliento. El mono (*ozomatli*) en el brazo izquierdo. La caña (*ácatl*) en el corazón. *Malinalli* (lo retorcido) en el intestino. La lagartija (*cuetzpalin*), en la matríz de la mujer. El tigre (*océlotl*), en el pie izquierdo. La culebra (*coátl*) en el miembro viril del hombre [...] y señalaba más adelante y según el día y la hora

[12] John B., Glass, "A census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en Wauchope, Robert, ed. *Handbook of Middle American Indians.* Vol. 14. *Guide to Ethnohistorical sources.* Part three. Austin, University of Texas Press, 1975, p. 81-252. p. 156.

en la cual alguno se enfermaba, así veían si la enfermedad estaba conforme con el signo que reinaba.[13]

En su enumeración, De los Ríos omitió enumerar los signos agua (*atl*), asociada con el cabello; casa (*calli*), con el cerebro, refería Kingsborough, aunque a mí me parece más probable su asociación con la cabeza en general; muerte (*miquiztli*), referida a la cabeza aunque parecería indicar el vértice del cráneo o quizá al órgano receptor del *tonalli* que correspondía a los cabellos del remolino de la coronilla, a la sutura o en su caso a la fontanela posterior y a las partes de meninge y cerebro subyacentes; lluvia (*quiáhuitl*), los ojos y/o las lágrimas; perro (*itzcuintli*), la nariz y venado (*mázatl*), el pie derecho.

Amén de relaciones directas con la concepción de la enfermedad, el texto pone en relieve el que los signos ilustrados en la lámina y la parte del cuerpo a la que están unidos por una línea mantienen entre sí relaciones de dependencia y que las partes del cuerpo están regidas por las influencias de los signos correspondientes.

Como se desprende de lo observado en la lámina, no todos los signos son asociados con órganos reconocidos como tales por los anatomistas modernos, sino que algunos de ellos son expresión de una idea totalmente diferente a la muestra en cuanto al funcionamiento del cuerpo y por lo tanto en cuanto a la organología náhuatl, pudiendo plantearse por ejemplo la hipótesis de que el vértice del cráneo (*cuaitl*) fuera individualizado de acuerdo con las funciones que se le atribuían: allí se ha presumido que podían estar la conciencia y la razón, en lo que ambas tenían que ver con el *tonalli*; allí estaba también la hipersensibilidad transmitida a los cabellos y algunos poderes especiales, como eran los de los hechiceros a quienes, cortados los cabellos de la coronilla se les privaba de ellos. López Austin lo cataloga como "centro anímico mayor".[14]

Es notoria asimismo la asociación del signo tigre (*ocelotl*) con el pie izquierdo, siendo el primero un ser nocturno y del inframundo, pues mora en las cuevas de los cerros, y la del derecho con el venado, animal solar, dejándose así entrever la oposición entre izquierdo y derecho y día y noche. El correlato entre *cipactli*, la tierra y el hígado es de llamar la atención. Más difícil de captar es la relación entre *ácatl*, caña, y el corazón, aunque parece darse a través de su acepción como un símbolo de mando, de acuerdo con

[13] *Códice Vaticano* 3738, *ed. cit.*, p. 166.
[14] López Austin, *Cuerpo Humano...* I, p. 219.

su interpretación como cetro y significando el papel jerárquico del corazón en el organismo. Resulta interesante pensar al corazón como el *tlatoani* del cuerpo humano, su rector, interpretación que cuadra perfectamente con las atribuciones dadas a este órgano por los informantes de Sahagún en el texto nahua del *Códice Florentino* al afirmar *quicemitqui in yollotli,* el corazón gobierna todo.[15]

En fin, lo que es un hecho, es que estas correspondencias entre cuadrantes de los cielos y partes del cuerpo hacen un mapa de este último que, significando la confluencia de influjos celestes a él los orienta y organiza, dando lugar a una anatomía astrológica, de la que se desconocen todos los detalles, pero cuya característica radica en ser funcional y dinámica. De hecho, no se puede pasar por alto la afirmación que el mismo *Códice Vaticano Latino* al que vengo refiriéndome en el sentido de que los médicos tenían siempre presente este esquema para ver si la enfermedad, de acuerdo con el día y la hora de su aparición, correspondía con los signos celestes.[16] Otros autores, como Aguirre Beltrán, por ejemplo, habían interpretado esta lámina como de contenido astrológico, tomando como buena la existencia de una correlación cielo/cuerpo humano y sin entrar en más detalles acerca de las semejanzas y diferencias que pudieran existir entre el sistema mesoamericano y los vigentes en el viejo mundo.[17] Por otra parte, Ortiz de Montellano, en una reciente y bien documentada obra, ofrece una interpretación que tiende a destacar la elaboración posterior a la llegada de los españoles del *Códice Vaticano A* en cuestión, marcando la posibilidad, válida para él, de que la lámina que se discute aquí fuera hecha teniendo presente la tendencia europea a dar una importancia particular a la astrología.[18] Sus argumentos, sólidamente construidos, orientan a pensar en que no es confiable la evidencia de la lámina *Códice Vaticano,* relacionándolo con la "distorsión europea" que también aprecia en la interpretación al calendario indígena que presenta De la Serna en su *Tratado de idolatrías, supersticiones y hechicerías.*[19] En términos generales es ésta una, interpretación con la que no coincidimos, ya que, aun-

[15] *Códice Florentino,* Libro X, capítulo 27, parágrafo 12. El texto en cuestión se puede localizar en la edición y traducción de Charles A. Dibble y Arthur J.O. Anderson, *Florentine Codex,* Book 10. *The people,* Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and The Museum of New Mexico, 1961, p. 131.

[16] *Códice Vaticano* 3738. ed. Cit. Lám. LXXIII.

[17] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia,* ed, cit, p. 50.

[18] Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, Salud y Nutrición aztecas,* ed, cit, p. 165-167.

[19] Jacinto de la Serna, *Tratado de idolatrías, supersticiones y hechicerías,* ed. cit, p. 117.

que es obvio que la figura está influenciada por la manera europea de representar el cuerpo, exponiéndolo de frente y con los brazos y piernas abiertos, el contenido de la representación no es ajeno en manera alguna al pensamiento prehispánico, existiendo, como hemos señalado, al menos otras siete representaciones, seis de ellas prehispánicas que ilustran la distribución de los signos sobre el cuerpo de dioses y de pieles de venado. Para López Austin la consideración de lo anteriormente expuesto es suficiente para considerar a esta lámina "libre de influencias del priscilianismo".[20] A esto pidiéramos agregar que las láminas de los códices *Borgia* y *Tudela* que analizaremos a continuación, representan la piel de venado como si estuviera extendida sobre el suelo con las manos y la patas abiertas, lo que los aproxima a la imagen del *Códice Vaticano A.*

Las representaciones de signos de los días asociados con el cuerpo en otras fuentes

Creemos conveniente insistir en que, si bien las figuras de los otros códices mencionados no representan seres humanos, no por ello carecen de interés, ya que la representación de signos astrológicos ligados con partes del cuerpo permite llevar adelante el análisis de dichas correspondencias. Metodológicamente, también creemos necesario señalar que no se puede transpolar directamente lo representado en una figura a las demás, ya que no se dispone de la explicación indígena de sus significados, lo que obliga a ser sumamente cautos en las interpretaciones y tomarlas, finalmente, como hipótesis de trabajo que deberán ser sujetas a los más severos cuestionamientos epistemológicos.

Comencemos por exponer el contenido de dos láminas, la número 53 del *Códice Borgia* y la que ocupa el fo. 125 del *Códice Tudela,* ya que ambas pueden constituir un subgrupo puesto que representan una piel de venado en la que se reparten los símbolos de los días.

Tomando en consideración el texto que explica muy parcialmente la ilustración del *Códice Tudela,* podemos estar seguros de que estas láminas tenían un significado pronóstico y relacionado con los seres humanos, ya que se afirma allí que "en esta figura están puestos los sinos e días de la semana y tenían quenta en naciendo en mirar en qué día nacía y ansí vían lo que avía de ser dellos..."[21]

[20] López Austin, *Cuerpo humano e ideología,* I, p. 400.
[21] *Códice Tudela,* fol. 124v.

Los signos dibujados en esta figura son: *océlotl* para la oreja derecha y *ollin* para la izquierda, *cozcacuauhtli* en el ojo derecho y *cuauhtli* para el izquierdo, *ollin* en la lengua, *itzcuintli* en la mano derecha y *atl* en la izquierda, *Malinalli* a nivel de la axila derecha y *ozomatli* en la izquierda, *técpatl* en el centro del pecho, tal vez en el corazón, *tochtli* en el costado derecho y *mázatl* en el izquierdo, *quiáhuitl* en el centro del vientre, quizá el ombligo, *miquiztli* en el lado derecho del vientre y *cóatl* en el izquierdo, *ehécatl* en el pie derecho y *cipactli* en el izquierdo, *cuetzpalin* en la ingle derecha y *calli* en la izquierda, quedando *xóchitl*, junto con un medio quincunce dirigido hacia abajo en el centro del periné, muy probablemente en relación con los órganos genitales. Abajo, en la punta de la cola, se ve otro *cipactli* más, posiblemente indicando una correspondencia final con el abajo, con la tierra. Una nota en la parte más baja de la hoja indica que quienes nacían en los signos *cuetzpalin* o *calli* y enfermaban en cualquiera de ellos habrían de estar enfermos durante dos años.

El destino de cómo habrían de ser los nacidos en cada uno de los signos se expresa en letreros encuadrados y orientados hacia aquellos, y es de hacer notar que señalan lo mismo para el lado derecho que para el izquierdo, cambiando conforme los signos se sitúan más abajo en el cuerpo. Así, dicen que los que nacen en los signos correspondientes a las orejas serán bien entendidos; a los ojos, hombres vivos y sabios; a la lengua, movimiento, habladores y chismosos; a las axilas, es decir, *malinalli* y *ozomatli*, encubridores y ladrones; al *técpatl* del corazón, los hombres sabios y las mujeres "hechibuenas"; a los costados "guardadores de sus haciendas"; lujuriosos los que nacían en el signo agua del centro del vientre y aborrecibles los nacidos en *miquiztli* y *cóatl* señalados en los flancos; andadores de caminos quienes nacían en *ehécatl* y *cipactli*, señalando los pies y viciosos y adúlteros los nacidos en los signos *cuetzpalin*, *calli* y *xóchitl*.

La figura representada en la lámina 53 del *Códice Borgia* tiene una estrecha relación con la descrita anteriormente, aunque de ninguna manera se corresponden puntualmente entre sí. Los signos del *Borgia* son *cozcacuauhtli* para el cuerno derecho y *ollin* para el izquierdo; en la sien derecha, *cuauhtli*, y en la izquierda *océlotl*; en la mano derecha, *malinalli*, y en la izquierda *ácatl*; *ollin* y *técpatl* están colocados a la derecha y a la izquierda de la zona correspondiente a la boca, estando *xóchitl* en la parte inferior y al centro del orificio, dirigidos sus pétalos hacia abajo; *ozomatli* está representado en el centro del cuerpo, en una zona que pudiera corresponder

a la región epigástrica. En la cintura está dibujada una banda que va de lado a lado y que recuerda los yugos; en ella están dispuestos, de derecha a izquierda de la piel del venado, *miquiztli* y *mázatl* del lado derecho, *tochtli* en el centro, y *atl* e *itzcuintli* del lado izquierdo. Abajo se ven: *calli* en la banda colgante del *máxtlatl*, *cuetzpallin* en el pene y *cóatl* en la cola; *ehécatl* en el pie derecho y *cipactli* en el izquierdo. En su comentario al *Códice Borgia*, Anders, Jansen y Reyes García, interpretan esta lámina como una forma de exponer la ventura transmitida a los niños en virtud de los días de su nacimiento, interpretación que derivan de las explicaciones escritas sobre las figuras del *Códice Tudela*.[22]

Comparando ambas figuras, se encuentra que coinciden las siguientes asociaciones de signos y partes del cuerpo: *miquiztli* en el flanco derecho y *ehécatl* y *cipactli* con los pies derecho e izquierdo respectivamente, quedando *cuetzpallin* en el periné, del lado derecho y *calli* a la izquierda en el *Tudela* y en el centro en el *Borgia*.

Las representaciones de dioses y los signos relacionados con su cuerpo

La lámina 23 del *Códice Laud* representa a Tláloc, barbado, en el Tlalocan y rodeado de los signos calendáricos, algunos de los cuales son relacionados directamente con partes del cuerpo del dios, en tanto que otros apuntan a prendas de ropa o a adornos. *Cipactli* se relaciona con el pie derecho, *ehécatl* con la nariz, *calli* se eleva hasta el cielo con el aliento, *cuetzpalin* con la mano derecha y se ubica al pie del rayo celeste, *cóatl* con la punta del *máxtlatl* abajo de la rodilla izquierda, *miquiztli* con el pie izquierdo, *mázatl* con la punta de un adorno colgado del brazo izquierdo y se encuentra sobre una mata de maíz, *tochtli* con el hacha de mango de serpiente y apunta al antebrazo izquierdo, *atl* con la mano izquierda, *itzcuintli* está colocado arriba del signo *atl* y no parece corresponder a ninguna parte del cuerpo del dios, *ozomatli* tampoco corresponde a ninguna de ellas pero se ubica abajo del friso de las aguas celestes, *malinalli* se relaciona con el adorno trasero del cinturón, *ácatl* con el antebrazo derecho, *océlotl* con el bezote del labio inferior y tal vez con el aliento, *cuauhtli* se ubica arriba de las plumas de quetzal que lleva el tigre que permite asociar la imagen con Tepeyollotli, *cozcacuauhtli* con la mano derecha y está colocado junto al rayo,

[22] Anders Jansen y Reyes García, *op. cit.*, p. 285-287.

ollin frente a la mano derecha, técpatl arriba de la serpiente del rayo, *quiáhuitl* con el adorno de la cabeza y *xóchitl* por encima de ésta.

El *Códice Fejérváry-Mayer* ofrece una representación de los signos alrededor del cuerpo de Yayauhqui Tezcatlipoca, el Tezcatlipoca negro, el cual aparece barbado, al igual que el Tláloc del *Códice Laud.* Es menos preciso en sus señalamientos, ya que solamente seis de los signos son referidos a partes precisas del cuerpo: *técpatl* al pecho, *cueauhtli* a la rodilla derecha, *océlotl* a la rodilla izquierda, *ollin* al pie derecho, *cozcacuauhtli* al pie izquierdo y *ácatl* al pene. Los catorce signos restantes están dispuestos alrededor del cuerpo, correspondiendo *calli, cuetzpallin, cóatl, miquiztli* y *mázatl* al frente de él, en su parte superior; *cipactli, xóchitl, quiáhuitl* y *ehécatl* al frente también, pero dispuestos en la parte inferior y *tochtli, atl, itzcuintli, ozomatli* y *malinalli* en la parte posterior del cuerpo. Los signos colocados al frente están dispuestos horizontalmente, en tanto que los que están atrás lo son de manera vertical, estando *tochtli* atrás del vértice de la cabeza y *malinalli* a nivel de la pierna. Más que referirse a señalamientos anatómicos, que de esta manera se convierten en indicaciones que provisionalmente llamaré indirectas, la disposición de los signos orienta a un mapa de las regiones del plano horizontal del universo, ubicando en el centro, pero que a la vez inicia la fila de signos de la mitad inferior del frente, con el corazón, *técpatl,* lo cual indica el norte; en la esquina superior de la parte postrera está *tochtli,* señalando el sur; *calli,* marca el poniente desde el ángulo superior izquierdo, al frente de la figura, en tanto que *ácatl* marca, desde el pene, el centro de la parte inferior y el oriente. León-Portilla ha interpretado a esta figura como el Tezcatlipoca en el cual convergen rumbos, tiempos y magia.[23]

El *Códice Borgia* contiene, como se ha dicho, tres láminas con representaciones que correlacionan el cuerpo con los signos calendáricos, de las cuales ha sido descrita la piel de venado de la lámina 53. En la lámina 17 aparece un Yayauhqui Tezcatlipoca, mientras que la 73 muestra una dualidad Quetzalcóatl Ehécatl-Mictlantecuhtli. El primero, siendo semejante en su disposición a la deidad representada en el *Códice Fejérváry-Mayer,* ostenta una distribución totalmente diferente de los signos, ya que no se organizan por rumbos, sino se asocian la mitad con alguna parte del cuerpo, y el resto con prendas de su vestido y ornamentos. Men-

[23] Miguel León-Portilla, *Tonalámatl de los pochtecas. Códice mesoamericano Fejérváry-Mayer.* México, Celanese Mexicana, 1985. p. 116 y 117.

cionaré solamente los primeros: *cipactli* con el pie en el que se apoya y está atrás, o sea el izquierdo, *cóatl* con el sexo, *ozomatli* con el cabello, *malinalli* con la frente a la que Anders, Jansen y Reyes García asocian la tenacidad,[24] *ácatl* con el ojo, *océlotl* con el pie que va adelante y es el del espejo, *cuauhtli* con la oreja, *ollin* con la mandíbula y *xóchitl* con la lengua.[25] Los intérpretes citados definen esta imagen como Tezcatlipoca, señor de los días, y le adscriben las funciones de dominar los tiempos y las partes del cuerpo, de ser "el que determina el destino de los días y de las almas",[26] aunque yo, en lo personal, pienso que más bien es quien incorpora en su esencia y transmite el destino.

La lámina 73 representa a Quetzalcóatl-Ehécatl y Mictlantecuhtli, con las espaldas del uno contra las del otro, mirando el primero hacia la izquierda, en posición inversa a la que se representa en la lámina 56 del mismo *Códice Borgia* y la 75 del *Códice Vaticano B*, en las que Mictlantecuhtli es quien ve hacia la izquierda.[27] La figura está enmarcada por los signos del *tonalámatl*, mismos que además aparecen dispersos e inscritos en diferentes partes del cuerpo de los dioses. Quetzalcóatl tiene *cipactli* en su ojo, *miquiztli* entre las manos, *ozomatli* en la cadera, *ácatl* en el pie, *cóatl* en la lengua, *mázatl* en la rodilla, *malinalli* en la pierna aunque parece ser que se trata de la pantorrilla y *ollin* en la oreja; por su parte, Mictlantecuhtli tiene *calli* en el ojo, *cuetzpalin* entre las manos, *quiáhuitl* en la cadera, *cuauhtli* en el pie, *técpatl* en la mandíbula, *xóchitl* en la lengua, *atl* en la rodilla, *itzcuintli* en la pantorrilla y *cozcacuauhtli* en la oreja. Quedan, distribuidos entre las dos deidades, *ehécatl* entre las cabezas, *tochtli* entre las espaldas y *océlotl* entre los ceñidores (*máxtlatl*), es decir por abajo de donde terminan los dos cuerpos.

Resta por comentar siquiera brevemente la lámina 75 del *Códice Vaticano B 3773*, en la cual, como apuntaba, aparecen también Mictlantecuhtli y Ehécatl espalda con espalda. Esta figura contiene los signos de los días dispuestos en forma muy parecida a los de la lámina 73 del *Códice Borgia*, sólo que aquéllos que en esta última correspondían a Quetzalcóatl-Ehécatl están en el *Vaticano B* en relación con Mictlantecuhtli, es decir que conservan su disposición

[24] Ferdinand Anders, Jansen Martin, Luis Reyes García, *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. México, Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druck und Verlagsanstalt (Austria, Fondo de Cultura Económica (México), 1993. p. 117.

[25] *Códice Borgia*, ed. facsimilar, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. Lámina 17.

[26] Anders Jansen y Reyes García, *op. cit.*, p. 117.

[27] *Códice Vaticano B 3773*, ed. facsimilar, Viena, ADEVA, Graz, 1974. Introducción de Ferdinand Anders.

en cuanto a los rumbos y direcciones y, al estar rotados los dioses, lo que cambia no son los signos sino el dios de adscripción. Además, *itzcuintli* y *malinalli* no están en las pantorrillas sino en las rodillas, y *mázatl* y *atl* no en las rodillas sino en los codos. Por otra parte, faltan las representaciones de *ollin* y *cozcacuauhtli* en las orejas, y *quiáhuitl* en la cadera del dios del lado derecho de la lámina, quedando el ya mencionado *ozomatli* como signo único para las dos caderas y, finalmente, *técpatl*, quedando así representados solamente dieciséis signos.

Bien se observa, teniendo en mente a todas estas figuras en su conjunto, que no existe una relación directa entre todas ellas y menos aún entre los signos de los días y las partes del cuerpo a las que éstos se asocian en las ocho representaciones descritas. La única que marca partes del cuerpo y a la que pudiera adjudicarse una correlación signo/parte anatómica es la del *Códice Vaticano A 3738*. Dos pieles de venado son comparables entre sí y los textos explicativos que aparecen en el *Códice Tudela* permiten afirmar que esquematizan la relación entre el primer signo de la trecena del día del nacimiento y el destino de las personas. Hay una representación de Tláloc y las otras pueden parearse: contamos con dos representaciones del Tezcatlipoca Negro y dos de Quetzalcóatl-Ehécatl espalda con espalda con Mictlantecuhtli.

Como habíamos señalado, la figura del *Códice Vaticano A* es a primera vista la que más explicita una relación entre signos y órganos. Sin embargo, pensamos que pueden expresarse algunas consideraciones más. El comienzo de la serie de las trecenas con la fecha *Ce-cipactli*, como era costumbre en Mesoamérica, y la relación del signo con el hígado apuntan a favor de la posibilidad de que éste fuera en efecto considerado como un equivalente funcional del corazón en el inicio del inframundo del cuerpo, es decir, inmediatamente abajo del diafragma.[28] Esta función rectora de *cipactli*/tierra e hígado es designada como característica esencial por los informantes indígenas de Sahagún que le aportaron el material que constituye el *Códice Florentino*.[29] Allí se asienta que los nacidos en tal signo serían, señores o nobles, gobernantes, ricos y prósperos, pero que tendrían que esforzarse para no desviarse hacia el mal, tendencia subyacente que podemos adscribir al riesgo de predominio del hígado sobre el corazón y de Tezcatlipoca sobre los dioses creadores. Habiendo mencionado a Tezcatlipoca

[28] Viesca, C., *Ticiotl*, p. 145 y ss.

[29] *Códice Florentino*, libro IV, cap. 1. En la edición citada de Dibble y Anderson, partes V y VI, Santa Fe, Nuevo México, 1979, p. 2.

llama la atención que el signo *océlotl* esté en el pie izquierdo, el mismo pie que fuera comido a dicha deidad por el jaguar de la tierra y que coincida en la representación de Tezcatlipoca en la lámina 17 del *Códice Borgia*, aunque se debe recordar que en éste está comido el pie representado hacia adelante del cuerpo, que debería ser el derecho, situación que se repite en la iconografía prehispánica y para la cual no disponemos hasta ahora de explicación satisfactoria. Por otra parte, el gobierno del corazón se expresa a través de su correspondencia con el signo *ácatl*. El vínculo entre lengua y el signo *ollin*, movimiento, es algo que se mantiene constante en las figuras analizadas de los códices *Vaticano A*, *Tudela* y la lámina 17 del *Borgia*. No deja de llamar la atención que en el *Códice Fejérváry Mayer* el pie derecho se apoye sobre el *ollin* y el izquierdo esté asentado sobre *cozcacuauhtli*, haciendo referencia quizás a la orientación de la sabiduría de Tezcatlipoca a partir del interior, del vientre de la tierra, y a su extrema movilidad sobre su superficie.

El signo *xóchitl* tiene que ver con la mandíbula, tal vez más precisamente con la lengua y la palabra en las láminas 17, 53 y 73 del *Códice Borgia*, en la 75 del *Vaticano B* y se ubica en la cabeza, cerca de donde debiera estar la boca, en el *Laud;* pero, su relación con los genitales, asentada en la piel de venado del *Códice Tudela*, recuerda la caracterización que transcribe Sahagún del sino de los nacidos en día Uno-Flor, cuya tendencia al placer desordenado les llevaría a enfermar de la parte baja de la espalda y de los genitales, incluyéndose entre sus males las hemorroides, enfermedad esta última también relacionada con los pecados sexuales y los dioses de la primavera.[30] Mencionemos por último la relación entre *ce miquiztli*, día de las festividades de Tezcatlipoca, y el corazón, denotando el sacrificio mediante el cuchillo de pedernal, representación que aparece en las imágenes de los códices *Tudela*, *Fejérváry Mayer* y la lámina 17, la que representa precisamente a este dios, del *Borgia*.

El abajo y el arriba parecen estar bien delimitados en la piel de venado de la lámina 53 del *Códice Borgia*, en la que una especie de yugo en el que se disponen cinco signos, *itzcuintli*, *atl*, *tochtli*, *mázatl* y *miquiztli*, yendo en un orden de izquierda a derecha, pudiera representar la superficie terrestre en una imagen en la que no está el corazón y se observa se da un gran relieve al centro del vientre con su signo *ozomatli*. Recordemos que en los días *Ce ozomatli*

[30] *Códice Florentino*, libro IV, capítulo 7, *ed. cit.*, p. 24.

descendían las cihuateteo y las enfermedades que empezaban entonces se consideraban como sumamente peligrosas, amén de que se podían torcer los labios o los brazos, tornarse los enfermos bizcos y hasta volverse locos "echando espuma por la boca".[31] ¿Corresponde esta figura al imperio del signo solamente? o ¿pudiera tratarse de las condiciones imperantes en momentos de relevancia particular por sus condiciones cósmicas? Su posición, entre la representación de los cargadores del cielo, asociados con las deidades de los años, y los periodos de Venus pudiera orientar en tal sentido.

Otro tipo de asociaciones se puede proponer a partir de la consideración de los rumbos cardinales. Esto se puede apuntar en relación con la piel de venado del *Códice Tudela*, en la cual llama la atención que todos los signos correspondientes a los rumbos oriente y poniente estén relacionados con partes del lado izquierdo del cuerpo, mientras que las del lado derecho tienen que ver con los rumbos norte y sur. ¿Cuál es la razón de esta disposición y cómo funcionaba? No lo sabemos, aunque hemos pensado, sin tener aun mayores evidencias al respecto, que pudiera tratarse de una representación del curso solar a través del corazón y su colocación al lado izquierdo del cuerpo y del centro del firmamento. Queda también por explicar si la relación entre el corazón y el norte tiene otras implicaciones aparte de la del sacrificio que hemos señalado líneas atrás.

Por otra parte, la referencia a la izquierda en todas las partes del cuerpo relacionadas con el este en la lámina 17 del *Códice Borgia* y de la derecha, a la que se agregan el centro del vientre, el ombligo, y los genitales asociados al signo *calli*, que los convierte en genitales femeninos, al oeste, concuerda perfectamente con el camino del sol hacia el poniente y la representación de los personajes caminando con la espalda hacia la izquierda de los pictogramas.

Esta consideración obliga a observar algunas de las imágenes como si se desdoblaran a partir de su propio centro. En el caso de las representaciones dobles, como las de Quetzalcóatl Ehécatl-Mictlantecuhtli, pudiera ser relevante, puesto que al ubicar los glifos calendáricos no sólo se refieren al dios en cuyo cuerpo se ubican, sino dan a la vez una referencia de izquierda/derecha y de atrás/adelante, que sería también direccional en el sentido oriente/poniente. Por otra parte, la ubicación en una lámina de Quezalcóatl mirando hacia la derecha y en la otra hacia la izquier-

[31] *Ibid.*, libro IV, capítulo 22, *ed. cit.*, p. 81.

da, pero manteniendo a todos los signos en el mismo lugar, hace que aquellos que corresponden a dicho dios en un códice estén en la esfera de Mictlantecuhtli en el otro. Se nos presentan dos preguntas apremiantes y ambas sin respuesta, ¿pudiera deberse esto al error de un copista poco avesado? o ¿se tratará tal vez de señalar, por medio de la representación invertida de los dioses una dirección que correspondería al inframundo, con Mictlantecuhtli caminando hacia su derecha, y la otra a la región del arriba?

Es posible que estas preguntas y otras más que seguramente surgirán en el curso de nuestros trabajos futuros puedan recibir respuestas, siquiera parciales o aun hipotéticas, en el momento en que podamos establecer un plano que ubique a las enfermedades por rumbos cósmicos tanto en el plano horizontal como en el vertical. Por lo pronto, además de ofrecer una descripción del repertorio de figuras de códices en las que se relaciona el cuerpo con los signos calendáricos de los días, podemos concluir que éstas representan en primer término órganos o partes del cuerpo humano y su vulnerabilidad con respecto a influencias cósmicas, lo que permite esbozar una anatomía simbólica, por llamarla de alguna manera, en la que las relaciones expresadas, congruentes con la cosmovisión náhuatl, abunden en la construcción de un cuerpo microcósmico. Es evidente, sobre todo en la lámina del *Códice Vaticano A*, que muchas de las correspondencias se derivan de la aplicación de un principio de semejanza, al cual se van sumando los referentes míticos. La piel de venado del *Códice Borgia* ofrece una visión más esquemática pero al igual de reflejo del cosmos en un cuerpo que matafóricamente es humano, en la cual son representados, cuernos/orejas, partes laterales de la cara, boca con su lengua, manos, pies, ombligo/centro y genitales, no concediendo ninguna referencia a los órganos internos. Lo mismo pasa en el *Códice Tudela*, en el cual se establecen planos paralelos al estirar lateralmente los cuatro miembros y se destacan orejas, ojos, axilas, flancos, costados, ingles, manos y pies, y en un eje vertical, central, lengua, corazón, ombligo/vientre y genitales.

Consideramos que las imágenes de deidades deben ser analizadas de una manera integral que excedía los límites de la presente revisión, ya que se deben sumar a las consideraciones anatómicas y de situación cósmica aquí apenas esbozadas, los análisis de las características mitológicas y de representación simbólica de la deidad y de la relación de la lámina con el resto del códice en cuestión, a fin de tratar de dilucidar qué tanto lo representado por ellas era transferible al cuerpo humano.

TLAMACHILLIZTLATOLÇAÇANILLI

A Performance Translation of the Nahuatl "Wisdom-Discourse Fables" from the Manuscript of 1558

Willard Gingerich

The 10 page Nahuatl manuscript included at the end of the so-called *Codice Chimalpopoca* and commonly referred to since 1903 as *Leyenda de los soles,* "Legend of the Suns", or the "Manuscript of 1558", is a fundamental witness to indigenous Nahua-Mexica memories of their own cosmogony and earliest history as they recalled these things some twenty-five-plus years into the colonial era. As supplement to the later *Anales de Cuauhtitlan* manuscript (ca. 1570-73) which accompanies it in the *Chimalpopoca,* the 1558 manuscript provides a privileged view of Nahua-Aztec genesis myths, from a Mexica informant. The narrative frame of this retelling makes it clear that by 1558 these memories had become "fables," tales, fictions —a mythology— but fables of still hauting power and beauty, unforgettable and irrepressible for all their putative demonic origins. I have chosen to call this witness record by the name it gives itself: *Tlamachiliztlatolçaçanilli,* "Wisdom Discourse Fables."

Performance Reading in Nahua Context

The text appears on internal evidence to be the redaction of a specific performance event or, more likely, sequence of events by an unknown Mexica Aztec speaker and recorded by an unknown amanuensis, from a lost pictographic manuscript (or manuscripts) beginning on the date mentioned in the prologue, "today, the 22nd of May, 1558". The final lines of the text refer to the arrival of "the Marqués," who is Cortés, in Mexico "forty-two years ago" which would give a date of 1561 for this final entry. The bulk of the performance(s), however, must have been on or close to the first date. The *Codex Chimalpopoca* is a 17th century copy of the ori-

ginal redaction, also lost; and the *Codex* copy itself hasn't been since 1949, so the only "original" now available is the photographic facsimile of the *Chimalpopoca* copy published in the Primo Velázquez edition.

We know this text is the result of more than an isolated instance of authorial inscription because liberally scattered through it are indicative and formulaic phrases giving repeated evidence of a speaker pointing to specific visual images as the prompts for his discourse-narrative which describes a pre-Christian Mexica account of origins of the cosmos as his ancestors believed it to be, a brief survey of their Chichimec ancestors, the fall of the Toltecs and rise of the Mexica, and a complete list of the conquests of nine Mexica Aztec "Speakers" or kings, from Acamapichtli through Moteuczomatzin II.

Gillespie has described how historical traditions specifically, often highly diverse and even contradictory amongs themselves, were nurtured and preserved in formal and informal teaching events within the preHispanic Nahua *calmecac,* "court or priestly school": "Even given the Aztecs' stated emphasis on the importance of rote memorization, the texts of these histories cannot have been fixed, because verbal art is recreated every time it is performed" (XXVI). "The transmission of historical traditions, she notes, was... subordinated to the form and context of these performances." Somewhere between this traditional codex reading-performance and a solitary, single author occasion of writing, the *Tlamachiliztlatolçaçanilli* is a liminal document of the first order, *nepantla* "in the middle" (León-Portilla, 1974; Klor de Alva), and in it we catch a glimpse of the negotiation of spiritual and historical identities which evangelization had made inescapable. Every aspect of its form is a product of the dialogic frontier Louise Burkhart (1989) has described: the indigenous language transcribed into the Spanish phonetic alphabet, but with to Spanish words entering the performance; the neologism of its name which in itself juxtaposes ancient wisdom or tradition against frivolous fable or tale; the stories themselves which, as we can tell from supplementary sources, are probably not always complete; and the oral poetics which gets nearly lost in the scribbled blocks of transcription. James Lockhart gives us the best description of the modality by which such a document was generated in the period of Nahua transition from oral textuality to written literacy.

> The products of the preconquest pictorial tradition have much in common with the items called "handouts" that play such a role in

> academic and business presentations today. The handout contains some diagrams, numbers, and key words or concepts, useful both to the audience, who thereby get the core elements of the message in easily comprehensible form as a guide and reference, and to the speaker, who is reminded of the main points in sequence and, even if a polished prose statement has been prepared, may speak extemporaneously from the handout, reconstructing the largely memorized statement. In an alphabetically written text, the Nahuas had in the first instance not something to compete with the skeletal, handout-like pictorial document, but sumething able to complement it through a faithful record of the extensive accompanying oral statement. Paradoxical as it may seem, the primary original purpose of alphabetic writing in the Nahua system of communication was to reproduce the oral component, and though things would change with time, this orality would always adhere to Nahua alphabetic documents more than to most comparable European texts. (Lockhart, 335).

It is this reproduction of the oral component that we see with special clarity in the 1558 manuscript and which gives us reason to believe some aspects of the original performance poetics might be recoverable in it. Of course, the preconquest *tlacuilo* "painter/writer" held his handiwork in far higher regard than we hold even our finest computer-crafted handouts, each one was in fact a work of pictorial art intended to be at least as permanent as the Kelmscott Chaucer or any medieval scribe's breviary or book of hours. More specifically Lockhart also defines "reading" as it was performed in the preHispanic pattern.

> The Nahuas' concept of reading was also different from the Europeans'. *Pohua* had the additional, actually primary, meaning "to count," corresponding well to the very prominent numerical facets of preconquest records. The word also meant "to relate, recount, give an account of," hinting at the oral recital that accompanied a preconquest document, interpreting and expanding on it. The visible artifact was thus only a part of the total communication, which proceeded on two partially independent tracks. The pictorial part could covey some things that were beyond spoken words and had the ability to pass through time unchanged but the oral part carried much of the burden of narration, formulation, and conceptualization... (327).

The visual artifact(s) on which the *Tlamachiliztlatolçaçanilli* performance was based are gone; the oral recital is only partially reflected in the derivative manuscript witness which survives. In his Introduction to the first complete English edition of the two Nahuatl

section of the *Codice Chimalpopoca,* Bierhorst notes specifically how the 1558 manuscript fits this model of reading.

> ...In the Legend of the Suns, the second of the two Nahuatl texts preserved in the *Codice Chimalpopoca,* the reliance on pictures is much more obvious. Here the author speaks to us as though we were looking over his shoulder, while he points to the painted figures... In places the text reads like a sequence of captions, as though the unseen pictures could carry burden of the tale. Yet the narrative relaxes into an easier style wherever the story implied by the paintings happens to be already on the author's lips. The overall effect is of a knowledgeable traditionalist making his way through a single, well-integrated work of mytho-history. (Bierhorst, *History,* 7.)

Substitute "performer" wherever Bierhorst says "author" and we have a precise description of the scene of performance my translation attempts to restore. I am less sure that the performer worked from a single source, especially when we arrive at the conquest lists of Act 5, Episode II. Also, there seems to be an especially abrupt transition between the Stinking Giant episode and Huemac's ball game (Act 4, Episodes I & II).

Genre

The *Tlamachiliztlatolçaçanilli* has been called an "epic" by several commentators, but its true structural identity and aesthetic is only obscured by such a European comparison and the expectations it evokes. It is a dialogic form, poised somewhere between preHispanic and European genres, rather closer to the former, and identified by the unique name it gives itself. The performer is clearly echoing a *xiuhtlapoalli,* a "year-reading," of a *(ce)xiuhamatl,* "(each) year book," annal of some sort, but the performance also has features of a postconquest chronicle, telling sequential stories unmarked by specific year names. There is also the remnant of pictograph writing in the center of page 4 of the manuscript, describing the lineage and sacred landscape of *Ce Acatl* "One Reed." The text witnesses the narrative performance of a sophisticated traditional individual who is still competent to reproduce a preHispanic genre event, but under the genre constraints of a new historical consciousness: linear, monotextual, episodic, and plotted toward a unique terminal event—the arrival of "the Marqués."

Narrative Units

While the overall performance reading is a one-person dramatic event, hence "Acts," the form of that event is clearly narrative, a narrative which encompasses vast panoramas of a past broken into events, not re-enacted in scenes; therefore I have chosen to designate these larger semantic units as "Episodes." It seems to me this deliberate mixing of (admittedly alien) dramatic and narrative genre terms is the only way to represent the structure of this specifically American literary genre-event in terms which have recognizable meaning within our education in EuroAmerican literary structures but with minimal distortion from borad henre preconceptions; this performance is not an apic, drama, novella, one-act play, short story or narrative poem, but a thing uniquely itself and unknown in European genre taxonomies. There no specific textual cues of any kind for these divisions into prologue, act, episode, preface, body, or coda; they are imposed on the text as highlights of the narrative structure implicit within its movement and plot.

Verse Structure

Nahuatl verse structure has been discussed extensively (Bierhorst, 1985b, Bright, Gingerich, 1991, Haly, Karttunen and Lockhart, León-Portilla, 1983, Lockhart) but little of that discussion contributes to understanding the verse behavior of the *Tlamachiliztlatolçaçanilli.* This narrative exhibits little of the widely observed parallel verbal structures characteristic of Mesoamerican oral poetics and which Tedlock notes is dominated in every language by two-fold or coupleted patterns; in Nahuatl this is the well-known diphrasis. It certainly does not display the elaborate tropological language which is so remarkable in the *tecpillahtolli* "nobles' discourse" style of formal prayers, private discourses of admonition and public discourses of investiture and in Nahuatl song, nor does it display the parallel verse patterns so typical of the latter. Nevertheless, there is a verse poetics of narrative performance which can be deciphered, to a point.

A sample of what the verse structure of this performance might look like is given below, using the prologue and first and two "ages". From large to small the units are *strophe* (not stanza), *verse-phrase,* and *stich.* The only one of these which can be identified with near-certainty by the use of verse-initial particles (see note 3)

is the verse-phrase. Both the strophe and the stich are semantically or syntactically determined units, and the stich especially is a visual unit, corresponding to what we call lines in written verse, and therefore the most tenuous and artificial of the three. The strophe-unit is too irregular to be called a stanza and defined only by semantic units of narrative, not always evident. A verse-phrase may be a single stich or as many as three stichs in the sample below; it may be much larger. It may encompass less than, more than, or exactly one grammatically complete utterance. It may be as brief as four words-verse phrase 11: *Inin tonatiuh nauhuecatl ytoca* —or as long as twenty-two— verse phrase 16-in this brief. The verse-phrase unit appears sometimes to be something very much like the "phonological phrase" Lockhart identifies as an essential unit of Nahuatl writing, a writen image of the speech unit as perceived by Nahua writers listening to their own performance of the language. "The phonological phrase, consisting of a nuclear nominal or verb stem with its affixes and its adverbial or other modifiers, is a far more obvious, detectable entity in Nahuatl than either the 'word' or the complete utterance (sentence); frequently the phrase in fact is a complete utterance" (338-39). But the verse phrase in the 1558 manuscript appears more consciously constructed and is probably more rhythmic and tending more to parallel structures of various sorts than the phonological phrase unit. The verse-phrase seem to be the closest thing to what Tedlock identifies as a "line" in Quiché performance. While my stich units closely parallel what William Bright, in his uniquely valuable poetic transcription of the *Coloquios* manuscript calls a line, a stich is not a line, the latter being an intonation unit which, following Tedlock, I agree can only be determined for an oral poetry in the measure of actual performance utterances and cannot reliably be equated to any syntactic unit. Without a more complete model of the actual performance modalities and practices or Nahuatl texts, such as Tedlock is able to reconstruct from contemporary Quiché performers, I don't believe a compelling definition of the Nahuatl line as performed in a text such as this (and probably not for any 16th century transcription) can be reconstructed. The stich is a function of semantic, lexical or syntactic units, which may or may not have corresponded to the "cola" or "periods" (Tedlock) marked by open-ended pauses or falling-pitch pauses which define performance.[1]

[1] This theory has much in common with Charles Olson's theory of "projective verse" which has had such a wide influence in contemporary North American poetry;

Certainly the present text exhibits little of what Tedlock calls "paradigmatic verticality," the piling up of repetitious epithets or parallel modifiers and phrases with little forward movements of syntax or action, and little of the formal couplet structure and embedding that Bright finds in the *Coloquios.* The 1558 narrative is more inclined to display Tedlock's "syntagmatic horizontality," moving the syntax of utterance unit and narrative action on to closure-with the blatant exceptions, however, of the conquest lists in the last pages of the manuscript, which pile up vertical lists of towns conquered by the nine Aztec Speakers with almost no forward syntactic movement whatever. Very little of the dialectic Tedlock identifies in Quiché poetics "between paradigm and syntagm, or between the vertical movement of verse and the horizontal movement of prose" is identifiable here. The 1938 Lehmann transcription, incidentally, did a thorough job of measuring the text out in discreet discourse units, sometimes corresponding to my verse phrase.

My translation attempts to give an English approximation of these strophe, verse-phrase and stich units, but of course only a full transcription of the original could display the theory completely. Occassionally, where the verse-phrase seems to run at length, as in verse-phrase 6 below, I have allowed it to swallow up any visual stich units completely, considering the latter a print-medium invention.

Mythology and Other Sources

There are numerous texts which provide witness to the extensive body of origin and charter myth-narratives treasured and performed by the Nahua peoples of the basin city-states around Lake Tetzcoco. Major sources for stories of the five ages and related events beside the *Tlamachiliztlatolçaçanilli* and the *Anales de Cuauhtitlan* are Motolinia's *Memoriales,* Muñoz Camargo's *Historia de Tlaxcala,* Alva Ixlilxochitl's *Sumaria relación, Historia Chichimeca* and *Historia de la Nación Chichimeca,* Book VII of Sahagún's *Florentine Codex,* the *Codex Vaticanus A* (important for Quetzalcoatl stories), and the *Histoyre du Mechique* and *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* both attributed ultimately to Fr. Andrés de Olmos (see Moreno de los Arcos and Elzy for brief summaries). Of these, the most parallel is the *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* which is compared

Olson describes a poetics which included somatic qualities and defines the line as a function of breathing in poetic performance.

to the 1558 manuscript in detail in de la Garza. She claims that the coincidences of sequence, especially in the two accounts, "demonstrate that the author of the *Leyenda* (1558 ms.) reasonably had at hand the same account on which the *Historia* is based" (130). The conquest lists are closely parallel in both. Bierhorst also supplies a brief running comparison of the two narratives in his Introduction (*History*, 8-10). Gardner performs an interesting structuralist exercise on the 1558 text in an attempt to reconstruct "a hypothetical deep myth" (20) narrative for the five suns myth specifically and provides useful tables comparing descriptive details of the five ages as told in *Historia de los mexicanos, Histoyre,* Motolinía, *Codex Vaticanus, Anales,* Muñoz Camargo, and Alva Ixtlilxochitl. The 1558 manuscript is an important and unique source for some aspects of both the creation work of the demi-urge Quetzalcoatl and of the "historical" life work of the god-man culture hero, *Ce Acatl* "Our Precious Lord One Reed Quetzalcoatl"; the torture death of his murderous uncles, for example, is interestingly out of character with many of the orther accounts of him as the "enlightened" antagonist off all forms of human sacrifice.

Editions

Francisco del Paso y Troncoso first brought the text to light in 1903 with his edition in *Biblioteca Nahuatl*, vol. 5, cuaderno 1. Since then the 1558 text has been translated and published in four versions: Lehmann (1938) in German, with transcription; Velázquez (1947[1975]) in Spanish, with photographic facsimile of the manuscript; Bierhorst (1992) in English, with transcription. These three include the 1558 text with the much longer and more historically detailed *Anales de Cuauhtitlan* text. An earlier, prose version of my translation appears in Markman and Markman (1992).

PROLOGUE[2]

verse-phrase 1 In nican ca tlamachilliztlatoçaçanilli ye huecauh mochiuh inic mamaca tlalli, cecentetl in itla mamaca **stich 1**

verse-phrase 2 inic peuh i[n] zan iuh macho iniqui tzintic in izquitetl in omaca tonatiuh chiquacentzonxihuitl ipan macuilpohualxihuitl ipan matlacxihuitl omei axcan ipan mayo, ic 22 ilhuitia de 1558 anos —[3] 5

Strophe 1

verse-phrase 3 inin tonatiuh nahui ocatca—676 anos.

verse-phrase 4 inique in izcepan ono[c]ca ocelloqualloque ipan nahui ocellotl in tonatiuh.

verse-phrase 5 auh in quiquaya chicome malinalli in i[n] tonacayouh catca.

verse-phrase 6 auh inic nenque centzonxihuitl ipan matlacpohualxihuitl ipan yepohual xihuitl ypan ye no caxtolxihuitl oze. 10

verse-phrase 7 auh inic tequanqualloque matlacxihuitl ipan ye xihuitl
inic popoliuhque
inic tlamito.

verse-phrase 8 auh iquac polliuh in tonatiuh.

verse-phrase 9 auh in inxiuh catca ce acatl. 15

verse-phrase 10 auh inic peuhque in qualloque in cemilhuitonalli nahui ocelotl,
zan no ye inic tlamito
inic popoliuhque—

Strophe 2

verse-phrase 11 inin tonatiuh nauhuecatl ytoca.

verse-phrase 12 inique in inic oppa onoca. 20

[2] This prologue is not part of the traditional poetic structure.
[3] Dashes, commas and periods are given only as they appear in the text.

yecatocoque ipan nahuecatl in tonatiuh catca.
verse-phrase 13 auh inic poliuhque yecatocoque, ocomatin mocuepque in incal no inquauh moch ecatococ.
verse-phrase 14 auh inin tonatiuh zan no yecatococ.
verse-phrase 15 auh in quiquaya matlactlomome cohuatl, in tonacayouh catca.
verse-phrase 16 auh inic nenca.
caxtolpohualxihuitl ye no ipan yepohualpihuitl ye no ipan nahui xihuitl
inic popolliuhque
zan cemilhuitl in ecatocoque.
nauhecatl ipan cemilhuitonalli
inic polliuhque.
verse-phrase 17 auh in inxiuh catca ce tecpatl.

TLAMACHILLIZTLATOLÇAÇANILLI

"Wisdom-Discourse Fables"

Prologue

Here are the wisdom-discourse fables,[1]
how in ancient times it happened that the earth was established, and each individual thing found its place.
This is the manner in which it is known how the sun gave rise to so many things, two thousand five hundred and thirteen years before today, the 22nd of May, 1558.

[1] *Tlamachilliztlatolçaçanilli*—Velázquez: *tlamachiliztli-tlahtolli-çaçanilli.* A neologism unattested, so far as I can determine, anywhere else. Bierhorst, 1985a, p. 15: *"zazanilli* (trifle) applies only to jokes, animal stories, and what Molina calls old wives' tales. Unfortunately, there are no recorded Aztec *zazanilli*—though the term was applied to a collection of Aesop's Fables translated into Nahuatl in the late 1500's." On leaf 179 of the *Cantares Mexicanos* manuscript a Nahuatl version of Aesop's Fables begins with this title phrase: *Nican ompehua y çaçanillatolli ynquitlali ce tlamatini ytoca Esopo* "Here begin the fable-discourses which were composed by that wise man named Aesop." In Book VII of the *Florentine Codex,* Chapter 2, Sahagún records the "Rabbit-in-the-Moon" myth—one of the finest extant Nahuatl accounts of the creation of the 5th Sun—and the informant concludes his tale with the following line: *Nican tlami ynhin nenonotzalli, çaçanilli, in ye vecauh yc tlatlanonutzaya veuetque, yn impiel catca* "Here ends the ancient legend, the fable, from long ago, so the elders narrated it, it was their treasure." (Sahagún 8). This text is repeated in the *Memoriales con escolios* text of the same story, found in Sahagun's *Primeros memoriales* and appended to the Anderson and Dibble edition of Book VII, p. 59.

Clearly the genre of *çaçanilli,* whatever it was before evangelization, became a key term for desacralized narrative of the preHispanic past, now demoted to the level of Aesop. By labelling his performance with a derivative of this name, our Mexica narrator proclaims his distance from any faith or belief in these old stories, but respects them nonetheless (assuming the Prologue was composed by the performer—it may have been a scribal addition). The genre label assures that no reader any longer will believe these stories as cosmogonic truth, but implicitly recognizes, calling them "wisdom", that they stand in competition with the "new" accounts of *Genesis.*

Act 1 - The Five Ages in Creation

Episode I: Four Ages Rise & Die

Ocatca
This sun[2] was **Nahui Ocelotl,** 4 Jaguar—676 years.
Those who lived here first were eaten by jaguars on [the day] 4 Jaguar, of this sun.
And[3] they ate **chicome malinalli,** 7 Grass, which was their sun-sustance; [4]
And so in this way they lived[5] six hunred seventy-six years
until they were devoured by Jaguars in thirteen years.
So they completely perished,
so they were abolished.
And then the sun disappeared.
And their year was the year **Ce Acatl,** 1 Reed.
And they were first eaten under this same day-sign 4 Jaguar;
by just this means [Jaguars][6] they were abolished, they completely perished.
This sun is named **Nahui ecatl,** 4 Wind.
Those who lived in this second place were swept away by the wind;
during the sun 4 Wind it was.
And this way they were destroyed: they became monkeys.
Their houses and even their trees were all swept away by the wind.
And this sun itself was carried away by the wind.

[2] *Inin tonatiuh*—"this sun" indicates visual reading from a pictograph.

[3] *Auh*—Anaphoric verse-unit indicator; appears throughout alone or in combinations: *auh in* "and so"; *auh inin* "and thus"; *auh inic* "and so this" or "and so here"; *auh ic* "and this"; *auh niman* "and then". See *auh izcatqui inic,* note 44, below. *Niman* "then" also functions by itself as a secondary verse-indicator and more often (in the present text) as a stich-indicator within the verse unit.

[4] *Tonacayouh; to*—"our" *nacayo*—"flesh, body," i.e., "what sustains the body." May also imply through rhyme a relationship with *tonal*—"day, day-sign, destiny," and the root *tona*—"vital heat" and *tonatiuh* "sun." My translation attempts to suggest all these meanings.

[5] *Nenque*—In an earlier translation of this text I rendered this word as "wasted". Fr. Molina, *nenca,* "estar ocioso y sin alguna ocupación" and Karttunen, *nencah,* "to be idle, without profit, in vain, futile." It occurs four more times below as *nenca.* However, as Karttunen points out, this adverbial contrasts phonemically with the preterit form of the verb *nemi* "to live," which is *nen*—only by vowel length, which is not marked in this manuscript. Since in all four occurances *nenca* is the only verb option in the phrase and clearly is not functioning adverbially, the more valid contextual choice must be "they lived."

[6] *Zan no ye inic*-The narrator would seem to be highlighting, perhaps by pointing to the pictograph figure, the correlation between the day-name and the agency of destruction.

And they ate **matlactlomome cohuatl,** 12 Serpent; it was their sun-sustenance.
And so in this fashion they lived three hundred sixty-four years;
in this way they were utterly destroyed:
in one day they were swept off by wind.
Under the single day-sign 4 Wind they were destroyed;
And their year way 1 Flint.

This is the sun **Nahui quiyahuitl,** 4 Rain.
And these are the ones who lived during the sun **Nahui quiyahuitl,** which was the third.
And thus they were destroyed, in a rain of fire;
they were all transformed to birds.
And the sun itself also burned; all their houses burned.
And so they lived three hundred twelve years;
And so they were totally destroyed by a rain of fire in only one day.
They ate **chicome tecpatl,** 7 Flint; it was their sun-sustenance.
And their year is 1 Flint.
And in only one day-sign, 4 Rain, thus they were destroyed:
they became the Pipiles.[7]
This is why today children are called **pipilpipil,** "little gobblers."[8]

This sun is called **Nahui atl,** 4 Water.
And the water gathered for fifty-two years.
These are the ones who lived in the fourth age, the sun of 4 water.
And so they lived six hundred seventy-six years,[9]

[7] *Inic polliuhque pipiltin catca*—León-Portilla: "turkeys"; Velázquez: "niños"; Bierhorst: "children." "Noblemen" would be another, particularly sarcastic, option, impossible here. But why would they become children? And if so, what sense are we to make of the next sentence? Could the narrator be saying that this previous race of proto-men became the Pipiles, Nahuatl-speaking groups to the south in Central America, suggesting their dialect, distorted to Mexica ears, sounded like turkey-talk? Consider the following citations:

1. "*Pípila.* (Del Azteca pipilpipil, muchachuelo.) En México, la hembra del guajolote o pavo." *Modernismo Diccionario Enciclopédica Learte,* tomo VII, P-R, p. 176.

2. "*Pípila.* (Del Azteca pipilpipil, muchachuelo, llamada así en castellano por ser la madre de ellos) f. En México, la hembra del guajolote." Santamaría, *Diccionario General de Americanismos,* tomo II, p. 484.

3. "*Pípiles.* (Del Azteca pipil, muchacho, porque en un principio hablaron el azteca en forma corrompida, como lo hablaría un niño.) Antiguas tribus indígenas de Centro América." *Diccionario General,* p. 484.

4. "*Pípilo.* (Del pipilpipil.) Del guajolotito tierno." *Diccionario General,* p. 484.

[8] *Monotza cocone pipilpipil*—León-Portilla: "The offspring of turkeys are now called pipilpipil." Molina/Simeón: *pipilpipil* "muchachos". Velázquez: "se llama a los niños pipilpipil (muchachitos)."

[9] The years for the four ages total 2,028, the same total—but not the same order—for the ages described in the *Historia de los mexicanos por sus pinturas.* If the total given

And in this way they were destroyed: were inundated:
they were transformed into fish.
In only one day the heavens came down to inundate them,
and they were destroyed.
And they ate **nahui xochitl,** 4 Flower; it was their sun-sustenance.
And their year was 1 House.
And on the single day-sign 4 Water they were destroyed in this way; all the mountains were destroyed.
And in this manner the water gathered for fifty-two years.

Episode II: The Deluge and Fire-Drill

And so their years being finished,
Then [10] **Titla[ca]huan,** "Our Master", **[Tezcatlipoca]** called forth the one known as "Our Father" and his consort known as "Nene."
He said to them, "You will want nothing more.
Hollow out a large ahuehuetl log;
And you will enter it during the month of **toçoztli** [11] when the heavens will come crashing down."
And so they entered it,
And then he sealed them in.
And he said, "You will have a single ear of corn to eat and likewise your woman will have one."
And when they had finally consumed all the kernels, they heard the water outside receding.
Their log no longed moved.
Then they opened the log, they saw a fish, they drilled a fire from the wood and cooked the fish for temselves.
Then the gods [12] **Citlallinicue** and **Citlallatonac** gazed down on them and said, "Who has made fire? Who is now smoking up the heavens?"
And so then **Titlacahuan** we his servants **Tezcatlipoca** descended; he scolded them and said to them, "What are you doing, Grandpa? What is this fire?"

in the Prologue, "2,513 years before today," refers to time passed since the creation of the first sun (the most likely meaning), then the narrator is telling us the fifth age is 485 years old in 1558. Given the length of the first four ages, it is unlikely he means the fifth age itself is 2,513 years old.

[10] Niman–"then"; verse-unit or sub-unit indicator.

[11] The veintena (twenty-day "month") corresponding roughly to April.

[12] *Teteo*–Various anthropomorphic beings of varying power and influence. *Tezcatlipoca* was considered one of the most active, immanent, polivalent and dangerous.

Then he struck off their heads and reattached them over their buttocks; they became dogs.
And here at the sign 2 Reed [you can see] the way in which the heavens were smoked up.[13]

Here are we ourselves, this was already us.[14]
Here the fire-drill sticks[15] fell [to earth];
Here the heavens were stabilized[16] in the year 1 Rabbit.
Here it is [shown] how the fire-drill sticks fell when fire appeared,
And here how darkness covered everything for twenty-five years,
And here the heavens stabilized in the year 1 Rabbit.
And when the heavens were stabilized, then the "dogs" smoked them up, as already mentioned.

And so finally the fire-drill sticks fell and **Tezcatlipoca** lit a fire, so that once again the heavens filled with smoke in the year 2 Reed.

Episode III: We Are Created[17]

And then the gods called an assembly; they said, "Who will be seated there, now that the heavens have been established and the Earth Lord has been established? Gods, who will be seated?"
The gods **Citlallinicue, Citlallatonac; Apanteuctli, Tepanquizqui; Tlallamanqui, Huictlollinqui; Quetzalcohuatl, Titlacahuan** were distressed.
And then **Quetzalcoatl** went off to Mictlan, the Region of the Dead, where he came before the Lord and the Lady of Mictlan.
Then he said to him, truly thus to him, "I come to take away the jade bones which you so honorably guard."

[13] Performing-reader speaks directly to the transcriber.

[14] I understand "we" to mean all Native contemporaries of our narrator who still inhabit the existing Nahua world. It is very doubtful that any Native speaker in 1558 could still be sufficiently bold or ethnocentric to include Europeans in such a creation account. However, this statement would suggest that he still clings to an oppositional account for American origins, assuming he has been catechized in biblical stories of human origin, as his title for this performance would suggest. This statement may also suggest that this performance was without Spanish participants and that the scribe was native.

[15] *Tlequahuitl*—Siméon: "instrumento de madera para hacer fuego." The ancient frictional tool for starting fires.

[16] *O/moman in ilhuicatl*—"se estancó". See Siméon.

[17] See León-Portilla, *Native Mesoamerican Spirituality*, p. 140-144, for another English translation of this section.

And so then the Lord of Mictlan said to him, "What is it you will do, O **Quetzalcoatl?**
And again he said, once to him, "The gods are anxious to know who will be settled on the earth."
And so once again the Lord of Mictlan spoke, "Very well; Blow on my conch trumpet and carry it four times around my jade-encircled throne."
But the conch trumpet had no holes for finger-stops.
Then **Quetzalcoatl** called the worms who filled it with holes,
And then bees and hornets quickly rushed inside and filled it with sound so that the Lord of Mictlan heard it.
And then once again the Lord of Mictlan said, "Very well, take them."
And then the Lord of Mictlan said to his messengers, the Mictecans, "Tell him, O gods, that he must leave them."
And **Quetzalcoatl** then came forward and said, "I will take them, once and for all."
And then he said to his spirit-double, his **nahual,** "Go tell them that I will leave them."
Then the **nahual** came saying loudly, "I will leave them."
Then **Quetzalcoatl** went up quickly and took the jade bones, those of the man on one side and of the woman on the other. In this way he took them: he wrapped them in a bundle which he carried up with him.
And once again the Lord of Mictlan said to his messengers, "O gods, **Quetzalcoatl** is in fact carrying off the jade bones! Gods, go dig a pit."
Then they went to dig, so that **Quetzalcoatl** fell down into it. He was startled by a covery of quail and fell down as though dead, scattering the jade bones across the ground,
And then the quail nibbled and pecked at them.[18]
And then **Quetzalcoatl** revived; he began to weep and said to his **nahual,** "How can this be?"
And then his **nahual** answered, "As it must. Things have gone wrong but let us go on."
Then **Quetzalcoatl** gathered up the bones and made a bundle and carried them at once to Tamoanchan.
And as soon as he brought them the goddess named **Quilaztli,** who is also **Cihuacoatl,** ground them in her jade bowl.
And then **Quetzalcoatl** bled his penis over it.

[18] Causing human mortality? An indiscretion for which they have paid ever since by being the primary bird offered in blood sacrifices.

Then all the aforementioned gods performed penance: **Apanteuctli, Huictlollinqui, Tepanquizqui, Tlallamanac, Tzontemoc,** and the sixth, **Quetzalcoatl.**
And then they said, "The gods have given birth to men, the common people," for certainly they performed penance on our behalf.[19]

Episode IV: **Quetzalcoatl** Discovers Our Sun-sustenance

So once more they spoke:
"What shall they eat, O gods? Already they are searching for nourishment, a sun-sustenance."
Then the ant went to take kernels of corn from within the Mountain of Food-Stuffs.
And then **Quetzalcoatl** encountered the ant and said to it, "Tell me where you went to get it."
And persistently he questioned the and but it did not wish to tell him.
Then finally it said, "Over there," and led him to the place.
And then **Quetzalcoatl** transformed himself to a black ant, accompanied the first ant, and they went into the mountain together.
That is, **Quetzalcoatl** followed the red ant to the storage bin, gathered up the corn and carried it quickly to Tamoanchan.
And then the gods chewed and ate of it.
And then fed it to us, to nourish and strengthen us.
And then they said, "What shall we do with this Mountain of Food-Stuffs?"
And the **Quetzalcoatl** went and tried to pull it with ropes but could not lift it.
So then **Oxomoco** performed divination with the kernels;
And then also **Cipactonal,** his wife, performed divination (**Cipactonal** is the woman).
And then they said, **Oxomoco** and **Cipactonal,** "The kernels revealed that only **Nanahuatl** would be capable of breaking open the Mountain of Food-Stuffs."
And then the attendant gods of **Tlaloc,** the **tlaloque,** lords of rain, appeared: the blue **tlaloque,** the white **tlaloque,** the yellow **tlaloque,** the red **tlaloque,** and **Nanahuatl** broke open the corn.
And then the food-stuffs were all stolen away by the lords of rain; the white, black, yellow and red corn, beans, chia, amaranth, fish-amaranth—everything was stolen.

[19] See *macehualtin ... otopantlamaceuhque.* Explain.

Episode V: Our Sun, 4 Motion, Is Created by the Sacrifice of **Nanahuatl**

Preface [20]

Te name of this sun is 4 Motion.
This is now our sun, the one under which we live today.
This is its figure, the one here,[21] because this sun fell into the fire at the sacred heart in Teotihuacan.
It is the same sun as of **Topiltzin,** Our Beloved Prince of Tollan, **Quetzalcoatl.**[22]
Before becoming this sun, its name was **Nanahuatl,** whose home was Tamoanchan.
Eagle, Jaguar, Hawk, Wolf, 6 Wind, 6 Flower—all are names of this sun.
This thing is called the "sacred heart", and it burned for four years.

Body

And **Tonacateuctli** and **Xiuhteuctli** called to **Nanahuatl** and told him,"Now you shall become guardian of heaven and earth."
And then he was much saddened and said,
"Truly the gods live, and I am only a sickly person."
They also summoned there **Nahuitecpatl,** 4 Flint, who is the moon.
Him the Lord of Tlalocan, **Tlaloc,** called upon, and also upon **Napateuctli.**
Then **Nanahuatl** fasted in penance.
He took up his maguey thorns and his pine branches [upon which to offer them].
Then the Moon provided his own thorns and performed his penance.
Then **Nanahuatl** was the first to be bathed,

[20] This material appers to be explanatory and introductory material which does not form part of the narrative performance itself. If the audience is Native, then we are witnessing a subversive event of cultural preservation and transmission. If on the other hand the transcription of this event was a piece of the Franciscan missionary-training enterprise, then the explanations are for quite opposite purposes—whether the performer knows this or not. This question of the relationship between the narrator and his most immediate audience, the amanuensis, is one of the most intriguing, and unanswerable, puzzles of this performance event.

[21] Presumably pointing to a pictographic text.

[22] Not the demi-urge seen in action above, but his human avatar and high priest, the "god-man" and culture-giver, "One Reed," who appears in Act 3.

And then the Moon was bathed also;
quetzal feathers for his pine branches and jade for his thorns,
he burns jade incense.
When four days had passed, they coated **Nanahuatl** in chalk and down feathers and he went to throw himself into the fire.
Nahuitecpatl made a kind of female song for him.[23]
Then **Nanahuatl** fell into the fire and afterward the Moon fell also but only into the ashes.
When **Nanahuatl** fell, the eagle lifted him and carried him off.
The jaguar could not carry him, but only leapt into the fire was spotted.
Then the hawk smoked himself and the wolf was scorched.
None of these three was able to carry him.[24]
And so when he arrived in the heavens,
then [the high gods] **Tonacateuctli** and **Tonacacihuatl** bathed him,
then sat him on a mat of flamingo plumes,
then wrapped his head with red bands.
Then he spent four days in the heavens;
And then he stood still at the sign 4 Motion,
And for four days he did not move, only stands still.
Then the gods asked, "Why doesn't he move?"
Then they sent **Itztlotli** to speak and inquire of the sun.
He said to him, "The gods say, `Ask him why he will not move.'"
Then the Sun answered, "Because I require the blood of their legitimacy and their reign."
Then the gods consulted with each other
And then **Tlahuizcalpanteuctli,** Lord of the House of Dawn, became angered and said,
"Why don't I put an arrow into him?
He'll wish he had never stood still!"
Then he shot at the sun but missed him.
For this the sun shot **Tlahuizcalpanteuctli;**
he shot him with the flaming plumes of the cuetzalin-papagayo
and suddenly brought down the entire nine heavens on his face.
This way **Tlahuizcalpanteuctli** became the ice-god.
And then the gods **Titlacahuan** and **Huitzilopochtli**
and the goddesses **Xochiquetzal, Yapaliicue** and **Nochpaliicue** gathered in council,

[23] *Quiçihuapancuicatia.*

[24] Therefore the "names" Eagle, Jaguar, Hawk, and Wolf mentioned in the Preface as ritual identifications of this Sun, the most powerful being Eagle, *quauhtli.*

and from then on the gods in Teotihuacan began to die.
And when the sun rose into the sky, then the moon, which had fallen in the ashes, went also.
He had no sooner arrived at the edge of the sky than **Papaztac** came to smash his face with a rabbit-jar.
And then the female demons and other demons [25] came out to confront him at the intersections of the roads
And they said to him, "May you be welcome."
Nevertheless they stopped him there, clothed him in rags, and came to make offerings.
And when the sun came to halt at 4 Motion it was also then that the sunset was stabilized.[26]

Act 2: Origins of "One Reed" and Rise of the Toltecs

Episode I: **Mixcoatl** and the Cloud Serpents

[Note: At this point in the manuscript the scribe inserts a crude pictographic sketch outlining the mythic precincts of Tula (Tollan) with **Topiltzin Ce Acatl Quetzalcoatl** "Our Beloved Prince One Reed Quetzalcoatl" standing at its center. Marking the four corners are his "Four-part" temples: "Serpent House," "Gold House," "Jade House," and "Turquoise House." (In the *Anales de Cuauhtitlan* these are called "his turquoise-plank house, his coral-inlay house, his whiteshell-inlay house, and his quetzal-feather house.") In the center under the glyph for town which bears the name "Xicococ," the names of **Ce Acatl's** parents, **Mixcoatl** and **Chimalman** appear on either side and are jointed by a long, chain-like umbilical, which attaches in the center under the glyph to an oblong figure which could be a supine child (Gillespie, 138). Directly below the figure stands **Topiltzin. Mixcoatl's** age at the time of his son **Topiltzin's** birth, 39, is written in the upper right corner of the pictograph, above the data 1 Flint.]

Preface

And so **Mixcoatl** had lived 39 years.
And his wife was named **Chimalman.**

[25] *Coleletin*—See Siméon, and Bierhorst, *Concordance, tzitzimitl/coleletin.*
[26] *...Zan no iquac in conmanaco ye teotlac.*

And **Topiltzin** lived 56 years [the drawing indicates 52, the figure given in other accounts.]
In the same year 1 Reed in which he moves, here he also leaves his city, Tollan.
And here he died on 4 Rabbit there in Tlapallan.

Body

In the year 1 Flint the mixcoa "Cloud serpents" were born, they were created. **Iztacchalchiuhtlicue**
"White Jade Skirt" bore the Four Hundred Cloud Serpents.
Then they entered a cave:
And when they had entered the cave, again their mother gave birth;
Then "the Five" were born, also cloud serpents:
this one is named **Quauhtliicohuauh** "Eagle's Twin",
this second is named **Mixcohuatl** "Cloud Serpent",
this third, a woman, is named **Cuitlachcihuatl** "Wolf Woman",
this fourth is named **Tlotepe** "Hawk Mountain",
and this fifth is named **Apanteuctli** "Lord of the River."
And when they were born they entered the water, they threw themselves into the water;
And then they emerged again and were nursed by **Mecitli,** she who is Lord [sic] of the Earth, **Mecitli.**
And so it is that today we are "Mexica", not properly "Mexica" but "Mecitin".
And then the sun sent forth the Four Hundred Cloud Serpent. Giving them arrows, darts and shields, he said, "Here is that with which you will satisfy my thirst, with which you will serve my table."
And [he gave them] arrows, precious-feather arrows, fletched with quetzal plumes, heron plumes, troupial plumes, roseate spoonbill plumes, flamingo plumes, cotinga plumes.
"And," [he said,] "furthermore, she is your mother, Lord of Eart."
But they did not perform their calling; they only shot at birds, they only enjoyed themselves; so it is that place is called "Bird Arrow."
And occasionally they caught a jaguar; they did not offer it to the sun.
When they did capture a jaguar, they decorated themselves with plumes and down, they slept with
women, drank **tzihuac** [27] [yucca] liquor

[27] *Tzihuac*–See Bierhorst, *Concordance,* p. 375; also *Florentine Codex,* Book xi, p. 218. See illustration in FC xi, #752: may be lechuguilla.

and wandered about completely drunk,
wandered about completely intoxicated.
So the sun then called "the Five" who had been born later. He gave them **tzihuac** arrows [made with yucca tips] and lord's shields and said, "Listen carefully now, my sons; you must destroy the Four Hundred Cloud Serpents who offer nothing to Our Father, Our Mother."
So they gathered together in a large mesquite, from whic the others saw them and said, "Who are these, so like ourselves?"
And the time came to make war:
Quauhtliicohuauh hid inside a tree;
Mixcohuatl hid within the earth;
Tlotepetl hid within a hill;
Apanteuctli hid in the water;
and his older sister, **Cuetlachcihuatl,** hid in the ball court.
And so when the Four Hundred came near, none of the Five were left in the mesquite tree.
Then the tree craked open and fell on them and out came **Quauhtliicohuauh;**
And then the earth shook and out came **Mixcohuatl** from within the earth;
And then the hill erupted and fell down and out came **Tlotepetl;**
And then the water boiled and out came **Apanteuctli.**
So then they eliminated and destroyed [the Four Hundred],
And then served the sun at his table and gave him to drink.
And others who had escaped came to supplicate and plead with them, saying, "We have been a great trouble to you. Please, won't your Honors go in to Chicomoztoc `Seven Caves'; certainly it is your beloved cave. Won't your graces please go in, since it is your beloved home.
Could it be that you have just now damaged our caves, our home?[28] We will only sit outside the cave."

Episode II: **Xiuhnel** and **Mimich** Discover the Star-Demon, **Itzpapalotl**

And then there came down two deer, each with two heads, and also these two cloud serpents named **Xiuhnel** and **Mimich,** who hunt in the Sacred Lands [to the north].

[28] Bierhorst, p. 92: *auh cuix quin ye toztouh ca ye ipa toztotouh ca tochan ca oanquitlacoque...* Facsimile nor clear.

Then **Xiuhnel** and **Mimich** pursued the two deer, trying to shoot them. A night and a day they pursued them and by sunset they were tired.
Then they said to one another, "You build a hut there and I'll build one here." Ah, soon the malevolent creatures come!
And then they came, they who were deer but had become women. They came calling, "**Xiuhnel**, dear; **Mimich,** honey, where are you? Come, come to drink; come yo eat."
And when they heard them they said to one another, "Well, why don't you answer?"
And then **Xiuhnel** called to them and said, "You come here, sister."
Then she said to him, "Won't you drink, dear **Xiuhnel.**"
And so then **Xiuhnel** drank the blood
And then immediately lay down with her;
She lay down with him
and then turned herself face down upon him,
then devoured him, tore open his breast.
And then **Mimich** said, "Iyo! She has actually eaten my elder brother!"
And the other woman was still standing and calling, "Lover, won't you come and eat!"
But **Mimich** did not call her.
And then instead he took the fire-drill and lit a fire,
And when it was lit, **Mimich** ran and threw himself into it.
The woman, pursuing him, also entered the fire. She followed him there the entire night, until noon of the following day.
And then he descended into a thorny barrel cactus, fell into it, and the woman fell down after him.
And when he saw the star-demon had fallen, he shot her repeatedly. Only then could he turn back.
Then he returned, parting and tying up[29] his hair, painting his face and weeping for his elder brother who had been eaten.[30]
Then the fire gods heard it and they went to bring the woman, **Itzpapalotl,** Obsidian Butterfly.
Mimich went in the lead.
And when they took her, they burned her and she burst into bloom.
First she blossomed into the blue flint;
The second time she blossomed into the white flint, and they took the white and wrapped it in a bundle.

[29] See Lockhart, p. 269, on the verb *tzonilpia,* for ritual hair binding.
[30] See Bierhorst's lengthy analysis of this line.

The third time she blossomed into the yellow flint, but no one took it, they only watched.
The fourth time she blossomed into the red flint which no one took.
And the fifth time she blossomed into the black flint which no one took.

Episode III: **Mixcohuatl** Goes to War

Mixcohuatl, Cloud Serpent, took the white flint for a god and wrapped it and carried it in a bundle,
And then went off to make war in a place called Comallan.
He went carrying his goddess of flint, **Itzpapalotl.**
And when the Comalteca learned of it, they came out to meet **Mixcohuatl** and placed food before him, and with this put his heart at rest.
And then he went to Tecanma where also his heart was rested. They said to him, "What does the Lord wish? May he be satisfied here.
And bring him his beloved **tzihuac;** let me here chop it up [and make him pulque]."
And then he went to Cocyama where at once he came pulling down the high places.
And he conquered there in Cocyama then went to Huehuetocan and conquered in Huehuetocan, Then went to Pochtlan and came there to conquer also.
And then when **Mixcohuatl** went to conquer in Huitznahuac, the woman **Chimalman** came out to confront him.
Then she[31] lay down her shield and filled it with arrows and atlatl darts.
She stood naked, without skirt or shift.
And when he saw her **Mixcohuatl** shot his arrows:
The first went over her and she only turned aside slightly;
The second arrow passed by her side and she deflected it;
The third she merely caught in her hand;
And the fourth she passed between her legs.

[31] Because Nahuatl has no constrasting phonemes for gender in the third person, this might also be "he...his" shield. The narrator plays on her name *Chimal–*"shield" *man*—"to be, to extend, to lie" in the phrase *Chimalman çihuatl niman* qui*mana in* i*chimal,* implying her name is a shield; for this reason I believe he says "...the woman Chimalman, then *she* lay down *her* shield..." See Gillespie's discussion of this episode, p. 138-40.

And since **Mixcohuatl** had shot at her this way four times, he turned and immediately went away.
And the woman fled away at once to hide in a cave among the canyons.
And again **Mixcohuatl** came to prepare and supply himself with arrows.
And again he went to look for her but saw no one.
So then he attacked the women of Huitznahuac,
And then the woman of Huitznahuac said, "Let us go in search of her." They went to take her; they said, "**Mixcohuatl** is searching for you. On your account he is mistreating your younger sisters."
Then when they had taken her, they came to Huitznahuac.
The again **Mixcohuatl** went and again met her, finding her exposed[92] as before.
Again he lay down the shield and the arrows and again he shot at her.
Again the arrow went over her head, and one went by her side and one she caught in her hand and one passed between her legs.
And then when this had occurred, he took the woman of Huitznahuac, the one who is **Chimalman,** and lay with her and so she became pregnant.

Act 3 - Life and Death of **Ce Acatl**

Episode I: Youth of **Ce Acatl,** "One Reed"

And when he [**Topiltzin**] was born, for four days he caused his mother to suffer.
Then One Reed was born and as soon as he was born his mother died.
And One Reed was then raised by [the divine women] **Quillaztli** and **Cihuacoatl.**
And being already grown, he accompanied his father on campaigns. In this way he became exercised in arms, in a place called Xihuacan there he took captives.
The Four Hundred Cloud Serpents, the uncles of One Reed, they despised and killed his father,
And when they had killed him they went to bury him in Xaltitlan.
And One Reed then went in search of his father; he said, "What is this about my father?"
Cozcaquauhtli, King Vulture, then said, "Well, they killed your father; he lies over there where they went to bury him."

[92] *Maxauhticac*—"naked" was *petlauhticac.*

And so [One Reed] went and took him and seated him in his temple, Mixcoatepetl, "Mixcoatl Mountain."
And the uncles who had killed his father were named **Apanecatl, Zolton** and **Cuilton.**
Then he said, "How will I dedicate the temple?"
[the uncles] said, "If with only a rabbit, with only a snake, we will be angered; better would be a jaguar, an eagle, a wolf,"
When they said this, One Reed spoke; "Very well, so it will be."
Then he called the jaguar, the eagle, the wolf; he said to them, "Won't you please come in, uncles? They say with you I must dedicate my temple. Certainly, you shall not be the ones to die. Instead you, my uncles, will eat [these] men and with them indeed will I dedicate my temple."
The ropes which tied the [maneaters] by their necks were rotten.[33]
And so then One Reed called the moles and said to them, "O Uncles; won't you come here? We will tunnel into our temple."
And the moles then promptly scraped down and tunnelled and One Reed entered into it and emerged at the summit of his temple.
And the uncles [who had killed his father] said to him, "We will light fire with the fire-drill stick there on the summit."
And they were delighted; they saw the jaguar, the eagle, the wolf and the weeping.
And as they came back to their senses, One Reed himself lit fire with the fire-drill stick.
Then the uncles became enraged, and they came running up, **Apanecatl** rushing to the front.
And the One Reed rose up and threw into his face a polished clay vessel so that he came falling back down.
And then he quickly seized **Zolton** and **Cuilton** and whistled to the man-eaters, who proceeded to kill them. He brought them together and cut their flesh a little.
And when they had tormented them then they cut open their chests.

Episode II: Conquests and Death of One Reed

And then One Reed conquered once more in a place called Ayotlan.
And when he had conquered there, he went on to Chalco and Xicco where he conquered also.

[33] *Auh çanempanca in tequechmecayotilloc*–see Velázquez note 3, p. 139: "en vano les fue atado el pescuezo, *te,* a personas, las que no pueden ser sino los animales dichos."

And having conquered there he went to Cuixcoc where he also conquered.
And then he went to Zacanco where he also conquered;
Then he went to Tzonmolco where he also conquered;
Then he went to Maçatzonco where he also came to conquer;
Then he went to Tzapotlan where he also came to conquer;
Then he went to Acallan where he crossed a river and also there conquered completely.
So he came to Tlapallan.
And then in that place he became sick and was ill for five days until he died.
And when he had died there in honor, they immolated him, he was burned.
And so then in Tollan no one remained.
...[section of text damaged by ink spill here][34]
Huemac was installed as Speaker,
and the second was this one named **Nequametl,**
the third, this one named **Tlalchicatzin**
and the fourth, this one named **Huitzilpopoca.**
These four succeeded **Topiltzin.**

Act 4 - Decline of the Toltecs

Episode I: The Stinking Giant

The Speaker of Nonohualco is named **Huetzin...**
...[more inkblot damage]...
They were startled and horrified; they saw the **tlacanexquimilli,**[35] the night-being without head or arms, the "long man."
This then is he who ate people.
And then the Toltecs said, "O Toltecs, Who is this man-eater?"
Then they guarded him, they seized him; and having seized this huge young man, toothless, lipless and filthy-faced,[36] they killed him.
And having killed him, they opened him up to look inside, and found no heart, no guts, no blood.
Then he stank, and whoever smelled him died and even he who did not smell him but only passed by.

[34] See Lechmann's, Velázquez's and Bierhorst's reconstructions. V. agrees with L; B. follows León y Gama copy.
[35] "Ash-grey blanket-bundle man."
[36] *Amo tlanetentzotzoyotia*—very problematical, very hard to read ms.

And in this way many died.
Then they dragged him but he would not move, and the rope broke.
And those who fell died where they fell.
And when he did move, everyone died wherever he went, he devoured everyone.
And when he did move along, everyone arrayed him, the lineage-bearers, the elders, the beloved sons, the matrons. They tied him with eight ropes and dragged him along to Itzocan.
And then he stood up. Those who dragged him did not let go of the ropes but were carried along dangling from them.
And all who hung on to the rope were lifted high in the air.[37]

Episode II: **Huemac** Loses the Corn

And so then **Huemac** played ball; he played ball with the lords of rain, the **tlaloque.**
And the lords of rain said to him, "What shall we wager?"
Huemac said, "My jade and my quetzal plumes."
And again they said to **Huemac,** "None other than this shall you also win: our jade and our quetzal plumes."
Then they played and **Huemac** beat them.
So the lords of rain went to transform that which they would give to **Huemac,** the ripe maize ear and theur quetzal plumes the green maize leaves in which the ear swells.
But he would not accept them; he said, "Can this be what I have won! Was it not jade? Was it not quetzal plumes? And this stuff? Take it away!"
So then the lords of rain said to him, "Very well; 'Give him the jade and the plumes and take away our jade and our quetzal plumes'."
Then they took them and went away, then said to **Huemac,** "Very well, for now we are hiding our jade; the Toltecs will continue to work in suffering but only for four years."
And then the hail fell; and it fell to the height of the knee, destroying all food-stuffs. The hail fell in the month of **Teucilhuitl.**
And then especially on Tollan the sun shone; the trees, the nopal, the maguey all dried up;
And even the stones broke, everything disintegrated because of the sun.

[37] Transition to the following episode seems especially abrupt. Perhaps something was left out in copying the original transcription.

And the Toltecs struggled and died of hunger.
Then a sacrificial prisoner, who was probably kept guarded in some place by his uncle [his captor],[38] [miraculously, somehow] bought himself a small bird, made himself tamales from it and ate them.
And in a place called Chapoltepec Cuitlapilco, on Mt. Chapoltepec, an old woman sat selling paper banners.
He went and bought from her a banner and then went to be sacrificed on the **techcatl** stone.
And when the four years of famine had passed, the lords of rain again appeared there in Chapoltepec where there is water.
Then suddenly to the surface of the water rose a green ear of maize that had been chewed upon,
And a certain Toltec man happened to see it; took up the chewed ear and chewed it himself.
And then from out of the water came a priest of **Tlaloc** who said, "Mortal, have you learned something here?"
Then the Toltec responded, "O most certainly, Our God. It has already been a long time that we lost it for ourselves."
Then the other spoke: "Mortal, that is very good; sit here while I speak to the lord."
And he returned once more into the water but did not tarry long;
Then once more he emerged bringing with him an armload of fully ripened ears.
Then he spoke: "Mortal, deliver this to **Huemac.** And [tell him] the gods request the daughter of **Tozcuecuex,** the Mexitin [Mexica], for indeed as they will be eating this [the maize], a little at a time she will go eating[39] the Toltec.[40] For certainly the Toltec will be destroyed and the Mexica will be coming along.

[38] Problemmatic passage.

[39] *Conquatiaz*—See Siméon, p. 406, for q*uatiuh, oquatia*—andar comiendo. Gender ambiguity.

[40] Entire passage is ambiguous: *auh conitlani inteteo in Tozcuecuex/[...]poch in mexitin ca oc yehuantin in quicuazque ca achi/* (first 4-5 characters of this line are smeared out) [...] *in conquatiaz in toltecatl ca ye pollihuiz in toltecatl, ca ye o/tiaz in mexicatl* (very confused word—Lehmann and Bierhorst agree, but transcription is questionable).

Lehmann: *auh conitlani in teteo in tozcuecuex [im]ichpoch in mexitin ca oc yehuantin in quicuazque ac achitzin in conquatiaz in toltecatl, ca ye poltihuiz in toltecatl, ca ye onoz in mexicatl.*

These lines are problematic and complicated by a smudging erasure in the left margin which completely wipes out the first 4-5 characters in the two lines where this statement occurs. Context must solve the ambiguity; only "she will go eating the Toltec" makes sense in context of the following line—"For certainly the Toltec will perish and the Mexica will be coming along". Mexica will replace the Toltecs in the favor of Tlaloc; their moment has come, so they must pay for the fertility over which they will now rule in place of the Toltecs. Therefore, a charter myth for *atl caualo* festival: "bring me a daughter, if you want maize." But she is also the consumer, an eater of Toltec destiny.

And over there at Chalchiuhcoliuhyan in Pantitlan they will go to deliver her."
And so then he went to tell everything to **Huemac;** thus he said just as **Tlaloc** had commanded it.
And then **Huemac** was filled with contrition and wept;
he said, "So it will certainly be;
so the Toltecs will indeed depart;
so Tollan will indeed be destroyed."

Episode III: Sacrifice of **Quetzalxochtzin** and Arrival of the Mexica

And then he sent to Xicococ two messengers, **Chiconcohuatl** and **Cuetlachcohuatl,** to request of the Mexica the young woman named **Quetzalxochtzin** who was not very old, still a little lady.
So then they went there to Xicococ, and they spoke: "Here have we been sent by **Huemac;** he says, 'the lords of rain have shown themselves in a sacred manner. They request a young Mexica woman'."
And so in a four-day fast the Mexica mourned for her.
And when the four days were completed, then they carried her to Pantitlan; Her father went with her.
Then they sacrificed her.
And then again there the lords of rain appeared and spoke to **Tozcuecuex:**
"**Tozcuecuex,** don't be lost in your grief, for you will be with your young lady. Open your tobacco pouch."
There they placed the girl's heart and all the many and varied foodstuffs.
They said, "Here indeed is what the Mexica shall eat, for the Toltecs will certainly be destroyed."
And so then suddenly the clouds gathered and it began to rain furiously; for four days and four nights it rained without ceasing and the water was eaten [by the earth].
Then sprouted all the different green edible plants and all the herbs and grasses.
And all were extraneous when our sun-sustenance [the maize] was created and brought to life.
And then the Toltecs planted; twenty and forty days days pass and we arrived,[41] already it was rounded and full;
in only a moment our sustenance [the maize] was produced.

[41] The speaker si Mexica.

And when our sustenance was produced, 2 Reed was the year-sign.[42]
In I Flint the Toltecs were destroyed.
Then **Huemac** went into [the cave] at Cincalco [where he committed suicide]. Some returned and others dispersed themselves in all directions.

Act 5: Sojourns and Establishment of the Mexica-Aztecs The Historical Year-Count Begins

Episode I: Wandering and Humiliation

1. **Tezcacoatl Huemac.** 2. **Chiconcohuatl.** 3. **Cohuatlayauhqui.** 4. **Citlachcohuatl.** Thirteen years. 1 Reed.[43]
And the names of the four protectors who led them in their departure are—name of the first lord,
Cohuatlayauhqui: name of the second, **Cuitlachcohuatl:** name of the third,
Chiconcohuatl: name of the fourth, **Tezcacohuatl** (this one was **Huemac**).
They served as protectors for thirteen years, always wanderers.
And here they are coming from Colhuacan, from Aztlan;
Here the Mexica are fleeing, fifty-eight years.
1 Flint. Here it shows[44] they lived in Chapoltepec still in the time of **Huitzillihuitl;** they lived there forty years.
13. Rabbit, Here it shows they lived in Colhuacan, in Tiçaapan, twenty-five years.
When the Toltecs departed in 1 Flint, the Mexica were arriving at the same time; they came from there, from Xicococ and it took them thirty-seven years to arrive at Chapoltepec. There they stayed, in Chapoltepec, for forty years.
And then the Colhua rented them out as slaves; the Xaltocameca came to rent them.
There the Mexica settled for a time, as the saying goes, "I'll only sleep here nearby you, because I'm headed over yonder."

[42] A climactic moment in the narrative.

[43] The performer now is reading literally from a Mexica pictographic *xiuhamatl* "year-book" which records the movements of the Mexica-Chichimec migration in a year-by-year account. This would seem to be a different codex than the one supplying the earlier cosmogony.

[44] *Auh izcatqui inic*–Narrator pointing to pictograph. Occurs sixteen times from here to end of the complete ms.

So they "slept" there near the Colhua but in such a way that it seemed they went there only to guard them.
And then the Colhua came forth and they met them; they said, "You have come into the home of the Colhua;
"And where the Xaltocameca and the Quauhtitla are householders; also the Acolhua, also the Tenayo, also the Azcapotzalca, also the Quahuaca, also the Maçahuaca, also the Xiquipilca, also the Matlatzinca, also the Ocuilteca, also the Cuitlahuaca, the Xochimilca."
and others there were under watch of the Colhua.
These [Colhua] captured [the Mexica chieftan] **Huitzillihuitl.**
Then the Mexica were robbed of their woman, the princess.
And other Mexica escaped into the tule marshes at Acocolco and went to camp there for six days.

Episode II: The Founding of Tenochtitlan, The Sequence of Speakers, Conquests of Empire

And here it shows the arrival on dry land here at Tenochtitlan, which was still nothing but tule marsh, still nothing but a reedy place; there [the Mexica] endured their labors for fifty years.
No one was their Speaker.
The Mexica kept exclusively and singlemindedly to their own affairs.
[Year] 51. 2 House: Colhuacan, Tenayocan.
And here it was that the Mexica made their [first] conquests: only Colhuacan and Tenayocan.

1.[45] And it was also there that Lord **Acamapichtli** was installed as The Speaker. He ruled twenty-one years. 20. 1 Flint: Xochimilco, Cuitlahuac, Quauhnahuac, Mizquic.
And here are shown the conquests which he made: Xochimilco and Cuitlahuac and Mizquic and Quauhnahuac. In four places he conquered.

2. And here it is indicated that the son of **Acamapichtli,** named **Huitzillihuitl,** ruled for twenty-one years; here he ruled—21- 9 House: Xaltocan, Acolman, Otompan, Chalco, Tezcoco, Tollantzinco, Quauhtitlan, Toltitlan.
And here are shown the conquests which he made; Eight cities **Huitzillihuitl** conquered.

3. And here it is indicated that the son of **Huitzillihuitl,** named **Chimalpopocatzin,** ruled; for ten years he was The Speaker. Chalco, Tequixquiac. 10 years. 4 Rabbit.

[45] Numbers appear in the margin of the ms., counting off the Mexica Speakers.

And here are shown the two cities which **Chimalpopocatzin** conquered.

4. And here it is indicated that the son of **Acamapichtli,** named **Itzcohuatzin,** was made The Speaker, and so he was Speaker for thirteen years. 13. 1 Flint.

   And here are all que conquests which **Itzcoatzin** made: Azcapotzalco, Tlacopan, Atlacuihuayan, Coyohuacan, Mixcohuac, Quauhximalpan, Quahuacan, Teocalhuiyocan, Tecpan, Huitzitzillapan, Quauhnahuac, Tetzcoco, Quauhtitlan, Xochimilco, Cuitlahuac, Mizquic, Tlatelolco, Itztepec, Xiuhtpec, Tzaqualpan, Chalco, Yohuallan, Tepequacuilco, Cueçallan.

5. And here it is shown that the son of **Huitzillihuitl,** named **Ilhuicaminatzin Moteucçomatzin the Elder,** was made The Speaker, and so he ruled for twenty-nine years. 29. 1 House.

   And here are the conquests which **Moteucçomatzin the Elder** made: Coaixtlahuacan, Chalco, Chiconquiyauhco, Tepoztlan, Iyauhtepec, Atlatlauhcan, Totollapan, Huaxtepec, Tecpatepec, Yohualtepec, Xiuhtepec, Quiyauhteopan, Tlacoçauhtitlan, Tlachco, Quauhnahuac, Tepequacuilco, Cohuatlan, Xillotepec, Itzcuincuitlapilco, Tlapacoyan, Chapolicxitla, Tlatlauhquitepec, Yacapichtlan, Quauhtochco, Cuetlaxtlan.

6. And here is indicated how the grandson of both Speakers **Moteucçomatzin the Elder** and **Itzcohuatzin,** named **Axayacatzin,** was made The Speaker; he ruled for twelve years. 12. 4 Rabbit.

   And here are all the places which **Axayacatzin** conquered: Tlatilolco, Matlatzinco, Xiquipilco, Tzinacantepec, Tlacotepec, Tenantzinco, Xochiyacan, Teotenanco, Callimayan, Metepec, Ocoyacac, Capolloac, Atlapolco, Quapanohuayan,[46] Xalatlauhco, Tecalco, Tepeyacac, Oztoman, Tlaximaloyan, Ocuillan, Cuezcomatliyacac, Matlatlan, Oztoticpac, Tlaollan, Ahuilizapan, Tetzapotitlan, Mixtlan, Quetzaloztoc, Cuetlaxtlan, Poxcauhtlan, Miquetlan, Tenexticpac, Tochpan, Tampatel, Quauhtlan, Tamooc.

7. And here is shown how the grandson of two Speakers, **Moteuccomatzin the Elder** and also **Itzcohuatzin** was made Speaker. Five years he ruled. 5. 3 Rabbit.

[46] See Tschohl for facsimile, transcription and German translation of the long-lost final leaf of this manuscript, discovered on p. 121 and 122 of a copy of the *Codex Chimalpopoca* made by Leon y Gama in the late 18th century. Bierhorst, *History,* p. 11, has a summary.

And here are all the place this **Tiçocicatzin** conquered: Tonalliimoquetzayan, Yecatepec, Toxico, Matlatzinco, Mazahuacan, Atezcahuacan, Cillan, Tlapan, Yancuitlan, Tamapachco, Coatl, Iquauhpechco, Xochiyetla, Miquetlan.

8. And here is shown how the grandson [47] of both Speakers **Moteucçomatzin the Elder** and also **Itzcohuatzin** was made Speaker. Sixteen years he ruled. 16. 8 Reed.

   And here are the conquests he made: Tlapan, Tziuhcohuac, Molanco, Tzapotlan, Xaltepec, Tototeppec, Xallapan, Apancallecan, Xihuacan, Acapolco, Xollochiuhcan, Cozohuipillecan, Acatepec, Cozcaquauhtenanco, Amaxtlan, Xochtlan, Coyocac, Chiyapan, Tecpatepec, Huexollotlan, Teocuitlatlan, Xiuhteucçatlan, Xicochimalco, Tequantepec, Coyollapan, Huehuetlan, Huipillan, Cahuallan, Iztatlan, Nantzintlan, Comitlan, Izhuatlan, Quauhxayacatitlan, Iztactlallocan, Huitztlan, Xollotlan, Quauhnacaztlan, Maçatlan, Mapachtepec, Cueçalcuitlapillan, Quauhtlan, Tlacotepec, Mizquitlan, Quauhpilollan, Ayotochcuitlatlan.

9. And here it shows how the son of **Axayacatzin,** named **Moteucçomatzin** was made Speaker; he ruled sixteen years. 16. 11 Reed.

   And all the places where this **Moteucçomatzin** made his conquests: Achiotlan, Çoçollan, Nocheztlan, Teuctepec, Huillotepec, Tlaniztlan, Çollin, Tzinacantlan, Huitztlan, Oxitlan, Piaztlan, Texotlan, Chichihualtatacallan, Iztactlallocan, Icpatepec, Tlatlatepec Amatlan, Pipioltepec, Çaquantepec, Nopallan, Tecoçauhtlan, Hueiapan, Quimichtepec, Malinaltepec, Tlachqui, Auhco, Teochiapan, Tecatzinco, Pantepec, Caltepec, Tecpatlan, Çentzontepec, Queçaltepec, Cuezcomaixtlahuacan, Çacatepec, Xallapan, Xaltianquizco, Tolloxonecuilco, Comaltepec, Atepec, Huexollotlan, Tliltepec, Iztitlan, Miquiztlan, Itzcuintepec.

Coda

The day-sign on which the Marques arrived was 1 Reed, forty-two years ago.

The one who lay down the dagger [48] was the second one to enter Mexico.

[47] *Ahuitzotzin,* named in other sources.

[48] *Ye tocomana*—which seems to be readble only as *taca*—"dagger" from the Spanish *daga,* and **mana**—"extend, spread out," meaning "to make war"? The word is obscure.

1 Reed. 42. 11 Reed, 12 Flint, 13 House. 1 Rabbit, 2 Reed, 3 Flint, 4 House.[49]

BIBLIOGRAPHY

BIERHORST, John, trans. & ed., 1992, *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca.* Tucson: University of Arizona Press.

————, 1992, *Codex Chimalpopoca: The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes.* Tucson: University of Arizona Press.

————, 1985a, *Hungry Woman: Myths and Legends of the Aztecs.* New York: Morrow.

————, 1985b, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs.* Stanford: Stanford University Press.

BRIGHT, William, 1990, "'With One Lip, With Two Lips': Parallelism in Nahuatl." *Language,* 66:3, 437-452.

BROTHERSTON, Gordon, 1995, "Mexican Codices: The Question of Genre." Paper read at XII International Symposium on Latin American Indigenous Literatures, Mexico City.

BURKHART, Louise, 1989, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico.* Tucson: Arizona University Press.

CAMPBELL, Joe R., 1985, *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl.* Madison: Seminar of Hispanic Medieval Studies.

ELZY, Wayne, 1976, "The Nahua Myth of the Suns: History and Cosmology in Pre-Hispanic Mexican Religions." *Numen,* 23, 114-135.

FINNEGAN, Ruth, 1992, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

FLORESCANO, Enrique, 1994, *Memory, Myth, and Time in Mexico: From the Aztecas to Independence.* Austin: University of Texas Press.

FOLEY, John Miles, 1995, *The Singer of Tales in Performance.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

GARDNER, Brant, 1986, "Reconstructing the Ethnohistory of Myth: A Structural Study of the Aztec 'Legends of the Suns'" in *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas.* Ed. Gary Gossen, Institute for Mesoamerican Studies. Albany: SUNY at Albany Press.

As no other Spanish loanwords appear in the next, this reading would seem to argue for a later addition of this coda. See Bierhorst's note, *History,* 162.

[49] If "now" is forty-two years from Cortés's entry into Tenochtitlan in 1519, 1 Reed, then the year is 1561, which does indeed corelate as 4 House.

GARIBAY K., Ángel M., ed. 1973, *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo xvi.* 2nd ed. México: Editorial Porrúa, S. A. Contains *Historia de los mexicanos por sus pinturas; Histoyre du Mechique; Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad.*

GARZA, Mercedes de la, 1983, "Análisis comparativo de la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas y la Leyenda de los Soles." *Estudios de Cultura Náhuatl,* 16, 123-192.

GILLESPIE, Susan, 1989, *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History.* Tucson: Arizona University Press.

GINGERICH, Willard, 1991, "Drum of Poetry, Drum of War." *Conjunctions,* 16, 273-279.

————, 1988, "Three Nahuatl Hymns on the Mother Archetype: An Interpretive Commentary." *Mexican Studies/Estudios mexicanos,* 4:2, 191-244.

————, 1986, "Quetzalcoatl and the Agon of Time: A Literary Reading of the Anales de Cuauhtitlan." *New Scholar 10: Voices of the First America, Text and Context in the New World,* 41-60.

HALY, Richard, 1986, "Poetics of the Aztecs." *New Scholar 10: Voices of the First America, Text and Context in the New World,* 85-133.

KARTTUNEN, Frances, 1983, *An Analytical Dictionary of Nahuatl.* Austin: University of Texas Press.

KARTTUNEN, Frances and James Lockhart, 1980, "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes." *Estudios de Cultura Náhuatl,* 14, 15-65.

KLOR DE ALVA, Jorge, 1982, "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Towards a Typology of Aztec Responses to Christianity" in *The Inca and Aztec States 1400-1800.* Eds. G. A. Collier, R. I. Rosaldo, J. D. Wirth. New York: Academic Press.

LEHMANN, Walter, ed. & trans. 1938, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico.* Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, vol. 1. Stuttgart und Berlin: Verlag von W. Kohlhammer.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, 1974, "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual." *Estudios de Cultura Náhuatl,* 11, 11-36.

————, ed. & trans., 1980, *Native Mesoamerican Spirituality.* New York: Paulist Press.

————, 1983, "Cuicatl y Tlahtolli: Las formas de expresión en Náhuatl." *Estudios de Cultura Náhuatl,* 16, 13-108.

————, 1984, *Literaturas de Mesoamérica.* México: SEP Cultura.

————, 1986, *Literatura del México Antiguo: Los Textos en Lengua Náhuatl.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, 1992, *Literaturas indígenas de México.* Colección América 92. Madrid: Editorial Mapfre.

LOCKHART, James, 1992, *The Nahuas After the Conquest.* Stanford, CA: Stanford University Press.

MARKMAN, Roberta and Peter Markman, 1992, *The Flayed God: The Mesoamerican Mythological Tradition.* San Francisco: Harper San Francisco.

MENDOZA, Kenneth, 1993, *Talking Books: Ethnopoetics, Translation, Text.* Columbia, SC: Camden House.

Modernisimo Diccionario Enciclopedica Learte, 1951, tomo VII, P. R. México, D. F.: Editorial Learte.

MOLINA, Alonso de, 1970, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana.* México, Porrúa.

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, 1967, "Los cinco soles cosmogónicos." *Estudios de Cultura Náhuatl,* 6, 183-210.

Nican ompehua y çaçanillatolli... (Aesop's Fables). In MS 1628 bis (Cantares mexicanos ms.), leaf 179: México, Biblioteca Nacional. Microfilm copy.

OLSON, Charles, 1967, *The Human Universe and Other Essays.* Ed. D. Allen. Mew York: Grove Press.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del, 1903, "Leyenda de los soles, continuada con otras leyendas y noticias." *Biblioteca Náuatl,* 5:1, 1-40.

QUIÑONES KEBER, Eloise, 1995a, *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript.* Austin: University of Texas Press.

————, 1995b, "Painting the Nahua Universe: Cosmology and Cosmogony in the Codex Vaticanus A; Part 1 Introduction and Translation." *Latin American Indian Literatures Journal,* 11:2, 183-205.

————, 1987, "From Tollan to Tlapallan: The Tale of Topiltzin Quetzalcoatl in the Codex Vaticanus A." *Latin American Indian Literatures Journal,* 3:1, 76-94.

SAHAGÚN, Fr. Bernardino de, 1953 [1977], *Florentine Codex, Book VII—The Sun, Moon, and Stars, and the Binding of the Years.* Eds. & trans. A. J. O. Anderson & C. Dibble. Santa Fe: School of American Research & University of Utah.

SANTAMARÍA, Francisco J., *Diccionario General de Americanismos.* 1942, tomo II. Primera edición, México, D. F.: Editorial Pedro Robredo.

————, 1974, *Diccionario de Mejicanismos.* 2nd ed. México: Porrúa.

TEDLOCK, Dennis, 1987, "Hearing a voice in an ancient text: Quiché Maya poetics in performance." In *Native American Discourse: Poetics and Rhetoric.* Eds. J. Sherzer & A.C. Woodbury. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 140-175.

TSCHOHL, Peter, 1989, "Das ende del Leyenda de los Soles und die übermittlungsprobleme des Códice Chimalpopoca." *Baessler-Archiv,* Neue Folge, XXXVII, 201-279.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano, trans. & ed., 1947, *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LA ROYAUTÉ SACRÉE CHEZ LES AZTÈQUES DE MEXICO

MICHEL GRAULICH

Les sources historiques aztèques, en particulier celles qui dérivent de la *Crónica X* (Durán, Tezozómoc, Tovar), font preuve de peu d'indulgence à l'égard du dernier *huey tlatoani* de l'empire mexica, Montezuma (Mootecuhzoma) II Xocoyotzin. Elles lui imputent un orgueil démesuré —le pire des défauts pour un roi— qui se traduisait notamment par la volonté de s'égaler aux dieux. Montezuma aurait eu tendance à outrepasser les droits coutumiers d'un souverain et à transformer la royauté aztèque en royauté divino (Durán cap. 53, 1967: 2: 407.1).

Compte tenu de l'origine tardive, d'époque coloniale, des sources en question et de l'ambiance de l'époque, ces témoignages sont a priori suspects. La Conquête espagnole avait eu un impact terrible et avait été ressentie comme la fin d'une ère. Or, dans l'histoire mythique aztèque, les fins d'éres ou de périodes antérieures étaient présentées comme le résultat de fautes d'orgueil. (*Cf.* les mythes du paradis perdu: Graulich 1990, 1990b; ou les mythes de la terre d'origine où certains veulent s'égaler au seigneur suprême: Chimalpahin 1958: 16-9; Tezozómoc 1949: 15-6; Ixtlilxóchitl 1975: 1: 265.)

On est donc en droit de supposer que "l'orgueil de Montezuma" est un thème tardif, apocryphe, destiné à rendre compte du desastre. Mais en l'occurrence, on a la preuve irréfragable que les reproches en question étaient déjà adressés à Montezuma avant la Conquête. Dans une lettre à Charles-Quint en date du 30 octobre 1520, Cortés raconte son premier entretien, tout pacifique —il n'y a pas encore eu d'hostilités entre l'empire et les Espagnols— avec l'empereur, à Mexico. Montezuma lui dit:

> [...] bien sé que los de Cempoal y de Tascaltecal [Tlaxcala] os han dicho muchos males de mí. No creáis más de lo que por vuestros ojos veredes, en especial de aquellos que son mis enenigos, y algunos de ellos eran mis vasallos y hánseme rebelado con vuestra venida, y por

> se favorecer con vos lo dicen; los cuales sé que también os han dicho que yo tenía las casas con las paredes de oro y que las esteras de mis estrados y otras casas de mi servicio eran asimismo de oro, y que yo era y me hacía dios y otras muchas cosas. Las casas ya las véis que son de piedra y cal y tierras; y entonces alzó las vestiduras y me mostró el cuerpo: "A mí véisme aquí que soy de carne y hueso como vos y como cada uno, y que soy mortal y palpable", asiéndose él con sus manos de los brazos y del cuerpo. (Cortés 1963: 59).

Ses ennemis, donc, lui reprochent déjà alors "d'être et de se faire dieu".

L'accusation n'est pas entièrement dépourvue de fondement. Dès le début de son règne, Montezuma s'est lancé dans une série de réformes tendant à donner davantage de cohésion à son empire et à le centraliser. Il a à la fois élevé et humilié les nobles et à mainte reprise il a, au mépris des traditions, fait placer des proches sur le trône de cités insuffisamment sûres. Enfin, il a renforcé l'étiquette de la cour. Durán écrit qu'il était interdit sous peine de mort de regarder le roi en face, qu'il fallait se prosterner sur son passage et que Montezuma appelait son palais "maison de dieu" ... Bref, conclut le moine (Durán cap. 53, 1967: 2: 407; Graulich 1994), on l'adorait comon un dieu.

Une chose est d'emblée parfaitement claire: normalement, les souverains aztèques n'étaient pas regardés comme des dieux. Les résistances et l'hostilité suscitées par les prétendues prétentions de Montezuma le prouvent.

En fait, l'empereur lui-même, on l'a vu, se défend d'être un dieu, et il n'hésite pas à le faire publiquement, en présence des nobles de sa cour. Il parle de calomnie à cet égard et tient, comme tout le monde, un tel orgueil pour un mal. Peu auparavant, lorsqu'on lui a apporté des biscottes offertes par les Espagnols, il n'a pas osé en manger parce que, dit Durán!, il y voit une "chose des dieux" et ne veut pas être irrévérencieux. Et lorsqu'il s'entretient longuement avec un homme incarnant une divinité, il ne laisse aucunement entendre qu'il se place sur le même pied que les dieux (Durán, 1967, cap. 69: 2: 510-11; 1967 cap. 67: 2: 496-7).

On peut dès lors tenir pour certain que le processus de divinisation attribué à l'empereur est une exagération. Dès Montezuma I Ilhuicamina (1440-1469) déjà, quiconque, noble ou roturier, entrait chaussé dans le palais impérial encourait la peine de mort. Conformément aux lois qu'il édicta, ce souverain ne sortait en public que si c'était vraiment indispensable et, toujours selon Durán, qui n'en est pas à une contradiction près, on le regardait

comme plus divin qu'humain, ou comme un dieu! Tous les seigneurs, du reste, étaient dès cette époque considérés comme des dieux... (Durán 1967: 2: 160, 211-3,).

Il est vrai que Montezuma I bénéficia dans les mémoires d'un prestige extraordinaire. N'avait-il pas été conçu miraculeusement, à l'instar de Quetzalcoatl, des Jumeaux héroïques du *Popol Vuh* des Mayas-Quichés et des Huitzilopochtli? Son père Huitzilihuitl était tombé éperdument amoureux de Miahuaxihuitl, la fille fort sollicitée de roi de Cuauhnahuac. Or, le père de la belle, Ozomatzintecuhtli, était un *nahualli*, c'est-à-dire qu'il avait le pouvoir de se changer en animal. Peu confiant, il faisait garder sa fille par des araignées, des mille-pattes, des serpents, des chauves-souris et des scorpions. Huitzilihuitl ne put dès lors avoir commerce avec Miahuaxihuitl que par la voie des airs. Il lui lança une belle flèche contenant une pierre de jade. La jeune fille trouva la pierre, la porta à ses lèvres et l'avala. Peu après, elle se trouva enceinte de Montezuma I. Les lois qu'édicta celui-ci furent comparées à "des étincelles jaillies du feu divin et semées dans la poitrine du grand roi Montezuma" (Durán 1967: 2: 213). Il parvint aussi à renouer le contact avec la terre d'origine, Aztlan, en y envoyant des messagers.

Mais Montezuma I Ilhuicamina, "celui qui décoche des flèches vers le ciel", est un cas particulier. Cinquième roi de la série de neuf qui meublent l'ère ou (une ère étant comparée à un jour) le Soleil mexica, il est, vu après coup, celui du milieu, de l'apogée, du soleil à midi –de l'endroit le plus proche des dieux. Les autres souverains, même le premier, ont eu une vie plus ordinaire. Contrairement aux Incas par exemple, ils ne se sont jamais prétendus fils du Soleil, ni même de descendance divine (Graulich 1991).[1] Lorsque Huitzilopochtli appelle Acamapichtli "son fils" (Durán 1967: 2: 58), il le fait par métaphore, ou parce que tous les hommes sont métaphoriquement fils des dieux.

Certes, lorsqu'un souverain mexica accède au pouvoir, c'est le soleil qui se lève et dissipe les ténèbres. Lorsqu'il meurt, l'astre se couche et la nuit tombe sur le royaume. Les discours prononcés lors des intronisations par les souverains de la Triple Alliance sont on ne peut plus clairs à cet égard. A l'avènement de Montezuma II, Nezahualpilli de Texcoco s'exprime en ces termes:

[1] Seul Ixtlilxochitl (1975: 1: 398) fait descendre les rois de Colhuacan, et donc ceux de Mexico, de Meconetzin Topiltzin, autrement dit Quetzalcoatl. Mais ceci, dans des textes qui historisent à outrance Topiltzin et le désolidarisent entièrement du "vrai" Quetzalcoatl, qui aurait vécu plusieurs siècles auparavant, à l'époque du Christ...

> Seigneur, puissant par dessus tous ceux de la terre! Les nuages se sont enfin dissipés, l'obscurité dans laquelle nous étions plongés a été chassée. Le soleil s'est enfin levé, enfin la lumière du jour nous est venue... Ces ténèbres furent provoquées par la mort du roi votre oncle. Mais aujourd'hui, la chandelle et la torche qui doivent être la lumière de Mexico ont été rallumées. On a mis devant nous un miroir dans lequel nous devons nous regarder. (Durán 1967: 2: 400-1; aussi Sahagún 1950-81: 6: 17, 57).

Le roi est donc lumière dans le ciel —le soleil— et sur terre —une torche, une chandelle. (Celle-ci, évidemment anachronique, est introduite ici pour rendre un "binôme" aztèque, c'est-à-dire, une description par deux équivalents ou deux aspects complémentaires.) Mais, on s'en rend compte immédiatement, ce ne sont là encore que des métaphores, qui s'appliquent d'ailleurs à n'importe quel règne. Le roi est celui qui éclaire son peuple, à *l'instar du* soleil le jour ou de la torche la nuit. Il n'est pas plus le soleil qu'il n'est une torche. On le dit aussi miroir du peuple —il lui donne l'exemple— ou coeur du peuple, qu'il représente ou incarne, comme le fait aussi Huitzilopochtli ou tel autre dieu tutélaire (Sahagún 1950-81: 6: 110).

Le roi n'est pas le soleil, ni son fils, ni même son descendant lointain. Il n'est pas divin, mais il *représente* le dieu. C'est la divinité qui désigne le roi et celui-ci est comme son image, son lieutenant, son substitut ou son enveloppe. Il règne par intérim sur un royaume reçu en prêt de la divinité. "Très puissant seigneur et vaillant jeune homme, dit on à Tizoc, tu as hérité du salon royal [fait] de très riches et belles plumes et du logement de pierres précieuses que laissa Quetzalcoatl... et le merveilleux et admirable Huitzilopochtli. Lequel ne t'est donné qu'en prêt, non pas pour toujours, mais pour quelque temps."

> Muy poderoso señor y valeroso mancebo: heredado has el estrado real, de muy ricas y hermosas plumas, y el aposento de piedras preciosas que dejó el dios Quetzalcóatl [...], y del maravilloso y admirable Huitzilopochtli. El cual (estrado real) no se te da más de prestado; no para siempre, sino por algún tiempo. (Durán, 1967 cap. 48: 2: 302, 74. Aussi Tezozómoc 1878: 439; Sahagún 1950-81: 6: 17)

Ces thèmes sont censés remonter aux premiers rois et reviennent fréquemment. Dès Acamapichtli, on dit que le roi est la "figure", ou la "ressemblance" de Colibri Gaucher (Durán 1967: 2: 53, 61-62, 69, 74, 393). Parfois, il est même littéralement l'image de la

divinité dont il revêt les atours et les atributs. Mais il n'est pas le dieu pour autant: la preuve en est que les divinités qu'il représente varient selon les circonstances. Les sources nous décrivent Ahuitzotl procédant à des mises à mort rituelles vêtu comme Huitzilopochtli (Tezozómoc 1878: 318): il jouait le rôle du dieu dans la réactualisation de la victoire mythique de Coatepec. Sur un monument fameux qui est en fait un gigantesque récipient destiné á recevoir les coeurs et le sang de sacrifiés, la pierre de Tizoc, le souverain est figuré à quinze reprises saisissant par les cheveux la divinité patronne de cités vaincues. En tant que conquérant et représentant de Mexico, il incarne à la fois Tezcatlipoca et Huitzilopochtli dont il porte les atours. Sur la pierre d'Axayacatl, récemment découverte, et qui avait servi de modèle à Tizoc, le roi est vêtu comme Tezcatlipoca seulement (Wicke 1976; Graulich 1992). Lorsqu'il part en campagne, il porte les atours du dieu à peau d'écorché, Xipe Totec, mais il avait d'autres tenues, pourvues d'attributs de divinités aussi diverses que Itzpapalotl, Xochiquetzal, Xolotl ou les spectres Tzitzimime (Sahagún 1.8 cap. 12). Habituellement, il portait les sandales d'obsidienne du vieux dieu du feu, dont l'image, de son côté était parfois habillée comme le roi (Sahagún 1950-81: 4: 87-8). Au pied du rocher de Chapultepec, on peut encore voir les restes d'un bas relief figurant Montezuma le cadet paré comme Xipe. Ahuitzotl s'y était fait figurer lui aussi, dans le même appareil (Tezozómoc 1878: 568).

Image, ressemblance, lieutenant du dieu, le roi entre dans la vaste catégories des *ixiptla*. Le terme peut se traduire par "sa peau", "son enveloppe". On l'emploie pour désigner des substituts, des remplaçants ou des personnificateurs de toute sorte. Ainsi le roi est-il l'*ixiptla* de ses prédécesseurs (Sahagún 1950-81: 6:17). Dans le domaine religieux, les *ixiptla* représentent les divinités et les rendent visibles ici-bas à des degrés d'intensité ou de sacralité variables. Ce peuvent être des images, des statues ou des statuettes domestiques (Sahagún 1950-81: 2: 52; 1927: 185), des prêtres vêtus comme le dieu auquel ils sont rattachés (Durán 1967: 1: 37), des victimes sacrificielles rituellement baignées, des personnificateurs permanents, des reliques. Un dieu peut même être substitut d'un autre —ainsi Paynal, "lieutenant" de Huitzilopochtli (Sahagún 1.1 cap. 2)— ou d'une chose. Chalchiuhtlicue, "celle à la jupe de jade", déesse de l'eau, est l'*ixiptla* de l'eau, Chicomecoatl celui du maïs, Xiuhtecuhtli du feu (Sahagún 1.1, 1927: 4, 10, 168). Le fait d'avoir des *ixiptla* ici-bas n'empêche pas la divinité de se matérialiser le cas échéant, de devenir homme, pour intervenir physiquement

dans les affaires humaines. Huitzilopochtli "naît" à Coatepec, durant les pérégrinations des Mexicas, pour exterminer les Huitznahuas rebelles et plus tard, pour vaincre son neveu Copil; Tezcatlipoca apparaît la nuit sous des formes aussi diverses qu'inquiétantes; Cihuacoatl, parfois, va au marché pour y réclamer des sacrifices... (Sahagún 1956: 4: 311; Hvidtfeldt 1958; Brundage 1972: 160, 45-8; 1985: 52-6; Townsend 1979: 28ss).

Remplaçant et image du dieu qui "se cache en lui", le roi est "son siège et sa flûte", "ses yeux, ses oreilles", "sa bouche, sa mâchoire" (Sahagún 1950-81: 6: 18-9, 41, 43, 50, 52). Mais il es toujours homme. "Maintenant, dit-on au nouvel élu, tu est devenu dieu *(otiteut)*; quoique tu sois un humain, comme nous, quoique tu sois notre fils, notre frère cadet, notre frère aîné, tu n'es plus humain comme nous, nous ne te regardons pas comme humain. Déjà tu représentes, tu remplaces *(titepatilloti)* quelqu'un" (Sahagún 1950-81: 6: 52). On ne peut définir plus clairement ce qu'on a appelé les "deux corps du roi" (Kantorowicz 1981): l'homme n'est qu'un homme, la fonction est divine. Une parcelle de divinité entre en lui lors de son élection. Comment, sinon, pourrait-on le rendre responsable du maintien de l'ordre cosmique? Et c'est cette parcelle qu'on nourrit par des sacrifices. Le jour 1 Pluie, propice aux transformations, on immolait des condamnés et grâce à eux, Montezuma était vivifié (Sahagún 1.4, cap. 11).

Le souverain en tant qu'homme est donc inférieur au dieu. Il est l'instrument de Tezcatlipoca, son *macehualli,* son "mérité, qui mérite l'aveuglement, la paralysie, la pourriture". A peine élu, il se place entièrement dans sa main, promettant de faire tout ce qu'il demande. Mais il n'en garde pas moins son libre arbitre. Il peut désobéir, être inconsidéré, désobéissant, impulsif... au risque d'être précipité dans les excréments et d'être détruit par Tezcatlipoca *(Códice Forentino* 6: 18-9, 43-4).

Il est exact, cependant, que certains rois étaient dotés de pouvoirs surnaturels qui en faisaient pour ainsi dire des "hommes-dieux". Tel était Tzompantecuhtli, qu'Ahuitzotl fit trucider, tel peut-être aussi Nezahualpilli. Mais tous les rois n'étaient pas ainsi et il ne fallait pas être roi por être un homme-dieu. Quant à Montezuma II, il se contentait d'être "en constante relation avec un dieu qui lui apparaissait sous un aspect effroyable", ce qui n'était déjà pas si mal.

Que devient le roi après la mort? Comme tout un chacun, il descend d'abord au Mictlan, au pays des morts. Mais s'il est méritant —et il a toute chance de l'être, ayant procédé à mainte macération

et étant fréquemment mort symboliquement au travers de victimes immolées—, il en ressort et devient une divinité mineure, un compagnon du soleil matinal (Durán 1967: 2: 296, 300, 394; Tezozómoc 1878: 451, 454, 456, 568; Graulich 1990c). L'après-midi, il va s'ébattre dans un paradis verdoyant sous la forme d'un oiseau au riche plumage ou d'un papillon. La nuit, il est une étoile dans le ciel, un feu qui maintient à distance les fauves et les spectres que ne cherchent qu'à s'abattre sur la terre. En tant que tel, il est un porteur de la voûte céleste, assimilé aux dieux des quatre coins du monde. Ces quatre divinités nous sont bien connues. Dans le somptueux codex précolombien *Borgia* (p. 72)), elles sont représentées faisant le geste de supporter la voûte céleste. Ce sont Macuilxochitl (5 Fleur), qui est un représentant des guerriers héroïques, Tlaloc, Tlazolteotl, déesse de la terre et de la souillure, et en fin Quetzalcoatl-Ehecatl. Lorsque le roi de Mexico mourait, son courps était paré des atours de ces divinités (Durán cap. 39, 1967: 2: 298; Tezozómoc 1878: 433-4, 455).[2]

Porteur du ciel, le souverain empêchait la voûte céleste de s'effondrer (Garibay 1964-8: 2: 37-8), comme elle l'avait fait au terme d'une ère précédente. Son sort est donc essentiellement celui des vaillants, en plus grand. Peut-être continue-t-il à les conduire lorsqu'ils s'amusent et distraient le soleil par des escarmouches. Quoi qu'en dise Torquemada (1.10 cap. 35, 1969: 2: 298), on n'en faisait pas des idoles placées à côté des dieux -du moins pour autant qu'on sache.

La royauté sacrée

La royauté aztèque n'est donc pas divine. Mais elle est de toute évidence sacrée. Le souverain représente une ou des divinités et a des responsabilités d'importance cosmique. Comme ses collègues de l'Egypte ancienne, il est chargé de maintenir l'univers en place et en ordre. Pour que tout y soit parfait, il lui faut d'abord, on vient de le voir, maintenir en place la voûte céleste (Derchain 1962: 61, 64). Il doit en outre veiller à ce que le centre et les quatre orients soient à leur place. Aussi lui faut-il observer, à minuit, les

[2] Durán et Tezozomoc citent Huitzilopochtli à la place de Tlazolteotl, mais les aitributs qu'ils décrivent sont clairement ceux de la déesse. Dans Durán 1: pl.32, Macuilxochitl est assimilé à Xipe. En tant que porteurs, les dieux des quatre coins du monde sont assimilés aux personnages —trois hommes et une femme— qui guidèrent les Mexicas au cours de leurs errances et qui portaient à tour de rôle l'effigie du dieu tutélaire.

étoiles des points cardinaux et "nourrir" les gardiens de ces points: "Le haut et puissant seigneur t'a donné son royaume et t'a montré du doigt l'emplacement de son siège. Va donc, mon fils, commence à travailler dans ce champ des dieux [...] [Il te faut] tout particulièrement veiller à te lever à minuit qu'il appelaient *Yohualitqui mamalhuaztli* les clés qu'ils disent de Saint Pierre des étoiles dans le ciel, Citlaltlachtli le nord et son cercle, *ytianquiztli* les Pléiades, l'étoile du scorpion figurée colotlixayac, par lesquels sont signifiés les quatre parties du monde [...]; et à l'aube, tenir grandement compte de l'ètoile Xonecuilli qui est la croix de Saint-Jacques, qui est celle qui se trouve du côté du sud, du côté des Indes et des Chinois, et tenir grandement compte de l'étoile du matin, et au point du jour qu'ils appelaient Tlahuizcalpan Teuctli: il vous faut vous baigner et faire des sacrifices. Vous devez vous teindre en noir, puis faire pénitence en vous piquant et en vous extrayant du sang des oreilles, des bras et des jambes, et avant que vous lui tendiez l'encensoir de copal, regarder en direction du neuvième ciel et encenser; prendre en charge les monts, les sierras, les eaux, et veiller à ce que les chemins utilisés soient propres, balayés, surtout là où doivent s'effectuer les sacrifices de pénitence de sang que les prêtres font quotidiennement, et tenir compte des endroits où il y a des sources, des tourbillons, et des puits d'eau [...]" "puis observer les endroits cachés des cieux et ses neuf replis, et en même temps il te faut descendre au lieu de l'abîme et le centre de la terre, où se trouvent les trois demeures du feu."

> Hate dado el alto y poderoso señor su señorío y hate enseñado con el dedo el lugar de su asiento. Ea, pues, hijo mío: empieza a trabajar en esta labranza de los dioses. [...] el tener especial cuidado de levantaros a media noche que llamaban *Yohualitqui mamalhuaztli* las llaves que llaman de San Pedro de las estrellas en el cielo, *Citlaltlachtli* el norte y su rueda, *ytianquiztli* las cabrillas, la estrella de el alacran figurada *colotlixayac*, que son significadas las cuatro partes del mundo, guiadas por el cielo; y al tiempo que vaya amaneciendo tener gran cuenta con la estrella *Xonecuilli* que en la encomienda de Santiago, que es la que está por parte del Sur, hácia las Indias y chinos, y tener gran cuenta con el lucero de la mañana, y al alborada que llamaban *Tlahuizcalpan Teuctli*: os habeis de bañar y hacer sacrificios; embijaros de negro, y luego habeis de hacer penitencia de punzaros y sacaros sangre de las orejas, molledos y piernas; tomar luego el incensario, y antes que le echeis el sahumerio de copal, mirar hacia el noveno cielo y sahumar: tener cargo de los montes, sierra, aguas, y que estén los caminos usados, limpios, barridos, en

especial adonde se han de hacer los sacrificios de penitencia de sangre que los sacerdotes hacen cada día, y tener cuenta en las partes que hay manantiales, ojos de agua, y cuevas de agua [...] y luego contemplar los lugares escondidos de los cielos y los nueve dobleces de él, y juntamente has de descender al lugar del abismo y centro de la tierra, donde están las tres casas del fuego. (Durán, 1967, cap. 52: 2: 400-1; Tezozómoc 1878: 574-8).

Du plan horizontal, nous sommes passés à un axe vertical. Le roi doit également surveiller les cieux, le centre de la terre (où se trouvent les trois pierres du foyer, coeur de toute demeure et, dans le cas présent, de la maison qu'est la terre couverte par la voûte céleste) et les neuf parages du monde souterrain, quitté à y descendre si besoin en est. L'ordre doit régner dans l'espace, mais aussi dans le temps: il faut que l'astre du matin amène le jour. Pour que tout fonctionne bien, le souverain doit mériter, en faisant pénitence et en veillant aux choses du culte. Dans le même ordre d'idées, Montezuma maintiendra tel quel l'environnement (monts, plaines, mers, cours d'eau) et en particulier des lieux tels que les grottes, les sources, les rochers et les arbres, où se manifeste si fréquemment le sacré. Il lui incombe également de faciliter la besogne des prêtres, car ils l'assistent dans sa tâche cosmique:

Tu dois tenir compte des monts et des déserts où se rendent les fils de dieu pour faire pénitence et vivre dans la solitude des cavernes. [...] Tu dois pourvoir à tout et tout tenir prêt. Et voici ce que je dois te recommander bien plus particulièrement, les choses du culte divin et la vénération des dieux el l'honneur des prêtres et que leur pénitence aille fort de l'avant, ce à quoi tu dois les encourager et donner l'aide nécessaire.

Has de tener cuenta con los montes y desiertos donde acuden los hijos de dios a hacer penitencia y a vivir en la soledad de las cuevas. Ha de tener cuenta con las fuentes y manantiales divinos. Todo lo has de proveer y tener presente. Y esto es lo que tengo que te encomendar y muy más en particular, las cosas del culto divino y reverencia de los dioses y honra de los sacerdotes y que su penitencia vaya muy adelante, a la cual los debes animar y dar el favor necesario. (Durán 1967: 2: 401)

Autre tâche capitale du roi, il doit "sustenter la machine mondiale", ou, comme le dit plus clairement encore un autre discours d'intronisation parvenu jusqu'à nous (Motolinia 1970: 151-2), nourrir de sang le soleil et la terre. Le soleil n'avance, la déesse Terre ne donne du fruits et les dieux en général ne prodiguent

leurs faveurs que s'ils sont régulièrement pourvous de coeurs et de sang de sacrifiés:

> Tu assumes la même charge que le dieu Huitzilopochtli, [celle qui consiste à] pourvoir et sustenter cette machine mondiale, pour ce qui concerne la sustentation en vivres et en boisson, car les quatre parties du monde ont les yeux fixés sur toi. Elles te donnent un glaive et un bouclier pour que tu mettes ta vie au service de la chose publique, te chargeant ce jour des monts, des collines, des plaines, des grottes, des ravins, des cours d'eau et des mers, des sources et des fontaines, des rochers et des arbres; tout, enfin, t'est confié aujourd'hui et tu dois regarder tout et veiller à ce que cela ne se défasse ni ne s'annihile.
>
> Tomas el mismo cargo que tiene el dios Huitzilopochtli de proveer y sustentar esta máquina mundial, en lo que toca al sustento de la comida y bebida, pues están (con) los ojos puestos en ti las cuatro partes del mundo. Te dan una espada y una rodela para que pongas la vida por la república, dándote cargo este día de los montes, de los collados, de los llanos, de las cuevas, de las quebradas, de los ríos y mares, de las fuentes y manantiales, de las peñas y árboles; todo, finalmente, se te encomienda hoy y todo lo has de mirar y proveer que no se deshaga ni aniquile. (Durán 1967: 2: 317).
>
> Et vous devez utiliser vos guerres pour cette alimentation des dieux, qui doivent manger [...], car ce sont eux qui nous emmenèrent et nous montrèrent le chemin vers ce lac d'eau [...] et vous devez surveiller ici ceux des quatre parties du monde.
>
> Y habeis de usar de vuestras guerras para este comer de los dioses, que han de comer [...] que están aquí estos dioses, que han de comer, pues ellos nos trajeron y encaminaron á este lago de agua [...] y habeis de aguardar aquí a los de las cuatro partes del mundo. (Tezozómoc 1878: 459).

C'est donc le roi qui fait "marcher le soleil, pleuvoir les nuages, courir les cours d'eau et que la terre produise toutes les subsistances" ("hacer andar el sol, llover las nubes, correr los ríos y producir la tierra todos los mantenimientos.") (Clavijero 1964: 209; aussi Pomar 1986: 80).

En faisant la guerre pour maintenir en marche la machine mondiale, Montezuma agrandira l'empire et, du même coup, la gloire de la cité. La gloire du dieu de la cité aussi, Huitzilopochtli, que le roi représente et avec lequel les Mexicas son liés par une alliance. Le signe le plus manifeste par lequel le souverain témoigne de son zèle pour Huitzilopochtli est l'amplification de sa pyramide. Il était en effet de coutume en Mésoamérique d'agrandir un édifice en lui accolant une façade nouvelle ou en l'englobant dans une

structure analogue mais plus vaste. Des fouilles menées à l'emplacement du Grand Temple de Mexico aux alentours de 1980 ont permis de constater que la pyramide principale avait fait l'objet de quelque douze amplifications!

Le *tlatoani* est à la fois le père et la mère du peuple, son coeur, son esclave et l'époux de la cité (Durán 1967: 2: 53, 74, 127, 249; Sahagún 1950-81: 6: 22, 110: Tezozómoc 239, 350, 440, 459: Motolinia 1970: 151-2)

Lors d'une intronisation à Mexico, c'est le roi de Texcoco qui énumère les tâches cosmiques de l'empereur. Le *tlatoani* du membre le moins important de la Triple Alliance, Tlacopan, rappelle quant à lui au nouveau souverain qu'il doit assurer la prospérité et le bien-être de la cité. Il lui appartient de faire régner la concorde et la justice, veiller à ce que chacun à sa place puisse faire son devoir, protéger les plus faibles, laver les souillés en les purifiant par le rite ou en leur infligeant le châtiment qu'ils méritent (Durán 1967: 2: 401).

Le roi-prêtre

L'empereur consacrait une partie considérable de son temps aux dieux. Dès le matin tôt, il s'adressait aux dieux et leur faisait des offrandes et des sacrifices. Il saluait notamment le soleil levant, disant: "Veuille notre seigneur faire son devoir et accomplir sa mission!" (Sahagún 1958: 70-1; Las Casas 1974: 160). Sans doute se levait-il aussi la nuit pour faire pénitence. Parfois, ses jeûnes et ses macérations pouvaient se prolonger. En cas de guerre par exemple. Avant d'en décider, il consultait longuement les devins sur son issue. Il interrogeait aussi les dieux et, pour les obliger, faisait des sacrifices et se mortifiait. Lorsque les armées étaient en campagne —ce qui, faut-il le dire, était fréquent!—, il était de coutume que les parents des guerriers ne prennent qu'un repas par jour, à midi, et s'abstiennen de se peigner et de se laver le visage. Le souverain donnait l'exemple de ces austérités et interdisait chants, danses, jeux et réjouissances de toute sorte, sauf pour les fêtes sacrées. Il allait au temple faire des offrandes, décapiter des cailles et prier, assis en tailleur ou debout, les bras croisés ou levés vers le ciel. De vieux prêtres devaient prendre des champignons et des breuvages hallucinogènes pour voir en vision si tout allait bien. S'ils se taisaient, se trompaient ou faisaient des annonces de mauvais augure, ils étaient exécutés. Au retour des armées, il prenait à sa

charge les soins et l'entretien des blessés et des mutilés (Pomar 1986: 68-9, 97: Durán, 1967, cap. 65: 2: 484).

Lorsqu'il se rendait au temple, l'empereur veillait à mettre pied à terre et à abandonner sa pompe en approchant de l'enceinte sacrée, car il lui fallait marquer son infériorité et sa soumission par rapport aux dieux (Díaz cap. 92: Pomar 1986: 69).

Aux dévotions personnelles de l'empereur s'ajoutaient les officielles. Et, avant tout, sa participation aux fêtes régulières. Celles, au nombre de dix-huit, qui scandaient l'année solaire, et celles du cycle de deux cent soixante jour. On nous affirme que tous les vingt jours, il allait avec des prêtres sacrifier au Temple de la Lune à Teotihuacan ("Relación de Teotihuacan", dans *Relaciones geográficas...* 7, 1986: 235-6). Avant les grandes fêtes, il faisait pénitence et offrait de l'encens pendant plusieurs jours, probablement quatre, dans la maison de la Conque (Sahagún 1950-81: 2: 180-1, 214). Sa participation aux cérémonies mêmes variait d'une fête à l'autre.[3]

Lors da la fête d'Ecorchement des Hommes, le souverain invitait secrètement les chefs ennemis pour assister aux sacrifices "de gladiateurs" et les combler de cadeaux. Ensuite il participait, en compagnie des rois de Texcoco et de Tlacopan, à une grande danse où Mexicas Tenochcas et Tlatelolcas se faisaient face et dansaient lentement, solennellement. Tous étaient richement ornés. Comme c'était la fête des moissons, ils tenaient des galettes de maïs, des blettes imitées en plumes ou des cannes mais. En guise de colliers, ils portaient des guirlandes de maïs grillé.

Soixante jours après, c'était Toxcatl, "Sécheresse". On célébrait la fin des moissons et son symbole, le maïs grillé. C'était le milieu du jour, le moment où l'ambigu et fallacieux soleil de l'après-midi prenait le relais du soleil matinal. En ce mois, on immolait dès lors des personnificateurs de Tezcatlipoca, le Miroir brillant, et de Huitzilopochtli-Soleil. C'était aussi la fête de la royauté, dont Tezcatlipoca était le principal protecteur. Aussi était-ce le *tlatoani* en personne qui habillait et parait richement le prisonnier de guerre incarnat ce dieu. Il le considérait comme son "dieu chéri": comprenons qu'il en était le sacrifiant, c'était lui qui l'offrait et c'est lui qui était censé mourir symboliquement, en Tezcatlipoca, lors de son sacrifice.

Le captif incarnait Tezcatlipoca pendant un an. Il était choisi avec le plus grand soin, car il ne pouvait présenter le moindre défaut. Il menait une vie princière et parcourait les rues en fumant

[3] Sur les fêtes, voir surtout Sahagún *Códice Florentino* 1.2: Durán 1.1, les *Codex Tudela, Magliabechiano, Telleriano-Remensis, Borbonicus.* Etudes: Broda, Brundage, Graulich.

et en jouant de la flûte pour inciter à la pénitence. On lui rendait les hommages dus à une divinité. Au début de la vingtaine de Toxcatl, on le mariait avec quatre esclaves incarnant quatre déesses, la belle Xochiquetzal, déesse de l'amour et de la terre, la vierge Xilonen, la déesse de l'eau Atlantonan et la déesse du sel Huixtocihuatl. Cinq jours avant son sacrifice, l'empereur s'enfermait pour faire pénitence et se préparer à partager symboliquement la mort de Tezcatlipoca et sa résurrection. Partout ailleurs, on dansait et on chantait.

Le jour de la fête proprement dite, vingtième de Toxcatl, l'incarnation du dieu était conduite en canot jusqu'au lieu de sacrifice, un petit temple situé sur la rive nord du lac de Chalco. Là, elle escaladait lentement les marches de l'édifice tout en brisant les flûtes dont elle avait joué "au temps de sa prospérité". On l'immolait en lui excisant le coeur qu'on offrait au soleil. Sa tête tranchée était exposée sur une estrade.

Cependant, à Mexico, des jeunes gens et des guerriers dansaient en serpentant autour de jeunes femmes qui, le front ceint de guirlandes de maïs grillé, effectuaient la danse du maïs grillé. On disait qu'elles "embrassaient Huitzilopochtli". La danse était conduite par une victime personnifiant un avatar de Huitzilopochtli. La veille, on avait du reste fait une statue du dieu en pâte de semences de blettes. A l'aube, l'empereur sacrifiait solennellement quatre cailles en son honneur. Puis un prêtre prenait le relais et ensuite toute la population. On lançait les cailles vers la statue ou on les mangeait. Au moment qu'il choisissait lui-même, le personnificateur était mis à mort.

Encore soixante jours plus tard, Huey Tecuilhuitl était la "grande fête des seigneurs" et du soleil de l'après-midi. Un des moments forts des cérémonies consistait en une grande danse des jeunes gens dans laquelle les Tenochcas faisaient face aux Tlatelolcas, comme en Ecorchement des Hommes. Parfois, le gran *tlatoani* venait s'y joindre. Il s'occupait aussi d'offrir les vêtements d'une esclave représentant la déesse du maïs et invitait toutes les femmes des environs de la lagune à une grande danse. Comme la fête des seigneurs tombait en juillet, période difficile où les réserves de vivres s'épuisaient tandis que les nouvelles récoltes n'étaient pas encore mûres, l'empereur procédait à de grandes distributions de vivres à tous les nécessiteux.

Xocotl Huetzi, "le fruit tombe", peu après, était une fête du coucher du soleil et des astres —comme des fruits, ils pénétraient dans la terre et la fécondaient— et du dieu du feu. En son honneur

et pour le nourrir, on précipitait dans le feu des prisonniers ligotés et anesthésiés qui, à peine grillés, étaient vite extraits du brasier et achevés par arrachement du coeur. On réactualisait ainsi le saut de Quetzalcoatl-Nanahuatl dans le brasier ou son immolation sur un bûcher à la fin de sa vie. Dans les deux cas, il en était résulté une métamorphose: en soleil, puis en Vénus, et les prisonniers sacrifiés étaient censés eux aussi devenir des astres. La participation de l'empereur consistait à manger le coeur d'un des guerriers offerts au feu.

Le mois suivant était celui du Balayage, Ochpaniztli. Situé exactement une demi-année après la fête de Tlacaxipehualiztli, il en formait le pendant. En Tlacaxipehualiztli, on écorchait des hommes, ici des femmes. Tlacaxipehualiztli était le début du jour et de la partie mâle de l'année, Ochpaniztli le début de la nuit et de la partie féminine. Cette fête-là célébrait les moissons, celle-ci les semailles (commencées déjà symboliquement au cours du mois précédent, "le fruit tombe"). En Ecorchement des hommes, on réactualisait la première apparition du soleil, en Balayage, la création de la terre et la naissance du maïs.

Ochpaniztli	Tlacaxipehualiztli
("Balayage")	(Ecorchement des Hommes)
Début de la nuit	Début du jour
Céation de la terre	Apparition du soleil
Ecorchement de femmes	Ecorchement d'hommes
Semailles	Moissons

Visiblement, la fête du Balayage devait précéder celle de l'Ecorchement. Il en était ainsi bien avant l'entrée en scène des Mexicas et à l'origine, ce mois était probablement même le premier de l'année. Son nom et certains de ses rites l'indiquent. Car on remettait tout à neuf, on blanchissait les murs, on balayait partout, on purifiait tout, comme pour un nouveau départ. Comme lors de la fête de la Ligature des années, qui marquait aussi un début, celui d'un siècle. Au cours des cérémonies d'ailleurs, on éteignait tous les feux et on observait le silence le plus total, comme si la terre était morte. Puis il fallait évidemment rallumer ce feu solennellement, reproduisant la naissance de Vénus-Feu au début de l'ère.

Fête haute en couleur, plus encore que les autres, et avec des rites particulièrement frappants. Fête capitale, qui régénérait la terre, qui assurait magiquement l'avènement de la saison des pluies et la naissance des plantes...

C'était donc les semailles. Trois déesses étaient à l'honneur, personnifiées par des esclaves rituellement baignées: la Terre —Toci, "Notre Aïeule"—, l'Eau et 7 Serpent, déesse de la germination du maïs. Tout ce qu'il fallait pour assurer la naissance du maïs. On disait à l'incarnation de Toci, une femme mûre, qu'elle allait coucher avec le roi. A minuit, dans le plus grand silence, on la menait au temple où un prêtre la prenait sur les dos, comme une jeune mariée, et on lui coupait la tête. On l'écorchait et un prêtre jeune et vigoureux revêtait sa peau et ses insignes, representant ainsi la terre rajeunie et nevigorée. Ce nouveau Toci allait dans une course folle, jusqu'au pied du temple de Huitzilopochtli pour y mimer la conclusion de ces tragiques épousailles. Il y écartait bras et jambes, comme pour concevoir, puis s'accroupissait et mimait un accouchement. Alors un personnificateur de Cinteotl apparaissait à côte de lui: le jeune maïs, assimilé au feu et à Vénus, naissait. Le rite reproduisait les mythes d'origine et les événements cosmiques, en une forte synthèse. On y retrouvait, fondus en un tout, les mythes de la Terre déchirée en deux qui avait donné naissance aux plantes utiles; de Xochiquetzal qui avait forniqué au paradis et était morte en donnant le jour à Dieu Maïs; et du soleil qui, à la fin du jour-saison sèche, se couchait et pénétrait la terre pour la féconder... Bien d'autres rites encore symbolisaient l'ensemencement de la terre.

Lorsque la terre avait été déchirée en deux, à l'origine des temps, elle avait exigé des coeurs et du sang en échange des plantes utiles. A son premier lever, le soleil avait à son tour exigé des sacrifices. C'est donc pour nourrir terre et ciel qu'on faisait la guerre et immolait des guerriers. Aussi, à la fin de la fête, les guerriers étaient-ils à l'honneur. Ils défilaient devant leur souverain qui trônait sur un siège recouvert des dépouilles d'un aigle et d'un jaguar. Chacun venait ensuite prendre le don qui lui était réservé —un insigne, une arme, un vêtement. Puis Montezuma guidait une danse très particulière, sans musique, qui consistait à marcher en agitant les mains. Suivait une distribution de semences consacrées, arrosées par le sang de la victime incarnant la déesse de l'eau, pui avait lieu le rite au cours duquel on lançait des fleurs vers Toci, qui ripostait en chargeant ses assaillants. Ceux-ci s'enfuyaient en désordre. Parmi eux, pendant un petir temps, l'empereur.

Trois vingtaines plus tard, c'était la fête de Quecholli, au cours de laquelle on réactualisait les pérégrinations des Toltèques dans le désert, avant le lever du soleil. On allait à la campagne, dans le sud de la Vallée, où on s'installait dans des camps et imitait la vie

nomade. L'empereur était là, vêtu comme Mixcoatl-Camaxtli, et faisait pénitence. Une grande chasse était organisée et ceux qui capturaient du gibier de choix, cerf ou coyote, étaient traités comme des braves et recevaient du souverain des capes à franges de plumes et des vivres.

Le mois suivant s'appelait Erection des Bannières, Panquetzaliztli. Les rites poursuivaient dans le même registre: les pérégrinations mythiques, mais cette fois celles des Mexicas. Une longue procession autour d'une des lagunes les reproduisait, mais c'était surtout l'événement central des pérégrinations qui importait: la naissance de Huitzilopochtli et sa victoire sur le Coatepec. Des esclaves baignés, parés comme Huitzilopochtli, se battaient contre des guerriers-Huitznahuas. L'empereur lui-même les armait de bâtons de pin ainsi que de jaquettes rembourrées et de boucliers décorés d'yeux de "loup" (*cuetlachtli*). Ensuite, on mettait à mort les prisonniers de guerre. Les centaines de captifs qui montaient en file indienne vers la pierre de sacrifices au sommet de la pyramide représentaient les quatre cents Huitznahuas montant à l'assaut du Coatepec. Au reste, c'était là le nom par lequel était désigné cet édifice.

Au cours de cette fête, on sacrifiait et mangeait la statue de pâte de blettes de Huitzilopochtli. Un prêtre appelé Quetzalcoatl la perçait d'un dard, en présence du roi. Ensuite, elle était mise en pièces et partagée entre les citoyens de Tenochtitlan et de Tlatelolco. Le roi en mangeait le coeur.

Izcalli, deux mois plus tard, était consacré aux dieux du feu. Tous les quatre ans, la mise à mort des incarnations des dieux du feu des quatre directions était suivie d'une danse solennelle des seigneurs habillés de bleu, comme Xiuhtecuhtli, le Seigneur de Turquoise. En tête, l'empereur, coiffé du diadème royal, le *xiuhuitzolli.*

Dernière fête enfin à laquelle il participait de façon spéciale, celle de Atlcahualo, au cours de laquelle on remerciait les dieux de la pluie pour leurs bienfaits de la saison écoulée.

Atlcahualo, "Arrêt des eaux", était aussi appelé Cuahuitl ehua, "l'Arbre se dresse". En effet, quelques jours avant la fête, on allait dans la montagne de Colhuacan couper l'arbre le plus grand, le plus droit et le plus touffu qu'on pouvait trouver et on le transportait jusqu'à Mexico, en veillant bien à n'en point abîmer la moindre branche. On le plantait devant la pyramide double de Huitzilopochtli et Tlaloc. Quatre arbres plus petits étaient disposés autour du grand, qu'on appelait "Notre Père". Ils étaient reliés entre eux

par des cordes et l'espace qu'ils définissaient était aménagé en jardin artificiel.

La veille de la fête, les rois de Mexico, de Texcoco et de Tlacopan, ainsi que les souverains ennemis de Tlaxcala et de Huexotzinco se rendaient, avec une suite nombreuse, au pied de la montagne Tlalocan, qui domine la Vallée à l'est. A l'aube, ils conduisaient en procession, dans une litière fermée de toutes parts, un garçonnet jusqu'au sommet de la montagne, où se trouvait un sanctuaire des dieux de la pluie. L'enfant, splendidement paré, était de noble extraction. Il incarnait un des Tlaloc. On l'immolait dans la litière et on enduisait de son sang les statues des Tlaloc. Puis les rois allaient l'un après l'autre parer les statues de riches atours et leur faire des offrandes de plumes de quetzal, de jade et de nourriture. Ensuite tout le monde retournait à Mexico, exception faite d'une centaine de guerriers qui devaient monter la garde auprès des offrandes qu'on laissait pourrir sur place.

Pendant ce temps, dans la ville, les prêtres avaient transporté jusqu'au jardin artificiel une fillette vêtue de bleu qui représentait soit Quetzalxoch, soit Chalchiuhtlicue, déesse des eaux, des sources, des lagunes et des rivières. Elle aussi était noble. On l'installait auprès du grand arbre, puis on se mettait à chanter au son d'un tambour. Lorsqu'on apprenait que les seigneurs étaient descendus du Tlalocan et s'apprêtaient à embarquer pour traverser la lagune, on conduisait la fillette au bord de l'eau. L'arbre était emmené et mis sur un radeau, puis tout le monde embarquait et, en un bruyant cortège, on naviguait jusqu'au tourbillon de Pantitlan. Là, la flotille des seigneurs et celle des prêtres accompagnant la victime se rejoignaient. L'arbre était précipité à l'eau et planté solidement dans la vase. Alors on égorgeait la déesse dans sa litière avec un foène, on nourrissait l'eau de son sang et on jetait son corps dans le tourbillon, en même temps que quantité de pierreries et de plumes précieuses. Enfin, chacun rentrait chez soi en silence.

La participation de l'empereur à cette fête s'imposait plus que jamais. En effet, le rite réactualisait manifestement l'épisode du passage des Mexicas à Tollan et de la fin des Toltèques, narré dans la *Leyenda de los Soles*, un ouvrage concocté sous le règne de Montezuma II. A Tollan, Huemac a le mauvais goût de réclamer du jade et des plumes au lieu du maïs que leur offrent les dieux de la pluie. Ceux-ci retiennent les pluies et les Toltèques meurent de faim. Après quelques années, un messager des Tlaloc apparaît et propose aux Mexicas le maïs, la prospérité et l'héritage des Toltèques en échange de la fille de leur roi. Quetzalxoch est immolée

à Pantitlan et la pluie revient. Le souverain de Mexico était donc particulièrement concerné par la fête puisque, comme dans le mythe, la victime était censée être fille de roi. De plus, le rite reproduisait le mythe qui légitimait le pouvoir mexica. Il montrait aussi combien le souverain de Mexico était tout à l'opposé de Huemac. Celui-ci avait perdu son empire en s'acrochant aux richesses matérielles. L'empereur mexica, au contraire, conservait son empire en manifestant son détachement: les jades et les plumes précieuses, il les jetait à profusion dans le tourbillon, en don aux Tlaloque.

Les fêtes mobiles du calendrier de 260 jours, anniversaires des dieux, sont infiniment moins bien documentées que celles de l'année solaire. On sait néanmoins que le jour 4 Mouvement, celui où le soleil s'est mis en branle, était grandement véneré par le souverain qui jeûnait et faisait des sacrifices. Un Fleur, date de naissance de Cinteotl-Vénus et du genre humain, était la fête des nobles et du soleil de l'après-midi. Il y avait une danse, dont, affirmait-on, "seul Montezuma savait dans son coeur combien de jours elle devait durer, peut-être quarante". C'était lui qui déterminait les chants qu'il fallait entonner. Après la danse, il distribuait des devises aux vaillants et des dons divers aux chanteurs, aux musiciens, aux compositeurs et aux guides des danseurs. Le jour 1 Pluie, on exécutait des condamnés, des pécheurs et des captifs. Par ceux-ci, le souverain était vivifié et sa gloire était accrue. Enfin, en 1 Silex, anniversaire de Huitzilopochtli, il offrait toute sorte de fleurs à l'image du dieu.

Les fêtes auxquelles participe le *huey tlatoani* sont loin d'être choisies au hasard. Il y a d'abord les deux débuts de saison: Balayage et Ecorchement, fêtes majeures, l'une de la terre et de Vénus-Maïs, l'autre du soleil. Célébrations du soleil encore, Panquetzaliztli bien sûr, puis celles de l'astre de l'après-midi, Toxcatl, Huey Tecuilhuitl et Xocotl Huetzi. Huey Tecuilhuitl s'impose aussi en tant que fête majeure des seigneurs, Xocotl huetzi comme fête du feu, un des principaux protecteurs des rois. Izcalli est également une fête du feu et Quecholli celle de Mixcoatl, qui intéressa tout spécialement l'empereur Montezuma II. Reste Tlaloc. Pour cette divinité, une seule fête, mais l'empereur y intervient longuement pour les raisons qui on été dites. Les fêtes mobiles confirment ces orientations, puisqu'elles concernent encore le soleil, la royauté, les seigneurs et Vénus.

En Panquetzaliztli et en Tlacaxipehualiztli, le nombre de victimes, fruit des guerres de l'empereur, était parfois considérable. Dans ces occasions, le *huey tlatoani* lui —même agissait comme

sacrificateur, assisté éventuellement par ses alliés. De par sa fonction sacrée, de par le fait que, plus que quiconque, il représentait la divinité, il prenait donc le pas, s'il le voulait, sur les grands-prêtre, eux-mêmes. On qualifiait même parforis le souverain de pêtre *tlamacazqui, ou teopixqui,* gardien du dieu, titre qui lui convenait à merveille. On connaît des cas de rois qui avaient d'abord été grand-prêtre.

En conclusion, les rois de Mexico ne se sont jamais prétendus divins ou d'origine divine. Mais leur royauté était sacrée. Representants des divinités qui les inspiraient et les guidaient, ils avaient pous tâche de veiller à la bonne marche de l'univers et au bien-être des dieux et de leurs sujets. Ils pouvaient fonctionner comme grands prêtres en tant qu'intermédiaires suprêmes entre les hommes et les dieux et responsables ultimes du culte.

BIBLIOGRAPHIE

BRODA, Johanna, "Los estamentos en el ceremonial mexica". *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica.* Ed. par J. Broda e.a. México, INAH, 1976, 37-66.

"Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios". *Estudios de Cultura Náhuatl.* México, 1978, 13: 97-112.

"Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología". *Economía política e ideología en el México prehispánico.* Ed. par P. Carrasco et J. Broda. México, CIS-INAH, 1978, 221-55.

BRUNDAGE, Brurr Cartwrigh, *A Rain of Darts, The Mexica Aztecs.* Univ. of Texas Press, Austin, Londres, 1972.

The Phoenix of the Western World, Quetzalcoatl and the Sky Religion. Univ. of Oklahoma Press, Norman, 1982.

The Jade Steps, a Ritual Life of The Aztecs. Univ. of Utah Press, Salt Lake City, 1985.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñon, *Das Memorial Breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan und weitere ausgewählte Teile aus den "Diferentes Historias Originales" (Ms. Mex, nr 74, Paris),* ed. par W. Lehmann et Gl Kutscher, Quellenwerke zur alten geschichte Amerikas 7, Stuttgart, Berlin, 1958.

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México.* Ed. par M. Cuevas, México, Porrúa, 1964.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*. México, Porrúa, 1963.

DERCHAIN, Philippe, "Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'aodre cosmique". *Le Pouvoir et le Sacré*, Univ. Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1962, 61-73.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia Verdadera de los Sucesos de la Conquista de la Nueva España*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1947.

DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme escrita en el siglo XVI*. Texte établi par A. M. Garibay K., 2 vols., México, 1967.

GARIBAY K., Angel M., *Poesía náhuatl*. 3 vol., México, UNAM, 1964-68.

GRAULICH, Michel, "Ochpaniztli ou la fête aztèque des semailles". *Anales de Antropología*, 1981, 18, 2: 59-100.

"Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre". *Revista española de antropología americana*, 1982, 12: 215-254.

"Tozoztontli, Huey Tozoztli et Toxcatl, fêtes aztèques de la moisson et du milieu du jour". *Revista española de antropología americana*, 1984, 14: 127-64.

Mitos y rituales del México antiguo. Madrid, Ed. Istmo, 1990.

"Afterlife in Ancient Mexican Thought". *Circumpacifica, Festschrift für Thomas S. Barthel*, 2 vol., éd. par B. Illius et M. Laubscher, 1990b, Francfort, Bern New York, Paris 1990: 2: 165-87.

"L'arbre interdit du paradis aztèque". *Revue de l'Histoire des Religions*, 1990c, 207, 1: 31-64.

"La realeza inca". *Los incas y el antiguo Perú, 3000 años de historia*. Centro cultural de la villa de Madrid, Quinto Centenario, 1991" 394-407.

"On the so-called 'Cuauhxicalli of Motecuhzoma Ilhuicamina', The Aztec Sánchez-Nava monolith". 1992, *Mexicon* 14, 1: 5-10.

Montezuma, ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque. Payot, Paris, 1994.

HVIDTFELDT, Arild, *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion, with a General Introduction on Culture an Mythology*. 1958, Copenhague.

IXTLILXOCHITL, Don Fernando de Alva, *Obras históricas*, 2 vol., Texte établ par E. O'Gorman, Mexico, UNAM, 1975-7.

KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton Univ. Press. 1981.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de, *Los indios de México y Nueva España. Antología*. Ed. par E. O'Gorman. México, Porrúa, 1974.

MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente, *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España.* Madrid, 1970.

POMAR, Juan Bautista, voir *Relaciones geográficas...* 1986, t. 3.

Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España... 1941, *Nueva colección de documentos para la historia de México.* Pomar, Zurita, Relaciones Antiguas. Ed. par J. García Icazbalceta, México: 240-256.

Relaciones geográficas del siglo XVI. éd. par R. Acuña, México, UNAM, 1984-6, vol. 3 à 8, (3: Antequera: 4-5: Tlaxcala; 6-8).

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún.* Texte établi et traduit du nahuatl par E. Seler, Stuttgart, 1927.

Florentine Codex, General History of the Things of New Spain. Texte établi et traduit du nahuatl par Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, 12 vol., The School of American Research and the Univ. of Utah, Santa Fe, New Mexico, 1950-81.

Historia general de las cosas de Nueva España. Ed. par A. M. Garibay K., 4. vol., México, 1956.

Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses. Ed. et trad. par M. León-Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1958.

TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado, *Crónica mexicana precedida del Códice Ramírez.* Texte établi et annoté par M. Orozco y Berra. México, 1878.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana,* 3 vol., México, Porrúa, 1969.

TOWNSEND, Richard R., *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan.* Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology 20, Dumbarton Oaks, Washington, 1979.

WICKE, Charles R., "Once more around the Tizoc stone: a reconsideration". *Actes, 44e Congrès International des Américanistes (Mexico 1974),* 1976, 2: 209-22.

LEGEND OF THE SUNS: REPRODUCING THE PRODUCTION OF A NAHUATL TEXT

PAUL KOCKELMAN

Introduction

This essay treats the Nahuatl text entitled "Legend of the Suns" in order to examine it for signs of the speech event in which it originated. Because of the importance of this text as one of our most-complete native accounts of Nahua cosmology and history, previous translations and interpretations have rightly viewed it as a fountain of preconquest "Aztec" thought.[1] This selective analysis and translation focuses instead on what the "Sun Legend" can tell us about postconquest interactions between Spanish and Nahuas and their joint, complicated, and often inadvertent production of both history and texts.

1. *Source*

The "Sun Legend"[2] is one of three texts located in the *Codex Chimalpopoca* (Bierhorst 1992b; Velázquez 1945). It begins with an "introduction," dated 1558, and a body —separated stylistically and thematically— that tells of four previous ages of the world, or "suns," and their subsequent destructions.[3] Though not to be emphasized here, the rest of the text continues —again markedly

[1] See, for example, Bierhorst (1992a), Elzey (1974), León-Portilla (1990), and Velázquez (1945).

[2] This name is the invention of Francisco del Paso y Troncoso in his 1903 edition (Bierhorst 1992a:13).

[3] The events treated in this section of the text exist in at least twenty-three separate sources. In time these range from the late 15th-century "Calendar Stone" to early 17th-century historian's summaries, as well as modern-day variants collected by anthropologists (Elzey 1974: 64; Infante 1986; Ixtlilxochitl 1985: 49). In space it has an areal distribution that ranges from a Nahuat-speaking group in Nicaragua to quasi-variants in the Maya lore (Elzey 1974: 76-77; Sharer 1994: 521).

different in style— by telling of the origin of the present sun and moon, the repopulation of the earth, and the giving of maize to the present people. It tells of the escapades of Quetzalcoatl, the meetings of the gods, and the origins and migrations of the Mexica. Finally, it tells of the Mexica's founding of Tenochtitlan and the names of their subsequent rulers, ending with the coming of Cortés. In short, the complete text is a history of the world.[4]

The reasons for picking this particular text (and only a part of it) are as follows. First, it contains the best extant Nahuatl source for the destruction of the suns, the only other one being the less-detailed version in the *Annals of Cuauhtitlan*, also located in the *Codex Chimalpopoca*, but dated 1570, and almost certainly written by someone else.[5] Second, the actual destruction of the suns is by itself a complete unit. In other variants, whether cut into stone or recounted by Mestizos and Spaniards, it is treated as a whole, something not necessarily related to the "mytho-history" that follows. Finally, with respect to the details of this text's composition, almost nothing is known.[6] All that exists is the general knowledge that certain Franciscans, from at least the 1530s, had been teaching the sons of Nahua nobility to write in a Latin script (Lockhart 1992: 330).[7] This, coupled with the oft-repeated observation that the text reads as if someone were explaining the pictures of a native "book"[8] (*i.e.*, using them as a visual prompt to create a narrative (Bierhorst 1992a: 7; Gruzinski 1993: 53; León-Portilla 1990: 37), creates the impression that the text is the written version of an Indigenous "exegesis" of a codex.

A primary goal of this essay is a more-thorough analysis of the above observation, focusing on those parts within the text where

[4] In Mircea Eliade's view, it contains two parts: the first is a "cosmogenic myth," or how reality came into existence (this would be the sequence of the first four suns); and the second would be a "myth of sacred history," or how this creation was subsequently given structure (*i.e.*, everything that occurred during the fifth sun) (1963: 85-8). Likewise Boas (1985: 30-3) would divide them up into two "classes."

[5] This is due mainly to its content. See, for example, the version of the "sun legend" in the *Annals de Cuauhtitlan* (Bierhorst 1992b: 25-6; Velázquez 1945: 5).

[6] From the date given in the text, an analysis of its orthography, and a knowledge from historical sources about whose hands it probably passed through, it can be deduced that the text was composed in 1558, but later copied (from Franciscan to Jesuit orthography), and perhaps recompiled. For example, the whole codex is written in a single hand, and marginal glosses can be seen to have been swept into the text. (Bierhorst 1992a: 12).

[7] Unfortunately, regarding their methods, not much is known (Lockhart 1992: 330; Ricard 1966: 39-60).

[8] Due to the associations this term conjures to a modern reader, I use it with some trepidation. See, for example, Mignolo's critique (1990: 220-70).

clues to the context can most easily be found. These include: the introduction or "preamble," valuable for what light it sheds on the reception that the text foresaw; the actual destruction of the suns, a section that contains the information most likely to be "recounted"[9] from a codex and thus not purely prompted from memory; and finally, certain sections in the middle and end of the text where the identity of the participants and their allegiances to the characters within the text are the most pronounced. Necessarily, it will step out of the text as well, examining the immediate historical context, pre- and postconquest literary practices, and the relation of this text to other colonial texts and genres. Its final intent then is to better delimit the "we," "here," and "now" of the context surrounding this text's creation, and thus lead to a more-nuanced understanding of the "they," "then" and "there" of the content thus created.

2. *Preamble*

Before the sequence of suns begins there is a preamble that, in effect, takes what would be an otherwise undated, unlocated, and undefined text, and proceeds to place it within two calendrical systems, define it, and offer an introduction. For all its help in understanding the context, however, many of the expected features of Nahuatl documents (given the preserved corpus) are not present, but are instead obscured, or even markedly absent. Thus, in the analysis of the "preamble" that follows, there will often be an attempt to hear the unsaid.

[All numbers in brackets [] refer to line numbers of the complete text located in the appendix, and all numbers in round brackets () and separated by a slash (only used when the original Nahuatl is quoted) are folio and line numbers in the original text.]

[1] *here is (located) what is known, what is spoken, a tale*

This first line carries much information. "Nicân" or "here" not only specifies a location near a "speaker" and a time at which they

[9] James Lockhart writes:

"'Pohua' had the additional, actually primary, meaning "to count," corresponding well to the very prominent numerical facets of preconquest records. The word also meant "to relate, recount, give an account of", hinting at the oral recital that accompanied a preconquest document, interpreting and expanding on it" (1992: 226).

"spoke," it *presumes* the speaker-that someone needed to define the position "here." It also presumes a listener, someone who would understand what "here" meant with it only being referred to and not explained. And finally (in the sense of "here is something"), it assumes an object, that which is "located" somewhere near the speaker.

This object is then described as "tlamachîliztlahtôlzâzânîlli" or "spoken-wisdom-tale", a definition that reflects the speaker's view of who a listener might be. It implies that the speaker assumes that there exists an immediate (and perhaps future) listener who doesn't know that what "here" is, is "oral wisdom." As well, it states its "spokenness," and one could argue that "here" doesn't point to an object at all, but (as one could imagine in the English "here's what I've been thinking"), actually refers to "it that the speaker is about to say."

But the object is not just "what is spoken" and not just "what is known," it is also "zâzânîlli," a "tale," or, more markedly defined, "something without importance," a "consolation to make one laugh" (de Molina 1571; Siméon 1885). Given that "zâzânîlli" is really the root and "oral wisdom" merely a modifier, and assuming that these glosses and their connotations are correct (an assumption to be discussed below), why then mix deprecation with what had once been the Nahuatl word for wisdom? Assuming this was not the usual way to introduce a codex or sacred memory, one may ask what else would have been lost, changed, or emended in the text to come?

Of course, relying purely on modern-day English intuition and colonial grammars is of dubious validity. It is probable that no Nahua ever read a dictionary such as Molina's,[10] needing neither to check what they meant, nor (in a system unused to our idea "word") correct what they spelled.[11] But perhaps the speaker had internalized a friar's condemnation —his art now reduced to fairytale, his role to raconteur (if not recanter). Or, perhaps he perceived the value in expressing his adherence to some position. Finally, rather than just naming a text, maybe it was an attempt instead to re-extend the meaning of a word— a lone Nahua's under-the-breath: "Put this in your goddamn dictionary."

But one may make numerous criticisms of all this. For example, the "here" might not have been a codex, the speaker (from now

[10] There are of course questions, not touched on here, about those who helped him compile it, and their dialects, affiliations, and understanding.

[11] Thus the phoneticism of most texts (Lockhart 1991: chap. 8).

on referred to as "recounter") could have been the scribe, there might not have been an overseer listening, or there might have been a room of them. One can even go to extremes, imagining the text as composed out of the imagination of a Nahua youth bored by his catechism class, or penned by Sor Juana years later as a lark to her lover.

Therefore, it must be remembered that the "actors" composed above have not been chosen as the closest approximation to reality. They have been chosen because, taken as a whole, they show a range of possible effects that could be expected-whether additions, omissions or deletions, whether errors, embellishments or lies. With this in mind, this (rather lengthy) analysis of the text's first line should begin to destabilize any complacency in seeing the "Sun Legend" purely in terms of its preconquest content and, in a text of more than fifty folios, stress the multiple accents that must be read into each word.

[2] *a long time before now it was made*

In line two, if "what was made" refers to the previous line, and the previous line did indeed refer to an actual object, it is interesting to note that this object was "made" and not "written," "painted," "learned," "discovered," or "passed down." Nor does one learn who made it, the verb is impersonal, and could even mean "made itself" or, idiomatically (which is how the form is usually used), "happened."

But it might not refer to the first line, and may in fact begin the next. This means that "a long time ago" doesn't refer to when the "spoken wisdom tale" was created, but to when "it" was made (see lines three through five), meaning perhaps the cosmos, the universe, the world. This would mean that "long ago" was indeed a while back, and that the initial creation didn't have a named creator, and might even have created itself.

Though not to be belabored here, this lack of a named creator, just like the missing perpetrators in the destruction of the suns to come, should be compared with the text most similar to this in content known as the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (Garibay 1965; de la Garza 1983). In this Spanish text written within the first fifteen years after the conquest, not only are the creators of the world named, but the subsequent agents of destruction are said to be their descendants. In two works otherwise so similar, it is interesting that the difference is marked by the mere switch of

a verb's voice, and thus that it wasn't the actions, but the agents, that someone felt necessary to hide.

[3] *thereby the land extended*
[4] *one by one (inanimate, lumplike) things extended*
[5] *thereby it began*
...
[6] *only thus is it known how originated*
[7] *so many (flat, inanimate, stonelike)*
[8] *suns that were*
...
[9] *2400 years*
[10] *on top of 100 years*
[11] *on top of thirteen years*
[12] *today is the 22th day of May, 1558*

Lines nine through eleven of this last section begin by counting in the Nahuatl number system the actual number of suns "that were" —all 2513 of them. As this means that someone in the speech event understood how to count in this system, and either didn't know another system, or assumed the listener understood as well, it should be contrasted with line twelve in which a combination of Nahuatl and Spanish words is used to give a date relative to the Spanish system. Notice, however, that the numbers used here are shorthand symbols, not what one would expect if the date were read aloud. As well, notice whom the reader was expected to be by this hybrid notation. It is probable then that this last line was written by a scribe who understood Nahuatl and Spanish —both the languages, and their forms of dating.

This would make him a clerk-notary, a postconquest role (originating in the 1540s) akin to the preconquest "amatlacuilo" or "painter on paper" (Karttunen and Lockhart 1976: 40; Lockhart 1992: 40-41). Thus he would have been a member of the postconquest generation, having grown up in a vastly different world than the recounter—presumably an elder or someone who could still make the pages of a codex "speak." [12]

[12] James Lockhart tells us:
"[that] preconquest Mexico also knew the official writer, the amatlacuilo or "painter on paper," and the role was associated with nobility. The records kept were, as far as is known, mainly religious and divinatory manuals, historical annals, censuses, land cadastrals, and tribute lists, in a form as much pictorial as glyphic. The parallel may have been of a rather general kind, but the Nahuas...apparently did see some parallel, since they adapted to the post of notary quickly, successfully and permanently, and notarial skills became self-perpetuating among them" (1992: 40).

It might then be inferred that in opening this document the scribe was aware of the conventions of such postconquest legal genres as the land grant, litigation, and will (Karttunen and Lockhart 1976:126). As he would have been conscious of his adherence to, or variance from, these forms, we may perhaps take his omissions as salient: Gone is the overt reference to readers, the "on behalf of," the "I believe in god," and the "it was copied faithfully." Gone too are the signatures, the names of witnesses, and the location where the writing took place.

Yet it is more probable that the scribe was lending his allegiance to another genre much closer to this in form, such as the postconquest "Annals," where author attribution was rare due to the lack of a strong preconquest tradition (Lockhart 1992: 376). And in asking what might be missing relative to this form, it is again worthwhile to turn to our closest text. In the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* not only is the reader explicitly told where the information came from (books "smeared with blood" (Garibay 1965: 23), but also who the "recounters" were (elders and those who had been priests before the conquest). In other books, again similar in theme and form, such as the afore-mentioned *Anales de Cuauhtitlan*,[13] there is the disparaging of old gods as sorcerers and devils (Bierhorst 1992a; Velázquez 1945). Thus, though not a legal genre, its "author" was probably aware of those conventions and, though similar in form and theme to other texts, it often lacks their evidentiality and opinion.

One may also notice that the Nahuatl "number of suns that there were" dates, relative to "today," an important event in a Nahua's past-the "beginning of the ages" (or whatever occurred in lines two through five). This is akin to the Spanish use of 1558, which dates "today" relative to an important date in their past-the birth of Christ. Thus, "today" is not only located with respect to two calendars, it references two almost incompatible events. Interesting as well, is the fact that it dates the document at all. This seems to assume a listener who was not present, and thus would not know what "today" was-*i.e.*, a future reader, perhaps a Friar, King or grandchild, and maybe even "us."

Before ending this section, one should remember what the actual date was relative to a Nahua's system of time, and thus what

[13] These historical works, ordered year by year, deal with the events involving an altepetl (foundations, wars, elections, rearrangements, etc.). They were written by the same sort of people who wrote the more mundane legal documents and, as they are partly personal, are often full of partisanship (Lockhart 1992: 376).

it could mean in a Nahua's world. According to one version of the Aztec calendar (Tena 1987: 103), during February of 1559 and thus nine months from "now," the fifty-two year count would "roll over," and the "new fire ceremony" would have to begin. A Nahuatl description reads:

> *And when it came to pass that night fell, all were frightened and filled with dread. Thus it was said: it was claimed that if fire could not be drawn, then [the sun] would be destroyed forever; all would be ended; there would evermore be night. Nevermore would the sun come forth. Night would prevail forever and the demons of darkness would descend, to eat men (Sahagún 1953: 28).*

But if all went well, and the fire were indeed drawn:

> *There was much happiness and rejoicing. And they said: For thus it is ended; thus sickness and famine have left us (Ibid., 31).*

In the description of the destruction of the previous suns that follows, not only should one note the parallel between the above fate and the fates of the people of the past worlds, but what fate was predicted for this world as well. And finally, given the decimation of the Indigenous population occurring at this time, and the unequivocal destruction of the previous four worlds (as told in the body of the text to come), one can only wonder how present this was in the minds of the text's participants.[14]

3. *Body*

The destruction of the suns is divided into four sections. (See, for example, lines 13, 32, 51 and 69.) In turn, they describe the name of the age or sun, what the inhabitants of the world ate during its reign, how long it lasted, what finally befell those inhabitants, and the date that this all occurred. (See, for example, in the second age, lines 32, 41, 42-44, 47, 48 and 50.)

In addition to this similarity in each of the age's content, there is also a similarity in form. Each of the four sections is the same length as the others and uses almost equivalent wording for each of its individual events. However, though individual phrases or

[14] It is interesting to note that the *Popol Vuh* was written under similar circumstances (beginning of a new cycle), with similar omissions (authorship, etc.), by similar people (Lords, interested in their lineage's history), and with similar sources (painted books) (Tedlock 1985).

groups of phrases in each section correspond to those in others, there is no unified order in which they all agree. (Compare, for example, the relative placement within their age of lines 17, 41, 64 and 84.)

One can go further with this lack of an order by noticing that not only does each age not refer to the others, but the details within an age seem to be lacking in self-reference as well. Thus, events within each age happen without building on the previous events and without being built on by the events in the ages that follow. This seeming lack of both teleology and narrative "logic" is a basic feature of the text. (An example of this is the order of events in the triplets 36-38, 55-57, and 78-80.)

A notable breaking of this characteristic is the fact that each age begins with almost exactly the same two lines. For example, the second age begins:

[32] *this sun, four wind (is) its name*
[33] *these were (in) the second time*

It makes sense to begin this way if one wants to introduce a setting: "the time of *this* sun," an ordering: "the second time", and a cast: "these" —which almost certainly refers to the "they" that is then carried throughout the rest of the section. Again the recounter is taking the listener's knowledge of the setting for granted. And, assuming that "sun" really means "picture of sun," one can then postulate that there existed a visual aid close to the recounter, listener and scribe.

This is confirmed in a later section of the text where the "fifth sun" is introduced:

this sun's name is four-movement
this is our sun (under which) we go about today
and this is its appearance here
(folio 77, lines 27-8)[15]

Note how closely its form follows that of the previous four suns two folios before. Notice that it is now in the present tense, and

[15] The following is the complete text (not included in the appendix).
In-în tônatiuh î-tôca nâ[uh]-ôllin===
this sun's name is four-movement
in-în ye te[h]huân-ti[n] to-tônatiuh in t-on-ne(i)mi-[h] âxcân
this is our sun (under which) we go about today
auh in-în î-nêz-ca in nicân
and this is its appearance here (77,27-8)

that "they" has been shifted to "we." Notice as well that besides "this" there is now a "here" —perhaps located with a finger (or the check of a stick) in the coordinate system of whatever was being read. And finally, notice that what is being located is referred to as a representation, or "its appearance here."

If there was this visual aid —assumed from now on to be a codex— was this the "spoken wisdom tale" mentioned in the preamble? If so, it certainly suggests that the information that follows —destructions, durations, and dates— is being garnered from it. And as no codex survives (to my knowledge) that explicitly refers to these events,[16] perhaps then the form of what is being spoken can iconically tell us something about the format of the codex from which it was recounted or read.

The first point to notice about the format or content of this codex is its prolific use of numbers and dates.[17] Each age is given a position in the order of suns, and each people is given a number of years to live, an amount of time to perish in, and a year-date and day "sign" to either perish on, or with which to have their fate "explained."[18] Thus, even the way of dying —perhaps the most repeated element in each age—[19] is conditioned by time and numbers. Given our knowledge (or lack thereof) about the type of information capable of being kept in a codex, this is not surprising (Lockhart 1992: 328).

The second point to notice is the exactness of what it records. As seen by comparing similar elements in each age (see again, for example, lines 36-38, 55-57, and 78-80), phrasings of similar elements are expressed in exactly the same way and in a style that is carried throughout: third-person plural "victims" (who are never described) being assailed by quasi-natural forces whose causative agents are never explained.[20]

[16] Aside from the highly Europeanized *Codex Vaticanus* (reprinted in Moreno de los Arcos, 1967).

[17] There do exist several places, however, where this style is altered —for example line 68. What is especially interesting is that not only is the style altered, but the content as well. One suspects that this is an addition purely from memory, without the help of a picture's prompt (a "riff," so to speak).

[18] Dating in Mesoamerica was very probably an attempt to tell "what kind of time it was," rather than just when the event occurred. See for example Barbara Tedlock's monograph (1982) on the 260-day calendar of the Highland Maya of Momostenango.

[19] One might question whether this repetition is for "filler" or "emphasis," and whether they can be distinguished.

[20] It is useful to again compare this with lines two through six of the "preamble," where no causative agent is given either. And, compare it with the *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, where the gods are responsible for the sufferings (Bierhorst 1992: 8). And finally, compare it with the "Sun Legend" in the "Annals of Cuauhtitlan," where

It is tempting to suggest then, by the shear iterability of content and wording, that the glyphs being read prompted not just an idea of what to say, but how to say it as well. If this is true, one wonders then why the order of events in each age was not "learned by heart," and why the order of ages seems so unset in stone. One could almost say that there exists a set of unchangeable units (for example almost every line in this translation) that are arranged very differently within each age (the main method, in fact, for determining where the line breaks were). Or, in more suggestive terms, there seem to exist discrete and fixed units of meaning that can be combined and ordered rather freely with respect to one another.[21]

What this actually says about the source, however, is difficult to say. Perhaps each phrase was a separate item, capable of being remembered or drawn. Perhaps then the lack of a specific order was due to a faulty recounting of a "pristine" codex. Or, perhaps this "randomness" was meant. If this is true, then all attempts to find a canonical order —either of individual events within an age, or within the order of the ages themselves— might prove fruitless. This would not only explain the discrepancy of dates, orders and events found among the different variants of the Sun Legend (Moreno de los Arcos 1967), but it would agree with what is known about the form of many of the songs in the corpus known as the *Cantares Mexicanos* and *Romances de los Señores de Nueva España.* In these songs Karttunen and Lockhart (1980) have found a typical "model" that is made up of four or eight "verses" with no logical linear order. Instead they find the verses arranged around a "center" —a sentiment, theme, or person.[22] As well, in the versions of the "same" song located in different parts of the corpus, the order of the four verses is changed, suggesting that there doesn't exist a canonical model at all, only variants.

again the suffering's causative agents are missing (Bierhorst 1992a: 25-6). It seems the "Historia" may be the anomalous text.

[21] One can imagine a set of pictures whose "elements" could be read in different orders. Unfortunately, I have only been able to dig up one Codex whose pictures parallel events in the "Leyenda": the (very Europeanized) *Codex Vaticanus* (reprinted in Moreno de los Arcos (1967)).

[22] If this is true, one may then ask: "what is the Sun Legend's central theme"? One possible answer comes from our oldest version of the sun legend —the "Sun Stone"— carved, if one is to believe its inscribed date, in 1479. In this stone, four sun, or age glyphs encircle a central figure whose face is a representation of the fifth sun —"ôllin tônatiuh," or "movement sun"— an age which would end in earthquakes, or, the age which we live in now.

The destruction of the suns then is yet another example of the Nahuas' propensity to meta-organize on a quadripartite and circular level. Though the afore-mentioned songs or "xochicuicatl" are a particularly startling example of this, it occurs on so many other levels of organization (such as the ordering of calpolli rotation within an altepetl, or the structure of a Nahua household (Lockhart 1992: 15-17, 61)), that it is probable that with respect to the "Sun Legend" these features are definingly characteristic and not erroneous at all.

4. *Historical Context*

Shifting now out of the circles of Aztec time, and back into the more-linear march of the colonial encounter, this last section examines some events in the middle of the sixteenth century, important for what they say about one purpose for this text's production as well as the identity of its participants.

It is widely speculated (yet difficult to confirm) that in Mexico by the 1550s there was a drop of two-thirds in the Indigenous population, mainly due to European-introduced disease (Gibson 1964: 138). Of those in Mexico City that survived into the second half of the sixteenth century, it was reported that by 1562 "only a third...were receiving sacraments" (*Ibid.*, 111), with the archbishop of Mexico arguing "a direct connection between the small number of clergy and the inadequacy of the conversion program" begun almost four decades before (*Ibid.*, 114).

This failure of the conversion program was attributed to many factors. There was a wane in the early optimism of the missionaries (perhaps due to their realization of the ineffectiveness of their endeavor), and which of course prompted Sahagún to begin his *History of the Things of New Spain*, an attempt to learn as much as possible about preconquest religious customs in order to identify and eliminate (through "conversion, confession, and objective study" (Klor de Alva 1988: 43) those which were most antithetical to the Christian mission (Sahagún 1932: 22).[23] Because of their own dependence on Indian labor and goods, there was as well the friars'

[23] In doing this, he worked with old and prominent men "well-versed in their ancient lore" who were selected for him with the help of a native chief. As well, he worked with several trilingual students of his (whom he calls "grammarians) from the Collegio de Santa Cruz in Tlatelolco, famed for its attempt to teach the sons of native elites Spanish, Latin, and European learning. He writes:

growing inability to maintain their position as "defenders of the life of the spirit" in opposition to the encomenderos' oppression (Gibson 1964: 112).[24] And finally, there was the failure of the missionaries to integrate the growing number of literate and religiously-trained Indians into the clergy as a lay elite (Ricard 1966: chap. 14).

Along with these radical shifts in demography, the growing disillusionment with one tradition, and the dispossession from another, there were shifts in the Nahua tribal and altepetl affiliations as well. These altepetls (consisting of "a territory; a set...of named constituent parts; and a dynastic ruler or tlatoani" (Lockhart 1992: 15)) were thought by the Nahuas to have been established by migrants ("most often refugees from the breakup of legendary Tula" (*Ibid.*, 15), and "were imagined to have had an ethnic unity going back into unremembered times" (*Ibid.*, 16).

The "Sun Legend" may be read then as the history (or perhaps "charter") for the Mexica tribe. It tells of their origins and wanderings, their relation to the Toltecs, and their encounters, battles and alliances with other tribes —continuing through their founding of Tenochtitlan. This tribal identity, though interjected at most only five or six times, is pronounced in a persistent "tehhuântin" or "we" throughout the middle and end of the text. In one place it is to talk about a scene in the source, locating the recounter (and whomever he includes within "we") relative to events that are expressed as having actually occurred (folio 76, line 8). In another, it is mentioned that the gods did penance for "us" (77/2). Later, it is said that because a character named "Mecitli" suckled 405 Mixcoa "we [who are called] Mexica today are not Mexica, but indeed Mecitin" (79/1). And finally, it is said that the Mexica landed "here" in Tenochtitlan (84/9).[25]

"All matters we talked about were given me by them by means of paintings which was the mode of writing they had in ancient times. The grammarians (the above mentioned students) then explained these paintings in their own language, writing this explanation underneath the pictures. (1932: 22)

With the information he gathered, he would of course write his *General History of the Things of New Spain*, formally compiled between 1558 and 1566 (*Ibid.*, 8).

[24] Spaniards to whom the Crown had granted estates, along with Indian tribute and (at least early on) labor.

[25] These sections are reproduced below:

iz cat-quì i[n] ye te[h]huântin inîc ye[h] t-on-o-que[h]===
here is (where) we, because of this, are stretched out (76/8)
...
ye[h] îca in ô-to-pan tla-ma[h]çêuh-que[h].
because of this they did penance for us (77/2)
...

It seems then that this "we" is not necessarily identified with the immediate participants in the speech event, nor with a purely Indigenous identity (as in opposition to the Spaniards), nor with a specific language grouping. Instead, it can be seen to encompass a preconquest tribal unity, which is identified —or at least presupposed—to be still existing. This becomes significant in relation to another important postconquest event—the great flood in Mexico City (known before the conquest as Tenochtitlan), which occurred in 1555, approximately three years before the creation of this text.

Charles Gibson tells us:

> *[that] the organization of labor for this emergency derived directly from [the] late Aztec tribal units...[corresponding] to the four pre-Spanish tribal areas of the Mexica, the Acolhuaque, the Tepaneca, and the Chalco (1964: 27).*

Occurring at the same time, and as a function of whether one was victor, ally, or vanquished in the conquest and its aftermath, was a recognized weakening of what had earlier been the strongest tribal powers (such as the Mexica), with a subsequent recognizing and reinforcing of the more-intermediate peoples (Gibson 1964: 25), such as the Chalcas —emphasized in the "Sun Legend" to have been conquered by the Mexica many times. Thus there was both a delimiting of previously existing tribal boundaries, as well as a reordering of their previously established hierarchy— with the Mexica having been "bumped" towards the bottom.

5. *Conclusion*

In conclusion, this essay, by focusing on the signs of the speech act in which the "Sun Legend" was produced, has tried to undermine the use and interpretation of this text as purely a preconquest phenomenon, while at the same time illuminating the conditions of its creation-both as the recounting or "exegesis" of a codex, and as the reflection and product of postconquest events. This analysis, complicated by its use of the most contextually-dependent signs,

> auh ye[h]-îca in âxcân ti-mêxi[h]ca-[h]
> *and because of that we mexica today*
> yêce[h] a[h]mô ti-mêxi[h]ca-[h] ca ti-meci-tin
> *are not mexica, but indeed mecitin (79/1)*
> ...
> Auh iz catqui inîc tlâl-tech a[h]ci-co-[h] in nicân tenochtitilan
> and here is when they landed here in Tenochtitlan (84/9)

as well as its necessary comparing of texts to find saliencies and silences among the variants, has emphasized the placing of this text within an historic crossroads. Within the Nahuas' system of time it was not just the end of a "century," it was perhaps the end of the world. And, suffering as they were from disease, overwork and dislocation —as well as more than a generation of missionaries— one might imagine that, more than just a memory, this text was the placing of current events into an older, historical context—in this case, that of the earlier suns' destructions and its temporal emphasis on the transmutations and calamities that befell the previous peoples. With this end, one would see the continued encroachment (and Mexica re-emphasis) on tribal identity, the encomenderos' and friars' reevaluation of the Nahuas' place in the New World, and the death of the last generation to have known life before the conquest. Finally, this text may be seen as one of the last confrontations for a certain form of representation: codex to text, ideogram to phoneme, painted to written, and, for its creators, an uncalculatable symbolic efficacy (be it as dirge, charter, prediction or confession) reduced, for us, to mere "legend".

Appendix

A dash —represents a morpheme boundary. Letters in square brackets [] have been added to the original text. Letters in round brackets () are in the original text, but extraneous. And ^ means the vowel is long.

This translation covers lines 1-45 of folio 75 in the *Codex Chimalpopoca.*

PREAMBLE

1 In ni-cân ca[h] tla-machî-l(l)iz-tla-[h]tô-l-çâ-çânîlli
here is what is known, what is spoken, a tale
2 ye hue[h]câuh mo-chîuh
a long time ago it was made
3 in-îc ma[h]-ma[n]-ca tlâlli
thereby the land extended
4 çê-çen-tetl in itla[h] ma[h]-ma[n]-ca
one by one things (inanimate, lump-like) extended
5 in-îc pêuh i
thereby (it) began

6 çan iuh machô ini[uh]qui tzînti-c
only thus is it known how (it) originated
7 in îzqui-tetl
so many (flat, discrete, stone-like)
8 in ô-ma[n]-ca tônatiuh
suns that were
9 chiquacen-tzon-xihuitl
2400 years
10 î-pan mâcuîl-pôhual-xihuitl
on top of 100 years
11 î-pan ma[h]tlac-xihuitl om-êi
on top of thirteen years
12 âxcân î-pan mayo, îc 22 ilhui-tia de 1558 años ===
today is the 22th day of May, 1558

FIRST SUN

13 in-în tônatiuh nâhui ôcêlôtl ô-cat-ca—676 años.
this sun, four jaguar, was 676 years

14 ini[h]que[h] în î(z)[c] çê-pa(n) on-o-ca-[h]
these were (in) the first time

15 ôcê(l)lô-quâ(l)-lô-que[h]
they were jaguar-eaten

16 î-pan nâhui ôcê(l)lôtl in tônatiuh.
on four jaguar sun

17 auh in qui-quâ-ya chicôme malinalli in î-tônacâyô-uh cat-ca.
and he used to eat seven straw, it was his nourishment

18 auh in-îc nen-que[h] cen-tzon-xihuitl
and thereby they lived 400 years

19 î-pan ma[h]tlac-pôhual-xihuitl
on top of 200 years

20 î-pan ye-pôhual xihuitl,
on top of sixty years

21 y-pan ye nô caxtôl-xihuitl o[c]-(z)[c]ê

FIRST SUN

likewise on top of fifteen years, (and) one more

22 auh in-îc tê-quân-quâ(l)-lô-que[h]
and thereby they were people-eater-eaten

23 ma[h]tlac-xihuitl î-pan yê xihuitl
ten years on three years (later)

24 in-îc po-poliuh-que[h]
thereby they perished

25 in-îc tlami-to-[h].
thereby they went in order to be finished

26 auh i[h]quâc pol(l)iuh in tônatiuh.
and then the sun disappeared

27 auh in în-xiuh cat-ca çê âcatl.
and their year was one reed

28 auh in-îc pêuh-que[h] in quâ-l(l)ô-que[h]
and thereby they began to be eaten

29 in cem-ilhui-tônalli nâhui ôçêlôtl,
(on) day-sign four jaguar

FIRST SUN

30 çan nô ye in-îc tlami-to-[h]
likewise (thereby) they went in order to be finished

31 in-îc po-poliuh-que[h]—
thereby they perished

SECOND SUN

32 In-în tônatiuh nâ(u)hu-êcatl y-tôcâ.
this sun, four wind (is) its name

33 ini[h]que[h] în in-îc ôp-pa on-o-ca-[h].
these were (in) the second time

34 (y)êca-tocô-que[h]
they were wind-followed

35 î-pan nâhu-êcatl in tônatiuh cat-ca.
on four wind, it was (this) sun

36 auh in-îc poliuh-que[h]
and thereby they perished

37 (y)êca-tocô-que[h],
they were wind-followed

38 oçoma-tin mo-cuep-que[h]
they turned into monkeys

39 in în-cal nô în-quauh moch êca-tocô-c,
their houses and trees—all—were wind-followed

40 auh in-în tônatiuh çan nô (y)êca-tocô-c.
and this sun likewise was wind-followed

41 auh in qui-quâ-ya-[h] ma[h]tlactl[i]-om-ôme côhuâtl, in în-tônacâyô-uh cat-ca.
and they used to eat twelve snake, it was their nourishment

42 auh in-îc nen-ca-[h]. caxtôl-pôhual-xihuitl

SECOND SUN

and thereby they (had) lived 300 years

43 î-pan yê-pôhual-xihuitl
on top of sixty years

44 ye nô î-pan nâhui xihuitl
likewise on top of four years

45 in-îc po-pol(l)iuh-q[ueh]
thereby they perished

46 çan cem-ilhuitl
(in) only one day

47 in êca-tocô-que[h].
they were wind-followed

48 nâuh-êcatl î-pan çem-ilhui-tônalli
on day-sign four wind

49 in-îc pol(l)iuh-que[h].
thereby they perished

50 auh in în-xiuh cat-ca çê tecpatl.
and their year was one flint

THIRD SUN

51 In-în tônatiuh nâhui quiyahuitl.
this sun (is) four rain

52 in-îc ei->[inihqueh] în îc ê[y]-tlamant[l]i
these (are) (in) the third time

53 nen-ca-[h]
they (had) lived

54 nâhui quiyahuitl in tônatiuh î-pan.
on four rain sun

55 auh in-îc pol(l)iuh-que[h]
and thereby they perished

THIRD SUN

56 tle-qui[y]ahuî(l)-lô-que[h]
they were fire-rained on

57 tôtol-me[h] mo-cuep-que[h].
they turned into turkeys

58 auh nô tlatla-c in tônatiuh
moch tlatla-c in în-cal.
and also the sun burned, all their houses burned

59 auh in-îc nen-ca-[h] caxtôl-pôhual-xihuitl
and thereby they (had) lived 300 years

60 î-pan ma[h]tlac-xihuitl om-ôme.
on top of twelve years

61 auh in-îc po-pol(l)iuh-que[h]
and thereby they perished

62 çâ çem-ilhuitl
(in) only one day

63 in tle-quiyauh.
it fire-rained

64 auh in qui-quâ-ya-[h] chicôme tecpatl in în-tônacâyô-uh cat-ca.
and they used to eat seven flint, it was their nourishment

65 auh in în-xiuh çe tecpatl.
and their year (is) one flint

66 auh i[n] cem-ilhui-tônalli
nâhui qui[y]ahuitl
and the day-sign (is) four rain

67 in-îc pol(l)iuh-que[h]
thereby they perished

68 pî-pil-tin cat-ca[h] yê[y]i-ca in âxcân îc mo-nôtza cô-cone-[h]-pîpil-pipîl—
they were children... ?...today thereby they are called baby children

FOURT SUN

69 In-în tônatiuh nâhui âtl î-tôcâ.
this sun, four water (is) its name

70 auh in-îc man-ca âtl ôm-pôhual-xihuitl on ma[h]tlactli om-ôme
and thereby water covered the surface (for) forty years and twelve

71 ini[h]que[h] î[n] in îc nâuh-tlamant[l]i
these (are) (in) the fourth time

72 nen-ca-[h]
they (had) lived

73 î-pan nâhui âtl în tônatiuh cat-ca,
on four water, it was (this) sun

74 auh in-îc nen-ca-[h]. cen-tzon-xihuitl
and thereby they lived 400 years

75 î-pan ma[h]tlac-pôhual-xihuitl
on top of 200 years

76 î-pan ê[y]-pôhual-xihuitl
on top of sixty years

77 ye nô î-pan caxtôl/pôhual/xihuitl o[c]-çê.
likewise on top of fifteen years (and) one more

78 auh in-îc po-poliuh-que[h]
and thereby they perished

79 â-pachiuh-que[h]
they became inundated

80 mo-cuep-que[h] mî-mich-tin.
they turned into fish

81 huâl-pachiuh in ilhuicatl
the sky collapsed

82 çâ cem-ilhuitl
(in) only one day

FOURTH SUN

83 in pol(l)iuh-que[h]
they perished

84 auh in qui-qua-ya-[h] nâhui xôchitl in în-tônacâyô-uh cat-ca.
and they used to eat four flower, it was their nourishment

FOURTH SUN

85 auh in în-xiuh cat-ca çê calli
and their year was one house

86 auh i[n] çem-ilhui-tônalli nâhui âtl
and the day-sign (is) four water

87 in-îc pol(l)iuh-que[h],
thereby they perished

REFERENCES

ANDREWS, J. Richard. 1975. *Introduction to Classical Nahuatl.* Austin: University of Texas Press.

BIERHORST, John. 1992a. *Codex Chimalpopoca: History and Mythology of the Aztecs.* Tucson: University of Arizona Press.

_____, 1992b. *Codex Chimalpopoca: The Text in Nahuatl.* Tucson: University of Arizona Press.

BOAS, Franz. 1985. "Mythology and Folk Tales of the North American Indians". In *Critical Essays on Native American Literature.* Boston: G.K. Hall & Co.

CAROCHI, Horacio. 1983. *Arte de la Lengua Mexicana.* México, Universidad Nacional Autónoma de México. Facsimile of original edition (1645) México: Juan Ruyz.

DÍAZ INFANTE, Fernando. 1986. *La Estela de los Soles o Calendario Azteca.* México, Panorama Editorial.

DURÁN, Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España.* México, Editorial Porrúa.

ELIAD, Mircea. 1963. "Cosmogonic Myth and 'Sacred History'." In *The Quest: History and Meaning in Religion.* Chicago, University of Chicago Press.

ELZEY, Wayne. 1974. *The Mythology of the Ages of the World.* Unpublished Ph.D. Dissertation. University of Chicago.

GARIBAY, K. Ángel María. 1965. *Teogonía e Historia de los Mexicanos.* México, Editorial Porrúa.

GARZA, Mercedes de la. 1983. "Análisis Comparativo de la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas y La Leyenda de los Soles." In *Estudios de Cultura Náhuatl.* Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricos. Vol. 16.

GIBSON, Charles. 1965. *The Aztecs Under Spanish Rule.* Stanford, Stanford University Press.

GRUZINSKI, Serge. 1993. *The Conquest of Mexico.* Cambridge, England: Polity Press.

IXTLILXOCHITL, Fernando de Alva. 1985. *Historia de la Nación Chichimeca.* Madrid, Historia 16.

KARTTUNEN, Frances. 1983. *An Analytic Dictionary of Nahuatl.* Austin: University of Texas Press.

KARTTUNEN, Frances and Lockhart, James. 1980. "La Estructura de la Poesía Náhuatl Vista Por sus Variants." In *Estudios de Cultura Náhuatl.* Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

_____, 1976. *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period.* University of California Publications in Linguistics (85). Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

KLOR DE ALVA, J. Jorge. 1988. "Sahagun and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other." In *The Works of Bernardino de Sahagun.* Edited by J. Jorge Klor de Alva, H.B. Nicholson, and Eloise Quiñones. Institute for Mesoamerican Studies. Distributed by University of Texas Press.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. 1990. *Aztec Thought and Culture.* Oklahoma, University of Oklahoma Press.

LOCKHART, James. 1992. *The Nahuas After the Conquest.* Stanford, Stanford University Press.

_____, 1991. *Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexico History and Philology.* Stanford University Press, Stanford, California.

MIGNOLO, Walter. 1994. "Signs and Their Transmission: The Question of the Book." In *Writing Without Words.* North Carolina, Duke University Press.

MOLINA, Alonso de. 1571. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana.* México.

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto. 1967. "Los Cinco Soles Cosmogónicos." In *Estudios de Cultura Náhuatl.* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

RICARD, Robert. 1966. *The Spiritual Conquest of Mexico.* Translated by Lesley Byrd Simpson. Berkeley, University of California Press.

SAHAGÚN, Bernardino de. 1953. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain.* Translated and edited by Arthur Anderson and Charles

Dibble. Sante Fe, School of American Research and the University of Utah. (Vol. 5)

_____, 1932. *A History of Ancient Mexico.* Translated by Fanny R. Bandelier, from the Spanish version of Carlos María de Bustamante. Vol. 1. Nashville, Fisk University Press.

SHARER, Robert J.. 1994. *The Ancient Maya.* Stanford, Stanford Univerity Press.

SIMÉON, Rémi. 1885. *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine.* Paris, Imprimerie National.

TAGGART, James M.. 1983. *Nahuat Myth and Social Structure.* Austin, University of Texas Press.

TEDLOCK, Barbara. 1982. *Time and the Highland Maya.* Albuquerque, University of New Mexico Press.

TEDLOCK, Dennis. 1985. *Popol Vuh.* New York, Simon and Schuster Inc.

TENA, Rafael. 1987. *El Calendario Mexica y la Cronografía.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano. 1945. *Códice Chimalpopoca.* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

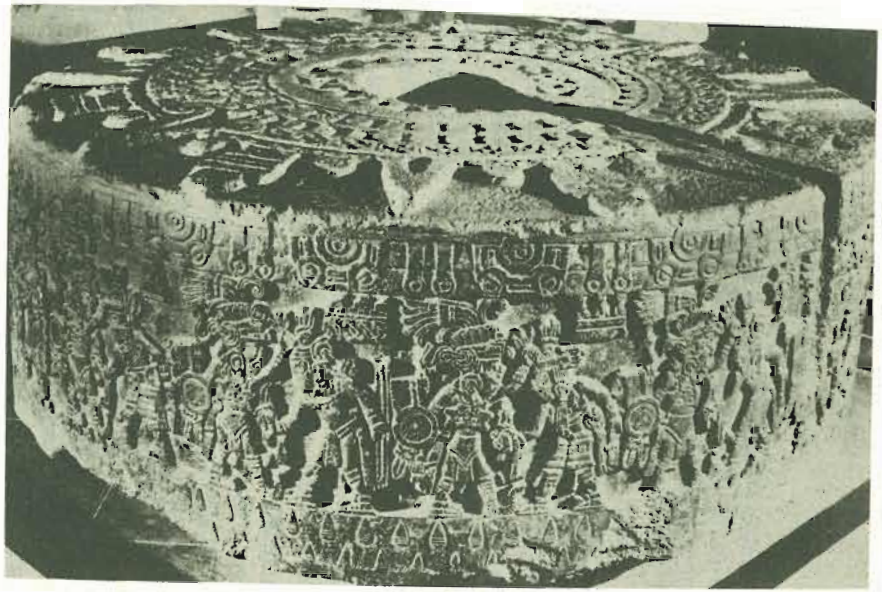
NEW BLOOD FROM AN OLD STONE

EMILY UMBERGER

In this paper I am reconsidering a great "stone of the sun", the featured monument type in the 1581 *Historia de las Indias de Nueva España* by Fray Diego Durán, the Dominican chronicler.[1] The monument is the sacrificial stone known to modern scholars as the Stone of Tizoc (Fig. 1). Durán actually saw it when it was unearthed in the third quarter of the sixteenth century from the Plaza Mayor of the new colonial capital of New Spain, beneath which it had been interred since the destruction of the Aztec city of Tenochtitlan in the 1520s. Durán subsequently matched the monument to a passage in the Nahuatl history he was using as the basis for his own chronicle —a passage describing a sacrificial stone commissioned by Motecuhzoma Ilhuicamina (Motecuhzoma I) for the immolation of prisoners from the Mixtec area (Durán 1994: 186-88). In reality, the described monument must have been the Motecuhzoma I Stone, the first of the type with conquest scenes, which was unearthed from the patio of the Ex-Arzobispado Palace in 1988 (Pérez Castro *et al.* 1989; Solís 1992), whereas the very similar Tizoc Stone was carved some twenty years later.

It is the discovery of the new monument that draws attention back to the Tizoc Stone. Well-known since its second resurrection from the Plaza Mayor in 1791 (León y Gama 1832: 46-73; Orozco y Berra 1877; Seler 1960-61, 2: 791-810; Saville 1929: 44-50), the Tizoc Stone has been taken somewhat for granted in recent decades. Constantly reproduced but rarely seen anew, it is used most often to answer the same two questions: (1) What victories are represented by the hieroglyphs on it? And (2), what evidences are there of incipient phoneticism in these glyphs? The two most recent approaches of length contributing new views are those of Charles Wicke

[1] On the stones of the sun, see Durán (1994): 169ff, 186ff, 272, 276-77, 338, and 477ff. Also consult the Spanish edition (Durán 1967, 2 vols.). Parallel passages are found in Alvarado Tezozomoc's chronicle of 1598 (1980).



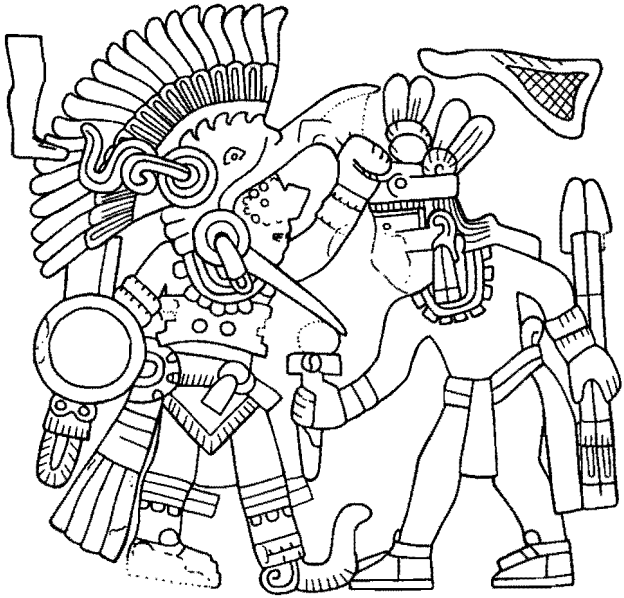
1. Stone of Tizoc. Photograph courtesy of the Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

(1976) and Richard Townsend (1979: 43-49). Wicke reidentified the conquests and the conquered figures as deities specific to the places, and demonstrated that these were intended to represent the Aztec domain in general, not the specific victories of Tizoc. Townsend looked rather at the monument's form, considering it as a cosmogram in which Aztec territory corresponded to the expanse of sacred space. Enlightening as these two studies are, interpretive possibilities remain unexhausted. Even some rather basic research and observations are still to be done.

The Tizoc Stone was carved from a dark brown andesite, which was then polished. It may have remained unpainted or it was covered at one time with a thin coat of red (there are traces of red especially on one pair of figures). It probably was not polychromed and the original stone was probably also visible at times. The monument is in the form of a cylindrical solid and measures 2.60 meters in diameter by .88 meters in height. Featured on its upper surface is a huge image of the sun; around the sides are fifteen pairs of victor and captive figures between earth and sky bands. The most important is the pair with the victor identified by the "punctured leg" glyph of the ruler Tizoc and his captive identified by a "net" glyph as from the Matlatzinco area, that is, the modern Toluca Valley.

All victor figures wear archaic Toltec costumes (Figs. 2 and 3) of the type seen on the monumental atlantean figures at Tula, and the smoking mirror and "smoking leg stump" of Tezcatlipoca. Tezcatlipoca was the god who dominated the Valley of Mexico before the rise of Huitzilopochtli, the Aztec-Mexica tribal god. Subsequently, after Mexica hegemony, Tezcatlipoca seems to have become somewhat of a "cadet" to Huitzilopochtli. The fourteen figures here represent him probably as the war captains or provincial governors of the empire (Townsend 1979: 46). The Tizoc figure, in addition to the Toltec costume, wears the hummingbird headdress that identifies him as Huitzilopochtli, "hummingbird-left". In contrast to the victors, the captive figures wear non-Toltec costumes. The implication is that they have become "Chichimecs" upon capture, that is, without rights to dominion, while the Tenochca-Aztec victor figures are the inheritors of "Toltec" superiority (Umberger n.d.: 136-37; 1996).

Originally, the Tizoc Stone must have been located on the 1487 Templo Mayor platform (see below); presumably it was moved later to a less prominent spot, when a new sacrificial stone was created to replace it, as was also true in the case of the Motecuhzoma I



2. Tizoc as Tenochca Huitzilopochtli in archaic Toltec garb and conquering Matlatzincatl, also called Tlamatzincatl (the god Coltzin) on the Tizoc Stone. Drawing by Emily Umberger



3. Conquest of Tlatelolcatl (Tlatelolca Huitzilopochtli) on the Tizoc Stone. Drawing by Emily Umberger

Stone (see Pérez Castro *et al.* 1989: 148-49; Alvarado Tezozómoc 1980: 398). Seemingly the monument was not buried as an offering or encased within a rebuilt structure in preconquest times. Like other sacrificial stones, it was probably near the surface when it was excavated during the building of the Mexico City cathedral, begun in 1563 (Durán 1994: 187). Felipe Solís (personal communication 1997) believes it was found fairly close to its final preconquest location.

[To begin our reconsideration, the Tizoc Stone would benefit from a thorough physical examination, not only stylistic but also technical and scientific. Although not the subject of this short paper, several observations can be made. First is the use of a dense polished, presumably unpainted, stone. In contrast, the two great datable state monuments created before it —the Motecuhzoma I Stone of about 1455-65 and the Great Coyolxauhqui Stone of about 1465-75— are of unpolished volcanic stones that were subsequently painted. Why is the Tizoc Stone made of a different material? In this respect, it is like the monumental greenstone sculptures that were made at the same time for the 1487 Templo Mayor rebuilding —the great Coyolxauhqui Head and the Dedication Stone. It might be asked whether a different team of artists was employed—a team of lapidary artists who used the cylindrical drills and saws whose distinctive marks are still visible on them. Although important lapidary works were created throughout imperial times, it seems that only in the 1480s were the most important images of state made of such dense, polished stones.

Questions also arise as to the different sources of stone used for Aztec sculptures. In a polity that demanded the materials for monument manufacture and labor from prospective enemies, the materials themselves might be significant. Worn and destroyed parts of the monument should be considered too: not just the canal cut across the top, which is much discussed, but also the wearing of the upper surface and the consistently mutilated faces of all figures. This last is seen also in the Motecuhzoma I Stone, but the faces are nicked and most are not seriously damaged. This then might be a preconquest mutilation, but for what purpose? The wearing of the upper surface is interesting, in that the polished layer is totally gone; the stone looks almost "peeled" in places. Could this be the result of ordinary weathering or did it take a stronger chemical to dissolve the stone, like sacrificial blood?]

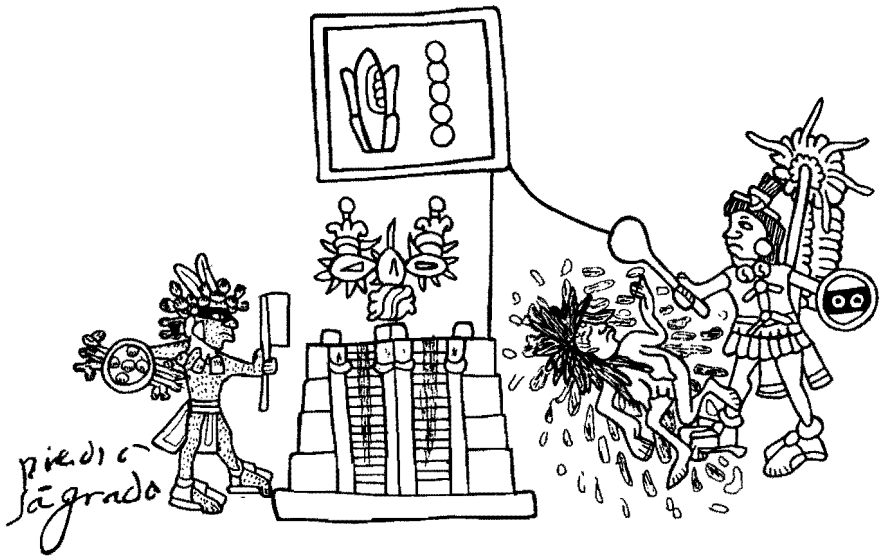
The Tizoc Stone has long been connected to the short reign of the ill-fated Tizoc, who died only five years after he came to the throne, accomplishing nothing much beyond the beginning of a

new phase of the Templo Mayor. It is still to be matched more exactly to the historical events of its time. This is not difficult to do using the evidence of Durán's *Historia,* the *Codex Telleriano-Remensis,* and short passages in other sources. The hieroglyph of Tizoc dates the monument between 1481 and 1486; while the "Lista de los reyes de Tenochtitlan" puts a *temalacatl* ("round stone") more exactly in the third year of Tizoc's reign, presumably 1484 (*Anales de Tlatelolco* 1980: 17). Interestingly, the *Codex Telleriano-Remensis* (Keber 1995: f. 38v) also dates the sacrifice of victims from Tzinacantepec in the Matlatzinco area, the featured conquest on the Tizoc Stone, to this year (Fig. 4).

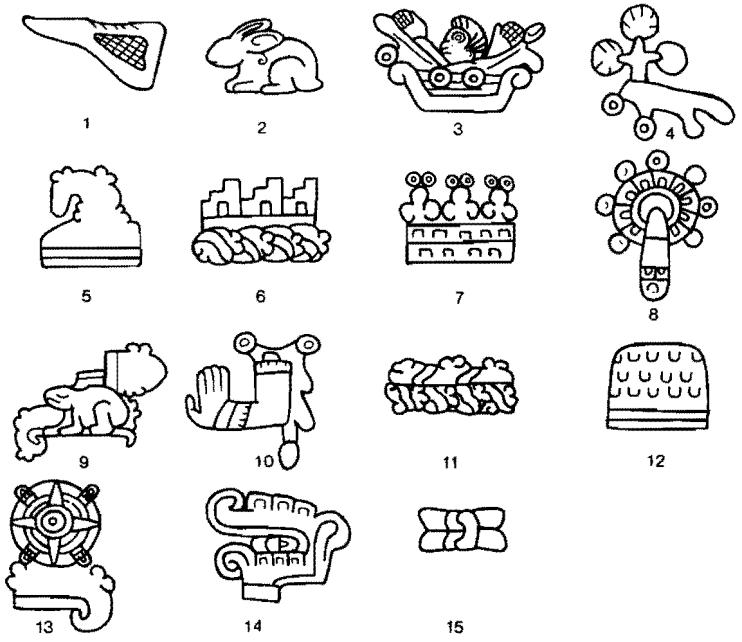
This folio and the one following (39r) give us the probable order in which monuments were created in the 1480s. The narrative begins with Tizoc's accession to the throne in 2 House 1481, upon the death of Axayacatl. Two years later in 4 Reed 1483, Tizoc ordered the foundation laid for a new phase of the Templo Mayor, and according to the illustration, a captive was sacrificed on the occasion. Tizoc was following the pattern set by his three predecessors, who all rebuilt the Templo Mayor, that is, the mythic site of Coatepec, Serpent Mountain, where Huitzilopochtli was born like the rising sun and defeated his enemy sister Coyolxauhqui and innumerable brothers. Tizoc's last two predecessors, in addition, had had new sun stones and Coyolxauhqui images carved. Consulting both history and divinatory books, Tizoc no doubt looked for an appropriate date to commemorate with his construction. He must have chosen 4 Reed 1483 because it was the anniversary of the foundation 52 years earlier in 1431 of the Triple Alliance empire which Tenochtitlan now dominated. From Tizoc's perspective, no similarly important date was to occur for many years.[2]

In the following year, 5 Flint 1484 (Fig. 4), upon the completion of the pyramid base, the sacrifice of the Tzinacantepec captives must have taken place on the Tizoc Stone. Next to the victim are the words *piedra sangrada* ("bloodied stone"). Given that the blood is pouring down the stairways of the pictured pyramid, the stone

[2] The next date celebrated by the creation of a series of monuments seems to have been 12 Reed 1491. These monuments include a colossal head, the great "Coatlicue" and other members of the same set, a set of four *cihuateteo,* an archaizing *cihuateotl,* and possibly a bone with an engraving of Ahuitzotl on it. The date 12 Reed inscribed on some of these, if commemorative of an historical event, would correspond to 1491, given the late style of the sculptures. The event celebrated might have been an anniversary of a mythological event, the descent of the *tzitzimime* before the birth of the fifth sun, as suggested by Elizabeth Boone in her recent reconsideration of the "Coatlicue" as one of these *tzitzimime* (Boone n.d.).



4. *Codex Telleriano-Remensis*, folios 38v-39r, depicting sequence of events in building of Templo Mayor between 1484-87 (Keber 1995). Courtesy of the Bibliothèque Nationale, Paris



5. Tribal name glyphs (?) on Tizoc Stone (redrawn after Dibble 1971: fig. 2)

was presumably on the temple platform. A female victim is also depicted, indicating her dispatch in the same year. Her nude and displayed position is reminiscent of images of the defeated Coyolxauhqui, and thus may date the Coyolxauhqui sculpted for this temple phase to 1484 also. This might have been the greenstone Coyolxauhqui Head mentioned above, which would have been placed on the platform too rather than below (Pasztory 1983: 153).

In 7 Rabbit 1486 Tizoc died and was succeeded by his brother Ahuitzotl, who finished the temple the following year, 8 Reed 1487. Ahuitzotl's initiation of the temple is illustrated in *Telleriano-Remensis* with the depiction of sacrificial victims and the sign of a new fire lighting. The sacrificial victims derived from Ahuitzotl's own battles against Çzicoac, Cuetlaxtlan, and Tezapotitlan in Veracruz or Teozapotlan (Zaachila) in Oaxaca (Keber 1995: 80-81, 273, 335; *Anales de Tlatelolco* 1980: 60). The lighting of a new fire was another action appropriate for the completion of a new building (these did not occur just at cycle beginnings).

The Tizoc Stone must have remained on the platform for use again during the great sacrificial ceremony of 1487 —assuming that Ahuitzotl had not yet had another sacrificial stone carved.[3] Durán (1994: ch. XLIV) tells us that at the 1487 ceremony, the four sacrificers—the Tenochca, Texcocan, and Tlacopan *tlatoanis* and the Tenochca *cihuacoatl* Tlacaelel—were located at different sites on the platform of the temple. Ahuitzotl was in front of the image of Huitzilopochtli and Tlacaelel was at the Sun Stone—that is presumably, the Tizoc Stone. Carved only three years earlier, it must originally have been intended for this purpose, and its imagery of generalized conquest is appropriate for such a celebration of the empire. In short, the stone commemorates an important victory of Tizoc's (in the Matlatzinca area), but among previous victories that encompassed the important provinces of the empire, as Wicke has pointed out. During the ceremony, the victims from all parts of the empire were lined up along the four causeways to be sacrificed at the temple at the "crossroads" of the cosmos, the meeting place of the above and below as well as the four directions. On the Tizoc Stone the container for blood is in the center of the sun, while the groundline representing the empire's expanse has around its perimeter four flintknife-lined mouths, entryways to the underworld at the four quarters (Townsend 1979: 46). Thus the stone's

[3] No *temalacatl* is mentioned as having been installed again until twelve years later in 6 Rabbit 1498 (Chimalpahin 1965: 225).

iconography anticipates the ceremony in which Tizoc intended to participate when he had the monument carved. As suggested in the past, the channel to allow for the flow of blood from the central bowl may have been hollowed out during the sacrifices because of the great amount of blood.[4]

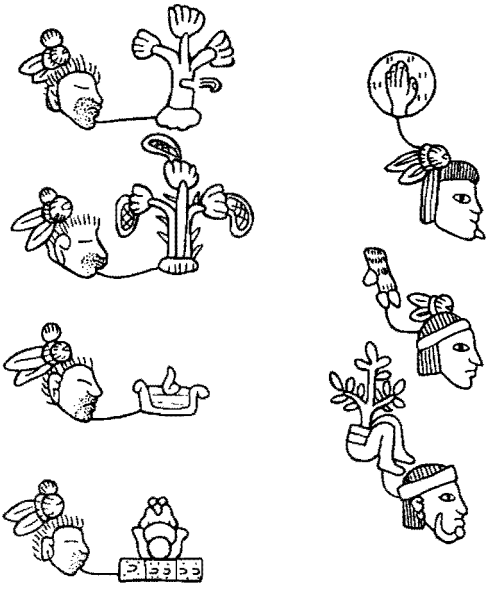
Ahuitzotl, in turn, used the occasion for a type of second coronation ceremony (Klein 1987: 323-24), his first not having been satisfactory, although his specific conquests and their victims are not recorded on the sun stone used. He also chose to emphasize the actual year of the celebration, 8 Reed, which previously had no strong historical or mythical connotations, in preference to Tizoc's chosen date of 4 Reed, which afterall was not in Ahuitzotl's reign. As such, 8 Reed is the featured date on the so-called Dedication Stone of the new temple.

Finally, in this reconsideration of the Tizoc Stone, I would like to throw into question some of the basic premises about the captive figures and their hieroglyphs (as first suggested in Umberger n.d.: 136-38). Seemingly simple in composition, perhaps the strong resemblance of the Tizoc Stone's motifs to Mixtec art (Pasztory 1983: 147-48) has deceived us into not considering the possibilities of different, more complex readings from a Mexica perspective.[5] I refer specifically to the identification of the hieroglyphs as place glyphs (Fig. 5). The fact that they do not have locative endings suggests another possibility—that they might be tribal name glyphs of a type that are also found in Aztec manuscripts like the *Codex Boturini* (*e.g.* 1944: 2) and *Codex Mendoza* (Fig. 6).

In addition, considering these codex illustrations, it could be suggested that the glyphs do not function alone, that together with the figures they refer to a generalized concept known from other Aztec accounts. This is the concept of the citizen of a town or area used to designate, simultaneously, the polity's ruler, deity, and generic warrior citizen. In other words, we do not need to choose between these possibilities (*cf.* Wicke 1976: 217). The term referen-

[4] Two alternatives have been suggested—that it was made to lower the level of blood in the container, or that it was a later effort to cut up the stone in colonial times. Duran mentions that the Mexicans wanted to make it into a baptismal basin (1995: 187). Eduardo Douglas (personal communication 1997), however, has pointed out to me another Aztec blood sacrifice vessel with a similar cut (in the Sala Mexica of the Museo Nacional de Antropología).

[5] The Mixtec aspects are in the forms of the earth and sky band, the solar disc, and the use of hieroglyphs naming figures, although in the Mixteca these would be calendrical names. Within this Mixtec framework the Mexica artists clothed the warriors in costume parts that might also be seen in the Mixteca, but the consistent contrast between Toltec and non-Toltec garb is purely Mexica.



6. Drawing of tribal name glyphs in *Codex Mendoza* folios 2v and 42r (Berdan and Anawalt 1992, 4: 10 and 89). Courtesy of the University of California Press



7. Paynal and Tezcatlipoca as depicted in the "Primeros Memoriales" (Sahagún 1993: f. 261). Courtesy of the University of Oklahoma Press

ced, which is used especially in contexts of warfare, is formed by the place name (usually without locative ending) plus the suffix *—catl* ("person") (Andrews 1975: 332-33). Examples of the varied usages of this term for rulers and deities as well as generic warriors are found in the *Anales de Tlatelolco* (1980: 57), the *Codex Chimalpopoca* (1992: 113-14), the *Codex Magliabechiano* (fs. 50v-57r, in Boone 1983: 203-04), and a modern dialogue collected in Tepoztlan (Karttunen and Wara Céspedes 1982).[6]

Thus, I suggest the following identities for the captive figures on the Tizoc Stone, beginning with Tizoc's captive and proceeding to the right (Fig. 5): (1) Matlatzincatl (Matlatzinco area of which Tollocan was the capital) (Fig. 2), (2) Tochcatl (Tochpan province in northern Veracruz), (3) Ahuilizapanecatl (Ahuilizapan province in central Veracruz), (4) unknown (tree with water streams),[7] (5) Culhuacatl (Culhuacan), (6) Tenayucatl (Tenayucan),[8] (7) Xochimilcatl (Xochimilco, which had possessions in Morelos), (8) Chalcatl (Chalco province), (9) Azcapotzalcatl (Azcapotzalco) (?),[9] (10) Acolhuacatl (Acolhua province), (11) Tepanecatl (Tepanec province),[10] (12) Tlatelolcatl (Tlatelolco) (Fig. 3), (13) unknown (sun on mountain), (14) Mixtecatl (Mixtec province of which Coaixtlahuacan was the capital),[11] and (15) Cuetlaxtecatl (Cuextlaxtlan province in central Veracruz).[12] If these are generally correct, those that are identified form two blocks on the monument, Valley of Mexico polities in glyphs 5 through 12 (including extensive traditional

[6] Such province-specific or tribal terms may have served also as titles of Aztec governors. The *Codex Mendoza*, for instance, refers to the Petlacalcatl of Petlacalco (Berdan and Anawalt 1992: f 20r) and Durán (1994: 180-81) refers to the Aztec governor of the Pinome as Pinotl.

[7] Could it be Cuauhnahuacatl as in Fig. 6? The tree form is of the right type, but the codex version has roots below, not water, and a speech scroll to refer to *nahua(tl)*, "good speech" (Berdan and Anawalt 1992, 1: 201). One would not expect the speech scroll on the sculpted version, but the presence of water is puzzling.

[8] As suggested by Nicholson (1973: 5).

[9] This is a new suggestion. Azcapotzalco means "on the ant hill". The glyph represents a hill with a "lid" tipped to the side (an ant hill?). The animal does not look particularly ant-like, having four legs rather than six, but in this it resembles the ant in the Azcapotzalco glyph in the *Codex Xolotl* (1980, 2: plancha 6 E3). It does not have a spider's spinneret, as suggested by Wicke (1976: 215).

[10] Dibble (1971: 327) sees the glyph as representing a "rock bridge", thus the place name Tepanoayan, but the newly found sacrificial stone of Motecuhzoma I represents the same figure next to a grouping of stones (*tetl*) and stone knives (*tecpatl*), not aligned in a bridge-like form. The *tetl* glyph is used for the tribal name Tepanec in the *Codex Boturini* (1944: 2), and the deity costume is easily recognized as that of the Tepanec god Otontecuhtli (for which see Brown 1988; Wicke 1976).

[11] As suggested by Wicke (1976).

[12] Compare these identifications with the place names in Dibble (1971: 326-28), Nicholson (1973: 4-5), and Wicke (1976).

holdings outside the Valley) and foreign provinces in the Toluca area, Oaxaca, and Veracruz (14 through 3). Most are the tribal designations of extensive provinces, but a few are important towns: Culhuacan and Tenayucan, ancestral Toltec and Chichimec towns that are the first two, foundation conquests in the *Codex Mendoza* (frontispiece), and Azcapotzalco, the Tepanec capital defeated by the Triple Alliance cities in 1428.

In addition to the glyphs, also problematical are the deity identifications and, at the same time, how this core issue in Mesoamerican iconography is generally treated. Wicke used time-honored procedures when he identified these figures by what are considered "diagnostic" traits depicted in deity representations in the Primeros Memoriales (Sahagún 1993) and Durán (1977). Thus, he (Wicke 1976: 220) calls deities 1 and 12 on the Tizoc Stone (Figs. 2 and 3) Tezcatlipoca and Paynal, respectively, because of the facial stripes and staff (resembling a *tlachieloni* or "instrument with which to see") of one and the "starry sky" mask of the other (compare them to Fig. 7). However, what happens if we reverse the procedure, and identify the deities from their tribal glyphs? We know from Durán's (1994: 261, 269) accounts of these particular conquests that the conquered Tlatelolco god was another version of Huitzilopochtli, since the Tlatelolca shared the Tenochca's Mexica heritage, and the Matlatzinca god was called Coltzin, as well as Tlamatzincatl, an inversion of Matlatzincatl (for references, see Umberger 1996: 92).

If the glyphs and figures are interpreted as suggested above, the results are interesting. If seen as tribal names, some glyphs represent more politically important places and broader areas than the sometimes obscure towns that scholars have tried to match them with. For instance, figure 10, if identified as the Acolhuacatl, represents the entire Acolhua area, rather than the towns of Acolhuacan or Acolman. Likewise, if the line of stones represented next to figure 11 identify him as the Tepanecatl, he represents the Tepanec area encompassing equally vast areas inside and outside the Valley, rather than Tepanoayan or Tecaxic. Some of the above identifications are more hypothetical than others and two figures remain unidentified, but the general principle is sound.

Other problematic implications of these suggestions need to be either resolved or accepted as unresolvable at present. In the cases of most conquests outside the Valley we cannot name the tribal deity specifically, unless we know from a written source his or her local name (as in the case of Coltzin). In addition, if captive 12,

the Tlatelolcatl (Fig. 3), is Huitzilopochtli, where is the "diagnostic" hummingbird headdress, worn by Tenochca Huitzilopochtli (in Fig. 2)? I suggest that Tlatelolca Huitzilopochtli lost it along with his rank upon conquest, although retaining the "starry sky" mask they both wear. This is not to say that it is impossible to identify deity figures by costume parts in Aztec art, but rather that in contexts of conquest, certain politically important gods, like Huitzilopochtli and Tezcatlipoca, can have quite varying images, lacking perhaps what we consider necessary accoutrements. It is already well-known that their actual sculptures were dressed and decorated differently depending on the ritual occasion. It needs to be acknowledged also that victorious gods took on the powerful traits of the defeated (Sahagún 1950-82, Book 3, 2nd ed., revised: 5), while the defeated lost these and gained humiliating paraphernalia. On the Tizoc Stone these include Chichimec rather than Toltec garb and the decorations of death and sacrifice, the *aztaxelli* arrangement of double feathers on all the captives' heads. The latter are also seen in both *Codex Mendoza* and *Telleriano-Remensis* depictions of sacrificial captives (Figs. 4 and 6).

The Tizoc Stone does not represent the captured gods as they were depicted in their home towns, but rather casts them into their new positions in Tenochca thought. In the end, Wicke may be correct in that Tlatelolca Huitzilopochtli and Matlatzinca Coltzin might have been recast as the "cadet" gods Paynal and Tezcatlipoca upon their exile in Tenochtitlan. Coltzin as Tlamatzincatl in Tenochtitlan was, in fact, identified as a type of Tezcatlipoca (Sahagún 1950-82, Book 2: 118). Yet, we come closer to Mexica thought, I believe, by reconstructing the complexities of the changing identities of these tribal personae, rather than merely trying to give them names. In other words, no god in late postclassic Mexico had a single, monolithic identity.[13]

References cited

Alvarado Tezozomoc, Hernando

1980 *Crónica mexicana*, 3rd ed. Biblioteca Porrúa, Mexico.

1980 *Anales de Tlatelolco y Códice de Tlatelolco.* Prepared and annotated by Heinrich Berlin, with summary and interpretation by Robert H. Barlow, 2nd ed. R. Porrúa, Mexico.

[13] These ideas are argued at greater length in a book in preparation.

ANDREWS, J. Richard

1975 *Introduction to Classical Nahuatl.* University of Texas Press, Austin.

BERDAN, FRANCES F., and Patricia R. Anawalt

1992 *The Codex Mendoza,* 4 vols. University of California Press, Berkeley.

BOONE, Elizabeth Hill

n.d. The "Coatlicues" at the Templo Mayor, manuscript prepared in 1997.

1983 The *Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group.* With a reprint of the Zelia Nuttall facsimile of 1903. University of California Press, Berkeley.

BROWN, Betty Ann

1988 All Around the Xocotl Pole: Reexamination of an Aztec Sacrificial Ceremony. *In Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan,* edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin: 173-89. British Archaeological Reports, Oxford.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñon

1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan,* edited and translated by Silvia Rendón. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

Codex Boturini

1944 *Tira de la peregrinación.* Echániz, Mexico.

Codex Chimalpopoca

1992 *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca,* translated from Nahuatl by John Bierhorst. University of Arizona Press, Tucson.

DIBBLE, Charles

1971 Writing in Central Mexico. In *Handbook of Middle American Indians,* edited by Robert Wauchope, Gordon F. Ekholm, and Ignacio Bernal, 10: 322-332. University of Texas Press, Austin.

DURÁN, Fray Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme,* 2 vols., prepared by Ángel María Garibay K. Editorial Porrúa, México.

1971 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar,* translated and edited by Fernando Horcasitas and Doris Heyden. University of Oklahoma Press, Norman.

1994 *History of the Indies of New Spain,* translated and edited by Doris Heyden. University of Oklahoma Press, Norman.

KARTTUNEN, Frances, and GILKA Wara Céspedes

1982 The Dialogue of El Tepozteco and His Rivals, September, 1977. *Tlalocan* 9: 115-41.

KEBER, Eloise Quiñones

1995 *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript.* With facsimile. University of Texas Press, Austin.

KLEIN, Cecelia F.

1987 The Ideology of Autosacrifice at the Templo Mayor. In *The Aztec Templo Mayor,* edited by Elizabeth Hill Boone: 293-370. Dumbarton Oaks, Washington.

LEÓN Y GAMA, Antonio de

1832 *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras...,* 2nd ed. Ciudadano Alejandro Valdés, México.

NICHOLSON, H. B.

1973 Phoneticism in the Late Pre-Hispanic Central Mexican Writing System. In *Mesoamerican Writing Systems,* edited by Elizabeth P. Benson. Dumbarton Oaks, Washington.

1985 The New Tenochtitlan Templo Mayor Coyolxauhqui-Chantico Monument. *Indiana,* 10, *Gedenkschrift Gerdt Kutscher,* Teil 2: 77-98.

OROZCO Y BERRA, Manuel

1877 El cuauhxicalli de Tizoc. *Anales del Museo Nacional de México* 1: 3-39.

PASZTORY, Esther

1983 *Aztec Art.* Abrams, New York.

PÉREZ CASTRO LIRA, Guillermo, Pedro Francisco Sánchez Nava, María Estéfan, Judith Padilla y Yedra, and Antonio Gudiño Garfias.

1989 El cuauhxicalli de Moctezuma I. *Arqueología* 5: 131-51.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

Primeros memoriales. Facsimile edition. University of Oklahoma Press, Norman, in cooperation with the Patrimonio Nacional and the Real Academia de la Historia, Madrid.

1950-82 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain,* translated by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, 11 vols. The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe.

SAVILLE, Marshall H.

1929 Tizoc, Great Lord of the Aztecs. *Contributions, Museum of the American Indian, Heye Foundation* 7 (4).

SELER, Eduard

1960-61 (1902-23) *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde.* 5 vols. Akademische Druck— und Verlagsanstalt, Graz.

SOLÍS, Felipe

1992 El temalacatl-cuauhxicalli de Moctezuma Ilhuicamina. In *Azteca Mexica, Las culturas del México antíguo:* 225-32. Lunwerg, Madrid.

TOWNSEND, Richard F.

1979 *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan.* Dumbarton Oaks, Washington.

UMBERGER, Emily

n.d. *Aztec Sculptures, Hieroglyphs, and History.* Ph.D. dissertation, Columbia University, 1981.

1987 Events Commemorated by Date Plaques at the Templo Mayor: Further Thoughts on the Solar Metaphor. In *The Aztec Templo Mayor,* edited by Elizabeth H. Boone: 411-49. Dumbarton Oaks, Washington.

1996 Art and Imperial Strategy in Tenochtitlan. In *Aztec Imperial Strategies,* by Frances F. Berdan, Richard E. Blanton, Elizabeth H. Boone, Mary G. Hodge, Michael E. Smith, and Emily Umberger: 85-106. Dumbarton Oaks, Washington.

WICKE, Charles

1976 Once More Around the Tizoc Stone: A Reconsideration. *Actas del 41 Congreso Internacional de Americanistas,* 2: 209-22.

L'ÉVOLUTION DU MYTHE TOLTÈQUE DU SERPENT À PLUMES

MARTINE GOURIOU

Le mythe du Serpent à Plumes est l'un des grands mythes fondateurs mésoaméricain, et l'époque toltèque est une période charnière dans son évolution. L'histoire de Tula est rendue complexe par les interférences entre le mythe et la réalité historique. Cette période clé dans l'évolution du Serpent à Plumes va le voir associé à un personnage: Ce Acatl Topiltzin et c'est alors que mythe et réalité vont se confondre. Il s'agit ici de montrer l'importance du personnage de Ce Acatl Topiltzin à Tula. L'hypothèse retenue est celle de Topiltzin en tant que premier souverain de Tula, mais il est parfois considéré comme le dernier roi, qui se serait appelé Huemac. S'agissait-il du même personnage? Il est probable que Topiltzin et Huemac furent deux hommes se partageant le commandement de Tula: Topiltzin aurait eu le pouvoir religieux et Huemac l'autorité politique. Savoir si Topiltzin fut le premier ou le dernier roi de Tula, n'est pas de la première importance car les mésoaméricains avaient une notion cyclique de l'histoire et selon eux, s'il y avait eu un Topiltzin au début de l'histoire de Tula, il devait y en avoir un autre à la fin. L'essentiel est que Topiltzin fut un personnage qui eût une grande influence et c'est cette influence qui est analysée ici.

1. *Ce Acatl Topiltzin*

Ce Acatl Topiltzin, signifie Notre Prince (Topiltzin) Un Roseau (Ce Acatl). Il serait le fils de Chimalman, déesse terrestre qui mourut en le mettant au monde, et de Mixcoatl ("le Serpent de Nuages"), meneur de horde, qui deviendra ensuite le symbole de la Voie Lactée et le dieu de la Chasse. Mixcoatl fut certainement le chef de l'une des tribus qui envahirent le Plateau Central mexicain à l'époque, ou peu après la chute de Teotihuacan. Avant la naissance

de l'enfant, Mixcoatl fut tué par son frère, Ilhuimatl, qui devint roi des Toltèques.

D'après les hypothèses de F. Peterson et A. Dorsinfang-Smets, Topiltzin fut élevé dans une école sacerdotale à Xochicalco, qui conservait une tradition remontant à Teotihuacan. C'est sans doute là qu'il fut initié au culte du Serpent à Plumes et qu'il devint prêtre de Quetzalcoatl, dont il prit le nom ainsi que le voulait l'usage ecclésiastique de l'époque. Il s'appela dorénavant Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl. Une fois son éducation terminée, Topiltzin s'en fut à Culhuacan où il retrouva Ilhuimatl qu'il tua pour venger la mort de son père.

Devenu souverain des Toltèques, Topiltzin transféra la capitale à Tulancingo, puis à Tula, quelques années plus tard.[1]

Topiltzin serait né une année Un Roseau (Ce Acatl) en 947 après J.C. et il aurait quitté Tula en 999, une autre année Un Roseau. Ici, la réalité rejoint la mythologie: la vie du souverain aurait duré 52 ans (c'est le Xiuhmolpilli), ce qui correspond à la durée d'un cycle du calendrier précolombien (le siècle indigène), quand deux des trois calendriers utilisés se retrouvaient au point de départ en même temps. Il s'agissait du Tonalpohualli et du Xiuhpohualli, dont l'un décompte les jours et détermine le destin et l'autre décompte les années. Topiltzin aurait été élu roi en 977 et cette date marquerait le début de l'Age d'Or toltèque.[2]

Les origines de Topiltzin en font déjà un être surnaturel pour R. Piña Chan. Sa mère, Chimalman, est associée à la terre, et son père, Mixcoatl, au ciel (la Voie Lactée). Topiltzin est le fruit de l'union du Ciel et de la Terre, la synthèse de deux éléments complémentaires qui ont besoin l'un de l'autre pour exister mais que l'histoire mythique précolombienne oppose parfois. Le souverain toltèque porte donc en lui la symbolique du Serpent à Plumes, tel qu'il fut conçu à Teotihuacan.[3]

Au cours de sa formation religieuse, Topiltzin avait été initié au culte de Quetzalcoatl, qui prônait l'autosacrifice et les sacrifices d'animaux, mais interdisait les sacrifices humains. Cette religion était basée sur l'austérité, la morale et la pénitence. Devenu roi de Tula, Topiltzin continua sa vie de méditation et commença son

[1] Frederick Peterson, *Le Mexique précolombien*, Paris, Payot, 1961, p. 76-77.
Annie Dorsinfang-Smets, "Les aspects multiples de Quetzalcoatl, le dieu "Serpent à Plumes" dans *Mélanges Abel Armand*, Leiden, Ed. A. Destrée, 1978, vol. 3, p. 47.

[2] Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 206.

[3] Román Piña Chan, *Quetzalcóatl, Serpiente Emplumada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 (Sección de Obras de Antropología), p. 54.

oeuvre créatrice. Celle-ci se manifesta dans la vie quotidienne (architecture, artisanat, développement de l'économie et de l'empire...), et dans le domaine religieux, par une tentative pour imposer les théories pacifistes qu'il avait choisies à travers le culte de Quetzalcoatl.

Tula fut fondée par les Nonoalcas (venus de Teotihuacan) et les Toltèques (venus du nord). Il est probable que Topiltzin ait été soutenu dans son action par les Nonoalcas. Ces derniers auraient apporté leur savoir-faire artisanal et architectural et auraient contribué à l'expansion rapide, au rayonnement et à la magnificence de Tula.[4]

Cette hypothèse est confirmée par E. Florescano qui précise que les Nonoalcas: "...entre autres choses se distinguaient pour leur dévotion particulière au culte de Quetzalcoatl..." et que "les Nonoalcas de Tula paraissent avoir été des survivants de l'ancienne population de culture teotihuacane".[5] Ces hommes étaient opposés aux Toltèques, barbares peu sensibles aux finesses culturelles classiques, guerriers et adeptes des sacrifices humains. Les Toltèques, à force de ruse, parviendront à évincer Topiltzin, qui devra quitter la ville.

Les événements de Tula peuvent être interprétés comme la lutte d'un groupe sacerdotal contre un groupe militaire, ou comme la bataille de deux groupes religieux antagonistes ayant des idéaux différents.

En arrivant dans la vallée de Mexico, les Tolteco-Chichimèques se trouvèrent face à un peuple à la culture plus développée, et qui n'avait pas l'intention de laisser le champ libre aux envahisseurs. Des luttes s'ensuivirent qui donnèrent naissance au conflit mythique de Quetzalcoatl et Tezcatlipoca. La vérité historique est difficile à cerner car la légende occupe une place importante et que les récits qui nous sont parvenus émanent uniquement des vainqueurs toltèques. Il n'existe aucun témoignage des Nonoalcas.

La doctrine religieuse et l'histoire de Topiltzin, le roi, sont importantes pour mieux comprendre la signification symbolique du dieu Quetzalcoatl, puisque la mythologie les a indissolublement liés.

L'idéal religieux de Topiltzin est singulier en Mésoamérique, tant par son contenu spirituel que par son aspect formel. Le prêtre est un ascète retiré du monde, attentif uniquement à ses devoirs

[4] Jacques Soustelle, (Préface) dans José López-Portillo y Pacheco, *Quetzalcóatl*, Paris, Gallimard, 1978, p. 24-25.

[5] Enrique Florescano, "Tula-Teotihuacan, Quetzalcóatl y la Toltecayotl" dans *Historia Mexicana*, México, 1963, vol. XIII, n. 2, p. 212.

religieux. Il a atteint un niveau spirituel élevé et c'est un esprit éclairé, condamnant les sacrifices humains et prêchant pour le développement de la culture et de la civilisation. Les seules offrandes autorisées par cette religion étaient celles de serpents, d'oiseaux et de papillons. Les prêtres devaient aussi pratiquer des autosacrifices (le plus souvent l'extraction de sang de la langue et des oreilles) et une discipline sévère. Il y aurait ici une dérive du symbole du Serpent à Plumes tel qu'il existait à Teotihuacan, où il était un dieu terrestre associé à la fertilité, et il s'agirait plutôt de l'emblème d'une époque mythique et incertaine.

Cette conception de la religion n'a pas de précédents, même si l'on peut constater que l'idée du sacrifice et certains procédés rituels sont contenus dans le culte classique. Ils sont en relation avec un type de religion naturaliste, concrète et matérielle, basée sur la vénération plus ou moins ésotérique de divinités zoomorphes, culte pratiqué essentiellement à Teotihuacan. Ceci les différencie de l'hommage rendu à Quetzalcoatl, à forte teneur spirituelle.

Le culte de Quetzalcoatl marque un changement dans l'évolution théologique mésoaméricaine. Il ne s'agit ni de la continuité, ni du résultat d'un progrès religieux antérieur, mais d'un climat spirituel nouveau. Les causes qui rendirent possible cette naissance se distinguent de celles qui créèrent et développèrent les concepts religieux antérieurs. Cette conception différente de la pensée classique, qui prône une nouvelle ligne de conduite, prend naissance à la fin du Classique, au moment où l'histoire de la Mésoamérique est le reflet d'un monde spirituel similaire. A cette époque, la Mésoamérique est en crise car les anciens dieux ont abandonné les hommes. Les palais, les temples, les récoltes, les champs, sont détruits. Les hommes errent sur des terres arides, volant et tuant pour manger, semant la haine et la destruction. Les anciennes valeurs ne régissent plus les hommes. Les guerres et les calamités se succèdent, la paix, la tranquillité, la splendeur et la sagesse passées ont disparu. L'être humain se demande si les dieux l'ont oublié et si la faute qui provoqua un tel désastre est telle qu'elle ne peut être pardonnée. C'est dans ce marasme, cette période de destruction et de batailles que naît la notion de péché et celle d'une vie vertueuse, basée sur l'autosacrifice et la discipline. La reconquête du monde ne se fera que grâce à l'intégrité morale, puisque ce sont les erreurs commises par les hommes et la vie luxurieuse et désordonnée des dirigeants de Teotihuacan qui auraient amené la destruction de la culture classique. Celle-ci sera

malgré tout magnifiée pour devenir un Age d'Or, époque heureuse où les hommes profitaient des biens terrestres sans effort.[6]

En plus des raisons spirituelles, la chute de Teotihuacan est liée à des problèmes d'ordre économique, social et climatique. Les échanges commerciaux et la domination de Teotihuacan sur les autres régions étaient en déclin, affectant l'économie de la ville, les différents groupes sociaux assujettis aux catégories dirigeantes acceptaient peut-être mal leur soumission, provoquant un affaiblissement interne de la cité. Il y eut certainement une animosité croissante du peuple envers les dirigeants qui devenaient une minorité oppressive après avoir été des créateurs. Quant aux changements climatiques, ils auraient eu pour cause un déboisement massif. La construction de la ville aurait nécessité la destruction des forêts voisines, dévastant les environs et laissant la terre érodée et stérile. Ce déboisement aurait provoqué le dessèchement du climat, entraînant une aridité fatale à l'agriculture car il fallait creuser beaucoup plus profondément pour atteindre la nappe phréatique. Les conditions naturelles devinrent défavorables et il y eut même un tarissement des sources consécutif à une éruption volcanique qui aurait obstrué ces points d'eau. Les changements climatiques entraînèrent une baisse de la production agricole qui eut pour conséquence une rébellion, et le système politique s'affaiblissant davantage n'aurait plus pu faire face aux problèmes internes. A ces difficultés venaient s'ajouter la perte de contrôle d'une partie du territoire, et les attaques d'autres tribus. La conjonction de ces données aurait entraîné la destruction de la ville par le feu.[7]

Ce sont les éléments spirituels ayant provoqué la chute de Teotihuacan qui formeront la base de la doctrine de Quetzalcoatl. Celle-ci traduit quel était le climat mystique de cette époque à travers l'idéal "humaniste" et l'austérité. Le nouveau concept religieux serait la réponse logique d'une minorité sacerdotale face aux excès provoqués par la chute des théocraties classiques. Contre la vie licencieuse et le non-accomplissement des devoirs, l'austérité et le recueillement sont nécessaires. La guerre et les sacrifices humains seront compensés par une conduite vertueuse; quant à la destruction et au pillage, ils seront vaincus grâce à la civilisation et à la culture.

[6] *Ibid*, p. 212 à 215.

[7] Martine Gouriou, *Les modèles de Teotihuacan dans l'évolution de la Méso-Amérique précolombienne*, Thèse de doctorat, Toulouse, Université de Toulouse II, 1993, p. 27-28.

Ces préceptes religieux trouvent leur origine à l'époque qui suit le déclin des grandes civilisations, époque de l'épanouissement de Xochicalco, le centre où Topiltzin a reçu sa formation sacerdotale.

L'émergence de cette nouvelle religion passe par deux étapes.[8] La première étape est une réaction qui fait suite à l'anéantissement du monde classique. Les idées sont alors empreintes d'un sentiment de culpabilité, de faute et de péché et prônent un idéal de vie contraire à celui qui provoqua le désastre. A ces théories s'ajouteront les éléments qui donneront naissance au concept de l'Age d'Or. La deuxième étape sera marquée par une focalisation sur le personnage de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl. En s'opposant aux Toltèques semi-barbares, celui-ci marque la différence entre culture et barbarie et projette sur sa représentation mythique le monde et les idéaux des survivants des cultures classiques.

Le personnage de Topiltzin n'est pas chargé de symboles uniquement à cause de la doctrine qu'il a choisie. L'histoire de ce roi et sa lutte pour le pouvoir sont l'illustration terrestre du combat mythique de Quetzalcoatl et Tezcatlipoca.

Topiltzin fut soutenu tout au long de son règne par les Nonoalcas. Ce sont eux qui permirent la croissance rapide de Tula grâce à leurs connaissances artistiques, scientifiques, astronomiques, agricoles, architecturales..., et à tout ce qui fait partie de la civilisation et que les Toltèques ignoraient. Cette supériorité culturelle des Nonoalcas leur donna conscience de leur valeur, et les poussa à lutter contre les Toltèques, supérieurs en nombre, pour diriger Tula. Cette volonté de domination de la minorité sera à la base de la bataille intense qui s'ensuivra. Il est probable que les Nonoalcas aient soutenu la prise de pouvoir de Topiltzin car il avait été éduqué dans le culte de Quetzalcoatl. Il leur était ainsi fourni l'opportunité de mener à bien leur dessein. C'est alors que Topiltzin sera non seulement le roi-prêtre qui tente d'imposer une nouvelle religion, mais deviendra aussi le symbole des idéaux et des intérêts Nonoalcas. L'idéal pacifiste du groupe minoritaire sera en opposition très forte avec les objectifs du groupe toltèque qui voyait là une limite à ses possibilités d'expansion par la guerre.

Le conflit entre les partisans de Quetzalcoatl et de Tezcatlipoca est basé sur l'antagonisme de divers groupes qui se disputent le pouvoir. La lutte de Topiltzin et des Nonoalcas contre les Toltèques, se produisit au moment où ces derniers se sentirent suffisamment

[8] Enrique Florescano, "Tula-Teotihuacan, Quetzalcóatl y la Toltecayotl" dans *Historia Mexicana*, México, 1963, vol. XIII, n. 2, p. 215 à 219.

forts pour essayer de s'imposer aux descendants des cultures classiques. Les Nonoalcas avaient conscience de la grandeur de leur passé. Qu'ils aient civilisé les Toltèques nous indique, qu'en plus de leurs excellents artisans, se trouvaient parmi eux des prêtres et des sages. Ces hommes possédaient les connaissances qui avaient fait la gloire des civilisations antérieures (époque comparée à l'Age d'Or) perdues par les fautes humaines et le détachement vis-à-vis des divinités. Ce monde heureux, cette ville majestueuse —Teotihuacan— ont vu prospérer les dieux, les arts, la science et fleurir l'écriture. Tout ceci, perdu dans les brumes d'un passé lointain, fit partie de la conception religieuse représentée par Quetzalcoatl. Il devint le symbole de ce passé fabuleux, qui devait le projeter au premier plan de l'histoire de Tula. La fierté d'un passé glorieux, d'avoir apporté les bases nécessaires au développement de Tula, interdisaient aux Nonoalcas d'accepter la domination d'un peuple de nomades à demi-barbares. Après avoir perdu le dernier combat, ils préférèrent quitter la ville, accompagnés dans leur migration par Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl.

Le mythe et l'histoire réunissent ici deux événements qui, pour E. Florescano, n'eurent peut-être pas lieu simultanément, mais qui ont la même signification: la disparition d'un passé perdu que l'on avait tenté de rétablir.[9]

Une fois le pouvoir en leur possession, les Toltèques imposèrent le culte de Tezcatlipoca. Celui-ci était un dieu nouveau sur le haut plateau et inconnu à Teotihuacan. Son origine est difficile à préciser: il fût certainement introduit par les immigrants venus du nord qui s'installèrent à Tula. L'un des éléments rattaché à Tezcatlipoca est la nuit étoilée, et à l'époque toltèque, l'animal divinisé qui pouvait être associé à ces représentations est le jaguar, un animal nocturne dont les taches du pelage rappellent le ciel et les étoiles. Tezcatlipoca étant sorcier, son nahualli sera le jaguar. Ce dernier donnera au dieu l'ancienneté et une certaine légitimité qui lui permettront de plonger ses racines dans les cultures du monde préclassique (olmèque) et classique (Teotihuacan). C'est ainsi que s'imposera plus facilement la nouvelle religion astrale.[10] Cependant, les Toltèques se rendirent compte que les Nonoalcas avaient emmené avec eux la tradition historico-culturelle qui leur donnait force et légitimité pour gouverner. Cet appui, indispensable pour renforcer leur position dominante, les Toltèques se l'arrogeront en faisant

[9] *Ibid.*, p. 215 à 219.

[10] Martine Gouriou, "Du terrestre à l'astral: les métamorphoses du jaguar" dans *Ateliers de Caravelle*, n. 3, Toulouse, Université de Toulouse II (IPEALT), 1995, p. 34.

leurs les vertus et traditions des Nonoalcas. Grâce à ce stratagème, ils espéraient augmenter leur prestige et consolider leur position.

Voilà pourquoi, aux yeux des Aztèques, les Toltèques étaient de grands artistes et représentaient la quintessence de la civilisation au détriment des véritables créateurs Nonoalcas.

En s'attribuant un passé brillant et légendaire, les Toltèques ne maintinrent pas uniquement vivaces les connaissances acquises, mais aussi l'idée d'un Age d'Or. Le personnage de Quetzalcoatl va devenir le symbole d'un passé glorieux, mythique et fabuleux. Le prêtre déifié va résumer la légende de l'Age d'Or: durant son règne, tout était heureux, il y avait des fruits en abondance, du coton de diverses couleurs qui poussait, la terre était fertile et demandait peu de travail pour produire.

Cette mythification du personnage est en grande partie l'oeuvre des descendants des civilisations classiques qui, à force d'être dominés et lentement expulsés par des tribus d'envahisseurs du Nord, projetèrent leur insatisfaction sur cette image, symbole du monde idéal perdu. L'élévation de Topiltzin au rang de dieu, bien quelle n'ait pas été décidée par les Toltèques, va leur permettre de fortifier leur image et d'acquérir un certain prestige, car Topiltzin était un roi-prêtre toltèque. Ils seront considérés par les civilisations postérieures comme les grands artistes et créateurs mésoaméricains, puisque Topiltzin était l'inventeur des arts et des sciences. Quetzalcoatl va alors se transformer en un véritable mythe. Son image va s'enrichir jusqu'à devenir le point de convergence des légendes et des événements importants du Mexique. Il va focaliser sur lui les rêves et les insatisfactions des hommes: il est le Sauveur, le Prophète, le Dieu bon et le Prêtre par excellence, le summum de la vertu et de la culture. Il est l'humanité idéalisée, tout ce que les hommes n'ont pas pu être au cours de leur vie sur terre.[11]

Nous découvrons ici la vaine tentative d'un roi pour imposer sa doctrine pacifiste et le processus qui amena le peuple à l'assimiler à un dieu, le Serpent à Plumes. Ce dernier, dieu zoomorphe des eaux et de la renaissance végétale à Teotihuacan devint donc un personnage érudit, un ascète, cherchant à faire le bien lorsqu'il prit l'apparence humaine de Quetzalcoatl, à l'époque toltèque. Topiltzin, initié au culte de Quetzalcoatl, a mis en pratique ses théories et leur a permis de se développer. Il appliqua cette doctrine à son cas, suivant les principes de vie prônés par Quetzalcoatl pour

[11] Enrique Florescano, "Tula-Teotihuacan, Quetzalcóatl y la Toltecayotl" dans *Historia Mexicana*, p. 213 à 228.

obtenir l'élévation de son âme après sa mort et le roi fut assimilé au dieu dans un récit historico-mythique.

2. *Quetzalcoatl*

L'histoire de Quetzalcoatl racontée par Sahagún est l'une des plus belles qui soit. C'est un récit basé sur un événement miraculeux qui, pour A. López Austin, le présente comme un personnage réel, mortel et corruptible.[12] Cette narration décrit divers stratagèmes utilisés par Tezcatlipoca pour évincer du pouvoir Quetzalcoatl. Il ne s'agit plus d'une lutte entre deux factions rivales, mais d'un combat opposant deux hommes.

Dans l'*Historia general...*, Quetzalcoatl est présenté comme étant: "estimé et considéré comme un dieu, et il était adoré à l'époque de Tula...". De plus, "sa statue était toujours couverte, son visage était laid, sa figure longue et barbue". La période de son règne est une période d'abondance: tout ce qui était nécessaire pour vivre ne manquait pas. Il y a du maïs à profusion et les épis sont énormes. Cette opulence est soulignée par la description du coton "de toutes les couleurs... et ces couleurs de coton étaient naturelles", et d'oiseaux au plumage coloré qui chantaient mélodieusement. Ces deux derniers sont issus des zones tropicales dont la luxuriance est marquée ici par l'insistante description des couleurs. Quetzalcoatl possédait toutes les richesses du monde: l'or, l'argent, le jade, les cacaoyers. Il faisait pénitence et pratiquait l'autosacrifice et les ablutions au milieu de la nuit.[13] A l'Age d'Or va succéder la période de la déchéance et l'obligation de quitter Tula. Ce récit d'un règne pacifique, placé sous les signes de la richesse, de l'harmonie et de la paix, est suivi de la description des stratagèmes utilisés par Tezcatlipoca pour mener le dieu à sa perte.

Tezcatlipoca est souvent appelé Titlacauan dans ce récit. Tout d'abord Tezcatlipoca se transforme en vieillard et demande à être recu par Quetzalcoatl. Il vient proposer un remède au roi qui lui dit: "Je suis mal disposé, tout mon corps me fait mal et je ne peux remuer les mains et les pieds". Après quelques hésitations, le souverain se laisse convaincre et absorbe la potion après l'avoir goûtée: "Et Quetzalcoatl but encore, il se saoúla et commença à

[12] Alfredo López Autin, *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, p. 16.

[13] Fray Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa S.A., 1956, tome 1, livre 3, p. 278-279.

pleurer tristement... et il ne put oublier ce qu'il avait à cause de la moquerie dont il avait été victime; et le remède que but Quetzalcoatl était du vin blanc de la terre, fait avec des agaves appelés Teometl".[14]

Après cette mésaventure, Sahagún conte l'histoire du Tohuenyo. Tezcatlipoca devient alors le gendre du roi et se distingue par ses faits d'armes, sauvant ainsi sa vie. Sahagún n'en dit pas plus sur les événements qui mèneront Quetzalcoatl à sa perte. Il raconte son départ et les péripéties de son voyage. Avant son départ, le monarque fait disparaître les traces de la richesse de Tula: "...et Quetzalcoatl, ayant du chagrin à cause des médisances et ayant décidé de quitter Tula pour aller à Tlapallan, fit brûler toutes les maisons qu'il avait... et enterrer d'autres biens très précieux dans la montagne ou le lit des fleuves et il changea les cacaoyers en arbres appelés mizquitl; et en plus de tout ceci, il fit partir les oiseaux au riche plumage...". Le roi regrette de quitter la ville: "En regardant dans la direction de Tula, il commença à pleurer tristement, et les larmes qu'il versa creusèrent et transpercèrent la pierre où il était en train de pleurer et de se reposer." Le voyage du souverain est évoqué à travers les divers lieux où il passe et Sahagún explique l'origine de leurs noms. En chemin, il rencontre ses adversaires, qui sont venus au devant de lui et lui demandent pourquoi il abandonne son peuple et où il va. Il leur répond: "Je vais jusqu'à Tlapallan...On vint m'appeler et le soleil m'appelle." Ses ennemis lui disent de se dépouiller de son savoir: "Partez et laissez les arts mécaniques consistant à fondre l'argent et à travailler des pierres et du bois, et peindre, et faire de la plumasserie et d'autres travaux". La décision des Toltèques, évoquée précédemment, de récupérer l'héritage culturel des Nonoalcas après leur départ de Tula, est évoquée dans ce passage. Sahagún termine son récit en écrivant que: "...en arrivant au bord de la mer, il fit faire un radeau... et il s'assit comme dans une barque et ainsi il s'en fut navigant sur la mer, et on ne sait comment il arriva à l'endroit nommé Tlapallan".[15]

Dans cette version, Quetzalcoatl s'en va vers l'Est, sur une embarcation. Les *Anales de Cuauhtitlan* présente une histoire quelque peu différente se terminant par son immolation par le feu.

Les *Anales de Cuauhtitlan* sont plutôt un récit historique, une chronologie des événements jusqu'à l'arrivée des Espagnols.

[14] *Ibid.*, p. 280-281.
[15] *Ibid.*, p. 288 à 291.

Quetzalcoatl y est évoqué dans un récit teinté de mysticisme, en particulier lorsqu'il s'agit de sa disparition.

Le règne du souverain est présenté, ici aussi, comme un Age d'Or, une époque de luxuriance. Il est dit qu'il menait une vie retirée et ne se montrait pas en public. Il refusait les sacrifices, c'est la raison de son départ: "On dit que quand Quetzalcoatl vivait, les démons voulurent le tromper pour qu'il fît des sacrifices, tuant des hommes. Mais il ne voulut jamais car il aimait ses sujets, qui étaient les Toltèques, et il ne sacrifiait que des serpents, des oiseaux, des papillons. On raconte que pour cette raison les démons le tournèrent en dérision en lui disant ce qui pourrait le perturber et le faire fuir, ce qui finalement se produisit".[16]

La première manoeuvre destinée à déstabiliser le monarque sera de lui montrer son visage. Les sorciers vont "lui donner son corps". C'est ainsi que Tezcatlipoca prend un miroir et va voir Quetzalcoatl. Il insiste pour être reçu personnellement par le roi, puis il va lui donner le miroir pour qu'il découvre son visage. Celui-ci est effrayé par son apparence: "A cause des nombreuses verrues sur ses paupières, des orbites enfoncées, des boursouflures de son visage, il était difforme". La pureté de son esprit est inversement proportionnelle à la laideur de son visage. Il décide que son peuple ne le verra jamais car il ne veut pas lui faire peur. Pour cacher son apparence physique, l'un des sorciers lui confectionne un masque de plumes et, satisfait de son nouvel aspect, il décide de sortir. Il cédera à la tentation.

Pour continuer leur oeuvre déstabilisatrice, les ennemis de Quetzalcoatl vont préparer du pulque, "pour lui faire perdre la tête, et qu'il ne fasse plus pénitence". Tout d'abord méfiant, il refuse de boire: "Je ne boirai pas car je jeûne. Peut-être est-ce enivrant ou mortel." Puis il accepte de goûter, et comme cela lui plaît, il boit cinq rations au total. Il est déjà sous l'emprise de l'alcool lorsqu'il demande sa soeur: "Allez chercher Quetzalpetlatl, ma soeur aînée, pour que nous nous enivrions ensemble". Cette nuit là, le frère et la soeur oublient leurs devoirs religieux et commettent l'inceste. Au matin, Quetzalcoatl, honteux de sa conduite, décide de quitter Tula. Le roi s'en va à Tlillan Tlapallan. "On dit qu'au cours de l'année Ce Acatl, étant arrivé au bord céleste de l'eau divine (la côte de la mer), il s'arrêta, pleura, prit sa parure, se couvrit de ses insignes de plumes et de son masque

[16] *Anales de Cuauhtitlan* dans *Códice Chimalpopoca*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 8.

vert...". "Après s'être habillé, il alluma lui-même le feu et se brûla... Quand il n'y eut plus que des cendres, on vit s'élever le coeur de Quetzalcoatl. Il alla au ciel et y entra. Les anciens disaient qu'il se changea en l'étoile qui apparaît à l'aube, qui selon eux, apparut quand Quetzalcoatl mourut; et pour cela on l'appelait le Seigneur de l'Aube (Tlahuizcalpantecuhtli). Ils disaient que, quand il mourut, il n'apparut pas durant quatre jours, parce qu'il alla habiter parmi les morts (au Mictlan) et que pendant quatre autres jours il se pourvut de flèches; à la suite de quoi, après huit jours apparut la grande étoile (Vénus), que l'on appela Quetzalcoatl".[17]

Les points communs de ces récits sont l'enivrement de Quetzalcoatl, sa honte, et son départ vers l'Est. La grande différence entre ces narrations concerne le déclin de Quetzalcoatl: il y a une version terrestre et une version céleste. Dans la première, il disparaît sur une embarcation vers l'Orient. Dans la seconde, il se transforme en astre. Il s'agit ici de justifier comment le Serpent à Plumes, divinité terrestre qui rejetait la religion astrale et les sacrifices qu'elle exigeait, fut annexé par le culte astral et identifié à Vénus.[18]

3. *Symbolique du mythe*

Le Serpent à Plumes de Teotihuacan était quelque peu différent du roi-prêtre de Tula à qui il a donné son nom. Le dieu zoomorphe, symbole de la terre, de la fertilité et de l'élévation spirituelle, était devenu un ascète pacifiste. Il était aussi lié à l'idée de fertilité puisque le règne de Quetzalcoatl est une période d'abondance agricole, mais aussi de développement des connaissances. Il y avait eu, à l'époque toltèque, un enrichissement du dieu de Teotihuacan qui focalisait les anciennes valeurs, fertilité et spiritualité et les nouvelles, pacifisme et austérité. Le mythe de Quetzalcoatl ayant pour point de départ une réalité historique (Teotihuacan), l'hypothèse selon laquelle Topiltzin aurait été initié à la doctrine de Quetzalcoatl, mais n'aurait pas été son créateur, serait confirmée. Le message de Topiltzin aurait été une tentative pour donner un sens à une civilisation qui devait atteindre une conception spirituelle des finalités de l'existence par l'unification de la religion, l'invention des moyens matériels, l'ordre civil et le rayonnement culturel.

Quetzalcoatl représente l'archétype du mythe mésoaméricain. Il s'agit d'une tentative pour capter quelque chose de concret dans

[17] *Ibid.*, p. 9 à 11.
[18] Jacques Soustelle, *Préface*, p. 37.

la fugace réalité précolombienne. Il est donc difficile de réduire son aventure à la seule histoire d'un roi, vaincu pour cause d'ivresse.

Que symbolise Quetzalcoatl, en dehors du mythe?

La naissance de la magie et de la religion va débuter à l'époque archaïque (environ 1500 avant J.C.), quand un peuple d'agriculteurs et d'artisans, créera des représentations artistiques de jeunes épis de maïs. L'univers de l'homme archaïque, multiple, fragmenté, faisait de lui l'instrument docile de la magie qui imitait les processus visibles de la nature. Dans ce milieu, l'être humain ne fait que subir des volontés qu'il ne peut contrôler.[19] L'univers magique est celui de la multiplicité et de la fragmentation. Chaque parcelle le composant est une entité isolée, sans lien avec le reste. La religion conçoit les différentes parties comme les émanations d'un tout indivisible et met fin à cet état de morcellement. C'est là que réside sa transcendance. Le principe d'unicité propre à la religion (et indépendant du nombre de dieux), signifie que l'homme a découvert un centre en lui et que l'univers est alors conçu à partir de ce centre.

L'essence de tout système religieux réside dans la révélation d'une âme individuelle, étroitement liée à l'âme cosmique, c'est-à-dire dans la divinisation de l'homme. Pour tenter de comprendre le message d'une religion, sans se perdre dans les détails annexes, il faut essayer de redécouvrir la révélation qui se trouve à sa source.[20]

Quetzalcoatl, le mage par excellence, celui qui connaît les secrets des enchantements, va initier l'homme aux mystères de la vie intérieure et le libérer de la solitude désemparée de son existence. C'est là l'origine de la force intérieure que possédera l'être humain. L'essentiel du contenu spirituel du mythe de Quetzalcoatl est constitué par l'angoisse du péché et le besoin de purification.[21]

Dans la religion nahuatl, la révélation primordiale est exprimée dans les différents mythes liés au dieu. Ce dernier a donné aux hommes le maïs qui est la base de leur nourriture. Il leur a aussi apporté les connaissances artistiques, scientifiques, etc. Il est à l'origine de toute vie spirituelle et peut être considéré comme le créateur d'un monde, le démiurge. En tant que roi de Tula, il est présenté comme un chef d'une très haute élévation morale prônant l'humilité et la purification. L'union mystique avec la divinité sera atteinte par degrés successifs au bout d'une vie de contemplation

[19] Gastón García Cantú, "Prólogo en Teotihuacan" dans *Cuadernos Americanos*, Mexico, 1983, vol. 4, p. 151-152.

[20] Laurette Sejourne, *La pensée des anciens mexicains*, Paris, Maspero, 1982 (Collection Fondations), p. 58.

[21] Gastón García Cantú, *op. cit.*, p. 102.

et de pénitence. Quetzalcoatl est donc le guide du perfectionnement intérieur.[22]

Lors de son départ de Tula, Quetzalcoatl s'en va vers l'Est, à Tlillan Tlapallan, "Le pays noir et rouge" (Pays de l'écriture), ou simplement à Tlapallan, "Le pays rouge", le côté de l'aurore. Le noir et le rouge étaient les couleurs utilisées dans les codex. L'association de ces deux mots implique l'idée de connaissance et de sagesse, les bases essentielles de sa doctrine.[23] Quetzalcoatl savait que vers l'Orient, il y avait Tlillan Tlapallan, pays protégé des cataclysmes et de l'éphémère, lieu du savoir, situé au-delà de la mort et de la destruction des mondes.[24] Tlillan est le lieu du rouge, de la lumière. Tlapallan est le lieu du noir, de l'obscurité. Tlillan Tlapallan est aussi la région comprise entre le rouge et le noir, la lumière et l'obscurité: la voûte céleste qui va de l'Orient à l'Occident.[25] En atteignant Tlillan Tlapallan, région de la lumière, il serait possible de dépasser ce monde transitoire, menacé de mort et de destruction. Mais, alors qu'il est encore sur Terre, l'homme doit imiter la sagesse divine et se consacrer aux travaux et aux créations. C'est ainsi que sera fait du monde toltèque une ère d'abondance et de création artistique, sous l'égide de Quetzalcoatl.

Le mythe de Quetzalcoatl indique l'origine céleste de l'homme, et les sorciers qui ont décidé de le perdre à cause de sa pureté inventent comme subterfuge de lui "donner son corps", à lui qui était un pur esprit.[26] Sous son apparence humaine, il fera l'expérience du péché: au cours de son existence, il aura un moment de faiblesse. Il rompra sa vie d'abstinence et de chasteté, tombant dans les pièges tendus par les sorciers. Son départ vers Tlillan Tlapallan marquera sa volonté de suivre la doctrine qu'il avait créée: le dépassement de soi.

Pour se purifier après avoir fauté, Quetzalcoatl s'immolera par le feu.

4. *Quetzalcoatl et Vénus*

La purification par les flammes permettra à Quetzalcoatl de quitter sa condition terrestre et de devenir un astre: Vénus.

[22] Laurette Sejourne, *La pensée des anciens mexicains*, p. 33-36.
[23] Jacques Soustelle, *Préface*, p. 35.
[24] Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, Paris, Ed. du Seuil, 1985 (Collection Recherches Anthropologiques), p. 259.
[25] Román Piña Chan, *Quetzalcóatl, Serpiente Emplumada*, p. 59.
[26] Laurette Sejourne, *La pensée des anciens mexicains*, p. 60.

L'association de Quetzalcoatl avec Vénus fut réalisée à l'époque toltèque, lorsque après son départ, le dieu s'immola par le feu. Il n'y a pas, avant cette époque de preuve que ce lien entre la divinité et la planète ait existé.[27] Les Toltèques qui l'avaient rejeté et combattu quand il était lié à la terre, vont l'inclure dans leur panthéon lorsqu'il sera transformé en étoile, car ils se sont rendu compte de l'intérêt de conserver une figure mythique aussi importante.

Pour rendre hommage au dieu, les Toltèques lui consacrèrent la pyramide principale de la ville, le Temple de Quetzalcoatl où se trouvent les atlantes. Ces statues, posées sur la pyramide devaient supporter, à l'origine, un toit de bois disparu depuis longtemps. Les atlantes ne représentent pas le dieu Serpent à Plumes en tant que tel, mais plutôt sous la forme de Vénus, l'Etoile du Matin. Sous cette apparence, le dieu est vêtu comme un guerrier et armé de l'atlatl, une courroie à lancer les dards, tenue dans la main droite. Dans la main gauche, les atlantes ont une poignée de dards ou de flèches, projectiles utilisés pour l'atlatl. Quetzalcoatl, en tant qu'Etoile du Matin, était un guerrier, et se retrouve ainsi intégré à la nouvelle religion toltèque. L'association au culte de Vénus fait de Quetzalcoatl une personne duelle car il la représente à la fois l'étoile du matin et du soir. Ce culte a joué un rôle crucial dans la religion mésoaméricaine: les anciens mexicains observèrent avec précision les mouvements de la planète et utilisèrent le calendrier vénusien dans le système du comput.

Il y aurait eu aussi des sacrifices humains en l'honneur de Quetzalcoatl car, dans certains codex le dieu fait des sacrifices. A des époques postérieures aux Toltèques, des prêtres représentants le dieu, participaient à l'immolation de nombreuses personnes.

Quetzalcoatl, tel qu'il est représenté à Tula, fut un guerrier et le dieu tutélaire d'une société guerrière. A l'époque postclassique, et probablement avant, il aurait été tout autant associé aux sacrifices que d'autres divinités. Les atlantes seraient l'illustration des représentations guerrières et violentes de Tula, de même que les processions de jaguars dévorant des coeurs que l'on trouve dans la cité.[28]

Dans le texte de Sahagún et les *Anales de Cuauhtitlan,* il n'est pas fait mention de cette volonté du dieu d'être honoré par des

[27] Henry B. Nicholson, "Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A problem in Mesoamerican Religion and History" dans *Actes du 42 ème Congrès International des Américanistes,* Paris, 1976, vol. 6, p. 42.

[28] Nigel Davies, *Los antiguos reinos de México,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (Sección de Obras de Antropología), p. 124-125.

sacrifices. Si des sacrifices ont eu lieu en son honneur, ce pourrait être au cours de la deuxième période de Tula, après le départ de Topiltzin. Ils auraient été destinés, dans ce cas, à la forme vénusienne de Quetzalcoatl ce qui justifierait l'utilisation du rituel sacrificiel de la religion astrale.

Le récit de l'aventure de Quetzalcoatl attribue un rôle plutôt positif à la matière: le roi de Tula entreprend son voyage libérateur après avoir commis l'acte charnel. Le contact avec la matière est nécessaire pour déclencher la volonté de rédemption, et c'est en cela qu'il est bénéfique. Pour réconcilier l'esprit et la matière qui le forme, l'individu doit faire face, au cours de sa vie à une lutte qui fait de lui le champ de bataille sur lequel combattent les deux forces opposées. La victoire de l'une ou de l'autre décidera de son au-delà. Si la matière gagne, l'esprit disparaîtra avec elle; si le contraire se produit, le corps se transcendera et une lumière nouvelle donnera de la force au Soleil.

La pérégrination de Quetzalcoatl, avant d'être converti en lumière (Vénus), indique aussi que c'est en s'immergeant au coeur de la matière (le corps), qu'il est possible de parvenir à la vérité. Seule la connaissance permet d'atteindre les profondeurs intérieures. Quetzalcoatl débutera l'aventure qui le mènera au bout du monde, sur la côte, là où ciel et terre se rejoignent, quand il aura pris conscience de la dualité de sa condition et de la voie à suivre pour s'élever. En libérant son coeur, l'homme oeuvre pour le perfectionnement de l'univers et la réalisation de l'unité cosmique. Il s'agit d'une tentative d'union de l'homme avec le Tout, et pour L. Séjourné,[29] les spéculations mathématiques qui occupaient une grande place, avaient pour but de calculer les moments successifs d'union de l'âme individuelle (Vénus) et de l'âme cosmique (le Soleil), moments qui aboutiraient peu à peu à l'union définitive c'est-à-dire à la divinisation.

Après sa mort par le feu, c'est Vénus que Quetzalcoatl choisit comme représentation allégorique de l'âme. La planète se trouva alors au centre du drame cosmique ou l'homme occupait une grande place. Le choix de Vénus serait lié à la visibilité de ses phases. D'abord présente dans le ciel occidental, Vénus disparaît ensuite plusieurs jours, "sous terre", pour réapparaître dans le ciel oriental et s'unir au Soleil.

L'âme suivrait le même itinéraire: elle descendrait de sa résidence céleste (l'Ouest est le pays de l'origine des hommes, et

[29] Laurette Sejourne, *La pensée des anciens mexicains*, p. 76-77.

de leur déclin)[30] et entrerait dans l'obscurité de la matière, pour s'élever ensuite glorieuse, lorsque le corps disparaît. C'est ce que veut signifier le mythe de Quetzalcoatl. La pureté absolue du Roi serait une référence à son statut de planète, alors qu'il ne serait encore que de la lumière. Les péchés et les remords concorderaient avec le moment où cette lumière s'incarnerait dans l'homme et avec la pénible, mais indispensable, prise de conscience de la condition humaine. L'abandon des biens terrestres et le bûcher fatal construit par Quetzalcoatl lui-même, veulent montrer les principes à suivre pour que l'existence ne soit pas perdue: il faut atteindre l'unité éternelle par le détachement matériel et le sacrifice du Moi transitoire.[31]

Le récit de Sahagún permet de mieux comprendre la relation entre Vénus et le Soleil, lorsque Quetzalcoatl annonce aux sorciers que le Soleil l'appelle, qu'il a été choisi. Le Soleil doit estimer que l'esprit des défunts est digne de revenir vers le ciel, et la divinité a besoin de l'aide humaine. Elle laisse une part d'elle-même dans chaque créature, et finirait par disparaître si l'homme, en ayant une vie obscure et inconsciente, anéantissait la partie qui lui a été confiée au lieu de la rendre plus lumineuse qu'il ne l'a reçue. La création et la vie étaient conçues par l'entremise du sacrifice: sacrifice du Soleil morcelé dans l'humanité (l'Etoile du Soir, qui est l'esprit avant qu'il n'habite l'homme, serait une fraction de lumière dérobée avant sa disparition nocturne) et sacrifice de l'homme qui doit oeuvrer au rétablissement de l'unité originelle de l'astre. Les hommes qui avaient oublié leur origine divine, ou non initiés et n'ayant pas sacrifié le Moi transitoire, ne pouvaient pas rejoindre le monde céleste. Ils étaient enterrés et non incinérés, ultime étape vers la purification. La mise en terre symbolisait l'abîme intérieur qui les séparait de ceux allant vers les cieux.[32]

Le besoin de purification et l'angoisse du péché, bases de la doctrine de Quetzalcoatl, sont complétés par la nécessité de la méditation. Celle-ci doit aider à comprendre le but véritable de l'existence humaine et du monde et doit permettre de se rapprocher du divin.

L'évolution mythique qui se produisit à Tula fit de cette ville un lieu privilégié. Quetzalcoatl aurait apporté la connaissance aux Toltèques, et grâce à lui se seraient épanouis les sciences et les arts.

[30] Jacques Soustelle, *L'univers des Aztèques*, Paris, Hermann, 1979, p. 141-142.
[31] Laurette Sejourne, *op. cit.*, p. 62-77.
Gastón García-Cantú, *op. cit.*, p. 153.
[32] SEJOURNE, Laurette, *La pensée des anciens mexicains*, p. 63-66.

La légende n'affirme-t-elle pas que c'est là qu'ils eurent leur origine? En revendiquant l'invention des connaissances spécialisées, les Toltèques voulaient faire de Tula le centre politique et religieux où prend fin la barbarie et où commence la civilisation. Ils souhaitaient aussi, par l'intermédiaire de Tula, établir la différence entre ville et campagne et représenter le monde urbain civilisé.

BIBLIOGRAPHIE

Anales de Cuauhtitlan dans *Códice Chimalpopoca*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

DAVIES, Nigel, *Los antiguos reinos de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (Sección de Obras de Antropología).

DORSINFANG-SMETS, Annie, "Les aspects multiples de Quetzalcoatl, le dieu "Serpent à Plumes" dans *Mélanges Abel Armand*, Leiden, Ed. A. Destrée, 1978, p. 46-58.

FLORESCANO, Enrique, "Tula-Teotihuacan, Quetzalcóatl y la Toltecayotl" dans *Historia Mexicana*, Mexico, 1963, vol. XIII, n. 2, p. 193-231.

GARCÍA-CANTÚ, Gastón, "Prólogo en Teotihuacan" dans *Cuadernos Americanos*, Mexico, 1983, p. 144-158.

GOURIOU, Martine, "Du terrestre à l'astral: les métamorphoses du jaguar" dans *Ateliers de Caravelle*, n. 3, Toulouse, Université de Toulouse II (IPEALT), 1995, p. 17-58.

———, *Les modèles de Teotihuacan dans l'évolution de la Méso-Amérique précolombienne*, Thèse de doctorat, Toulouse, Université de Toulouse II, 1993.

KRICKEBERG, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La pensée aztèque*, Paris, Ed. du Seuil, 1985 (Collection Recherches Anthropologiques).

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.

NICHOLSON, Henry B., "Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A problem in Mesoamerican Religion and History" dans *Actes du 42 ème Congrès International des Américanistes*, Paris, 1976, p. 35-47.

PETERSON, Frederick, *Le Mexique précolombien*, Paris, Payot, 1961.

PIÑA CHAN, Román, *Quetzalcóatl, Serpiente Emplumada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 (Sección de Obras de Antropología).

SAHAGÚN, Fray Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México, Editorial Porrúa S.A., 1956

SEJOURNE, Laurette, *La pensée des anciens mexicains*, Paris, Maspero, 1982 (Collection Fondations).

SOUSTELLE, Jacques, *L'univers des Aztèques*, Paris, Hermann, 1979.

_____, (Préface) dans López-Portillo y Pacheco, José, *Quetzalcóatl*, Paris, Gallimard, 1978.

LA MUERTE DE CHIMALPOPOCA. EVIDENCIAS A FAVOR DE LA TESIS GOLPISTA [1]

CARLOS SANTAMARINA NOVILLO

Introducción

A través del episodio de la muerte de Chimalpopoca, tercer *tlatoani* tenochca, este artículo pretende ahondar en el estudio de las relaciones políticas en el Valle de México en la época inmediatamente anterior a la llamada Guerra Tepaneca (1428), tras la cual el Imperio Tepaneca había de dejar su posición dominante en beneficio del que constituiría la llamada Triple Alianza, la confederación de México, Texcoco y Tlacopan.

Aparentemente, las fuentes son en su mayoría coincidentes al afirmar que Chimalpopoca de Tenochtitlan y Tlacateotl de Tlatelolco fueron asesinados por Maxtla, el usurpador soberano de Azcapotzalco, provocándose así la guerra tepaneca. Es la que aquí llamaremos *versión oficial* por ser la mantenida por la clase dominante azteca [2] que encontraron los españoles en el poder, y de la cual obtuvieron éstos la mayor parte de la información de la que

[1] Agradezco a los doctores José Luis de Rojas y Miguel León-Portilla, así como a Juan José Batalla y a Francisca Rabazas la lectura preliminar de este trabajo. Todos ellos han contribuido positivamente con sus observaciones a la redacción final del mismo.

[2] La existencia de una "historia oficial" se explica por el interés del poder por controlar ideológicamente al conjunto de la sociedad, y es inherente al mismo concepto de estado centralizado. Alfredo López Austin se ha referido explícitamente a la clase mexica de los *pipiltin* como creadora de "un sentimiento de fidelidad estatal que sujetara a los campesinos a la marcha que beneficiaba a los intereses de los dirigentes" (López Austin, 1985:226). De este modo... "El estado intervino en la educación (...) fueron fomentados en las escuelas de los barrios el honor patrio y la veneración a sus símbolos (...) Los cantos épicos y religiosos, importantísimos en la educación, debían pasar previamente por la censura estatal, que determinaba quiénes serían los héroes recordados y por cuáles proezas" (*ibid.*).

En cuanto al término *azteca*, en este trabajo hace referencia a la cultura dominante en el Valle de México a la llegada de los españoles, es decir, la encabezada políticamente por la llamada Triple Alianza de mexicas, acolhuas y tepanecas. Un término equivalente podría ser *nahua*.

hoy disponemos para estudiar la sociedad prehispánica del Valle de México.

Una segunda versión, minoritaria en el total de las fuentes, sostiene por el contrario que se trató de una conspiración dentro de la cúpula del poder tenochca, que dio muerte a Chimalpopoca y organizó un levantamiento general contra el Imperio Tepaneca. Ésta es la que aquí hemos denominado *tesis golpista*, cuya verosimilitud pretendemos probar contextualizando el hecho dentro de las complejas circunstancias políticas de aquel momento histórico. Para ello examinaremos todas las fuentes a nuestro alcance con el objeto de precisar las contradicciones o la coherencia de las diferentes versiones, obteniendo así una base para nuestras propias conclusiones.

La historiografía moderna suele atenerse a la primera versión de los hechos, presentando la segunda como apostilla. Sin embargo, pese a que la mayoría de los autores consultados manifiestan lo sospechoso de la versión oficial (Smith, 1996: 49; Zantwijk, 1994: 106-107) o la mayor verosimilitud de la aquí llamada tesis golpista (Davies, 1973: 152-158, 1977: 58 y 1992: 49-50; Hassig, 1988: 140), hasta el momento no se ha examinado el problema con profundidad, tal y como nos proponemos en este artículo.

Desde mediados del siglo XIII, Azcapotzalco, capital tepaneca, con su *huey tlatoani* Tezozómoc al frente, había impuesto su dominio sobre los restantes señoríos del Valle de México. La conquista de Colhuacan primero, y la de Xaltocan después, fueron pasos firmes que precedieron a la victoria sobre el *tlatocayotl* acolhua de Texcoco, con la muerte de su *huey tlatoani*, el llamado Huehue Ixtlilxóchitl. Caía así el último gran rival que pudiera disputarle a Tezozómoc el dominio del Valle y el simbólico título de sucesor del antiguo Imperio Chichimeca de Xólotl.

Pero las campañas tepanecas se llevaron a cabo con la colaboración de diferentes señoríos aliados o vasallos.[3] Entre éstos se encontraban, con protagonismo creciente desde su fundación, las dos ciudades gemelas mexicas: Tenochtitlan y Tlatelolco, que obtendrían cada vez mayor recompensa en los repartos de tributos organizados tras cada victoria.

La política imperial de Tezozómoc para mantener el control político sobre todo el Valle se apoyaba en la imposición de lazos

[3] No nos detendremos aquí en la discusión de la muchas veces sutil distinción entre la condición de aliado y la de dominado o vasallo. Los mexicas habían pasado, de ser un humilde asentamiento sometido a Azcapotzalco, a una posición privilegiada como vasallos del señorío tepaneca.

dinásticos de parentesco, tanto sobre vencidos como sobre aliados, y concretamente colocando a sus hijos como *tlatoque* en los principales señoríos. Es el caso de las dos ciudades mexicas, que mantenían sendas dinastías emparentadas directamente con la tepaneca: Chimalpopoca de Tenochtitlan y Tlacateotl de Tlatelolco eran ambos nietos del soberano tepaneca.

Esta supremacía tepaneca se pondrá a prueba con ocasión de la muerte del longevo Tezozómoc, pues de entre sus hijos será Maxtla, hasta entonces *tlatoani* de Coyoacan, quien le suceda, pese a que todas las fuentes que hacen referencia al caso aseguran que ello constituyó una usurpación por contravenir los deseos de su padre, que había designado a otro de sus hijos como sucesor.

Es en este momento histórico cuando comienza a fraguarse el episodio que vamos a analizar: Maxtla es ahora la cabeza visible del imperio tepaneca, pero pronto, tras la muerte de Chimalpopoca de Tenochtitlan y Tlacateotl de Tlatelolco, estallará el conflicto. El Imperio Tepaneca será derrotado y destruido por la coalición encabezada por mexicas y acolhuas. La secesión de Tlacopan del bando tepaneca contribuirá a ello, ganándose así su inclusión como tercer miembro en importancia de la Triple Alianza. Esta coalición constituirá la más poderosa unidad política mesoamericana hasta la llegada de los españoles a principios del siglo XVI.

Examinaremos las diferentes versiones de los hechos según han llegado hasta nosotros.

Las fuentes

La versión oficial

De entre las fuentes de que disponemos para el estudio de este periodo, la *Historia de las Indias de Nueva España* de Durán, la *Crónica Mexicana* de Alvarado Tezozómoc y el *Códice Ramírez* derivan de una misma crónica perdida, que Barlow (1990) llamó la "Crónica X". En este grupo de fuentes se nos ofrece quizá la versión más estandarizada de la historiografía mexica. La obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl representa, desde el punto de vista acolhua, y a la mayor gloria de Texcoco, una visión similar e igualmente partidista. No hay ninguna duda de que en general estas fuentes, aunque constituyen, con Sahagún, el *corpus* principal con el que contamos para conocer la cultura azteca, reflejan una construcción sesgada de la historia de acuerdo con los intereses de la clase

dominante azteca.[4] Así lo expresan Armillas (1987: 16) o Barlow, quien llega a referirse a la "Crónica X" como "esa narración patriotera de los tenochca" (1987b: 97). Tal calificativo sería tanto o más apropiado para Ixtlilxóchitl.

Pues bien, este grupo de fuentes nos ofrecen una versión bastante homogénea de los hechos, aunque con variantes. Todos coinciden en que los tepanecas de Maxtla tenían razones para recelar de los mexicas como aliados, pues habían aumentado lo suficiente su poder como para suponer una amenaza para la autoridad central tepaneca. Este hecho se nos presenta de dos formas diferentes, según las fuentes.

Las derivadas de la Crónica X y la *Relación de la Genealogía* se refieren directamente a la actitud abiertamente desafiante de los tenochcas, que, "fundados en malicia, con deseo de que todo viniese ya en rompimiento", (Durán, 1984, II: 70) solicitan al todavía soberano azcapotzalca Tezozómoc no sólo acceso al agua del manantial de Chapultepec, sino también materiales para construir un caño a tal efecto. Tales peticiones eran consideradas, dentro de la tradición cultural del Valle de México, como una declaración de guerra, pues, para los tepanecas "era como avasallarlos y ser esclavos cautivos como de guerra fueran vencidos" (Tezozómoc, 1987: 237). Consecuentemente, la respuesta del consejo tepaneca fue negativa y airada.

Por su parte, otras fuentes que podemos englobar en este epígrafe (Ixtlilxóchitl, Pomar, Torquemada, el *Códice Xólotl* y los *Anales de Cuauhtitlan*) presentan un motivo diferente para la animadversión de los de Azcapotzalco por Chimalpopoca y los suyos. Refieren que, habiendo Maxtla usurpado el trono que su padre había dejado encomendado a otro de sus hijos —llamado Tayauh o Quetzallayatzin, según las fuentes— Chimalpopoca estuvo intrigando con el frustrado sucesor para dar muerte al usurpador y restaurar así la legitimidad según la voluntad del difunto Tezozómoc. Enterado Maxtla, hizo matar a su hermano y se dispuso a hostigar a los mexicas y a su *tlatoani*.

Son de gran interés las consideraciones que, según la Crónica X, llevaron entonces a cabo los miembros del consejo tepaneca,

[4] Esta historia oficial azteca "reformada" (Zantwijk, 1994:106) tiene su origen en un significativo acto que habla bien a las claras de la importancia de la manipulación de la historia desde el poder: la quema de libros históricos que llevó a cabo Itzcóatl una vez fue nombrado *tlatoani* (León-Portilla, 1987: 92-93). No sólo borraba así la memoria del vasallaje mexica bajo Azcapotzalco, sino también la de las confusas circunstancias en que se produjo su propio acceso al poder.

una vez determinados a hacer la guerra a los tenochcas, sobre la suerte de Chimalpopoca:

> aunque era de casta de tepanecas, que era por vía de mujer el parentesco, y que de parte del padre, era hijo de mexicanos, y que siempre inclinaría a la parte del padre y no de la madre; que ellos no querían conceder en tal propósito, y que antes el primero que habían de procurar matar había de ser él. (Durán, 1984, II: 71).

Se pone aquí de manifiesto la encrucijada en que había quedado colocado Chimalpopoca: si por una parte era el *tlatoani* tenochca, y como tal de ascendencia culhua, también pertenecía al linaje real tepaneca: no en vano era hijo de Ayauhcihuatl, hija de Tezozómoc, y por lo tanto nieto de éste (Durán, 1984, II: 65; Tezozómoc, 1987: 235; Chimalpahin, 1965: 91). Incluso una fuente asegura que tal factor pesó hasta el punto de provocar una guerra civil entre los que pretendían la muerte y destrucción de los tenochcas y de su *tlatoani* y los que pretendían salvarlo como miembro del linaje real de Azcapotzalco (Tezozómoc, 1987: 238).

Interesa subrayar las referencias directas de las fuentes a los consejeros tenochcas de Chimalpopoca como instigadores de la guerra: "pues él es niño, y lo que hace es incitado por sus consejos" (Durán, 1984, II: 70); o "los Señores de México persuadieron a su rey que puesto era tan amado de su abuelo le enviase á pedir el agua de *Chapultepec*" (*Códice Ramírez*, 1987: 42).

La referencia de Durán a la supuesta temprana edad de Chimalpopoca parece un elemento más en el intento de caracterizarlo como desprovisto de capacidad de decisión, de voluntad, ya que otras fuentes contradicen este dato, afirmando que había tenido seis hijos y era *tlatoani* desde hacía al menos diez años (Chimalpahin, 1965: 91), o que, reinando Huitzilihuitl, había sido ya nombrado *tlacateccatl* (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975: 35).

Tenemos entonces perfilada la imagen de un *tlatoani* débil que se deja influenciar por una camarilla de consejeros tenochcas —y no tepanecas como él era, al menos por parte materna— con independencia, o sin advertirlo, de que ello le acarree el disfavor de los señores azcapotzalcas, sus "deudos". Esa camarilla sería, según se deduce de los hechos relatados hasta ahora, básicamente hostil al poder central tepaneca y buscaría la liberación del vasallaje al que todavía se veía sometida Tenochtitlan.

Siguiendo con el relato de los hechos que nos ofrece este grupo de fuentes, una vez muerto Tezozómoc, y tomada la decisión en

la corte azcapotzalca de romper las hostilidades con los tenochcas, los tepanecas...

> pusieron guardas por todos los caminos, para que ni los de la ciudad de México entrasen acá, ni los de acá allá, vedándoles el monte que antes les era franco, donde hacían leña, y todas las demás entradas y salidas que con los tepanecas tenían (Durán, 1984, II: 71).

Una vez organizado el bloqueo,

> con traición fueron á Tenuchtitlan los de Azcaputzalco y mataron al rey Chimalpopoca y á su hijo Teuctlehuac, quedando la República Mexicana sin gobierno, ni rey entre ellos que los gobernase (Tezozómoc, 1987: 238).

En casi idénticos términos relatan el asesinato Durán y el *Códice Ramírez*, por más qué sea inverosímil que, aun cuando ya estaban rotas las relaciones entre tenochcas y azcapotzalcas, pudieran estos últimos llegar, cumplir su misión y retirarse sin que los tenochcas se lo impidieran.

En cuanto al personaje al que se refiere Tezozómoc, llamado Teuctléhuac e identificado como hijo de Chimalpopoca, la versión de Durán es idéntica (1984, II: 71), pero tal personaje es omitido en el *Códice Ramírez* (1987:44). Posteriormente volveremos a él.

Las fuentes acolhuas, es decir, Ixtlilxóchitl, Pomar, Torquemada y el *Códice Xólotl*, dan una versión coincidente en lo fundamental con la que acabamos de exponer, aunque algo más historiada e incluso más inverosímil en el caso del primero.[5]

El cronista de Texcoco refiere, como hemos visto, que Maxtla sorprendió a tiempo las intrigas de Chimalpopoca con su hermano y que, tras matar a éste, Chimalpopoca se sintió amenazado:

> Tecuhtlehuacatzin, uno de los más principales caballeros de su corte y deudo suyo, le aconsejó que se armasen los dos a usanza de guerra y con insignias de hombres que se ofrecían al sacrificio de los dioses y (...) tuviesen demostración de quererse sacrificar a sus dioses, con lo cual echarían de ver el intento de sus vasallos, porque sabiendo

[5] Ixtlilxóchitl exagera los méritos de Texcoco y de su propio antepasado Nezahualcóyotl, a quien sin duda otorga un excesivo protagonismo. Se ha insistido muchas veces en la parcialidad y fantasía de este cronista (León-Portilla, prefacio a Ixtlilxóchitl, 1975: I: XI) o en su "falta de espíritu científico" (García Granados, prefacio al *Códice Xólotl*, 1980: 3), calificativos éstos que, por otra parte, serían igualmente apropiados para otros cronistas a los que nos hemos referido aquí. Si bien es cierto que no podemos prescindir del rico caudal de datos que nos proporcionan, al menos habremos de redoblar nuestro sentido crítico.

> la causa de su sacrificio, si les querían bien no les consentirían, sino que antes todos se pondrían en armas para defenderle y si viesen en ellos tibieza, prosiguiesen y se sacrificasen a sus dioses, que le sería de mayor gloria morir en sacrificio que venir a las manos del tirano. Lo cual luego pusieron por obra y estando en los actos y ceremonias que en semejantes sacrificios se solían hacer, Motecuhzoma que ya era capitán general del reino e hijo suyo, yéndoles a la mano y queriendo estorbar su intento, no pudo y así dio aviso por la posta a Maxtla como supremo señor que era para que lo remediase y estorbase; el cual luego que lo supo envió a ciertos caballeros con cantidad de gente para que prendiesen al rey Chimalpopoca y que en una jaula fuerte lo pusiesen dentro de su propia ciudad con bastantes guardas y por medida le diesen la comida y Tecuhtlehuacatzin sólo fuese sacrificado. Lo cual se puso luego en efecto, de manera que no salieron con su intento Chimalpopoca y su consejero Tecuhtlehuacatzin, porque los mexicanos se veían muy faltos de fuerzas para poder resistir la furia y enojo de un tan poderoso tirano como era Maxtla (Ixtlilxóchitl, 1985: 97).

No cabe duda de que este texto denota que Chimalpopoca y Teuctléhuac carecían de apoyos en la propia Tenochtitlan. Si lo que pretendieron al amagar el suicidio ritual fue poner a prueba el apego de su gente, el resultado no pudo ser más concluyente: Moctezuma Ilhuicamina, que luego sería uno de los líderes del levantamiento general contra Azcapotzalco, delata a su *tlatoani* ante Maxtla, en actitud que no puede calificarse de solidaria. Otras fuentes coinciden en afirmar el desamparo en que dejaron a Chimalpopoca sus propios súbditos, como tendremos oportunidad de comprobar.

En cuanto a la supuesta debilidad mexica, utilizada en el texto de Ixtlilxóchitl para justificar tal traición, entra en contradicción con los testimonios examinados derivados de la Crónica X (*vid. supra*) y no se ve corroborada por los hechos históricos subsiguientes, puesto que los mexicas y sus aliados fueron capaces de derrotar a los ejércitos tepanecas poco después de la muerte de Chimalpopoca.[6]

Para continuar con la narración de Ixtlilxóchitl, después de haber encarcelado al *tlatoani* tenochca, Maxtla cede ante las embajadas de Nezahualcóyotl, heredero de Texcoco y no en vano

[6] Al respecto, la historiografía moderna tiende a afirmar que el poderío mexica ya era considerable en vísperas de la Guerra Tepaneca, tanto frente a Azcapotzalco (*vid.*, Davies, 1992: 49, apoyando explícitamente la tesis golpista) como frente a sus aliados y cofundadores de la Triple Alianza (Carrasco, 1996: 60).

antepasado del cronista, y condesciende a liberar a su preso. Poco después, sin embargo...

> despachó a México con mandato expreso matasen a Chimalpopoca y a Acateotzin y yendo derechos a Tenochtitlan, hallaron que el rey estaba en una sala del templo (...) y estando con él a solas en aquella sala, lo mataron dándole en la cabeza con una porra (Ixtlilxóchitl, 1985: 102).

Por completo inverosímil, esta versión de Ixtlilxóchitl es un despreocupado intento de compatibilizar una versión anterior del propio autor texcocano, según la cual Chimalpopoca murió de inanición en la jaula donde había sido encerrado por orden de Maxtla (Ixtlilxóchitl, 1975, I: 357), con otra reflejada en los *Anales de Cuauhtitlan* (1975: 38), que narran el encuentro de los soldados de Maxtla con Chimalpopoca en la sala del templo de Tenochtitlan.[7]

Tan inconsecuente resulta la historia, que incluso Torquemada se pregunta ingenuamente por qué Maxtla salvaría a Chimalpopoca de su proyectada autoinmolación, si su propósito era matarlo:

> debió de ser porque no llevase aquella gloria de haberse él mismo muerto y ofrecido en ofrenda y holocausto a su falso dios. Y vese claro ser ésta su intención; porque a ser otra no sólo no le diera pena su muerte, pero antes se holgara de haber sabido que era muerto; pues ya lo tenía por contrario a su reinado (Torquemada, 1975, I: 174).

Encontramos en las fuentes una variante más en esta versión oficial sobre la muerte de Chimalpopoca. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* da una escueta versión de los hechos:

> ...este [Maxtla] mandó que todos se alzasen contra México, y como Ximalpupucaci, señor de México vió que la tierra se le alzaba, se mató, y muriendo, alzaron los de México por señor un su hermano dicho Izcuaci (1891: 251-252).

[7] Nos consta que los manuscritos que hoy conocemos como *Anales de Cuauhtitlan* pertenecieron en algún momento a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el cual llegó a ser alumno del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, aunque en una época en que éste ya no brillaba con su antiguo esplendor. En esta institución fue donde se recopiló la información y se redactaron los manuscritos que servirían a la magna obra de fray Bernardino de Sahagún. Los *Anales de Cuauhtitlan* son producto de esa labor etnográfica, aunque fueran de los descartados para la redacción final de la *Historia General de las cosas de Nueva España* (Primo Feliciano Velázquez, introducción a los *Anales de Cuauhtitlan*, 1975).

Este texto introduce la novedad del suicidio como explicación de la muerte de Chimalpopoca. En este dato coincide Torquemada, aunque lo sitúa ya en cautiverio (1975, I: 177). Ello constituye casi una anécdota, pues las circunstancias no son diferentes a las del resto de fuentes que sustentan la que aquí estamos denominando versión oficial de los hechos. Si acaso, la idea del suicidio parece contribuir a caracterizar como cobarde la actitud de Chimalpopoca.

Por otra parte, de nuevo se confirma la falta de apoyos internos de Chimalpopoca, verdadera causa de su muerte, y no simplemente la enemistad de Maxtla. En tal aspecto insisten también los *Anales de Tlatelolco*:

> En el año 12 Tochtli murió Tezozomoctzin, soberano de Azcapotzalco (...). A la sazón murió también Chimalpopocatzin, ahorcado junto con su Tlacatécatl, el Tlacatécatl Teuhtleuacatzin.[8] Temieron la guerra y dijeron: "*¿A dónde iremos?* Porque el tecpanécatl es ya nuestro enemigo" *(Anales de Tlatelolco, 1980: 55).*

La frase que hemos subrayado parece implicar el desamparo de los dos dirigentes tenochcas, pero un desamparo personal e individualizado, y no extensible a toda la unidad política tenochca, como sería de esperar en circunstancias normales (*vid.* nota 13).

Hemos dejado para el final de este apartado el examen de los *Anales de Cuauhtitlan.* Este *tlatocayotl* era aliado tradicional de los mexicas, de modo que no sorprende que sus fuentes sustenten la versión oficial de los hechos. Sin embargo, el carácter fragmentario de esta obra, "la disparidad de su estilo, incongruencias y aun contradicción en puntos secundarios" (Primo Feliciano Velázquez, introducción a los *Anales de Cuauhtitlan,* 1975: X), si no constituyen virtudes desde el punto de vista literario, sí nos favorecen en este caso a la hora de llevar a cabo nuestra labor de crítica de fuentes, como tendremos oportunidad de comprobar.

El hecho es que esta obra refiere en principio la versión que ya escuchamos, por ejemplo, en boca de Ixtlilxóchitl:

> 143) 1 tecpatl. En este año mataron a Chimalpopocatzin, rey de Tenochtitlan: los matadores fueron tepanecas. Maxtlaton, rey de Azcapotzalco, sentenció a muerte a Chimalpopocatzin, y a que le sacaran arrastrado por las calles: hizo que le encarcelaran para matarle. Se cuenta que Chimalpopoca incitó a Quetzalayatzin, hermano menor

[8] Parece tratarse de un error, puesto que otros testimonios afirman que Teuctléhuac fue *tlacochcalcatl* y no *tlacatecatl* (*Anales de Cuauhtitlan,* 1975: 38; Chimalpain, 1965: 184; Tezozómoc, 1949: 98).

de Maxtlaton, diciéndole: "Hermano, ¿por qué te ha despojado de tu reino tu hermano mayor Maxtla? Tú eres el rey, porque os lo dejó ordenado vuestro padre Teçoçomoctli. Pero mata a tu hermano mayor Maxtla, que ya se hizo rey y el reino es tuyo. Para que puedas matarle, haz un jacal; le convidarás ahí y le matarás." De esta plática fué informado Maxtlaton; quien luego sentenció a muerte a Chimalpopocatzin, el cual murió en Tenochtitlan. Cuando éste quería agrandar el templo de los tenochcas, llamado de Huitzilopochtli, y estaba labrado el ídolo de piedra, a matarle llegaron los tepanecas *(Anales de Cuauhtitlan,* 1975: 37-38).

A continuación el texto se refiere a Teuctléhuac:

Entonces se suicidó el nombrado Teuctlehuacatzin, que era tlacochcalcatl de Tenochtitlan; porque tuvo miedo; pensaba que así mataran al rey Chimalpopocatzin, acaso ya les harían la guerra y serían vencidos los tenochcas; y por esto se envenenó. Al saberlo y verlo, montaron en cólera los tenochcas, nobles y señores. Con tal motivo, los mexicanos se congregaron, concertaron, propusieron, determinaron y dijeron que ninguno de los hijos, sobrinos o nietos de aquél sería estimado o reinaría, sino que siempre pertenecerían a los plebeyos. Y así sucedió; pues aunque sus nietos anduvieron de soldados, peleando bien, ninguno reinó ni fué estimado (*Ibid,* 1975: 38).

Esta última cita nos presenta la cobardía de Teuctléhuac, como justificación de su muerte por suicidio, de modo idéntico a como, por ejemplo, caracterizaba la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* al propio Chimalpopoca (*vid. supra*). Pero lo interesante viene después: los mexicas negaron honores a todos sus descendientes. Desde luego, este texto da pie a sospechar que la excusa de la cobardía de Teuctléhuac esconde motivos más oscuros y que, en realidad, había caído en desgracia por alguna razón dentro de la cúpula del poder tenochca: quizá debido a su cercanía política y/o de sangre con Chimalpopoca.

Pero la aludida falta de unidad de esta fuente nos ofrece en este caso una nueva oportunidad de confrontar testimonios, ya que unos párrafos más adelante se repite la narración del episodio completo, *pero no de forma idéntica*:

...y luego condenó [Maxtla] a muerte a Chimalpopocatzin. Los tepanecas le arrastraron por todas las calles; con lo que se asustaron los tenochcas, que pensaban que ya iban a ser conquistados. Por tal motivo, los mexicanos se concertaron, propusieron, resolvieron y dijeron que ninguno de los hijos, sobrinos o nietos de aquél, reina-

ría, sino que habían de pertenecer a los vasallos. Y así sucedió; porque, aunque sus nietos salían frecuentemente a la guerra y anduvieron peleando bien, ninguno reinó ni fué estimado. (*Ibid*, 66).

Como vemos, en este caso no se hace alusión a Teuctléhuac, sino al propio Chimalpopoca: son sus descendientes los privados de rango y honores. El hecho se justifica aquí difícilmente, ya que la cobardía en este caso parece ser de los tenochcas, o al menos compartida con su *tlatoani*, y en cualquier caso, no parece justificado negar el rango de *pipiltin* o nobles a los descendientes de la que no fue, según el texto, sino víctima del enemigo. Las sospechas de que tuvo que haber otras razones o intereses para retirar de la arena política a los descendientes de Chimalpopoca y Teuctléhuac —posiblemente comunes, si eran parientes; máxime si eran padre e hijo— se ven acrecentadas.

Una vez muerto Chimalpopoca y eliminados sus descendientes de la clase de los *pipiltin*, se entronizó Itzcóatl, veterano militar hijo de Acamapichtli y hermano de Huitzilihuitl. Como veremos, no era lo acostumbrado el elegir a un candidato de una generación anterior a la del difunto *tlatoani*. Aparentemente, hubiera sido más normal elegir a Moctezuma, hermano de padre de Chimalpopoca. Sin embargo, los *Anales de Cuauhtitlan* nos aclaran que así lo quiso expresamente Moctezuma Ilhuicamina:

Por este tiempo, durante la guerra, se entronizó Itzcohuatzin en Tenochtitlan. Cuando se entronizó, había de reinar Moteucçomatzin el viejo. Según se dice, no quiso, sino que dijo: "Después seré yo rey; que ahora lo sea mi tío Itzcóhuatl. Porque más quiero fiarle, y entretanto proveer a los mexicanos tenochcas de su agua, su comida, sus esteras y sus sillas. Ahora puedo procurarlo. No quiero reinar; pero hacedme capitán (*tlacateccatl*). Mientras sea rey mi tío Itzcóhuatl, yo estaré sólo de partida. Primero asentaré en la tierra el pueblo que nos rodea." (*Ibid.*, 38).

Aquí podemos comprobar quiénes fueron los verdaderos beneficiarios de la muerte de Chimalpopoca. En efecto, no parece muy aventurado interpretar este interesante pasaje como la puesta en práctica de un pacto previo al golpe de estado: Itzcóatl, Moctezuma Ilhuicamina y Tlacaélel, que sería nombrado *cihuacoatl*, se repartían el poder. Primero sería Itzcóatl el *tlatoani*, siendo el de mayor edad, pero ya entonces Ilhuicamina sería nombrado *tlacateccatl*, uno de los máximos cargos del consejo real tenochca, y frecuentemente considerado como el puesto que ocupaba aquel que es-

taba destinado a ser el próximo *tlatoani* (Zantwijk, 1978: 90). La operación culminará más tarde al unirse la descendencia de ambos *tlatoque:* Axayacatzin, Tízoc y Ahuítzotl, hermanos entre sí, eran nietos de Ilhuicamina y de Itzcóatl a un tiempo (*vid.* fig. 4). Mientras tanto, Tlacaélel, otro de los relegados hijos de Huitzilihuitl, permanecería, con las máximas dignidades, como poder en la sombra.

Capítulo aparte merecería el comentario del antes citado *Códice Xólotl,* una fuente que, si bien no cabe duda de que sustenta la versión oficial de los hechos, aún está a la espera de ser estudiada con la profundidad que sería de desear.

Parece ser ésta la más antigua de entre las fuentes acolhuas, de la cual se nutren las demás, y con las cuales comparte un punto de vista etnocéntrico de la historia del Valle de México. Aunque fue pintado después de la conquista, debió de basarse a su vez en otros códices más antiguos del Acolhuacan (*Códice Xólotl,* 1980: 9).

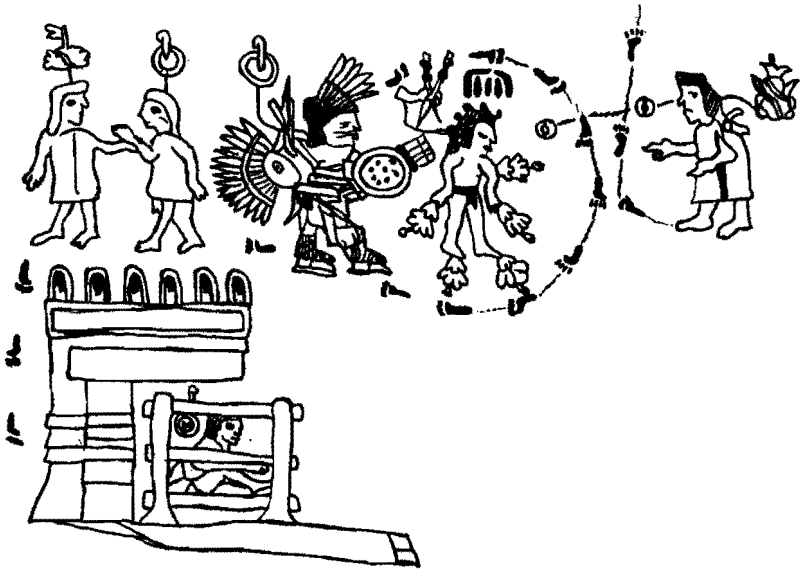


Fig. 1. *Códice Xólotl* (lám. VIII, detalle): captura de Chimalpopoca

La versión que nos ofrece esta fuente (*Códice Xólotl,* lám. VIII) coincide básicamente con la de Ixtlilxóchitl (1975 y 1985): la muerte de Tezozómoc, la entronización de Maxtla, las intrigas de Chimalpopoca y Tayauh, la muerte de éste, y vemos por fin (fig. 1) a Chimalpopoca ataviado como Huitzilopochtli, en la que, siguien-

do las fuentes conocidas, debe ser la escena de autoinmolación abortada por la llegada de los hombres de Maxtla, no sin el oportuno aviso de un personaje tenochca, que vemos a la derecha. En la misma escena podemos ver también a Chimalpopoca siendo capturado por un personaje tepaneca y, en la parte inferior, ya encerrado en su prisión.

En cuanto al personaje que aparece junto a Chimalpopoca-Huitzilopochtli, merece que nos detengamos en él. Sus ojos cerrados indican que está muerto y el glifo antroponímico a él ligado señala que su nombre es Acamapichtli. Las cinco formas que rodean su cuerpo hemos de identificarlas como flores.

Nuestra interpretación de esta imagen es que la escena representa un sacrificio: el verbo *xochimictia* [9] es utilizado por los *Anales de Cuauhtitlan* (Lehmann, 1938:(733)195) para describir el suicidio de Teuctléhuac: *omoxochimicti*, "se sacrificó". El diccionario de Siméon traduce *xochimicque* por "prisioneros de guerra que eran inmolados ante los ídolos" (1992:773), de modo que las flores que rodean al personaje llamado Acamapichtli simbolizan el hecho del sacrificio, de la "muerte florida" o ritualizada.

Este elemento logográfico *xochitl* lo encontramos también representado, aunque con otro estilo, en el *Códice Mexicanus* (fig. 2), junto al cuerpo de Chimalpopoca con una soga al cuello. Ello parece confirmar nuestra lectura.[10]

Más difícil de explicar es por qué el antropónimo asociado al compañero de Chimalpopoca-Huitzilihuitl en el *Códice Xólotl* (fig. 1) es Acamapichtli y no Teuctléhuac, como, siguiendo a Ixtlilxóchitl, sería de esperar. Comentaremos este aspecto más adelante, al hilo de otros testimonios.

La tesis golpista

Comenzaremos este epígrafe refiriéndonos al testimonio de dos fuentes que, sin contradecir la versión oficial, presentan un nuevo dato que abre otras perspectivas.

[9] Compuesto del verbo *miqui*, "morir", en causativo: "matar"; y *xochitl*, "flor".

[10] En cuanto a cómo interpretar el significado ritual que parece aportar tal logograma en casos de asesinato, hemos de preguntarnos si simplemente es una convención literaria por el mero hecho de pertenecer la víctima a la clase de los *pipiltin* o bien, aunque pueda parecer extraño en la escena del *Códice Mexicanus* (fig 2), si realmente el acto homicida se hacía acompañar de un contexto ritual (*vid.* nota 12). Otro ejemplo de relato de asesinato con componente ritual aparentemente improcedente lo tenemos en el *Códice Colombino* (1966: XVI), donde se representa el asesinato del *tlatoani* Ocho Venado-Garra de Jaguar como si fuera un sacrificio por exavisceración.

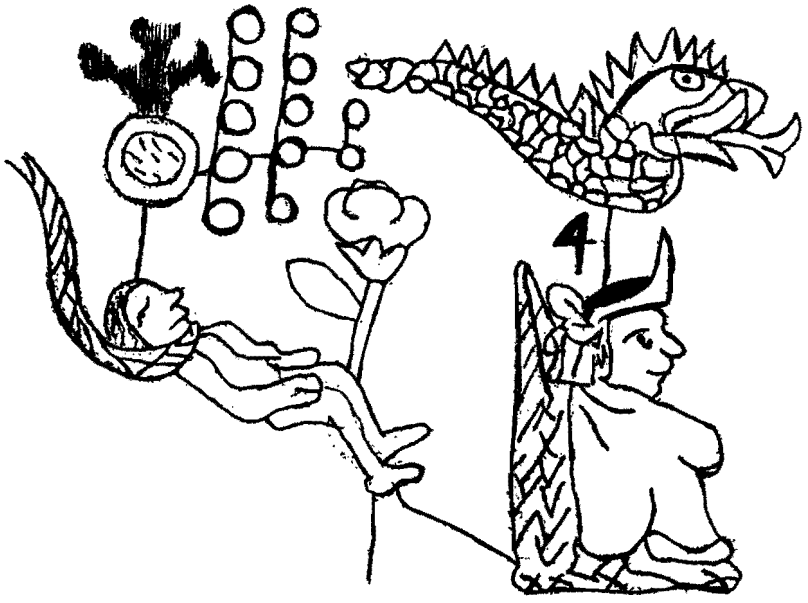


Fig. 2. *Códice Mexicanus* (plancha LXI, detalle).
Asesinato de Chimalpopoca y sucesión de Itzcóatl

La *Crónica Mexicáyotl* refiere que "vinieron los tepanecas tlacópanecas a matar al señor Chimalpopoca" (Tezozómoc, 1949: 104). Este dato adquiere crucial importancia si tenemos en cuenta que Tlacopan fue posteriormente aliado de los mexicas, como miembro de la Triple Alianza, y tras la llamada guerra tepaneca que en este momento se estaba fraguando.

Añade además esta fuente que al *tlatoani* asesinado lo sucedió un hijo suyo llamado Xihuitl-Temoc, quien "reinó en Tenochtitlan, en cuanto hubo muerto su padre, mas solamente reinó por 60 días, y murió luego" (*ibid.*). Ninguna otra fuente cita este nombre, aunque pudiera ser que el Teuctléhuac que algunas fuentes consideran hijo de Chimalpopoca sea la misma persona que este Xihuitl-Temoc (especialmente Durán, 1984, II: 71, que lo considera un niño pequeño).

En cuanto a los sesenta días que reinó este personaje, parece tratarse de un convencionalismo que indica un periodo breve. En cualquier caso, si es cierto que lo hizo, su desaparición prematura y el hecho de que la "historia oficial" lo silenciase añaden nuevos motivos para la suspicacia.

La segunda fuente que afirma que fueron los de Tlacopan quienes dieron muerte a Chimalpopoca son las *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan.* Aunque primeramente dicen que "fue muerto Chimalpopocatzin, Señor de Tenochtitlan. Los tepanecas lo vinieron a matar" (Chimalpahin, 1965:190), luego especifica, al referirse a Tlacateotl, *tlatoani* tlatelolca, que "también esta vez fueron ésos de los tepanecas tlacopanecas quienes lo asesinaron" (*ibid.*, 191), con lo que parece coincidir con la *Crónica Mexicáyotl.*

Pero sin lugar a dudas, y a pesar de su defectuosa traducción del original en náhuatl, la fuente que presenta con mayor claridad y detalle, y hasta con ironía, la versión de que Chimalpopoca fue muerto como consecuencia de intrigas internas tenochcas, y de acuerdo con los tepanecas de Tlacopan, es la llamada *Anales de México-Azcapotzalco* o *Anales Tepanecas.*

Se trata, según Gibson y Glass (1975: 372, citando a Reyes) de un trabajo preliminar a la obra de Chimalpahin. Para Hassig, esto le resta credibilidad, pues este autor "is generally hostile to the Aztecs and may not be as accurate for the western area of the basin of Mexico as its name implies" (Hassig, 1988: 313). En todo caso, habremos de sopesar los diferentes testimonios con que contamos y examinar su coherencia interna y externa antes de emitir un juicio sobre su valor.

Según este manuscrito, una vez Maxtla se hubo hecho con el poder, sucediendo a su padre Tezozómoc en el trono de Azcapotzalco, reunió a las mujeres [11] de Chimalpopoca, que solían visitar su capital, y comenzó a proferir amenazas contra el *tlatoani* tenochca y contra "toda la raza mexicana". Las mujeres de Chimalpopoca transmitieron a su esposo el mensaje:

> Habiendo escuchado esta relación Chimalpopoca, se puso a conferenciar con Teuhtlehuac, uno de los sabios consultores del imperio

[11] Torquemada narra de forma muy parecida la declaración de hostilidad de Maxtla hacia Chimalpopoca, llegando a afirmar que atrajo con engaños a una de las más bellas de entre sus esposas, "se aprovechó de ella y la despidió" (1975, I: 173). Es interesante el hecho de que el uso de mujeres o de algún elemento femenino como *casus belli* parece una constante en la tradición nahua. Indudablemente, no podemos considerarlo como dato histórico, sino más bien como recurso literario e historiográfico (sobre "la mujer de la discordia", *vid.* Gillespie, 1993), pues indica cómo concebían las narraciones aztecas la causalidad histórica. Citaremos sólo algunos ejemplos más: el sacrificio de la hija de Achitometl, *tlatoani* de Culhuacan (Durán, 1984, II: 41-42); el supuesto adulterio cometido por Tlacateotl con la mujer de Maxtla (*Historia de los mexicanos...* 1891: 252); la alitosa mujer tenochca de Moquíhuix, *tlatoani* tlatelolca (Tezozómoc, 1949: 117) o la violación de muchachas tlatelolcas por mancebos tenochcas (Durán, 1984, II: 251). Resta al historiador buscar razones más profundas que expliquen conflictos así referidos.

mexicano. "Venid, vigilante consultor, dijo Chimalpopoca: á dónde me dirigiré, pues Maxtlaton ha tenido el valor de burlarse de mis mujeres, y se ha declarado enemigo mío. *Creí que hallándose irritado el Señor Tecpanecatl podía refugiarme en México, y estándolo el mexicano tomaría asilo en Tecpanecapa.* Mas todo se ha perdido. Ahora lo que conviene es morir..."

(...).

Cuando los mexicanos supieron que Teuhtlehuac había muerto en la noche, dijeron: ¿qué será de Chimalpopoca; dizque va á morir á la media noche? Por cuyo motivo se juntaron los grandes personajes, y dijo Itzcoatzin: "Venid, valiente y sabio Motezoma, y declarad ¿qué ha hecho Chimalpopocatl? ¿Por ventura el cuidado de la ciudad estará á nuestro cargo? Id, varón ilustre, y manifestad á mis hijos y al poderoso y gran protector de Tlacopa, Acolnahuacatl, que necesitamos de sus acertados consejos y determine lo que será de Chimalpopoca, quien dizque á la madrugada morirá de la misma manera que Teuhtlehuac, gran consultor nuestro."

A esto, el caballero y señor de Tacuba, Acolnahuacatl, contestó diciendo: "Bien está; es digno y acreedor á nuestro auxilio; enviaremos luego nuestras armas," previniéndoles á Tlacotzincatl y Zazancatl que saluden a Chimalpopocatl. En seguida los armó con remos, tízar y flechas,[12] y se retiraron los enviados de México, dirigiéndose todos á Calmecac, que entonces aun era de zacate. Llegados allí preguntaron á los sacerdotes: "¿En dónde se halla el Señor?" Respondieron éstos: "No lo sabemos." Siguieron preguntando: "¿en dónde está el Sacerdote?"

Como no se dieron á conocer los sacerdotes, subió la gente á lo alto, en donde alcanzó á Chimalpopoca, nieto del anciano Chimalpopoca, rey de Cuitlahuac, preguntándole los enviados: "¿Qué hacéis, gran Señor? ¿A qué venís á este lugar?" Llegada la noche metieron á Chimalpopoca dentro de Calmecac y allí, presentándole toda su riqueza, comenzaron á bañarlo en medio de la obscuridad, y en seguida le dijeron: "Digno eres, Chimalpopoca; recibe estos remos, este tízar y las flechas que te mandan tus hermanos y amigos Acolnahuacatl y Tzacualcatl." Despues lo incensaron, y habiéndole puesto en la mano el Cuauhquetzali, le dijeron: "Tendeos, Señor." Luego le pusieron una tilma pendiente por detrás de una soga; le seguía Tlacotzincatl apretándole el mecate y agarrándole las manos Zazancatl.

[12] Estos elementos parecen dotar al asesinato de un componente ritual (*vid.* nota 10), que parece ser similar al que enmarca la declaración de guerra. Sobre ésta, comenta Orozco y Berra: "Era costumbre entre aquellas naciones, al hacer la declaración de guerra, ungir al rey desafiado con el ungüento blanco de tizatl, como si ya estuviera muerto, emplumarle la cabeza y ponerle en la mano izquierda el escudo y en la derecha el arma con que debía defenderse" (Tezozómoc, 1987: 246).

> Muerto de esta manera el Rey, le dijeron: "Despójanos, Señor, de nuestra tierra, véncenos." Mas creemos que se ha dormido, se decían en secreto. Al momento entraron los sacerdotes, y encendida la luz, y visto á su Señor muerto, comenzaron con voz espantosa y confusa á exclamar: "Mexicanos, han muerto á vuestro Rey y Señor."
>
> De este acontecimiento tan funesto dieron inmediatamente parte á Itzcoatzin, diciéndole: "Tranquilizaos, valiente y fuerte Señor, los de Tlacopa han venido á morir á nuestro Rey, y sabed que se retiran ya. Con vuestro permiso nos apresuramos á perseguirlos hasta vengar la sangre de Chimalpopocatl." Contestó Itzcoatzin: "Bien está; haced volar vuestros pasos al instante:" y los fueron persiguiendo hasta el paraje llamado Mictlantonco. Las mujeres fueron sacrificadas de la misma manera por los de Tlacopa. (*Anales Tepanecas*, 1903: 50)

De nuevo tenemos a Teuctléhuac como el único que permanece al lado de Chimalpopoca cuando éste se ve amenazado. Pero si ya en fuentes anteriores se ha puesto de manifiesto la falta de apoyos internos en que se encontró el *tlatoani* tenochca, ahora la frase que hemos subrayado no deja lugar a dudas.[13] Chimalpopoca, de ascendencia mexica-culhua por parte de su padre Huitzilihuitl y de su abuelo paterno Acamapichtli, y tepaneca por parte de su madre y de su abuelo materno Tezozómoc, se encontraba entre dos fuegos ahora que las dos *tlatocayotl* rompían sus relaciones.

En cuanto a la conspiración del asesinato, se cita a Itzcóatl y a Moctezuma Ilhuicamina como los dos "principales personajes" que se ponen de acuerdo con el señor de Tlacopan para acabar con el *tlatoani* tepaneca de Tenochtitlan. Los dos serían posterior y sucesivamente *tlatoque* de Tenochtitlan, y, junto con el *cihuacoatl* Tlacaélel, se perfilan, según nuestra tesis, como los máximos integrantes de la facción que protagonizó el golpe de estado que acabó con el gobierno de Chimalpopoca.

Conviene ahora que abramos un paréntesis para aclarar el papel de los tlacopanecas en el problema que analizamos. Tlacopan era la tercera ciudad tepaneca en importancia, tras Azcapotzalco y Coyoacan, y Tezozómoc había colocado allí como *tlatoani* a su hijo Acolnahuacatl (*Anales Tepanecas*, 1903: 49; Tezozómoc, 1949: 101; *Anales de Tlatelolco*, 1980: 22), a quien sucedió luego Totoquihuatzin. La entronización de Maxtla no debió de dejar satisfechos a los gobernantes tlacopanecas, ya que, al parecer, establecieron un pacto secreto con los mexicas para no ofrecerles demasiada resistencia cuando les tocara enfrentarse en la llamada Guerra Tepaneca:

[13] Este texto permite además dar otra interpretación a textos similares que hemos examinado anteriormente. Véase la frase subrayada de los *Anales de Tlatelolco* (*vid. supra*).

> Gobernaba la ciudad de Tlacupan un señor llamado Totoquihuatzin, nieto del rey Tezozomoctli y sobrino de Maxtla, el cual (o por no estar bien con el tío o por otras causas que le movieron) no salió a la batalla contra los mexicanos, ni se dice que se hallase en ella, y viendo Itzcohuatl y Nezahualcoyotl que era tan gran señor (y por ventura le tendrían por amigo) le llamaron y dieron nombre de rey de los tepanecas, aunque no con la autoridad y majestad que su abuelo y tío lo habían tenido; pero hiciéronlo parcial con ellos en el gobierno, y en la distribución que después hicieron de las tierras le dieron la quinta parte de todo y la provincia de Mazahuacan y la parte de aquellas serranías, con sus vertientes que eran de chichimecas (Torquemada, 1975, I: 201).

En efecto, este hecho parece probarse por el papel que acolhuas y mexicas les reservaron como tercera potencia de la Triple Alianza, relegando así a Azcapotzalco del papel de capital tepaneca (López Austin, 1961: 33-34; Hassig, 1988: 143-144).

Así pues, una vez admitida la complicidad de Tlacopan, la tesis golpista puede contar a su favor con los testimonios de la *Crónica Mexicáyotl* y de Chimalpahin, que, como hemos visto, no hablan de traición dentro de la corte tenochca, pero sí de los tlacopanecas como matadores de Chimalpopoca.

Seguramente los *Anales Tepanecas* serían insuficientes para dar base documental a la tesis golpista por sí solos. Pero el caso es que contamos con dos testimonios más que corroboran explícitamente nuestra tesis.

La carta escrita por D. Pablo Nazareo [14] a Felipe II no hace referencia a los de Tlacopan, pero afirma que:

> El señor Chimalpopoca, que reinó 10 u 11 años, sometió dos plazas fuertes, pero por haber hecho traición a los mexicanos, fué condenado a muerte y privados sus descendientes de dignidades a perpetuidad. (Nazareo, 1940: 118).

Este es un testimonio presentado con mucha posterioridad a los hechos (1566), por alguien que, al parecer, estaba bien informado, pues...

[14] Fue éste también alumno del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, del que llegó a ser rector. Noble de Xaltocan y emparentado por vía de matrimonio con descendientes de Moctezuma Xocoyotzin, escribió esta carta en latín al rey de España para reclamar propiedades y favores. Con objeto de mostrar la antigüedad de su linaje hace un compendio de la historia prehispánica, lo que lo convierte en una fuente de gran interés (Rojas, 1994: 112).

> tenía algunas pinturas de las antigüedades de aquella tierra (...) y era casado con una hija de un hermano de Motenzuma, llamado D. Juan Axayacac, y (...) tenía gran noticia de todo lo de aquella tierra (García Icazbalceta, 1891: XXXI).

Más valor adquiere este testimonio si se piensa que, al contrario que la mayoría de las fuentes, su autor no tenía intereses, ni personales ni nacionales, directamente implicados en lo que respecta al episodio que nos ocupa. Habían ya pasado unos ciento cuarenta años desde la muerte de Chimalpopoca y, si en algo desfiguró la realidad sería en todo caso para apoyar sus derechos sobre las tierras de sus antecesores, que "fueron señores naturales de esta ciudad y del pueblo de Xaltocan", o los de su familia política, pues no es otro el motivo de su epístola.

Más aún, el tono en el que nos narra el hecho no es acusatorio, sino que justifica su muerte, o por mejor decir su "condena" calificándolo de traidor a la nación mexicana. Si su afán fuese atacar a los mexicas —nación de su mujer y de su suegro, por otra parte—, seguramente sería otro el tono de sus palabras.

Incluso, la referencia que hace al ostracismo social al que fueron sometidos los descendientes de Chimalpopoca es coherente con el hecho de que se le considere traidor, a diferencia de los *Anales de Cuauhtitlan* (*vid. supra*), que, aun presentándolo como víctima de Maxtla, también afirman que sus descendientes fueron relegados socialmente.

Por todo lo anterior, considero que hemos de valorar este testimonio como uno de los de más verosímiles de todos los que hacen referencia a la muerte de Chimalpopoca.

Una fuente más, por si fuera poco, viene a apoyar la aquí discutida tesis golpista. Se trata de fray Toribio de Benavente, franciscano conocido como Motolinía, cuyas dos principales obras son en realidad la misma en versiones distintas, cosa bastante común en los cronistas de la época.

La obra que redactó primero se conoce con el nombre de *Memoriales* (Motolinía, 1967). Posteriormente elaboró una segunda versión, que tituló *Historia de los indios de la Nueva España* (Motolinía, 1988) donde aligeraba y reordenaba contenidos, con bastante más cuidada forma literaria, aunque apenas añadiendo nada nuevo. Examinaremos primero la versión de los *Memoriales*.

Motolinía nos ofrece en esta su primera obra una versión difícilmente clasificable, pues parece confundir algunos de los protagonistas de la historia:

> A este Vicilivicin (Uiliuicin) subcediole un su hermano llamado Chimalpupucazin (Chimalpupucatzin) al cual no le favoreció la fortuna porque quiriéndose restituir y enseñorearse como sus antepasados, sus contrarios los de Culhua le mataron a él y al que estaba por señor en Culhuacan, que era del linaje de este mesmo señor de México Chimalpupucatzin; y estos fueron muertos no por falta de gente y favor, mas porque los tomaron descuidados y desapercibidos. (Motolinía, 1967: 7).[15]

En principio, sorprende que se sustituya a los tepanecas por los culhuas. La interpretación que podemos ofrecer hace referencia al cambio de orientación dinástica que observamos en la historia tenochca con la muerte de Chimalpopoca y su sucesión por Itzcóatl.

Si bien la dinastía tenochca era de ascendencia culhua desde su fundación con Acamapichtli, el matrimonio de Huitzilihuitl con la hija de Tezozómoc había añadido un componente tepaneca que, en virtud de las circunstancias políticas de preeminencia de los de Azcapotzalco, tenía mayor peso político. La entronización de Itzcóatl supone la extirpación de la rama tepaneca del tronco de la dinastía real tenochca, que vuelve a ser culhua-mexica. Ello constituye uno de los argumentos centrales de la tesis golpista, como veremos.

Sólo si interpretamos el episodio de la muerte de Chimalpopoca como pugna entre la rama mexica-tepaneca y la culhua-mexica podremos comprender la cita de los *Memoriales*. Quizá Motolinía oyó esta versión y la entendió erróneamente, pensando que al decir culhuas se referían a los de Culhuacan y no a la dinastía real tenochca.

Esta interpretación arroja algo de luz sobre el antropónimo que aparece en el *Códice Xólotl* (*vid.*, fig. 1) sobre el personaje sacrificado que acompaña a Chimalpopoca-Huitzilopochtli: Acamapichtli. Además, Tezozómoc cita también este nombre cuando narra la determinación del consejo tepaneca de romper relaciones con Tenochtitlan: "habido los tecpanecas su acuerdo, pues era muerto Tezozomoctli, determinaron entre ellos que era bien fuesen á matar á Acamapichtli y su generación"[16] (Tezozómoc, 1987: 238).

Podemos entonces interpretar que el antropónimo Acamapichtli en el *Códice Xólotl* se refiere a algún personaje de la dinastía real

[15] Esta original versión es la que, con casi toda seguridad, copió Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* (1980: 149), pues la reproduce casi literalmente.

[16] En la edición que manejamos hay una nota a pie de página de Orozco y Berra: "Debe entenderse la descendencia de Acamapichtli" (*ibid.*).

tenochca, o bien la simboliza en conjunto.[17] Hemos de entender que Chimalpopoca y su hijo, si Teuctléhuac lo era, eran tan mexica-tepanecas como culhua-mexicas, lo cual permitió al primero ser designado *tlatoani*, pero finalmente supuso su eliminación del panorama dinástico tenochca. Esta dualidad significaba, en el peor de los casos, que fuera considerado mexica por los tepanecas y tepaneca por los mexicas. Quizá ahí esté la clave de esa escena del *Códice Xólotl* (fig. 1) a que nos hemos referido.

Pero, volviendo a Motolinía, es en su segunda obra donde encontramos apoyo explícito a nuestra tesis, pues, tras referirse a Huitzilihuitl, segundo *tlatoani* de Tenochtitlan, afirma que "después sucedió un hermano suyo [Chimalpopoca], al cual mataron sus vasallos a traición aunque no sin muy gran culpa suya, por vivir en mucho descuido" (Motolinía, 1988: 45).

Es de destacar el hecho de que sea la segunda y no la primera de sus obras la que confirme la tesis golpista, puesto que podemos suponer que, si rectificó en este punto, es porque había confrontado diversos testimonios y juzgado éste el más acertado. Muy probablemente es así, ya que en los *Memoriales*, la versión ofrecida del hecho parece fruto de la confusión, como hemos visto.

Así pues, Motolinía aporta un nuevo testimonio a favor de la tesis golpista, que en este caso es bastante parecido al de Pablo Nazareo: como éste, justifica el hecho de que los mexicas dieran muerte a su *tlatoani*, aunque sea sin especificar sus faltas. Es significativo el hecho de que la acción homicida de los propios tenochcas sea en este caso calificada como "traición", pues tal término parece implicar una acción secreta e ilegal, a diferencia del testimonio de Nazareo, donde se hablaba de condena como si hubiera sido un acto conforme a derecho.

Esta diferente calificación del hecho responde precisamente a lo que entendemos por golpe de estado: un hecho ilegítimo en principio que, siempre que triunfe, se autolegitima haciendo referencia al bien del estado: de ahí el doble punto de vista que reflejan los textos referidos de Nazareo y Motolinía.

Para finalizar este epígrafe insistiremos en que, evidentemente, la evaluación de la credibilidad de una u otra versión de los hechos no es una cuestión que se pueda resolver democráticamente. No será el número de fuentes que la apoyen lo que nos hará decantarnos

[17] Los cinco trazos verticales unidos por la parte superior por otro trazo curvo que podemos ver sobre la cabeza del llamado Acamapichtli (fig. 1) constituyen el logograma numeral "cinco" (Cortés, 1987: 133). Ello vendría a significar una pluralidad, lo que encaja con la lectura que hemos sugerido: los descendientes de Acamapichtli.

por una versión o por otra, sino el análisis de los condicionantes que pudieron intervenir en la redacción de cada una de las fuentes, así como la coherencia interna de la propia versión. Es por eso que, para valorarlos, convendrá relacionar los testimonios expuestos con otros factores incidentes en la vida política mexica.

FACTORES POLÍTICOS

El papel de Tlatelolco

No podemos analizar el problema de la muerte de Chimalpopoca sin hacer referencia a la ciudad gemela mexica de Tlatelolco, ya que, según la versión oficial de los hechos, su *tlatoani* Tlacateotl fue asesinado por los hombres de Maxtla por idénticas razones que el soberano tenochca. En cualquier caso, el hecho es que, como Tenochtitlan, Tlatelolco pasó en aquel momento de ser vasallo y tributario de Azcapotzalco a participar del lado de la alianza acolhua-mexica contra el Imperio Tepaneca.

En cuanto a las fuentes, el caso de Tlatelolco es similar al del propio Imperio Tepaneca: tenemos muchos menos datos que sobre Tenochtitlan, por la comentada parcialidad protenochca que se refleja en la mayoría de las fuentes. Muy probablemente, parte del combustible que utilizó Itzcóatl para su histórica hoguera (*vid.* nota 4) tenía que ver con Tlatelolco y su posible papel preeminente sobre Tenochtitlan en el periodo de vasallaje a Azcapotzalco.

Sin embargo, en cuanto al origen de la dinastía real tlatelolca no hay contradicciones en las fuentes. El primer *tlatoani* fue uno de los hijos de Tezozómoc, llamado Cuacuapitzáhuac, que había subido al trono aproximadamente al mismo tiempo que Acamapichtli de Tenochtitlan. Así pues, desde el momento de su fundación ya muestra Tlatelolco una mayor cercanía con la corte azcapotzalca, siendo así que la dinastía real tlatelolca era en buena parte tepaneca: "dicen que estos reyes, que hubo en este Tlatelulco, fueron todos azcaputzalcas" (Torquemada, 1975, I: 179).

Quizá Tenochtitlan buscó la protección de Colhuacan, eligiendo allí su primer *tlatoani*, por no ser elegido por Azcapotzalco como cabecera, ya que hay indicios de que Tlatelolco era el encargado de recaudar el tributo que los mexicas habían de entregar a su señor Tezozómoc (*Anales de Tlatelolco*, 1980: 48).

Como los tenochcas, los tlatelolcas participaron activamente como vasallos de Azcapotzalco en las campañas militares tepanecas. La máxima expresión de este periodo la tenemos en la victoria de Tezozómoc y sus aliados sobre el *tlatocayotl* acolhua de Texcoco, cuyo subsiguiente reparto de tributos (Carrasco, 1950: 118) permitió a los mexicas convertirse en potencias de cierta importancia en el Valle de México.

Todavía en vida de Tezozómoc, murió Cuacuapitzáhuac, a quien sucedió su hijo Tlacateotl, contemporáneo de Chimalpopoca y coprotagonista de nuestra historia.

Tlacateotl estaba bien relacionado, pues casó con Cuetlaxxochitzin, hija de Tezozómoc (Ixtlilxóchitl, 1985: 79). Además, los dos *tlatoque* mexicas eran cuñados, ya que Chimalpopoca "casó con Matlalatzin, hija de Quaquapitzáhuac señor de Tlatelolco"[18] (*ibid*, 80).

La versión oficial de la historia cuenta, como hemos visto, que Tlacateotl fue muerto por orden de Maxtla casi al mismo tiempo que Chimalpopoca (Ixtlilxóchitl, 1985: 102; Tezozómoc, 1949: 105-106). Sin embargo, las mismas dudas que suscita la participación tlacopaneca en el caso de Chimalpopoca, afectan al caso de Tlacateotl, pues Chimalpahin afirma que a éste "fueron ésos de los tepanecas tlacopanecas quienes lo asesinaron" (1965: 191).

Por otra parte, hay datos que hacen pensar, muy al contrario, que Tlacateotl de Tlatelolco era firme aliado de Azcapotzalco y que la versión de que Maxtla lo mandó matar sólo es una pieza más en la reconstrucción historiográfica que se llevó a cabo tras el triunfo del golpe de estado que acabó con Chimalpopoca y, a la postre, con el Imperio Tepaneca.

Ya nos hemos referido anteriormente a los *Anales de Cuauhtitlan* como una fuente fragmentaria cuyas contradicciones en ocasiones pueden darnos indicios interesantes. Es el caso de Tlacateotl de Tlatelolco, a quien esta fuente hace referencia en dos ocasiones:

> Era en este tiempo rey de Tlatilolco el nombrado Tlacateotzin; quien pensó, inventó y dijo que habían de ser combatidos los mexicanos tenochcas. Por eso mataron a Tlacateotzin: lo sentenció el rey de Azcapotzalco que se mentó, Maxtlaton (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975: 38).

No cabe la menor duda de que, por muy tirano y usurpador que fuera, Maxtla no habría hostigado por un lado a los tenochcas

[18] Esta costumbre de emparentar los dos señores mexicas parece haber sido bastante persistente en la historia de las dos ciudades gemelas, pues además del caso citado, Itzcóatl casó con una hija de Tlacateotl (*Anales de Tlatelolco*, 1980: 23) y Moquíhuix de Tlatelolco con la hermana de Axayácatl (Tezozómoc, 1949: 117).

y dado muerte por otro a su aliado tlatelolca, y muchas veces servidor en la guerra, por querer hacer precisamente lo mismo. Más coherente parece que, si realmente Tlacateotl quería combatir a los tenochcas, éstos hubieran sido quienes lo mataran. Pero la misma fuente nos proporciona más argumentos:

> Después que murió Chimalpopocatzin, le sucedió Itzcohuatzin, que reinó doce años. Este Itzcohuatzin (...) dió muerte al rey de Tlatilolco, que era el llamado Cuauhtlatohuatzin, por la misma causa, que había hablado de la guerra, por lo que fue muerto Tlacateotzin, quien deseaba que fueran vencidos los mexicanos tenochcas (*Anales de Cuauhtitlan,* 1975: 66).

Con esto parece confirmarse que a Tlacateotl lo mataron por querer hacer frente a los tenochcas, y no a Chimalpopoca, es decir, que era un obstáculo para la facción golpista de la rama culhuamexica de la dinastía real de Tenochtitlan.

Por otra parte, el personaje de Teuctléhuac, como hemos visto, es identificado en las fuentes como "deudo" de Chimalpopoca, quizá su hijo y sucesor, quizá un pariente que ocupaba uno de los altos cargos y el más fiel al *tlatoani*, ya que todas las fuentes que lo citan dicen que fue muerto, o se suicidó, por su posición solidaria con Chimalpopoca.

Sin embargo, la *Crónica Mexicáyotl* aporta un dato interesante al afirmar que Teuctléhuac [19] tenía su morada en Tlatelolco (Tezozómoc, 1949: 98). Es posible que la capital tepaneca tuviera un cargo compartido en las dos ciudades mexicas, o bien que se tratara de un alto funcionario tepaneca de Tlatelolco que sirviera al mismo tiempo de consejero de Chimalpopoca.

Precisamente, nos hemos referido a un error aparente en los *Anales de Tlatelolco* (*vid.* nota 8), que citan a Teuctléhuac como *tlacateccatl* cuando el resto de las fuentes lo identifican como *tlacochcalcatl.* Cabe la posibilidad de que ninguna de las fuentes esté equivocada, sino que se trate simplemente de distintos puntos de vista. De este modo, Teuctléhuac ostentaría ambos cargos, ejerciendo así una labor de coordinación político-militar en las dos ciudades mexicas al servicio de los tepanecas, y sería por tanto uno de los primeros objetivos a abatir por los golpistas mexicas.

Si fuera así, tendríamos que afirmar la presencia de facciones pro-tepanecas y anti-tepanecas en ambas ciudades gemelas.

[19] Zantwijk (1994: 107) identifica este nombre como uno de los tradicionales de la dinastía real tepaneca.

Otro testimonio, aunque con todas las reservas que impone su problemática interpretación, viene a subrayar la posición de Tlacateotl como aliado de Maxtla, señor de Azcapotzalco: el *Códice Telleriano-Remensis* (fig. 3). En el folio 31-r, dentro del marco de cuadretes de los años, junto al bulto mortuorio de Chimalpopoca y la figura de su sucesor Itzcóatl, podemos contemplar a Maxtla atacando un templo que hemos de suponer representa a un *tlatocayotl*, según el uso iconográfico acostumbrado en los códices pictóricos nahuas. A su lado, también armado, se representa a Tlacateotl de Tlatelolco.

Si bien la identificación de los personajes no ofrece lugar a dudas en cuanto a antropónimos y gentilicios, el templo en cuestión no está identificado. Si lo comparamos con otros del mismo códice, vemos que presenta bastante similitud con el representado en el folio 32r. que se refiere a Tenochtitlan sufriendo una nevada que causó mortandad.

Sugerimos pues que el templo sitiado por Maxtla y Tlacateotl en el folio 31r. del *Códice Telleriano-Remensis* representa a Tenochtitlan, y el hecho de que los señores de Azcapotzalco y de Tlatelolco, como en campañas anteriores, eran aliados.

Esta reconstrucción de los hechos se apoya asimismo en los *Anales Tepanecas*, que relatan que, una vez que los tlacopanecas, de acuerdo con Itzcóatl y Moctezuma, han dado muerte a Chimalpopoca:

> Entonces los mexicanos vieron que el Señor de Tlatilolco comenzó a hacer mercedes á los vasallos y amigos de Maxtlaton (...). De esto dieron relación á Itzcoatzin los que estaban en atalaya, diciéndole: 'sepa nuestro Rey y Señor que el Tlatilolcatl ha hecho ó está haciendo mercedes y reune gente para atacarnos y exterminarnos', (1903: 52).

Después de afirmar que Tlacateotl se había alineado del bando tepaneca...

> En este mismo año de trece cañas (1427) se dijo haber muerto Tlacateuhtzin, Señor de Tlatilolco é hijo de Cuacuapitzáhuac. Se cuenta que los tecpaneca ahorcaron á este Rey en Atzompa después de haber reinado diez años. Por este accidente que causaron los tecpaneca y los de Tlacopa encendieron guerra los mexicanos, que es la batalla que se ha extendido (*ibid.*, 53).

De nuevo, según esta versión, fueron los tlacopanecas los encargados de dar muerte a quien suponía un obstáculo para sus secretos aliados, los tenochcas.

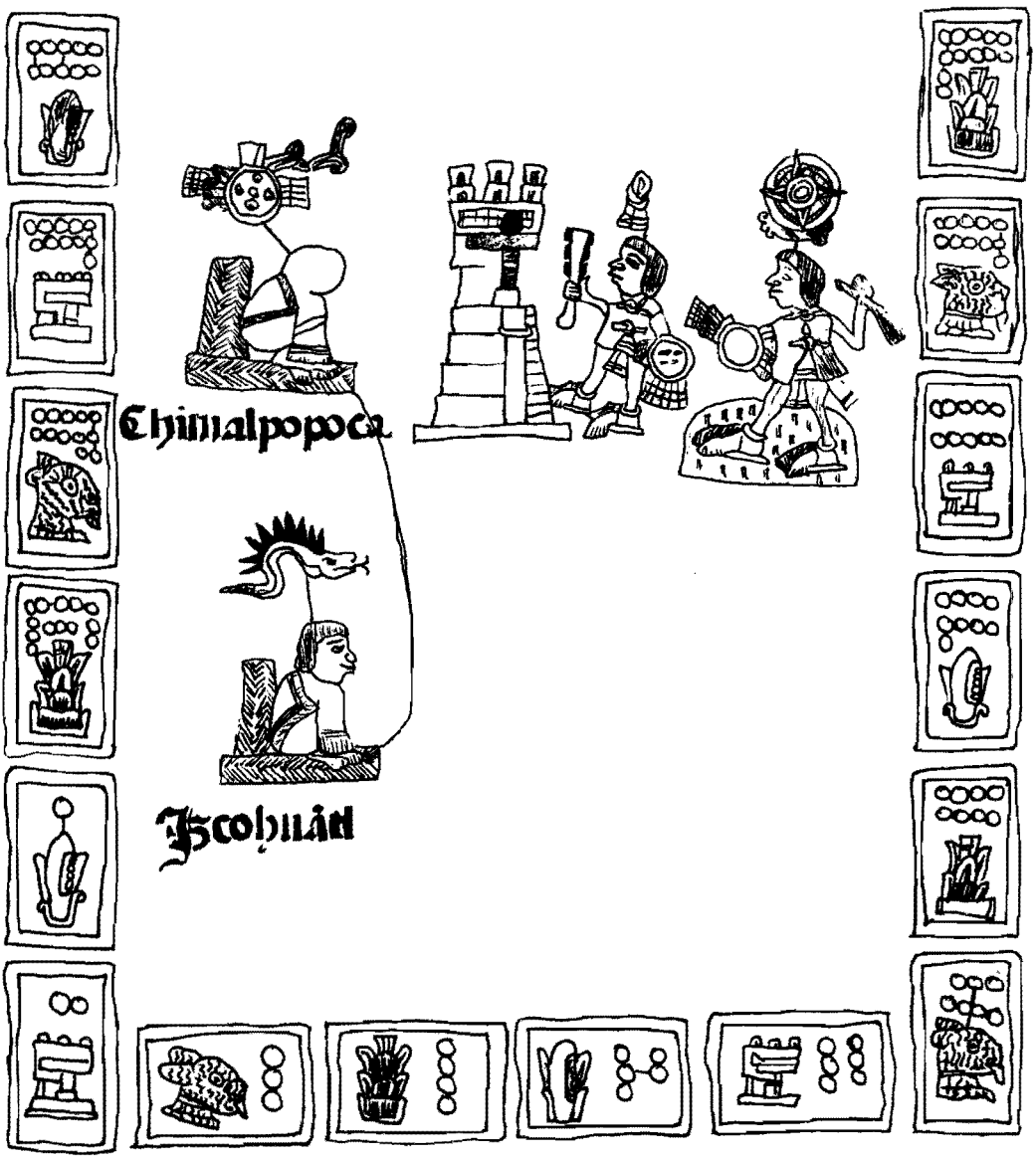


Fig. 3. *Códice Telleriano-Remensis*, fol. 31r

Posteriormente la misma fuente cita la entronización de Cuauhtlatoatzin, nieto de Tlacateotl e hijo de Acolmiztli, quien, de este modo, no llegó a ocupar el cargo de *tlatoani*, aunque sí había sido *tlacateccatl*. Sobre este hecho comenta Barlow: "Por qué sucedió a Tlacatéotl no su hermano ni su hijo, sino su nieto, es uno de los misterios de aquella época de alboroto, la guerra tepaneca" (1987b: 83).

Posiblemente la anomalía en la sucesión que señala este autor tuviera algo que ver con el asesinato de Tlacateotl y el repentino cambio de bando que experimentó Tlatelolco en la Guerra Tepaneca.

En conclusión, no cabe duda de que cualquier idea de levantamiento tenochca contra el poderío tepaneca debía hacerse contando con aliados en Tlatelolco, pues de otro modo la relación de fuerzas hubiera sido desigual, máxime teniendo en cuenta la cercanía de las dos ciudades gemelas mexicas. Cualquier intento de levantamiento interno en la cúpula del poder tenochca había de tener en cuenta este factor, aunque la aludida escasez de datos en las fuentes sobre Tlatelolco y sobre este periodo nos hace más difícil una completa reconstrucción de los hechos.

El sistema sucesorio tenochca

Por lo que respecta al problema de la sucesión dinástica, las normas de matrimonio y sucesión mexicas tenían dos características fundamentales: la poliginia y el sistema de sucesión semi-hereditaria.

La poliginia permitía al estado disponer de candidatos suficientes para ocupar el estrato superior de la pirámide social. Los que no tuvieran cabida en la cúspide, siempre podían servir como funcionarios de diverso nivel, ocupando puestos en el ejército, en los templos o como autoridades provinciales.

Por lo que respecta a la élite, la poliginia favoreció una de las prácticas más extendidas en la política mesoamericana: la manipulación de los lazos matrimoniales y de parentesco para entablar relaciones entre diversos *tlatocayotl* o señoríos, tanto entre aliados como entre una unidad política dominante y sus vasallos.

El parentesco era también, como es propio de una sociedad estamental, la base de la organización social. De hecho, la tradición azteca dice que la clase de los *pipiltin* [20] era en su totalidad descendiente de Acamapichtli, primer *tlatoani* tenochca:

[20] La misma etimología de la palabra náhuatl que, si así lo indica el contexto, traduciríamos por "noble", confirma esta idea, pues *pilli* (en plural *pipiltin*) significa hijo.

> casó [Acamapichtli] con veinte mujeres, una en vida de otras, y todas hijas y parientas de los más principales de los mexicanos, de las cuales hubo muchos hijos, y de éstos descienden todos los más principales señores de la comarca de México (Motolinía, 1988: 44-45).

Por otro lado, la sucesión dinástica no era estrictamente hereditaria por línea paterna y primogenitura, sino que la designación la llevaba a cabo un consejo que incluía a las más altas dignidades tenochcas, y en el caso de la Triple Alianza, a los señores de Texcoco y Tlacopan. Supuestamente, este consejo elegía sin limitaciones al más apto, de entre los *tlazopipiltin* o hijos de *tlatoque* anteriores (López Austin, 1985: 224, citando a Sahagún).

Durán restringe un tanto el número de candidatos a ser elegidos, limitándolo a los miembros del consejo real, parientes o hermanos del *tlatoani*, que ostentaban los cargos de *tlacochcalcatl*, *tlacateccatl*, *ezhuahuacatl* y *tlillancalqui* (Durán, 1984, II: 103).

Sin embargo, la elección solía atenerse a un cierto orden sucesorio: "esta era la costumbre de heredar é subceder en los señorios, que muerto el señor subcedianle los hermanos, si los tenia, y á los hermanos les subcedia otra vez el hijo del mayor hermano" (Motolinía, 1967: 8).

Este sistema, que Zantwijk denomina semi-hereditario (1978: 89), lograba un cierto equilibrio, pues mantenía la sucesión en la línea paterna principal satisfaciendo a la vez las ambiciones de poder de un grupo más amplio de *tlazopipiltin* de lo que lo hubiera hecho la simple sucesión padre-hijo.

Las dos características dichas del sistema sucesorio tenochca conformaban pues un sistema flexible y manipulable según las circunstancias políticas y los intereses de la clase dominante, siempre interpretadas por el consejo supremo antes citado.

Lógicamente, la contrapartida de esa misma flexibilidad es que podía ser campo abonado para los faccionalismos, es decir, que los que no se vieran favorecidos por la elección podían no resignarse y formar bandos. A pesar de que pretenden transmitir un clima de consenso y estabilidad en los casos de sucesión dinástica, las fuentes nos ofrecen algunos ejemplos de conflictos sucesorios que derivaron en el asesinato de uno de los pretendientes o en enfrentamiento abierto entre facciones. Luego nos detendremos en algunos ejemplos que nos ofrece la historia dinástica tenochca.[21]

[21] El ejemplo de Texcoco, como enfrentamiento armado de facciones originado en un conflicto sucesorio, y con implicaciones internacionales, merece una pequeña disgresión. Tras la muerte de Nezahualpilli, Ixtlilxóchitl acusó a su hermano de padre Cacama, que siendo sobrino de Moctezuma Xocoyotzin había sido designado sucesor,

Un tercer factor que viene a complicar el panorama sucesorio es el de la adscripción étnica. La diversidad étnica era normal en cada *tlatocayotl:*

> ...desde el tiempo del Emperador Techotlala, avía en todos los Pueblos y ciudades grandes, Tetzcucanos, Mexicanos y Chichimecas rebueltos... (Barlow, 1987b: 89).[22]

Este factor se agudizaba en la clase de los *pipiltin,* en virtud de los tan comunes matrimonios interétnicos a los que nos hemos referido:

> Huitzilihuitl, rey segundo de Mexico (que siguiendo la costumbre de su padre, que fue tener muchas mujeres) no se contentó con tener la hija del emperador Tezozomoctli. Pero pareciéndole que emparentando con muchos reyes y señores, estaría más engrandecido y tendría más favor y ayuda en sus necesidades, determinó de emparentar (si pudiese) con el señor de Quauhnahuac (Torquemada, 1975, I: 148).

En el ejemplo que presenta Torquemada, el segundo *tlatoani* tenochca emparentó con el linaje real tepaneca y posteriormente con el de Cuauhnáhuac, siendo él de ascendencia culhua-mexica por parte de su padre Acamapichtli. Del primer matrimonio citado nacería Chimalpopoca. Del segundo, Moctezuma Ilhuicamina.

No cabe duda de que la mezcla étnica podía causar un efecto similar a los factores ya examinados: si por una parte proporcionaba una deseable flexibilidad en cuanto a que conllevaba una amplia red de relaciones y potenciales alianzas con otros grupos, también podía favorecer los faccionalismos, ya que hijos de madres de diferente origen étnico podrían tener intereses contrapuestos.

Veremos que éste pudo ser el caso de Chimalpopoca de Tenochtitlan:

> El sistema de elección del tlatoani, tan favorable para satisfacer los mutables intereses de los pipiltin, produjo por otra parte un peligroso juego de intereses entre grupos de tendencias contrarias que apoyaban a uno o a otro tlazopilli. La imposibilidad de destitución

de ser un títere de los mexicas y organizó un levantamiento armado, con la alianza de Tlaxcala y Cholula, que puso en un serio aprieto el poderío mexica. Habiéndose llegado a un acuerdo transitorio, Ixtlilxóchitl volvió a atacar a los mexicas con ocasión de la llegada de los españoles, de los que fue uno de sus principales aliados (Torquemada, 1975, I: 303 y ss.; Ixtlilxóchitl, 1985: 220 y ss.). No cabe duda de que, si este conflicto nos ha llegado con tanto detalle, es porque el cronista acolhua tenía interés en ello, ya que él en persona era descendiente directo de su tocayo. Ello nos induce a pensar que, sólo porque se acabó alineando en el bando de los vencedores, la historia de este conflicto sucesorio y rebelión armada de Ixtlilxóchitl ha llegado hasta nosotros.

[22] Aunque se trata sin duda de una cita de una fuente, Barlow no lo especifica.

> de tlatoani, unida al carácter omnímodo del máximo gobernante, fue también causa de una rigidez política inconveniente. La brutalidad fue la solución en no pocos casos, y no sólo contra tlazopipiltin que encabezaban movimientos contrarios, sino que en México-Tenochtitlan se dijo que uno de sus tlatoque, Tizócic, fue envenenado por los pipiltin. Hay algunas fuentes que aseguran que la muerte de Chimalpopoca no se debió a un acto suicida. (López Austin, 1985: 224-225).

Durante el periodo en que Tenochtitlan fue vasallo de Azcapotzalco, es decir, desde su fundación (1325) hasta la Guerra Tepaneca (1428), la sucesión en el cargo de *tlatoani* fue un asunto sólo de relativa importancia, ya que existía una autoridad política superior, que sin duda dictaría el candidato a elegir.

Al parecer, la sucesión en este periodo se llevó a cabo por herencia patrilineal: Huitzilihuitl sucedió a su padre Acamapichtli y fue a su vez sucedido por su hijo Chimalpopoca, tenido con una princesa tepaneca. Es coherente este tipo de sucesión con la política tepaneca de imponer en las ciudades sometidas un linaje emparentado con el suyo propio. Para mantener el nexo convenía que la sucesión fuera directa por línea paterna,[23] y así parece haber sido también en la otra ciudad mexica sometida a Azcapotzalco: en Tlatelolco, a Cuacuapitzáhuac, hijo de Tezozómoc, le sucedió a su vez su hijo Tlacateotzin, y a éste Cuauhtlatoa, su nieto.

No está muy claro el sistema de sucesión tepaneca. Cuando Tezozómoc murió, parece ser que había designado sucesor en la persona de su hijo Tayauh o Quetzalayatzin, a pesar de lo cual Maxtla tomó el poder, por lo que se le suele calificar de usurpador. El problema es que Maxtla perdió la guerra, y, aunque las fuentes presentan una unanimidad total respecto a la ilegitimidad de Maxtla como sucesor de Tezozómoc, no puede descartarse la posibilidad de que, siendo Maxtla el mayor de los hermanos, a él le correspondiera ser el elegido, y que se trate de una acusación falsa urdida por sus enemigos victoriosos.[24] El único testimonio a su favor lo pone Ixtlilxóchitl en labios del propio Maxtla, que se justifica por

[23] Zantwijk (1994: 107) va más allá de la información que nos ofrecen las fuentes al proponer la hipótesis de que quizá la unión de las ramas colhua y tepaneca en la dinastía real tenochca fuera más antigua, siendo Chimalpopoca hijo de Teuctléhuac, primer supremo gobernante tepaneca de Tenochtitlan, y no de Huitzilihuitl, como dicen las fuentes mexicas. Esto evitaría el problema de por qué los tepanecas permitirían a sus vasallos tenochcas implantar una dinastía colhua con Acamapichtli, y vendría subrayado por el nombre que Chimalpopoca eligió para su supuesto hijo y continuador de la línea dinástica tepaneca-tenochca: Teuctléhuac.

[24] Respecto a la animadversión generalizada en las fuentes contra Maxtla baste decir que frecuentemente se pospone al final de su nombre el sufijo *-ton*, diminutivo de matiz despectivo, aparte de calificársele de tirano.

el hecho de haber dado muerte a su hermano, supuestamente designado por Tezozómoc: "¿qué os parece, no fue muy bien hecho quitarle la vida a mi hermano? pues como bien sabéis es menor que yo, y conforme a la ley de mi bisabuelo Xólotl, y de sus antepasados, que siempre el mayor es heredero como yo lo soy, y que tan de derecho me viene" (Ixtlilxóchitl, 1975, I: 356).

Con todas las reservas que nos ha de merecer un testimonio sólo defendido por Ixtlilxóchitl (Carrasco, 1950: 113) es interesante la referencia realizada a las antiguas leyes chichimecas, pues parece sugerir que había dos tradiciones sucesorias diferentes en el Valle de México.

Por un lado, la sucesión por herencia directa de padre a hijo, que sería la aplicada por los tepanecas tanto en Azcapotzalco, como en las ciudades a éste sometidas: Tenochtitlan y Tlatelolco entre ellas, como hemos visto. Cabe la posibilidad, sin embargo, de que no tuviera que ser necesariamente el primogénito el designado, sino que el anterior *tlatoani* designara sucesor o que lo eligiera un consejo real, lo que daría sentido a los testimonios que aseguran que Tezozómoc sí designó sucesor.[25]

De acuerdo con ello, y como Carrasco (1974) ha subrayado para el caso teotihuacano, cobra gran importancia el origen materno del candidato, pues la lectura política de la elección será diferente según cuál sea el origen de la madre. La designación de Chimalpopoca como sucesor de su padre Huitzilihuitl es un buen ejemplo, puesto que sin duda tal factor fue determinante a la hora de elegirlo a él y no a Moctezuma Ilhuicamina, su hermano de padre. Lo mismo podemos decir de la elección de Cacama en Texcoco, siendo descendiente por parte de madre del linaje real tenochca (*vid.* nota 21).

Por otro lado, tenemos el sistema que aquí hemos denominado semi-hereditario, implantado a la muerte de Chimalpopoca en Tenochtitlan. Puesto que Chimalpopoca representaba el linaje tepaneca-mexica y hasta su muerte parece haberse aplicado en Tenochtitlan el sistema hereditario, ateniéndonos al origen del linaje de Itzcóatl y sus sucesores, culhua-mexica, podemos aventurar la hipótesis de que el sistema semi-hereditario fuera de tradición tolteca, pues Culhuacan era considerado como el último y más genuino representante de esta antigua cultura,[26] mientras que el sistema heredi-

[25] Según los *Anales de Tlatelolco*, el propio Tezozómoc sucedió a su padre Acolnahuacatzin siendo su hijo menor (1980: 22).

[26] Zantwijk afirma el origen tolteca de este sistema de sucesión: "it was a strong Toltec and Colhua tradition that, after the reigns of brothers, the new generation of rulers was elected from the descendants of the brother who had ruled first" (1994: 109).

tario aplicado por los tepanecas sería de tradición chichimeca: las "leyes de Xólotl" a que se refería Maxtla.

Esta hipótesis requeriría un estudio en profundidad de las fuentes que desbordaría los propósitos de este artículo. Sin embargo, Texcoco, que en tiempos de Huehue Ixtlilxóchitl pugnaba con Azcapotzalco por el simbólico título de sucesor del imperio chichimeca de Xólotl, parece haber puesto en práctica el que aquí estamos hipotéticamente denominando sistema sucesorio chichimeca: de padres a hijos, el cargo de *tlatoani* fue pasando de Ixtlilxóchitl a Nezahualcóyotl, de éste a Nezahualpilli y de éste a Cacama.

Precisamente, una vez vistos los ejemplos de Maxtla, de Cacama, y del propio Tezozómoc, parece más convincente concebir el aludido sistema sucesorio chichimeca como hereditario de padres a hijos, pero electivo en cuanto a cuál de los hijos había de sentarse en el trono, en la estera. De este modo sería verosímil que Maxtla se impusiera como *tlatoani*, representando una facción dentro de la alta nobleza tepaneca y enfrentándose a otras, dando pie así a la no del todo justa acusación de ilegitimidad.

En el caso tenochca la implantación del sistema semi-hereditario es uno de los trascendentales cambios introducidos a partir

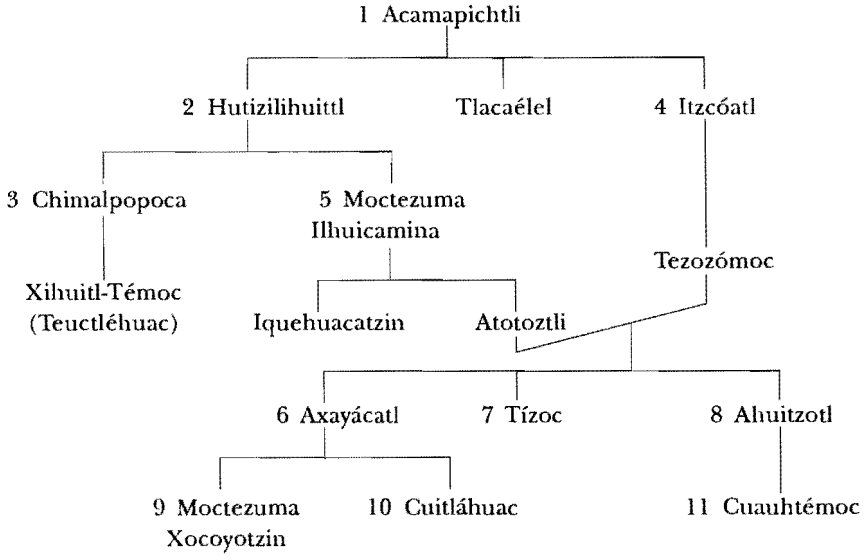


Fig. 4. Genealogía de la dinastía tenochca.
La numeración indica el orden de sucesión

de la muerte de Chimalpopoca, dado que, como hemos visto, alguien se había ocupado de que éste no dejase sucesores.

Al elegirse a Itzcóatl se satisfacían las ambiciones de alguien que, de no haber impuesto los tepanecas la herencia directa padre-hijo, favoreciendo a Chimalpopoca, hubiera tenido sus opciones de suceder a su hermano Huitzilihuitl. Es este hecho el que se corrige con la muerte de Chimalpopoca, puesto que será Itzcóatl el próximo *tlatoani*. Así se explica el hecho anómalo de que la línea sucesoria retroceda a un estrato generacional anterior.

De este modo, con Itzcóatl se implanta el sistema semi-hereditario, más manipulable para una cúpula de poder que, tras la guerra tepaneca, ya no estaba subordinada a un centro político externo.

A la luz del ejemplo tenochca, parece lógico pensar que el sistema semi-hereditario se adapta mejor a una unidad política independiente, por permitir un mayor margen electivo, mientras que el sistema de herencia directa padre-hijo es más apropiado para unidades políticas subordinadas, a las que se les impone de una manera más o menos directa una línea de sucesión. La longevidad de Tezozómoc y la corta vida del Imperio Tepaneca después de su muerte nos impiden comprobar si los tepanecas habrían acabado adaptándolo también. Quizá, incluso, el hecho de que no lo hicieran dotó al sistema sucesorio tepaneca de una excesiva rigidez que no fue beneficiosa a la hora de afianzar las alianzas que le hubieran sido necesarias para vencer en el enfrentamiento final con mexicas y acolhuas.

Para concluir haremos referencia al caso de Iquehuacatzin, cuya relegación de la línea sucesoria, y subsiguiente asesinato, viene a culminar la reordenación dinástica urdida, según nuestra tesis, por aquellos que organizaron el golpe de estado que acabó con la vida de Chimalpopoca y propició el levantamiento general contra Azcapotzalco.

De acuerdo con el sistema semi-hereditario culhua-mexica al que hemos hecho referencia, constituye una anomalía el hecho de que la sucesión de Moctezuma Ilhuicamina recayera, en lugar de en Iquehuacatzin, en Axayácatl, hijo de Atotoztli, hija del *tlatoani* fallecido, y de Tezozómoc, hijo a su vez de Itzcóatl (*vid.* fig. 4).

En lugar de elegir al hijo varón del *tlatoani* fallecido, y por ciertos motivos políticos,[27] se prefirió unificar la línea paterna

[27] Zantwijk (1978:93) menciona el posible interés de Tlacaélel en entronizar a su favorito Axayacatzin, supuestas presiones de la corte texcocana o posibles objeciones a la ascendencia materna de Ilhuicamina. Quizá las dos primeras razones son más verosímiles y además compatibles: hubo una facción interesada en redireccionar la línea sucesoria hacia la línea de los descendientes patrilineales de Itzcóatl.

descendiente de Itzcóatl con la descendiente de Moctezuma Ilhuicamina, casando a Tezozómoc con Atotoztli y reinando sucesivamente los tres hijos de éstos: Axayácatl, Tízoc y Ahuítzotl. El siguiente *tlatoani* sería Moctezuma Xocoyotzin, hijo del primogénito de los tres hermanos, con lo que la norma se veía cumplida.[28]

De esta manera, parece ponerse de manifiesto un afán de compatibilizar, por vía matrimonial, la norma sucesoria paterno-filial, con ciertos intereses políticos que inducían a redireccionar la sucesión hacia el linaje de Itzcóatl. Con tal unión se culmina la maniobra política que eliminó el componente tepaneca de la dinastía real tenochca, haciendo común la descendencia de dos de los principales líderes de aquella conspiración.

Conclusiones

Creemos haber demostrado aquí la mayor verosimilitud y coherencia de la tesis golpista frente a la versión oficial de la muerte de Chimalpopoca.

Nuestra tesis no sólo se apoya en los testimonios favorables de ciertas fuentes, sino en la propia inconsistencia y contradicciones internas de la versión oficial, que se resume en la contradicción entre la supuesta debilidad tenochca ante el asesinato de su *tlatoani* y su fortaleza cuando consigue liderar el levantamiento contra el Imperio Tepaneca, destruyéndolo; en la ausencia total de apoyo que obtiene Chimalpopoca ante el enemigo tepaneca, que contrasta con la unidad que suscita la guerra contra Azcapotzalco; y en el ostracismo y la degradación social al que fueron sometidos los descendientes del *tlatoani* asesinado.

Por otra parte, es difícilmente verosímil que Maxtla, un gobernante experimentado, fuera tan imprudente como para hostigar a todos sus enemigos a la vez, cuando lo usual en la política mesoamericana era utilizar al futuro objetivo de guerra como aliado presente contra otro enemigo inmediato.

Por contra, la tesis golpista permite una reconstrucción de los hechos convincente.

En el momento de la muerte de Chimalpopoca, Tenochtitlan no era ya un simple vasallo de Azcapotzalco, sino que, merced a

[28] En el interregno entre Ilhuicamina y su nieto, fue Atotoztli, según cierto testimonio, quien ocupó el cargo máximo en Tenochtitlan, con la ayuda de su esposo Tezozómoc (*Historia de los mexicanos...*, 1891: 278-279), aunque otras fuentes ignoran tal dato (Durán, 1984, I: 250; *Códice Ramírez*, 1987: 67; Tezozómoc, 1987). Sobre el supuesto reinado de la hija de Moctezuma, *vid.* Gillespie, 1993.

sus conquistas dentro de la alianza tepaneca, y a los consiguientes beneficios en forma de tributos, había alcanzado un poderío militar y económico importante.

El sistema de alianzas basado en el parentesco y la poliginia, la mezcla étnica entre los *pipiltin*, y la duplicidad de sistemas sucesorios ayudan a entender la formación de facciones en la cúpula del poder tenochca. Se produjo así un enfrentamiento entre la rama culhua-mexica y la culhua-mexica-tepaneca que costó la vida a Chimalpopoca y a su descendencia.

En efecto, más que al carácter del *tlatoani* tenochca, su muerte se debió a que él era el nexo que unía políticamente a Tenochtitlan con la capital tepaneca. Desde el punto de vista de la facción golpista liderada por Itzcóatl, Moctezuma Ilhuicamina y Tlacaélel, la liberación mexica requería de la eliminación de Chimalpopoca para dar un giro a la línea dinástica hacia la rama culhua-mexica, segando la rama tepaneca. Ello se hace evidente observando el árbol genealógico tenochca, donde se ve claramente quiénes fueron los beneficiarios de la operación: Itzcóatl, Moctezuma y los descendientes comunes de ambos. Así podemos entender otros hechos difícilmente explicables como el ostracismo social al que se vieron sometidos los descendientes del nieto tenochca de Tezozómoc, o la relegación y muerte de Iquehuacatzin.

Así pues, y además de permitir satisfacer las ambiciones de los tres principales cabecillas de la facción golpista, el sistema semihereditario implantado tras la muerte de Chimalpopoca se prestaba mejor a los fines políticos de un *tlatocayotl* en expansión.

Finalmente, la formación de facciones dentro de la cúpula del poder tenochca no fue un fenómeno aislado, sino que se pone de manifiesto en diversos momentos de la vida política mexica.[29] Especialmente, los periodos de sucesión eran potencialmente críticos para que se dieran intrigas y enfrentamientos entre facciones. La consideración de este factor puede ayudarnos a entender las relaciones políticas entre los diversos *tlatocayotl* mesoamericanos, antes de, y sin duda también durante, la conquista española.

La historiografía oficial azteca no ha dado a este factor la relevancia que sin duda tuvo, sino que generalmente ha optado

[29] A los casos de Chimalpopoca e Iquehuacatzin aquí examinados, habría que añadir al menos los de Tízoc y Moctezuma Xocoyotzin. El primero por haber sido asesinado desde dentro del grupo de poder tenochca (*Códice Ramírez*, 1987: 67; Ixtlilxóchitl, 1985: II, 187; Durán, 1984, II: 311). En cuanto al segundo, aun cuando lo mataran los españoles (Durán, 1984, II: 556; véase también Batalla, 1996), su muerte desencadenó una serie de intrigas y asesinatos entre diversas facciones dinásticas tenochcas (Nazareo, 1940: 115; Durán, 1984, II: 556-557; *Anales de Tlatelolco*, 1980: 65a).

por transmitir una imagen de estabilidad y legitimidad, justificando y representando los intereses de la clase dominante azteca.

BIBLIOGRAFÍA

Anales de Cuauhtitlán

1975 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, traducción de Primo Feliciano Velázquez, México. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Anales de Tlatelolco

1980 *Anales de Tlatelolco. Unos Annales Históricos de la Nación Mexicana y Códice de Tlatelolco*, México, Rafael Porrúa.

Anales Tepanecas

1903 "Anales Mexicanos: México-Azcapotzalco, 1426-1589", *Anales del Museo Nacional de México*, 1ª época, v. 7 (49-74).

ARMILLAS, Pedro

1987 "La realidad del imperio azteca". *La aventura intelectual de Pedro Armillas* (13-34), José Luis de Rojas y Jorge Durand, México, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

BARLOW, Robert H.

1987a "La guerra tepaneca (Tlacatéotl)", *Obras de Robert H. Barlow, vol. I. Tlatelolco, rival de Tenochtitlan* (77-81), México D.F. INAH-UDLA.

1987b "El apogeo de Tlatelolco (Cuauhtlahtoa)", *Obras de Robert H. Barlow, vol. 1. Tlatelolco, rival de Tenochtitlan* (83-105), México D.F. INAH-UDLA.

1989 "Tlatelolco en el periodo tepaneca", *Obras de Robert H. Barlow, vol. 2. Tlatelolco. Fuentes e Historia* (1-23), México D.F. INAH-UDLA.

1990 "La 'Crónica X': versiones coloniales de la historia de los mexica-tenochca". En *Obras de Robert H. Barlow, vol. 3: Los mexicas y la Triple Alianza* (13-32), Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), México DF y Puebla, INAH, UDLA.

BATALLA, Juan José

1996 "Prisión y muerte de Motecuhzoma, según el relato de los códices mesoamericanos". *Revista Española de Antropología Americana 26*, Madrid, Universidad Complutense, (101-120).

CARRASCO, Pedro

1950 *Los otomíes. Historia y cultura prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana.* México, UNAM.

1974 "Sucesión y alianzas matrimoniales en la dinastía teotihuacana" *Estudios de Cultura Náhuatl XI,* México (235-241).

1984 "Royal marriages in ancient Mexico". *Explorations in Ethnohistory* H.R. Harvey y H.J. Prem, University of New Mexico Press, Albuquerque. (41-81).

1996 *Estructura político-territorial del Imperio tenochca,* México D.F., F.C.E.

CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANTZIN San Antón Muñón, Domingo Francisco de

1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan,* traducción y glosa de Silvia Rendón, México, FCE.

Códice Colombino

1996 ...Alfonso Caso (ed.), México Sociedad Mexicana de Antropología.

Códice Mendoza

1992 *The Codex Mendoza,* (4 vols.) F.F. Berdan y P.R. Anawalt eds., Berkeley. University of California Press.

Códice Mexicanus

1952 *Codex Mexicanus. Journal de la Société des Americanistes,* París. núms. 23-24.

Códice Ramírez

1987 ...o *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias,* México, D.F. Biblioteca Porrúa 61.

Códice Telleriano-Remensis

1995 *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript,* Eloise Quiñones Keber (ed.) Austin. University of Texas Press.

Códice Xólotl

1980 *Códice Xólotl,* (2 vols.) comp. de Charles E. Dibble, México. UNAM.

CORTÉS CASTELLANOS, Justino

1987 *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante,* Madrid. Fundación Universitaria Española.

DAVIES, Nigel

1973 *Los mexicas. Primeros pasos hacia el imperio.* México. UNAM, IIH, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 14.

1977 *Los aztecas,* Barcelona. Ediciones Destino.

1992 *El imperio azteca. El resurgimiento tolteca,* México D.F. Alianza Editorial.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal

1989 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* Madrid. Espasa-Calpe.

DURÁN, Fray Diego

1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme.* Edición de Angel María Garibay K., 2 vols., México D.F. Porrúa 36 y 37.

GARCÍA GRANADOS, Rafael

1995 *Diccionario biográfico de Historia Antigua de México,* 3 vols. México. UNAM.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (ed.)

1891 *Documentos para la Historia de México, tomo tercero: Pomar y Zurita (siglo XVI),* México D.F.

GIBSON, Charles y John B. GLASS

1975 "A Census of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historial Tradition" en *Handbook of Middle American Indians: Guide to Ethnohistorical Sources, Part 3* H. Cline (ed.), Austin, University of Texas Press, XV: 322-400.

GILLESPIE, Susan D.

1993 *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la Historia Mexica.* México. Siglo XXI.

HASSIG, Ross

1988 *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control.* Norman. University of Oklahoma Press.

Historia de los Mexicanos por sus pinturas

1891 ...en García Icazbalceta (ed.), 1891 (228-263), México.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva

1975 *Obras históricas,* México. UNAM.

1985 *Historia de la nación chichimeca.* Madrid. Historia 16, Crónicas de América 11.

LEHMANN, Walter

1938 *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico,* Iberoamerikanischen Institute, Stuttgart y Berlin.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

1987 *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares,* México DF. FCE, Colección Popular 88.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1961 *La Constitución Real de México-Tenochtitlan,* México. UNAM.

1985 "Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico". *Mesoamérica y el centro de México* (197-234), Monjarás-Ruiz, Brambila y Pérez-Rocha (recopiladores), México. INAH.

MENDIETA, Fray Gerónimo de

1980 *Historia eclesiástica indiana,* México. Porrúa 46.

MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente

1967 *Memoriales,* Edmundo Aviña Ley Editor, México.

1988 *Historia de los indios de la Nueva España,* Madrid. Alianza.

NAZAREO, Pablo

1940 "Carta al rey don Felipe II, de don Pablo Nazareo de Xaltocan...", *Epistolario de la Nueva España,* v. X, 89-129, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), México.

POMAR, Juan Bautista

1891 *Relación de Tezcoco,* en García Icazbalceta (ed.), México DF. 1891, (1-69).

Relación de la Genealogía

1891 *Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España,* en *Documentos para la Historia de México,* Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, t. 3º., (263-281).

ROJAS Y GUTIÉRREZ DE GANDARILLA, José Luis de

1994 "Los indígenas de la Nueva España y la lengua latina". *Dona Ferentes. Homenaje a F. Torrent* (107-115), Jesús de la Villa (ed.), Madrid. Ediciones Clásicas.

SIMÉON, Rémi

1992 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana.* América Nuestra 1, México D.F. Siglo XXI.

SMITH, Michael Ernest

1996 *The aztecs,* Blackwell, Oxford.

TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado

1949 *Crónica mexicáyotl,* México, D.F. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

1987 *Crónica mexicana,* México D.F. Biblioteca Porrúa 61.

TORQUEMADA, Juan de

1975 *Monarquía indiana,* 7 vols. México. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

ZANTWIJK, Rudolf Van

1978 "Iquehuacatzin, un drama real azteca", *Estudios de Cultura Náhuatl XIII,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (89-96).

1994 "Factional divisions within the Aztec (Colhua) royal family". *Factional Competition and Political development in the New World,* Cambridge Univ. Press, Cambridge, UK. (103-110).

EL MUNDO EN QUE VIVIÓ BERNARDINO DE SAHAGÚN ESPAÑA Y MÉXICO

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Existen varias biografías de fray Bernardino de Sahagún.[1] En ellas, sus autores han atendido sobre todo a las diversas actuaciones de fray Bernardino, dejando a veces a un lado los aconteceres en los que él no participó directamente pero que integraban el trasfondo histórico en el que le tocó vivir. A esto es precisamente a lo que quiero dedicar estas páginas.

No pretendo ofrecer en ellas una doble historia, la de España y la de México, durante el largo lapso, 1499-1590, que abarcó la vida de Sahagún. Hay obras de distinguidos investigadores que versan sobre lo ocurrido en esos años en la península ibérica y en el postrer florecimiento autónomo de Mesoamérica y luego en el virreinato que se llamó Nueva España. Mi propósito es esbozar ese trasfondo siempre con la mirada puesta en fray Bernardino. Quiero decir con esto que en los aconteceres que se desarrollaron en coincidencia temporal con su vida, concederé particular atención a aquellos que de un modo o de otro pudieron afectarlo. Con esta salvedad, entraré en materia.

Casi un siglo vivió Bernardino de Sahagún: 1499-1590. El primer tercio de su existencia transcurrió en España. Los años siguientes los pasó todos en tierras mexicanas. Tiempos henchidos de aconteceres, que transformaron en muchos aspectos al mundo

[1] Sobresalen las de Luis Nicolau D'Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952. De ella hay traducción al inglés con prólogo de Miguel León-Portilla, Salt Lake City, University of Utah Press, 1987.

Manuel Ballesteros Gaibrois, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, León, Institución Fray Bernardino de Sahagún, 1973.

Florencio Vicente Castro y J. Luis Rodríguez Molinero, *Bernardino de Sahagún, Primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún*, Madrid, Historia-16, 19 [Serie: Protagonistas de América, 1987].

entero, fueron los que le tocó vivir. Desde la perspectiva de la historia vemos hoy que Europa entraba en la Edad moderna, enriquecida con descubrimientos y creaciones que en un contexto temporal de transformaciones impredecibles, harían renacer en ella lo mejor del legado clásico de griegos y romanos.

Apenas siete años antes del nacimiento de Sahagún hubo quienes se atrevieron a surcar el Mar Tenebroso, queriendo llegar al oriente por la ruta del poniente. Años de incertidumbre y prolongados esfuerzos culminaron al fin con una extraordinaria toma de conciencia. La vieja *imago mundi* de Ptolomeo hubo de ceder a la realidad del encuentro con tierras que, ocultas hasta ese momento para los europeos, aparecían insospechadamente extensas.

Iba a desencadenarse allí un complejo proceso de enfrentamientos, conquistas, intercambios, mezclas de gentes, todo cuanto trajo consigo el Encuentro de Dos Mundos. En ese escenario, de una naturaleza muy distinta a la que Bernardino conocía, iba a entrar él. Primeramente hubo de vivir tiempos de cambio y renacer cultural en España. Luego fue partícipe en la tarea inmensa de saber acerca de las cosas naturales, humanas y divinas de esa parte del Nuevo Mundo que dejó de llamarse Anáhuac y fue bautizada con el nombre de Nueva España.

No es posible ni deseable encapsular aquí un relato que abarque un cúmulo de aconteceres que, con sus antecedentes, transcurren durante más de una centuria. En las dos historias que se entrelazan interesa poner de relieve aquellos sucesos e ideas que pueden tenerse como claves en el doble entorno político, social, económico y desde luego también espiritual, en esos años de tan grandes transformaciones.

El trasfondo europeo: los aconteceres políticos y sociales

Las formas de vivir y de pensar del Medievo, no sin resistencia, fueron cediendo su lugar a las realidades que precisamente configuraron la modernidad. En lo político, las estructuras de los señoríos feudales se resquebrajaron con la consolidación de las monarquías en los nacientes estados modernos. En Francia los Valois sometían a cuanto señor y duque pretendía conservar autonomía y privilegios. Tal fue el caso, ejemplar, de los duques de Borgoña, que hubieron de reconocer como cabeza a Luis XI que comenzó a ser en verdad soberano de los franceses. Algo semejante ocurrió en Inglaterra.

Allí los Tudor, con Enrique VII, polarizaban fuerzas y daban también origen a un estado unificado bajo la monarquía absoluta.

En España, pocas décadas antes de que Bernardino viniera al mundo, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, unidos en matrimonio, se encaminaban en busca de la unificación plena de los reinos peninsulares. Ello sería realidad casi cumplida con la conquista de Granada. Sólo Portugal quedaría fuera del nuevo ámbito nacional que así se fue forjando.

En contraste, perduraban dos complejos mosaicos políticos sin lograr una efectiva unidad. Por una parte, estaban los reinos, ducados y señoríos de Italia, con frecuentes antagonismos entre sí. Tal era el caso de Venecia, Milán, Florencia, Nápoles, los Estados Pontificios y otros de menor rango. Por otra parte, la desunión era crónica en lo que paradójicamente ostentaba el nombre de Sacro Imperio Romano Germánico. En él, numerosos príncipes, obispos y otras autoridades menores, como las de las villas francas o libres, se mantenían en frecuentes pugnas. El emperador, desprovisto casi de poder, aparecía como un símbolo.

Frente a la gran opulencia de la clase dominante, incluyendo al alto clero, pululaban en la mayor parte de Europa las gentes del pueblo, con muy escasos recursos, trabajando muchas veces para otros, viviendo en condiciones insalubres, y afligidas una y otra vez por el azote de las pestes. Allí donde llegaban las noticias de las tierras nuevas, las que se extendían por los litorales de África, las de la India y las Molucas, y asimismo las situadas más allá del océano por el rumbo del poniente, se despertaba, sobre todo entre los jóvenes, el deseo de lanzarse a la aventura con la esperanza de salir así de pobres. Esto no sólo ocurría en España y Portugal, sino también en Italia, Holanda, Inglaterra, Francia y aun en los estados alemanes.

La cristiandad, dividida por las pugnas entre las diversas naciones que se iban consolidando, se veía además amenazada por el incesante avance de los turcos. Los viejos ideales de un imperio que, al lado de la Iglesia, estableciera un orden universal, político, social y religioso, aparecían por completo desvanecidos.

Las alteraciones en las estructuras políticas, además de culminar en la integración de unidades nacionales como las de Inglaterra, Francia y España, tuvieron también consecuencias que afectaron, de varias formas, la situación del decadente y desunido Imperio. De esto, al igual que otros muchos aconteceres, hubo de enterarse Bernardino de Sahagún en los años de su temprana juventud.

La historia de su patria y la del Imperio, por más de medio siglo iban a quedar íntimamente entrelazadas. La ocasión la dio un enlace matrimonial. Una hija de los reyes Fernando e Isabel, de nombre Juana, que más tarde sería conocida como Juana "la loca", casó con un hijo del entonces emperador Maximiliano. Era éste Felipe de Borgoña, "el hermoso", que tuvo corta vida. Al morir en 1506, dejó como herencia a su hijo Carlos —el futuro Carlos I de España y V del Imperio— entre otras cosas, el Franco Condado y sus posesiones en los Países Bajos. Carlos creció bajo la tutela de la princesa Margarita, hija del Emperador. Cuando sólo contaba quince años de edad, obtuvo el reconocimiento que tenía al título de los reinos heredados de su padre en los Países Bajos. Por vez primera en 1517 Carlos viajó a España, poco después de muerto su abuelo Fernando de Aragón. A él correspondía el trono y fue entonces reconocido como rey. Acontecimientos muy importantes se sucedieron con rapidez. Mientras Carlos se hallaba en España, falleció su otro abuelo, el Emperador. Entonces, a pesar de la oposición de Francisco I de Francia y del Papa León X, fue proclamado Emperador en Aquisgrán, en octubre de 1520. De este modo se entrelazaron los destinos de España, el Imperio y el Nuevo Mundo en proceso de conquista y colonización.

Cuando Bernardino, hallándose ya en México, reunió sus testimonios en náhuatl acerca de la llegada allí de los primeros doce franciscanos, varias veces menciona con reverencia y admiración al Emperador y a quien se había opuesto a su coronación, el Papa León X. En un párrafo de su "Prólogo", resume esa historia vivida por él, en la que España, el Imperio y el Nuevo Mundo se aunaron:

> Llegado el tiempo por Nuestro Señor Dios ordenado para manifestar y traer al gremio de su Iglesia esta muchedumbre de gentes y naciones, cerca de los años mil y quinientos, puso en el corazón a la gente española que viniese a descubrir por el mar océano hacia el Occidente.
>
> El primero y principal que comenzó este descubrimiento fue el próspero Colón, el cual descubrió las islas de Santo Domingo, etcétera. Y después dél vinieron otros muchos que descubrieron más adelante, entre los cuales vino el venturoso don Hernando Cortés, el cual el año de 1519 llegó a esta Nueva España y en breve la conquistó [...].
>
> [Habiendo] conquistado y pacificado esta tierra, llena de gente de gran policía [cultura] y muy sabia en el regimiento de su república [...], dio luego noticia al invictísimo emperador Carlos quinto deste nombre, Rey de las Españas. El cual, como cristianísimo, luego dio relación al Sumo Pontífice León X de todo lo que pasaba y le

suplicó proveyese de personas idóneas que entendiesen en la conversión de aquellos gentiles...[2]

España y el Imperio, unidos en la persona de Carlos V, la Iglesia con León X y la orden franciscana con fray Francisco de los Ángeles, su ministro general, todos aparecen a los ojos de Sahagún en providencial convergencia que hace posible la llegada de los primeros doce misioneros a México en 1524, y poco después la de otros, entre ellos la de él mismo, en 1529.

Esplendor cultural y turbulencias en la España en que vivió Bernardino

El primer entorno en la vida de Sahagún fue el de la villa del mismo nombre, en Tierra de Campos, donde nació. En pequeño se reflejaba en ella lo que ocurría en España. Perduraban allí testimonios de gentes de muy diversos orígenes. Había vestigios de la época romana y otros del periodo visigodo que justificaban el calificativo dado a esa tierra de "Campos de godos". También eran visibles algunos elementos del arte mudéjar y, de épocas más cercanas, otros del arte románico, sobre todo en la iglesia dedicada a San Tirso.

Sobresalía el monasterio de San Facundo y San Metodio, fundado por monjes benedictinos, procedentes de la célebre abadía francesa de Cluny. Desde fines del siglo XV el monasterio había perdido su autonomía, quedando vinculado al de San Benito en Valladolid. Mantuvo, sin embargo, algo de su carácter de centro de irradiación cultural. Poco después de que Bernardino se embarcó con rumbo a tierras mexicanas, se instaló en el monasterio una imprenta. En España, desde por lo menos 1470, florecía ya el arte de imprimir libros. Muchos establecimientos se fueron abriendo, en Sevilla, Valencia, Toledo, Barcelona, Salamanca... De la imprenta del Monasterio de Sahagún procede, como espléndido fruto, una obra preparada por el padre Francisco Ruiz, que era su abad: *Index Locupletissimus, Duobus Tomis Digestus, in Aristotelis Stagiritae Opera* (Índice riquísimo, dispuesto en dos tomos, acerca de las obras de Aristóteles de Estagira).[3] Obra cuya elaboración debió

[2] Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina christiana, Los diálogos de 1524*, edición facsimilar, paleografía versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986, p. 72.

[3] Esta obra, que fue la primera publicada en la villa de Sahagún, lleva este pie de imprenta: *Apud inclytum Sanctorum martyrum Facundi et Primitivi Coenobium. Anno Domini MDXL. Mense Frebuario.*

Cum provilegio Caroli V, Imperatoris semper Augusti ad decenium.

requerir varios años —desde el tiempo en que Bernardino se hallaba aún en España—, muestra que en el monasterio florecía aún el cultivo de las humanidades. Ponderando la trascendencia de esta aportación, el historiador de la filosofía en España Marcial Solana, comenta:

> Ni con lo muchísimo que hoy se ha progresado en el estudio de las doctrinas del Filósofo [Aristóteles], ni con las ediciones esmeradísimas que se han publicado de las obras del Estagirita, ni con la multitud de tablas y referencias con que se han complementado estas ediciones contemporáneas, ha perdido nada el valor que tenía en el siglo XVI el monumental *Index* del abad de Sahagún; y es que fray Francisco Ruiz acertó a componer una obra verdaderamente perenne.[4]

De su villa natal, en la que se compuso obra tan valiosa, pasó Bernardino a estudiar en la Universidad de Salamanca, célebre en toda Europa como centro de florecer humanista. Allí se impartían entre otras cátedras, la de filosofía con maestros tan distinguidos que llegó a hablarse de una "escuela salmantina". Cabe recordar a Fernán Pérez de Oliva que, muy joven aún, llegó a ser rector de la Universidad, así como Alonso de la Veracruz que, años después, fue maestro en México. En la teología y el derecho brillaron allí Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Juan López de Palacios Rubio. En los estudios gramaticales y relativos a diversas lenguas, allí estuvo hasta 1507 nada menos que Elio Antonio de Nebrija, el autor del primer *Arte* y *Vocabulario* del castellano. También hubo especialistas en hebreo, griego y árabe. Los dedicados a tales estudios comenzaron a conocerse como "los trilíngües", designación que, años más tarde, aplicaría Bernardino de Sahagún a sus discípulos indígenas en el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco que se erigió en 1536. Los "trilíngües" de Sahagún serían, a su vez, expertos en latín, castellano y náhuatl.

En la Universidad de Salamanca, al igual que en otras de España, se respiraba con intensidad un ambiente renacentista. De modo especial, se dejaba sentir la influencia procedente de Italia, personificada incluso en la presencia en España de varones como Lucio Marineo Sículo y Pedro Mártir de Anglería. De éste se difundieron sus *De Orbe Novo Decades* (Décadas del Nuevo Mundo, Alcalá, 1516), que avivaron el interés por las tierras allende el océano.

De los reyes católicos y su reinado no poco debió conocer Bernardino. Supo de las reformas introducidas por el cardenal

[4] Marcial Solana, *Historia de la filosofía española*, II, p. 78-79, citado por José Luis Abellán en *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, II, p. 181.

franciscano Francisco Ximénez de Cisneros. El ascenso al poder del emperador Carlos, nacido poco después que él, en 1500, también debió dejarle un recuerdo imborrable. A principios del reinado del joven monarca Carlos —entonces de tan pocos años como el propio Bernardino—, se produjeron hechos que desembocaron en una abierta rebelión, la que se conoce como de las "Comunidades de Castilla". Muy disgustados habían quedado los que participaron en las cortes, celebradas en Valladolid en 1518. Causas de esto fueron la actitud de los prepotentes flamencos que allí estuvieron presentes y los altos tributos exigidos al pueblo. Pronto se demandó la exclusión de los no españoles en cualquier cargo de gobierno civil o religioso. Al partir el joven Carlos a Alemania donde sería proclamado emperador, su disposición de dejar el gobierno de los reinos españoles en manos no del todo gratas a la nobleza y al pueblo, dio ocasión a la violencia.

Valladolid, y luego Salamanca, Zamora y otras ciudades y pueblos, se fueron adhiriendo al movimiento. Los comuneros de la Junta Santa, capitaneados por Juan de Padilla, se apoderaron de Tordesillas y Valladolid. Carlos V ordenó la represión de los alzados hasta su derrota total. Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado, este último representante de Salamanca, cayeron prisioneros y fueron ejecutados. Cinco años después, como una secuela de esos hechos, el obispo de Zamora era asimismo condenado a muerte.

Todos estos acontecimientos, que parecían ensombrecer, justo en los comienzos de su reinado, la figura de Carlos V, habrían de volvérsele presentes a Bernardino cuando, al tiempo de su llegada a México, se encontró allí con una situación de violencia provocada por Nuño Beltrán de Guzmán, presidente de la Primera Audiencia y que afectaba a los antiguos conquistadores, a los indios y a los frailes.

Los franciscanos y las tendencias religiosas prevalentes

Al mismo tiempo que se dejaban sentir la ebullición renacentista, las noticias acerca de un Nuevo Mundo y la amenaza de los turcos, se producían en España y en otros lugares de Europa otras alteraciones, esta vez en el campo religioso. Bernardino que, estando como estudiante en Salamanca, había ingresado en la orden franciscana, supo acerca de ellas y, en algunos casos, se vio afectado por las mismas.

La cristiandad comenzaba a conmoverse con los varios movimientos de Reforma, en particular el encabezado por Martín Lutero, que en 1517 había dado a conocer sus noventa y cinco tesis en Wittemberg y en 1520 era condenado por el Papa. En España se difundían influencias de diversas corrientes de pensamiento teológico y moral, también reformistas. Por un lado estaban los empeños del cardenal Francisco Ximénez de Cisneros que, hasta su muerte en 1517, luchó denodadamente por imbuir nuevo espíritu en la iglesia española. Por otro, era perceptible la presencia de humanistas seguidores del pensamiento de Erasmo de Rotterdam. En lo que toca a los franciscanos, se gestaban entre ellos transformaciones —reformas e ideas nuevas, algunas con viejas raíces— que marcaron para siempre el pensamiento y destino de no pocos futuros misioneros en México.

A Nebrija se debía, desde 1495, un creciente interés por los estudios bíblicos. Él, que había dado a la lengua de Castilla su primer arte gramatical, trabajó luego en la que designó "gramática de las letras sagradas". En la Universidad de Salamanca perduraba el recuerdo de las aportaciones de Nebrija, de modo particular su empeño por acercarse a las Sagradas Escrituras con su nuevo método lingüístico-filológico. También allí se tenía noticia de parecidos intentos de acercamiento a los textos bíblicos en Bélgica, Holanda y Alemania, con propósitos de renovación hacia formas de vida cristiana más puras. El estrecho contacto del humanista valenciano Luis Vives con Erasmo de Rotterdam y la difusión de las obras de éste en España, hicieron que sus ideas ejercieran grande influencia en los medios intelectuales. Erasmo, como Nebrija, proclamó la necesidad de dar vida a una nueva forma de humanismo bíblico. Coincidía con su contemporáneo Martín Lutero en otorgar importancia primordial a las Sagradas Escrituras como luz que debía guiar a los cristianos.

Cuando la actitud rebelde de Lutero quedó al descubierto, hubo acusaciones en contra de Erasmo. El ambiente en España estaba asimismo, como nunca antes, caldeado en cuanto se refería a la fe y las prácticas religiosas. A las persecuciones en contra de judíos falsos conversos, pronto se sumaron las condenaciones de quienes parecían o eran sospechosos de herejías o de influencia luterana. La Inquisición se mantenía vigilante y activa en la identificación de posibles herejes.

Poco antes habían surgido en España otros movimientos dirigidos también a transformar la vida de los cristianos. Tal fue el caso de los llamados "iluminados", tendencia que prosperó entre

algunos grupos de franciscanos. Proclamando el don de profecía, pretendían acabar con el poder de los príncipes y el Papa, y volver la mirada a la verdadera Jerusalén donde nació la primitiva Iglesia. Numerosas "beatas", que hacían revelación de sus visiones sobrenaturales, aparecían en distintos lugares de España.

Hubo además otro género de movimiento reformista que habría de influir de modo especial en los franciscanos que pasaron a México. Su promotor fue el también franciscano fray Juan de Guadalupe. En su actitud y pensamiento se mostró atraído por una corriente que, derivada de las doctrinas del monje cisterciense Joaquín de Fiore (1130-1202), se había manifestado en diversos momentos de la historia franciscana. El propio San Francisco había encontrado también inspiración en la obra de Joaquín de Fiore. Básicamente insistía éste en la importancia capital de las Sagradas Escrituras, que debían concordarse tomando en cuenta a la vez el Antiguo y el Nuevo Testamento. La pobreza absoluta, un sentido de profecía y milenarismo de inspiración apocalíptica, llevaban a enfrentarse a las realidades corruptas y falsas de la sociedad civil y religiosa. En el siglo XIV los llamados "espirituales" entre los franciscanos, habían dado nueva fuerza a tales doctrinas. Más tarde, en un contexto en que todo parecía requerir transformaciones, cuando se sabía, entre otras cosas, que el Viejo Mundo se había encontrado con un Nuevo Mundo, el franciscano Juan de Guadalupe, retornaba, con sus propias ideas, al meollo del antiguo mensaje.

Fray Juan logró se le autorizara a fundar casas o eremitorios "para vivir allí en la pura observancia de la regla de San Francisco...", en pobreza, estudio y meditación de la Biblia y con la mirada abierta a su propio destino profético en un cristianismo que debía sublimarse. Fray Juan erigió un primer eremitorio en Granada. Luego se trasladó a Extremadura, donde se establecieron cuatro: en Alconchel, Salvaleón, Trujillo y Villanueva del Fresno, además de otro en Villaviciosa, Portugal. Quienes allí vivieron se llamaron "frailes del Santo Evangelio".

Pasado algún tiempo y muerto ya fray Juan en 1505, estos frailes lograron su independencia de la provincia franciscana de Santiago en cuya jurisdicción se hallaban. Hacia 1506 surgió así la "Custodia" ("agregado de algunos conventos que no bastan para formar provincia"), que ostentó el nombre "del Santo Evangelio" de Extremadura.

Correspondió a fray Francisco de los Ángeles y fray Martín de Valencia proseguir en la empresa. Según el testimonio de Motolinía, fray Martín:

> edificó una casa junto a Belvis [de Monroy] adonde hizo un monasterio que se llama Santa María del Berrocal adonde moró algunos años dando tan buen ejemplo y doctrina así en aquella comarca, que le tenían por un apóstol y todos le amaban y obedecían como a su padre.[5]

La antigua Custodia del Santo Evangelio, gracias a fray Francisco y a fray Martín se convirtió en 1518 en la Provincia de San Gabriel de Extremadura. De ella fue primer provincial fray Martín. Tres años después, precisamente meses antes de que Cortés emprendió el asedio definitivo de México-Tenochtitlan, en 1521, fray Francisco de los Ángeles y fray Juan Clapion, éste último que viajó a España con Carlos V y tres franciscanos flamencos, conocedores de la existencia de esas tierras con tantos pobladores en el Nuevo Mundo, obtuvieron de León X una bula que les permitía trasladarse a México. Dado que Clapion murió al llegar a España y Francisco de los Ángeles fue electo ministro general de la orden en 1523, tuvo él que escoger a otros frailes para la propuesta misión en México. Fray Gerónimo de Mendieta relata como ocurrió esto:

> Y echando los ojos, no una sino muchas veces [...], quedó su corazón satisfecho con la vista y apariencia de fray Martín de Valencia, provincial de San Gabriel [de Extremadura].
>
> [...] y fue derecho a visitar la provincia de San Gabriel, para donde principalmente llevaba su designio y tuvo capítulo provincial en el convento de Belvis, por otro nombre llamado Nuestra Señora del Berrocal, a donde, después de haber hecho un razonamiento espiritual al siervo del Señor, fray Martín de Valencia, le mandó por santa obediencia que, tomando doce compañeros escogidos conforme a su espíritu, según el número de los doce apóstoles de Cristo Nuestro Redentor, pasase a predicar el Santo Evangelio a las gentes nuevamente descubiertas por don Fernando Cortés en las Indias de la Nueva España.[6]

Fue de este modo como algunos de los que habían fundado la Custodia del Santo Evangelio con conventos en varios lugares de Extremadura y Portugal, junto con otros miembros de la misma orden franciscana, pasaron a México donde se encontraron con los tres frailes flamencos —entre ellos Pedro de Gante— que los ha-

[5] Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de Nueva España*, edición de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 180.

[6] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, 1870, p. 198-199.

bían precedido menos de un año antes. Correspondió a ellos poner en marcha la evangelización de esa tierra recién conquistada. Tanto ellos como otros que muy pronto los siguieron, cual fue el caso de fray Bernardino llegado en 1529, encontraron la realidad aún viva de una cultura totalmente diferente de la que existía en España. Poco a poco la fueron conociendo, algunos sólo en sus aspectos más obvios; otros, como Sahagún, hondamente tras dedicarle no pocos años de esfuerzo para ahondar en ella.

El trasfondo cultural de Mesoamérica: el Cemanáhuac

"Conjunto de lo rodeado por el agua" es el significado de *Cemanáhuac.* Con esta palabra los mesoamericanos de lengua náhuatl designaban al mundo en que vivían. Concebían a éste como una vasta superficie de tierras que se extendían hacia los cuatro rumbos y cuyos confines estaban circundados por las aguas inmensas, es decir, por los mares.

Las tradiciones de los mesoamericanos —pueblos de diferentes lenguas que participaban en una alta cultura— y asimismo sus inscripciones en piedra, cerámica, hueso y otros materiales, y también sus libros o códices, conservan la historia de un largo pasado. Algunas estelas de Monte Albán en Oaxaca —en las que es visible la influencia olmeca— datan de entre los siglos VI y III a.C. En ellas hay inscripciones que muestran la existencia de cómputos calendáricos que conmemoran aconteceres como conquistas, asentamientos en un lugar determinado, instalaciones de un gobernante y otros cuyo recuerdo importaba conservar.

Mucho más numerosas son las inscripciones de los mayas. A través de ellas consta que habían desarrollado sistemas calendáricos de gran precisión. Su lectura parcial ha permitido también conocer lo que en ellas se conmemora: nacimientos, entronizaciones y muertes de los señores y grandes guerreros, así como otra amplia gama de acontecimientos. La existencia de estas estelas y de muchas inscripciones en templos, palacios y otros monumentos, en vasos policromados, en códices o libros y en diversos objetos, constituye memoria extraordinaria que abarca más de doce siglos antes de la llegada de los españoles.

Códices de contenido genealógico e histórico que evocan sucesos que se remontan a tiempos que coinciden con el siglo VII d.C., son los libros que se conservan de los mixtecos de Oaxaca. Y había también otros *amoxtli,* libros, elaborados por los nahuas

del altiplano central, de diversos contenidos, calendárico-astrológicos, teológico-rituales, genealógicos, históricos, de tributaciones, límites de tierras, geográficos y de materia médica.

Todos esos libros e inscripciones, preservados y enriquecidos con nuevas aportaciones, constituían el repositorio de la sabiduría indígena. Ésta era objeto de cultivo en los templos, las escuelas sacerdotales y las casas de la comunidad. Allí, a través de los cantos, los discursos y las enseñanzas de la antigua palabra, se transmitía y memorizaba el saber tradicional. Sistematizado éste en las escuelas, era como una antorcha que iluminaba la significación más profunda de las imágenes y los signos glíficos de que eran portadores los libros.

La visión mesoamericana del mundo

Por encima de diferencias regionales entre los pueblos mesoamericanos que hablaban lenguas distintas y mantenían tradiciones propias, perduraba una visión del mundo con formas de pensamiento y prácticas religiosas en las que todos participaban. De ello dan testimonio complejos conjuntos de símbolos, presentes en la iconografía asociada a los templos y otros monumentos erigidos en numerosos lugares. Aunque pueden identificarse variantes, no sólo regionales sino también propias de los diversos periodos a lo largo del desarrollo cultural de Mesoamérica, hay un núcleo de elementos que se mantuvo a través de los siglos.

Los libros o códices son en esto de fundamental importancia. Cuando Sahagún realizó en México sus investigaciones e incluyó en su plan el tema de "las cosas divinas de estos naturales", dejó dicho precisamente que "todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban".[7] Todavía hoy, a pesar de que la mayoría de los libros indígenas se perdieron, quemados en buena parte, los que se conservan corroboran lo afirmado por fray Bernardino.

Para dar algunas muestras de esto, recordemos que la antigua visión espacio-temporal del mundo puede conocerse "leyendo" o estudiando el contenido de páginas como la primera del *Códice Fejérváry-Mayer*, que es un libro de los días y destinos, un *tonalámatl*

[7] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 v., edición preparada por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, con paleografía del texto en español del *Códice florentino*, México, Alianza Editorial y Conaculta, 1986, I, p. 72.

prehispánico de un grupo de *pochtecas* o mercaderes.[8] En esa página —que tiene su paralelo en el *Códice Tro-Cortesiano*, páginas 75-76—, aparece la distribución cósmica de los cinco sectores del mundo, los que corresponden a los rumbos cardinales y el del centro. En este último reside el Dios Viejo, *Huehuehtéotl*, cuya efigie aparece ya en figuras de barro del periodo preclásico y de la época teotihuacana. *Huehuehtéotl* es también *Xiuhtecuhtli*, Señor del Fuego y del Tiempo. Sus atributos representados en varias páginas de éste y de otros códices, muestran su estrecha relación con el supremo principio dual, *Ometéotl*, *Tonantzin*, *Totahtzin*, "Nuestra Madre, Nuestro padre".

A su vez, en cada sector cósmico se contemplan las deidades que lo presiden, acompañadas de los árboles, aves y otros elementos propios de él. La imagen del espacio horizontal, con los signos portadores de los años, *Acatl*, Caña (oriente); *Técpatl*, Pedernal (norte); *Calli*, Casa (poniente) y *Tochtli*, Conejo (sur), se complementa con la inserción de un doble registro del calendario de los 260 días y sus destinos. Éste aparece asociado en su desarrollo a todos los sectores cósmicos. Se muestra así cómo el tiempo sagrado permea y da sentido a todo cuanto existe en el espacio.[9]

Hay otro códice —el *Vaticano A*—, elaborado algunos años después de la Conquista, pero sobre la base de manuscritos prehispánicos, que ofrece a su vez la imagen vertical del mundo. Aparecen allí los estratos celestes, con la representación del supremo Dios Dual en lo más alto. Se ven también la superficie de la tierra y los estratos inferiores con los signos de los lugares por donde han de pasar los que mueren hasta llegar al último estrato inferior donde se hallan *Mictlantecuhtli* y *Mictecacíhuatl*, Señor y Señora de la región de los muertos. Una comprobación de lo arraigado y difundido de estos aspectos de la visión del mundo la proporcionan dos códices de la región mixteca, los que se conocen como *Rollo Selden* y *Códice Gómez de Orozco*. En ambos se contempla, con sus correspondientes signos jeroglíficos, la imagen vertical del mundo.

Así como estos códices proporcionan elementos que son clave para comprender el pensamiento indígena, hay otros que muestran diferentes aspectos de él como la concepción cíclica del mundo con la secuencia de los soles que han existido. La iconografía

[8] *Tonalámatl de los pochtecas. (Códice Fejérváry-Mayer)*, edición y estudio de Miguel León-Portilla, México, Celanese Mexicana, 1985, lámina 1.

[9] *Ibid.*, p. 28-31.

mexica corrobora las imágenes de los códices. Se conocen cuatro monumentos en piedra —entre ellos la que se suele nombrar "Piedra del Sol"—, en los que se registra la serie de las edades cósmicas.[10]

El universo de los dioses, con sus atributos y los rituales que los seres humanos han de practicar para adorarlos, es tema que ampliamente ilustran códices prehispánicos como el *Borgia*, *Vaticano* B., *Cospi*, *Laud*, *Fejérváry-Mayer* y la hoja conocida como "Del culto rendido al Sol". Los cómputos del tiempo sagrado y la descripción de las fiestas a lo largo del año —asuntos cuya elucidación mucho interesaron a Sahagún—, aparecen en manuscritos como el *Códice Borbónico*, producido muy poco después de la Conquista.

Como puede verse a través de estas referencias al contenido de algunos de los códices que se conservan, la visión del mundo y el meollo del pensamiento y las prácticas religiosas se transmitían a través de imágenes y signos jeroglíficos y también por medio de la iconografía en los templos y otros monumentos. La tradición oral —cuidadosamente memorizada en las escuelas sacerdotales— era complemento que volvía una y otra vez vivencia profunda lo que se pensaba y creía acerca del universo de las realidades divinas, en función de las cuales existen los seres humanos en la tierra.

El ordenamiento político y social

Mesoamérica es tierra con larga historia. Había en ella otros códices, conocidos como *xiuhámatl*, libros de los años, en los que —de acuerdo con sus cómputos calendáricos— se registraban los acontecimientos cuya memoria importaba preservar. Sahagún contempló algunos de esos manuscritos y conoció así las dinastías de los soberanos de varios lugares como México, Tlatelolco, Tezcoco, Huexotla y otros.[11] Tuvo también noticia de lo que pensaban los mexicas acerca de la larga evolución cultural de Mesoamérica. Baste con recordar aquí el contenido del último y muy extenso capítulo del libro X de su *Historia General*. En él transcribió lo que le informaron los ancianos acerca de esos sabios que estuvieron con sus libros en las costas del Golfo de México, y de otros que, influidos por ellos, edificaron luego en Teotihuacán grandes templos y

[10] Véase: Miguel León-Portilla, *Filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, octava edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 402-411.

[11] Sahagún, *Historia general, op. cit.*, II, p. 494-500.

palacios, en tanto que algunos siguieron hacia el sur hasta *Quauhtemallan*, es decir, Guatemala, la tierra de los mayas.[12]

El relato incluido en ese texto no se detiene allí, sino que trata luego de los toltecas hasta llegar al fin a los mexicas. Si hoy no se conserva códice alguno que abarque tantos siglos de historia de los nahuas, cabe recordar que, de los mixtecos de Oaxaca, hay manuscritos prehispánicos que narran hechos que se sitúan a partir del siglo VII d.C.[13] Al menos se conservan, en el caso de la región central, algunos códices, copias de otros prehispánicos, en los que se registran noticias, varios cientos de años anteriores a la llegada de los españoles.[14]

Del postrer desarrollo mesoamericano, el de los mexicas, hablan varias fuentes indígenas. Muestran ellas lo que fue su peregrinación hasta asentarse en el Valle de México. Importancia grande ocupa luego el momento de liberación de sus antiguos dominadores, los tecpanecas de Azcapotzalco. Se inició entonces el periodo del esplendor mexica. Cerca de un siglo duró su hegemonía que, por vías de conquista y comercio, llegó a extenderse por buena parte de Mesoamérica. Cuando Sahagún nace, gobernaba en la metrópoli de México-Tenochtitlan el *huey tlahtoani*, supremo señor, *Ahuítzotl*. Había consumado él grandes conquistas y había reedificado el Templo Mayor en cuya solemne consagración, en 1487, hubo grandes fiestas y numerosos sacrificios de prisioneros oriundos de diversos lugares.

Pocos años después ascendió al trono Motecuhzoma II *Xocoyotzin*. Como nunca antes, el poderío mexica se dejó sentir hasta apartadas regiones de Mesoamérica. La metrópoli, edificada en medio de los lagos, lucía esplendente, enriquecida con los tributos que a ella afluían, el botín de las conquistas y los productos traídos de muchos lugares por los mercaderes, *pochtecas*.

La sociedad mantenía, de tiempo atrás, una clara estratificación.[15] Los *macehualtin*, la gente del pueblo, integraban los *calpulli*, entidades cuyos miembros se vinculaban por parentesco y residían en un lugar que poseían en forma comunal. Muchos de entre los *macehualtin*, como ocurría con algunos sectores de la población de España, trabajaban la tierra en provecho de otros. En ocasiones

[12] *Ibid.*, II, p. 671-676.

[13] Véase: Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1977-1979.

[14] Por ejemplo, los códices *Xólotl*, *Tlotzin*, *Quinatzin*, *Tira de la Peregrinación*, *Mexicanus*, *Azcatitlan*, *Telleriano-Remensis* y otros.

[15] Véase: Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, cuarta edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 250-264.

había *macehualtin* que pasaban a convertirse, por diversas causas, en esclavos, *tlahtlacotin*. Sin embargo, si ellos mismos u otros pagaban su rescate, podían liberarse. Había por otra parte, *macehualtin* que alcanzaban gran fortuna. Tal era el caso de los *pochtecas*, mercaderes, y de diversos artistas y artesanos.

En abierto contraste con los *macehualtin*, estaban los que pertenecían al estrato de los *pipiltin*, "los nobles", o más precisamente, la gente de linaje. A estos interesaba conservar en libros especiales, los *tlacamecayoámatl*, "papeles de los cordeles humanos", el registro de sus ancestros y descendencias. Pretendían ellos estar emparentados con el linaje de los toltecas y de modo especial con el de Quetzalcóatl.

De entre los *pipiltin* provenían los *tlahtoque*, señores y el *huey tlahtoani*, supremo gobernante, así como los principales dignatarios. A los hijos de los *pipiltin*, como lo comprobó Sahagún, se les daba una educación particularmente refinada. De hecho los *huehuehtlahtolli*, oraciones, discursos y amonestaciones que recogió fray Bernardino, eran pronunciados siempre por miembros de los *pipiltin*.[16] En los *calmécac* o escuelas sacerdotales, aunque se dice que a ellas podían concurrir en casos especiales algunos *macehualtin*, se formaba con rigidez y se trasmitía la antigua sabiduría sobre todo a los hijos de los *pipiltin*. Mucho habría de admirarse Sahagún al ahondar en el conocimiento de esa forma de educación.[17]

Con gran perspicacia describió él mismo en dos lugares de su *Historia*, lo que, a su juicio, había llegado a ser la nación mexica poco antes de la Conquista. Afirma así en el prólogo al libro I:

> Según verdad en las cosas de policía [orden político y social] echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticas, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía...[18]

En el prólogo al libro VI, introducción a los *huehuehtlatolli*, discursos de la antigua palabra, nota:

> Todas las naciones, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales, y en los diestros y valientes en los exercicios bélicos [...] Hay desto tantos exemplos entre los griegos y latinos, españoles, franceses y italianos, que están los libros llenos desta materia.

[16] Sahagún, *Códice Florentino*, edición facsimilar dispuesta por el Gobierno mexicano a través del Archivo General de la Nación, 3 v., México, 1979, II, fols 1 r.- 183 r.
[17] Sahagún, *Historia*, II, p. 627-630.
[18] *Ibid.*, I, p. 33.

> Esto mismo se usaba en esta nación indiana, y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales los sabios retóricos, virtuosos y esforzados, eran tenidos en mucho. Y déstos elegían para pontífices, para señores y principales y capitanes por de baxa suerte que fuesen. Estos regían las repúblicas y guiaban los exércitos Y presidían en los templos. Fueron, cierto, en estas cosas extremados, devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos, para con sus enemigos muy crueles, para con los suyos humanos y severos. Y pienso que por estas virtudes alcanzaron el imperio.[19]

Esas gentes, que habían alcanzado tal desarrollo cultural, se vieron de pronto envueltas en una confrontación que nunca pudieron imaginar. Se repitió en Mesoamérica lo que había ocurrido antes en las islas del Caribe. Como lo describieron algunos indígenas, narrando lo que habían visto, llegaron hombres desconocidos, con vestiduras de metal. Aparecieron en barcas grandes como montañas, traían armas que arrojaban fuego, montaban en bestias más altas que los venados, buscaban por todas partes el oro y predicaban extrañas creencias.

Dos versiones de los hechos llegó a conocer Sahagún. Antes de salir para México, bien pudo leer las cartas de relación de Cortés, acerca de lo que fue su conquista y, ya en la tierra donde pasaría más de sesenta años, fue él quien recogió el testimonio de indígenas que participaron en el enfrentamiento, las palabras que muestran la visión de los vencidos.

Una Nueva España en grave crisis

Consumada la conquista de México, los nuevos señores impusieron cambios radicales. La metrópoli mexica que había quedado arrasada, comenzó a transformarse en una ciudad española. Los antiguos templos, las efigies de los dioses, los otros monumentos y también los libros o códices indígenas —contemplados como inspirados por el Demonio— fueron hechos pedazos o consumidos por el fuego. Los mesoamericanos quedaron abatidos. Cuando Sahagún llegó a México, sólo ocho años después de consumada la derrota de los mexicas, se dio cabal cuenta de esto:

> Vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías, de parte de Dios, fulminó contra Judea y Jerusalem, diciendo en el capítulo quinto: "Yo haré que venga sobre vosotros, yo traeré contra vosotros una gente

[19] *Ibid.*, I, p. 305.

> muy de lexos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderéis ni jamás oísteis su manera de hablar, toda gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres y hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios.
>
> Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles. Fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes...[20]

La violencia no sólo había abatido a los indígenas sino que se encendió luego entre los mismos españoles. La tierra que Cortés bautizó con el nombre de Nueva España estuvo a punto de perderse. La primera forma de autoridad la había presidido Cortés como capitán general y gobernador. Las alteraciones comenzaron cuando éste se ausentó al salir a su desafortunada expedición a las Hibueras. Los mismos a quienes dejó el mando en México se enfrentaron entre sí. En tanto que Cortés, durante su marcha, ejecutaba a Cuauhtémoc que había dirigido la resistencia mexica en la conquista, los que gobernaban en México daban muerte a un primo de Cortés, Rodrigo de Paz, a quien había él confiado la custodia de sus bienes.

El regreso del conquistador a México, en modo alguno puso fin a las violentas disensiones. En ellas se vieron también envueltos los doce franciscanos llegados en 1524, al oponerse a los atropellos que las autoridades mismas cometían en contra de los indios. Cortés, para evitar mayores enfrentamientos, optó por retirarse a Tlaxcala. Desde allí, marchó a Veracruz para embarcarse en marzo de 1528 con rumbo a España.

La Corona, para poner remedio a la situación, creó entonces la primera Audiencia en la Nueva España. Como presidente de ella fue nombrado —tal vez a sugerencia de los enemigos de Cortés— un siniestro personaje, Nuño Beltrán de Guzmán. Se había distinguido éste por sus tropelías en la provincia de Pánuco, desde la cual hacía trueque de indios por caballos con los encomenderos de la isla de Santo Domingo. Llegados en el mismo barco con los otros miembros de la Audiencia, el obispo electo fray Juan de Zumárraga y su auxiliar fray Andrés de Olmos, muy pronto se percataron de la dramática situación a que daba lugar la actuación de Nuño Beltrán de Guzmán.

[20] *Ibid.*, I, p. 33.

Entre otras cosas, Zumárraga reprendió abiertamente a Nuño por las exacciones que imponía a los indios de Huexotzinco, a los que obligaba a traer grandes tributos, teniendo que atravesar con sus cargas un difícil camino entre los dos volcanes, Popocatépetl e Iztaccíhuatl. Nuño respondió entonces con soberbia, recordando al obispo franciscano un hecho del que había tenido noticia Sahagún pocos años antes, hallándose en Salamanca, al tiempo de la rebelión de los comuneros. Con palabras arrogantes el presidente de la Audiencia dijo a Zumárraga que no interviniera en asuntos de administración pública, no fuera a sucederle lo que había ocurrido al obispo de Zamora, que había sido ahorcado.

Tal era el escenario novohispano en el que vivió ya Bernardino de Sahagún desde mediados de 1529. Los enfrentamientos se acrecentaron. En tanto que Nuño perpetraba nuevos crímenes, Zumárraga fulminaba la excomunión en su contra y hacía llegar a ocultas una misiva al soberano denunciando lo que ocurría. A fines de 1530 fueron nombrados los miembros de una segunda Audiencia. Su llegada, que casi coincidió con el regreso de Cortés de España, iba a restablecer la paz. La presidencia la ocupó un varón, genuino humanista, Sebastián Ramírez de Fuenleal. Acerca de él escribió mucho después el maestro y político mexicano Justo Sierra (1842-1912) que, con don Sebastián, "se inició el largo periodo de paz en que se fue formando la nación mexicana".[21] Ramírez de Fuenleal, con el superior de los franciscanos, sería el primero en interesarse a fondo por conocer la cultura indígena. Él encomendó en 1533 a fray Andrés de Olmos una temprana investigación de la que sin duda tuvo noticia Sahagún.[22] Su familiaridad con Olmos habría de influir luego en sus propios trabajos.

Consolidación de la Nueva España

El país recién conquistado, al que Cortés había bautizado con el nombre de Nueva España, comenzó a pacificarse y consolidarse gracias a la acertada gestión de la segunda Audiencia. Cortés, que había regresado en 1530 con los títulos de Marqués del Valle y Capitán General, aparecía en realidad con una autoridad mengua-

[21] Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 62.

[22] Miguel León-Portilla, "Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, VIII, p. 9-49.

da. En tal condición, varias veces entraría en conflicto, primero con la Audiencia y después con el primer Virrey, establecido éste en 1536. Cortés hubo de dedicarse a lo concerniente a su marquesado, entre otras a la muy enojosa de llevar a cabo la cuenta de los veintitrés mil indígenas, cuya jurisdicción se le regateaba.

Otro asunto que requirió enorme esfuerzo y considerables caudales fue el de la exploración de la mar del Sur. Había él enviado ya en 1527 una armada desde Zihuatanejo a las Molucas y al menos uno de sus navíos, al mando de Álvaro de Saavedra, había llegado a su destino. Sus ulteriores expediciones —en una de las cuales participó en persona—, lo llevaron a reconocer los litorales del Pacífico a lo largo del golfo de California y a fundar un efímero asentamiento en la bahía de Santa Cruz, hoy de La Paz.

Expediciones al norte y al sur, fundaciones de ciudades como la de la Puebla de los Ángeles, llegada de muchos españoles más, atraídos por la fama de las riquezas de la tierra, y asimismo de muchos negros en calidad de esclavos, mezclas de gentes de muy distintos orígenes, tareas de evangelización, otorgamientos de encomiendas y, en suma, un proceso de cambios que parecía incontenible, todo esto se desarrollaba ante los ojos de Bernardino. Éste, como mucho más tarde lo escribió, escuchó con asombro lo que sus hermanos religiosos creían haber alcanzado en pocos años de labores de cristianización:

> A todos nos fue dicho [...] que esta gente había venido a la fe tan de veras y estaban casi todos baptizados y tan enteros en la fe católica de la Iglesia Romana, que no había necesidad alguna de predicar contra la idolatría porque la tenían dejada ellos muy de veras. Tuvimos esta información por muy verdadera y milagrosa, porque en tan poco tiempo y con tan poca lengua y predicación, y sin milagro alguno, tanta muchedumbre de gente se había convertido.[23]

El desengaño vendría más tarde. Por lo pronto, poco después de que fray Andrés de Olmos recibiera el encargo de investigar acerca de las antigüedades indígenas, el también franciscano Toribio de Benavente Motolinía, escribía su *Historia de las Indias.* En ella expresó con no refrenado entusiasmo que "hasta el tiempo que esto escribo, que es el año de 1536, más de cuatro millones de ánimas se bautizaron..."[24]

[23] Nuevo prólogo de Sahagún al libro IV de su *Historia,* transcrito por Joaquín García Icazbalceta, en *Bibliografía mexicana del siglo XVI,* México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 382-383.

[24] Toribio de Benavente Motolinía, *op. cit.,* p. 122.

Justamente ese año gobernaba ya don Antonio de Mendoza como primer virrey de la Nueva España. A él correspondió inaugurar el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco para jóvenes indígenas, principalmente de la antigua nobleza nativa. Fue el colegio ámbito en el que se encontraron lo mejor del Viejo y el Nuevo Mundos. Entre los maestros había genuinos humanistas como Juan de Gaona que había enseñado en la Sorbona de París; Juan Focher, doctorado en la misma universidad; Andrés de Olmos, el investigador de las antigüedades nativas y también Bernardino de Sahagún que venía de la Universidad de Salamanca. Se aceptó asimismo la presencia de maestros indígenas, sobre todo médicos y otros conocedores del arte de la pintura y del contenido de sus antiguos libros o códices.

En el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, a pesar de múltiples dificultades y de su relativamente temprana decadencia, se formaron indígenas que habían de sobresalir más tarde como maestros, conocedores de la gramática latina, la historia, las Sagradas Escrituras y asimismo como gobernadores en algunas de sus respectivas comunidades y señoríos. De este grupo selecto provinieron los famosos trilíngües —pues hablaban náhuatl, castellano y latín—, que tanto ayudaron a Sahagún en sus futuras indagaciones sobre la cultura nativa.

El establecimiento en México en 1539 de la imprenta —la primera en el Nuevo Mundo— iba a contribuir notablemente a su desarrollo cultural. Grande fue el número de obras debidas a franciscanos que salieron de las prensas mexicanas, vocabularios y artes o gramáticas de lenguas indígenas, cartillas, doctrinas cristianas, confesionarios, así como, entre otras cosas, el libro de los *Huehuehtlahtolli*, la antigua palabra, recopilada por Andrés de Olmos. Mala suerte tendría en esto fray Bernardino ya que, de todo lo que allegó y escribió sólo un trabajo suyo alcanzó a ver impreso y ello cuando era ya muy anciano: su *Psalmodia Christiana*, con himnos en náhuatl para ser cantados por los indios. Apareció ella "en Casa de Pedro Ocharte", impresor, el año de 1583.

Alteraciones en el Nuevo y el Viejo Mundo

Es cierto que la "pax hispánica" parecía irse implantando en las vastas extensiones de la Nueva España y que también el emperador Carlos V se esforzaba por hacerla realidad en sus reinos peninsulares y, hasta donde podía, en los grandes dominios heredados de

sus abuelos. Sin embargo, las perturbaciones se sucedían sin interrupción.

En Europa, la amenaza de los turcos iba en aumento. Desde la toma de Constantinopla en 1453 se habían ido adueñando ellos de las costas del mar Negro y una amplia extensión de la Europa del este en territorios de Serbia, Bosnia, Moldavia y Albania, así como luego de Siria, Egipto y Rodas hasta llegar por vez primera, en 1529, a las puertas de Viena. Doloroso era para la Cristiandad europea contemplar cómo, lejos de existir una defensa y rechazo unificados, algunos estados como Francia y Venecia en ocasiones se aliaban con los turcos.

Por otro lado, a partir de las primeras disenciones promovidas por Lutero, los movimientos reformistas y de oposición al Papado habían proliferado en muchos lugares de Europa con apoyo casi siempre de diversos príncipes y reyes. Así, poco después de que Lutero, tras la condenación de que fue objeto en la dieta de Worms, se refugió en Wartburg, Zuinglio proclamó la Reforma en Zurich y, en 1534, Enrique VIII se declaró cabeza suprema de la Iglesia Anglicana. Tomas Moro, cuya *Utopía* había inspirado la creación de los célebres pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga, convertido ya en obispo de Michoacán, moría decapitado por oponerse al soberano inglés. Con el apoyo de Calvino y de otros, la Reforma se extendió por Alemania, Suiza, los Países Bajos, Escocia, Inglaterra, hasta llegar a Polonia, Bohemia y Hungría. Incluso en no pocos lugares de Francia y hasta en algunos de España se dejaban sentir brotes reformistas.

Sahagún discurrió sobre éstos que consideraba trágicos acontecimientos en detrimento de la genuina Cristiandad:

> La iglesia militante comenzó en Palestina y allí caminó por diversas partes del mundo [...]. Partióse [alejóse luego] la Iglesia de Palestina, y ya en Palestina viven y reinan y señorean infieles; de allí fue al Asia y en la cual no hay sino turcos y moros; fue también al África donde ya no hay cristianos, fue a Alemania donde ya no hay sino herejes; fue en la Europa, donde en la mayor parte de ella no se obedece a la Iglesia...[25]

En cuanto a la Nueva España, mientras en ella se proseguía la penetración sobre todo en los vastos territorios del norte y se continuaban la evangelización y la reducción de indígenas en corregimientos y encomiendas, paralelamente se producían varias

[25] Sahagún, *Historia*, II, p. 811.

formas de perturbación. Como podía esperarse, los indígenas no estuvieron dispuestos, tan fácilmente como se suponía, a abandonar sus antiguas creencias y prácticas religiosas. Ello motivó que se incrementaran las pesquisas y persecuciones entre los indios calificados de idólatras, sobre todo en contra de aquellos que habían recibido ya el bautismo.

En los no pocos casos que pueden documentarse, sobresale el de don Carlos Ometochtzin, noble tezcocano, hijo del supremo gobernante Nezahualpilli. Tras un riguroso proceso en el que el obispo Zumárraga actuó como inquisidor, don Carlos fue ejecutado en la hoguera. En ese dramático episodio ocurrido en 1539, Sahagún participó en calidad de intérprete.

Mucha conmoción provocó la gran sublevación que, hacia 1540, estalló en la región colindante del norte de Jalisco y sur de Zacatecas. Caudillo célebre en ella fue el caxcán Francisco Tenamaztle. Conocida como "guerra del Mixton", en ella participaron indígenas hablantes de náhuatl. Tras larga lucha, en la que intervino en persona el virrey Mendoza, fue al fin sofocada con lujo de violencia.[26]

Otro género de alteraciones se produjeron por ese tiempo en México y en otros lugares del Nuevo Mundo. Causa de ellas fueron las provisiones reales conocidas como Leyes Nuevas, expedidas en Barcelona en noviembre de 1542 y después en Valladolid en junio de 1543. Dichas leyes implicaban nada menos que la abolición de las encomiendas de indios. En su formulación y expedición había tenido papel muy importante fray Bartolomé de las Casas que por ese tiempo fue presentado para obispo de Chiapas.

Correspondió al visitador Francisco Tello de Sandoval poner en vigor dichas leyes en la Nueva España. Su llegada a México en marzo de 1544 provocó una resistencia muy grande. Menos de un año después, Las Casas tomó posesión de su obispado. Allí actuó en contra de quienes tenían esclavos indígenas. Posteriormente participó en una junta convocada en México por el visitador Tello de Sandoval y entró en conflicto con los que se oponían a las Leyes Nuevas, entre otros el virrey Mendoza. La agitación duró hasta 1546 en que se supo en México que dichas leyes fueron en gran parte revocadas.

Fray Bartolomé se marchó de México en 1547 y no volvió ya nunca a su diócesis a la que renunció. Ello no significó que su actuación en España dejara de influir en la Nueva España y en los

[26] Véase: Miguel León-Portilla, *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas, 1541-1556*, México, Editorial Diana, 1996.

otros reinos del Nuevo Mundo. La lectura de su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* publicada en Sevilla, en 1552, en la que puso al descubierto los crímenes perpetrados en agravio de los indios, fue ocasión de escándalo para no pocos. Hecho de grande interés es que, hallándose luego en Valladolid conoció allí al caudillo caxcán Tenamaztle que había sido deportado a España. Las Casas emprendió entonces junto con él su defensa, de la que se conserva abundante documentación.[27]

Florecimiento de instituciones y algunas calamidades

En el proceso del encuentro de dos mundos no todo fue violencia. Numerosos intercambios culturales y nuevos florecimientos del espíritu constituyen el lado positivo de la medalla. Así, no pocos frailes trabajando al lado de los nativos, en tanto que buscaban su conversión, hacían defensa de sus derechos y se abocaban al estudio de sus lenguas y creaciones culturales.

Actuaciones como las de fray Bartolomé de las Casas y don Vasco de Quiroga debieron ser conocidas por Sahagún. También hubo él de estar enterado de que, desde los primeros años que siguieron a la toma de México-Tenochtitlan, algunos frailes comenzaron a preparar un arte o gramática de la *lengua general* que era el náhuatl. Así lo afirmaron, entre otros, Leonel de Cervantes que fue alcalde de la ciudad en 1525. Expresó él hacia mediados de 1531 que

> ha visto a los dichos religiosos el arte que han fecho para poder aprender la lengua, para tener mejor aparejo de industriar a los naturales en las cosas de nuestra santa fe católica, e que los he visto predicar en dicha lengua...[28]

El cronista fray Gerónimo de Mendieta, años después, expresamente mencionó quiénes fueron los frailes que dispusieron los primeros bocetos de una gramática del náhuatl:

> El que primero puso en arte la lengua mexicana y vocabulario fue fray Francisco Jiménez. Tras él hizo luego una breve doctrina mexicana Toribio Motolinía, la cual anda impresa [...]

[27] *Ibid.*, p. 119-134.

[28] "Relación e información de fray Juan de Zumárraga ante escribano real en su defensa de los cargos que sabe le han hecho Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo, oidores que habían sido con Nuño de Beltrán de Guzmán", Archivo General de Indias, Sevilla, Justicia, 1008.

> Fray Alonso Rengel hizo una arte muy buena de la lengua mexicana y en la misma lengua hizo sermones de todo el año, y también hizo arte y doctrina en la lengua otomí.[29]

El interés lingüístico, en el que participó Sahagún de modo sobresaliente, abarcó diversos idiomas nativos. Además de las varias "doctrinas cristianas" que se publicaron en náhuatl y en otras lenguas como el huasteco, tarasco, zapoteco y mixteco —desde que en 1539 comenzó a funcionar la imprenta en México—, hubo también pronto ediciones de artes o gramáticas y vocabularios de varios idiomas mesoamericanos. Fray Andrés de Olmos fue el primero en difundir en forma manuscrita su *Arte de la lengua mexicana*, terminada en 1547. Sin embargo, su trabajo, del que se conservan varias copias de hermosa letra, no fue impreso sino hasta mucho tiempo después. Mejor suerte tuvo fray Alonso de Molina que en 1555 sacó a luz "en casa de Juan Pablos", el primerísimo libro de tema lingüístico impreso en el Nuevo Mundo, su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, por cierto revisado y aprobado por Bernardino de Sahagún.

El honor de ofrecer el primer arte o gramática impresa correspondió a fray Maturino Gilberti con su *Arte en lengua de Michoacán*, aparecido en 1558. Como en cascada, artes y vocabularios del náhuatl y otras lenguas continuaron imprimiéndose a lo largo del siglo XVI: *Vocabulario de la lengua de Michoacán*, del mismo Gilberti (1559); *Arte de la lengua mexicana*, por Alonso de Molina (1571); y, ampliado, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, del mismo Molina (1571); *Arte y Dictionario con otras obras en lengua michoacana*, por fray Juan Baptista de Lagunas (1574); *Arte en lengua zapoteca*, por fray Juan de Córdoba (1578); *Vocabulario en lengua zapoteca*, del mismo autor (1578); *Cartilla y doctrina christiana en la lengua chochona de Tepexi de la Seda*, por fray Bartolomé Roldán (1580); *Arte en lengua mixteca*, por fray Antonio de los Reyes (1593); *Vocabulario en lengua mixteca*, por el mismo (1593) y, poco antes de acabar el siglo, *Arte mexicana*, del jesuita tezcocano Antonio del Rincón (1595).

A tales logros culturales se sumaron otros muchos, alcanzados en lugares como el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, entre ellos el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, conocido como *Códice de Martín de la Cruz-Badiano*, y el gran mapa de México-Tenochtitlan hacia 1550.[30] Otro importante centro de estudio e investigación fue

[29] Mendieta, *op. cit.*, p. 550.

[30] Véase la edición facsimilar con amplio estudio de este mapa, por Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera, *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*, México, Celanese, 1985.

el Colegio de Tiripitío en Michoacán, donde enseñó el teólogo y filósofo agustino Alonso de la Veracruz. La Real y Pontificia Universidad de México, creada en 1551, abrió sus puertas dos años después. En ella hubo maestros muy distinguidos. En el siglo XVI sobresalen el humanista Francisco Cervantes de Salazar, el médico fray Agustín Farfán, el teólogo y jurista fray Alonso de la Veracruz, el también teólogo fray Bartolomé de Ledesma, los juristas Alonso de Zorita y Vasco de Puga, así como el helenista Bartolomé Frías de Albornoz.

Como contrapunto, varias calamidades se dejaron sentir que afligieron grandemente, en especial a la población indígena. Una fue la peste o *cocoliztli*, que de manera dramática se propagó en 1545. De ella habla Sahagún, atribuyéndole haber causado mortandad innumerable y también merma y decadencia en su querido Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Otro género de aflicción para la capital del país fue el de las inundaciones, como la de 1553. Poco había llovido ese año hasta que un día del mes de octubre llovió tanto que parecía que el cielo se venía abajo. La antigua albarrada que contenía las aguas del lago de Tezcoco se rompió y la metrópoli y pueblos cercanos estuvieron inundados cuatro días. Correspondió al virrey Luis de Velasco ser el primero en abocarse al problema de muy difícil solución de las repetidas inundaciones en la ciudad.

Otros aconteceres principales de la segunda mitad del XVI, en la antigua y la Nueva España

Los sucesos recordados hasta aquí debieron ser conocidos por Sahagún que o tuvo a veces parte en algunos de ellos o se vio afectado por los mismos. Puede decirse que se trata de hechos que en diversas formas estuvieron presentes en su vida y su actuación como misionero, investigador de la cultura indígena y lingüista en tierras mexicanas.

La existencia de Sahagún fue en verdad tan prolongada como fecunda. Si bien estuvo él entregado, como pocos, a sus propios trabajos —el rescate testimonial de pinturas y textos indígenas que le dieron base para escribir su *Historia General*—, ello no le impidió mantenerse alerta a los signos de su tiempo. Y aunque en esa época las comunicaciones, como las que había entre España y México, eran lentas y espaciadas, consta a través de sus escritos, que supo acerca de muchos aconteceres, algunos de los cuales directamente influyeron en él. De estos cabe recordar los más sobresalientes.

En 1556, tras la abdicación de Carlos V, agobiado por tantas guerras y problemas en los que se vio envuelto, ascendió al trono su hijo Felipe II. A él dirigiría Sahagún varias cartas, una en particular respondiendo a la real orden de que enviara sus manuscritos al Consejo de Indias. Público y notorio era el celo religioso del nuevo monarca. En varios de los reinos heredados de su padre, sobre todo en los Países Bajos, las frecuentes rebeliones estaban vinculadas a los intereses de quienes habían hecho suyas las reformas protestantes.

En lo que concierne a México, para atender cuestiones tocantes a la nueva cristiandad, se celebraron tres concilios eclesiásticos en 1555, 1565 y 1585. En ellos se tomaron en cuenta las disposiciones que emanaban del Concilio Ecuménico iniciado en Trento en 1544, que se prolongó con intervalos hasta que las reformas derivadas de él comenzaron a implantarse en 1565. Entre otras cosas, hubo prohibiciones relativas a la traducción de las Sagradas Escrituras a lenguas indígenas. Esto afectó el trabajo de los misioneros. Varios, entre ellos Sahagún, escribieron exponiendo razones a favor de que se permitiera al menos a los eclesiásticos emplear las traducciones existentes.

Acontecimiento de considerable resonancia en México fue la llamada rebelión de Martín Cortés, el hijo del conquistador al que se acusó de conspirar, con otros también descendientes de conquistadores, para alzarse con la tierra, es decir, pretender establecer en ella un reino independiente. La conspiración abortó. Martín Cortés fue deportado y ejecutados algunos de los más connotados participantes.

Por ese mismo tiempo, en 1565, arribaba a Acapulco el primer galeón procedente de Manila. En 1571 se estableció formalmente la Inquisición en México. Persiguió ella con gran celo a los sospechosos de herejía, los judaizantes, los blasfemos y a cuantos con sus ideas y obras ofendían a la fe católica. No pocos fueron los Autos de fe que se celebraron, algunos para ejecutar a quienes se tuvo por culpables de los que el Santo Oficio tenía por delitos muy graves.

Las noticias que llegaban acerca de las Filipinas y también sobre China, circulaban con admiración en México. Sahagún, preocupado por la disminución de los indígenas y por su debilidad como nuevos cristianos, llegó a pensar que era China en realidad donde habría de florecer la Iglesia en el futuro. Al respecto llegó a escribir:

> En estos años se han descubierto por esas partes las islas de la Especiería, donde ya están poblados los españoles y se predica el

> Evangelio [...] Cerca de allí está el gran reino de China y ya han comenzado a entrar en él los padres agustinos [...].
>
> Paréceme que ya Nuestro Señor abre camino para que la fe católica entre en los reinos de la China donde hay gente habilísima, de gran policía y de gran saber; como la Iglesia entre en aquellos reinos y se plante en ellos la fe católica creo que durará por muchos años en aquella mansión porque por las islas, y por esta Nueva España y el Perú, no ha hecho más de pasar de camino y aun hacer camino para poder conversar con aquellas gentes de las partes de la China.[31]

En contraste con el decaer de las conversiones que algunos percibían en la Nueva España y en el Perú —entre otras cosas por la disminución demográfica de los indígenas— China aparecía como señuelo en la obra evangelizadora. Ya desde mucho antes, había atraído China al obispo Zumárraga y a fray Andrés de Olmos, que llegaron a expresar su deseo de marcharse a ella. Sahagún, dando crédito a las noticias que se propalaban, la tuvo así como tierra privilegiada donde podría erigirse un día la nueva y anhelada cristiandad. Sin embargo, mientras eso se convertía en realidad, era menester continuar laborando en medio de grandes dificultades.

En 1576 volvió a aparecer el azote de la peste, la conocida como *huey cocoliztli*, que causó la muerte de cientos de miles de indígenas y poco afectó, en cambio, a los españoles. El célebre protomédico de Felipe II, doctor Francisco Hernández, que se hallaba entonces en México dedicado a investigar acerca de las plantas medicinales en diversos lugares del país, describió con vivas palabras los síntomas de quienes se veían afligidos por la epidemia.

> Las fiebres eran contagiosas, abrasadoras y continuas, más todas pestilentes y en gran parte letales. La lengua seca y negra. Sed intensa, orinas de color verde marino, verde y negro, mas de cuando en cuando pasando de la coloración verdosa a la pálida. Pulsos frecuentes y rápidos, más pequeños y débiles; de vez en cuando hasta nulos. Los ojos y todo el cuerpo, amarillos. Seguía delirio y convulsión, postemas detrás de una o ambas orejas, y tumor duro y doloroso, dolor de corazón, pechos y vientre, temblor y gran angustia y disenterías. La sangre, que salía al cortar una vena, era de color verde o muy pálido, seca y sin ninguna serosidad. Algunas gangrenas y esfacelos invadían los labios, las partes pudendas y otras regiones del cuerpo con miembros putrefactos, y les manaban sangre de los oídos; a muchos en verdad fluíanles la sangre de la nariz; de los que recaían casi ninguno se salvaba. Con el flujo de la sangre de la nariz muchos

[31] Sahagún, *Historia*, II, p. 813.

> se salvaban, los demás perecían [...] Atacaba especialmente a los jóvenes y rara vez a los viejos, quienes, aun invadidos por ella, frecuentemente lograban vencerla y salvarse [...]. Aunque al parecer esto fue el inicio, ya que poco a poco fue afectando a todos los grupos de población sin diferencias de edad o sexo...[32]

Por cierto que el doctor Hernández, tuvo noticia de los trabajos de fray Bernardino e incorporó en su obra una parte de los mismos. Muy conocido llegó a ser el protomédico en la Nueva España. Cuando Felipe II, queriendo obtener información precisa de sus reinos de ultramar, hizo se enviaran a ellos los cuestionarios de las que se designan como "Relaciones geográficas", en varias de éstas aparece mencionado Hernández a propósito de su conocimiento de las plantas medicinales.

Coincidiendo con la aflicción de la peste y las pesquisas del doctor Hernández, llegó a la Nueva España el comisario general de los franciscanos fray Rodrigo de Sequera. Esto fue para Sahagún una bendición. En tanto que Felipe II había enviado al virrey Martín Enríquez una real cédula ordenándole recoger y remitir a España todos los papeles de fray Bernardino, haciéndole saber que "estaréis advertido de no consentir que, por ninguna manera, persona alguna escriba cosas que toque a supersticiones y manera de vivir que estos indios tentan",[33] por su parte el padre Sequera se convirtió en protector de Sahagún y lo ayudó a salvar su obra.

De lejos llegaban diversos rumores y noticias. Los moriscos se habían rebelado en España. Los turcos avanzaban sobre Hungría, aunque luego eran vencidos en Lepanto. El Papa excomulgó a Isabel de Inglaterra. La corona de Portugal pasaba a Felipe II y la unidad peninsular se consumaba en plenitud. En contraste, la política adoptada por él respecto de las Países Bajos tuvo como consecuencia luchas que parecían interminables. Felipe II, católico ferviente, vio en esos enfrentamientos bélicos un camino para acabar con el protestantismo en los territorios y estados que él gobernaba. Esas y otras guerras fueron para España permanente sangría, tanto de hombres como de recursos económicos. Una crónica penuria en el Real erario, obligaba a exigir el envío de siempre mayores cantidades de oro y plata. La decadencia de España en lo económico y como potencia europea, iba siendo cada día más notoria.

[32] Francisco Hernández, "De la enfermedad de la Nueva España del año 1576, llamada por los indios cocoliztli", en *Obras completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, VI, p. 481.

[33] Real Cédula de Felipe II al virrey Martín Enríquez, en *Nueva Colección de documentos para la historia de México, Códice franciscano del siglo XVI*, editados por Joaquín García Icazbalceta. México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 249-250.

En 1582, Gregorio XIII reformó el calendario. Sahagún, ya muy anciano, al revisar una vez más sus escritos, acomodó la cuenta indígena del tiempo al dicho calendario gregoriano, de suerte que los frailes pudieran identificar más fácilmente los días en que los nativos celebraban a veces sus antiguas fiestas. De este modo intentó él acercar dos cómputos del tiempo tan diferentes, vinculados a concepciones del mundo radicalmente apartadas. Hasta donde se sabe, su intento no prosperó y fue seguido tan sólo por el agustino Martín de León.

En tanto que el visitador franciscano, Rodrigo de Sequera, favorable a Bernardino, hizo posible que se pusiera en limpio el conjunto de sus textos en náhuatl con versión parafrástica al castellano, hubo otro franciscano, fray Alonso Ponce, que en 1585, dio ocasión a agudo conflicto. Llegado a México como Comisario General de su Orden, recorrió numerosos lugares de la Nueva España y visitó numerosos conventos franciscanos. Al establecer luego contacto más cercano con el arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, mostró condescendencia en lo tocante a la entrega a clérigos seculares de las parroquias que, como misiones y doctrinas, mantenían los franciscanos. Muchos de éstos manifestaron abiertamente su oposición a tal actitud.

En tal coyontura llegó la noticia de que en Roma se había elegido nuevo ministro general de la Orden franciscana. De esto hizo argumento el provincial del Santo Evangelio de México, fray Pedro de San Sebastián, sosteniendo que tal cambio anulaba la autoridad del padre Ponce. Apoyado el provincial por el Virrey y la esposa de éste, el conflicto se agravó. A la postre el visitador Ponce fue detenido y expulsado por orden del Virrey. Última actuación de Ponce fue excomular a quienes apoyaban al provincial Pedro de San Sebastián. Sahagún que se había visto forzado a seguir el partido de éste, se vio hondamente afectado por tal conflicto.

Alejada de disputas como ésta y a veces también de la intervención directa de los frailes, una religiosidad popular se estaba desarrollando y se manifestaba, entre otras cosas, en las peregrinaciones a santuarios en los que se veneraban imágenes asociadas a portentos y apariciones. En multitud acudían los indios al templo de Nuestra Señora de Guadalupe, en la colina del Tepeyac, donde se había adorado antes a *Tonantzin*, la Diosa Madre. Se decía que allí se había aparecido Nuestra Señora al indio Juan Diego. Muchos eran los milagros que se le atribuían. Sahagún manifestó acerca de esto que tenía por sospechoso de velada idolatría ese culto.

En esos años corrían noticias acerca de corsarios que atacaban poblaciones a lo largo de las costas mexicanas. Thomas Cavendish se apoderó del galeón Santa Ana en cabo San Lucas en el extremo sur de la península de California. Francis Drake, tras saquear varios puertos, se encaminaba hasta las cercanías de la bahía de San Francisco, de la cual, según se refería, tomó posesión en nombre de Isabel de Inglaterra.

Ésta aparecía a los ojos de quienes oían hablar de ella en la antigua y la Nueva España como enemiga declarada y hereje impenitente. La armada que el rey Felipe había enviado en su contra no alcanzó su propósito. Se dijo que no fue la reina Isabel ni sus fuerzas las que se impusieron. Se creyó más bien que una tempestad, permitida por Dios, destrozó a esa armada que había zarpado con fama de invencible.

La muy grande, leal y muy noble ciudad de México, con su barrio de Tlatelolco al norte, florecía cada vez más como centro de cultura. De ella partían, unas tras otras, expediciones hacia el lejano norte. Su universidad y colegios eran semilleros de letrados. La ciudad seguía padeciendo inundaciones y epidemias que alteraban grandemente su floreciente vida. Alcaldes y virreyes se esforzaban por dar solución a sus problemas. En la cartografía universal —en mapamundis como los de Ortelio, Mercator y otros— se representaba ya a la metrópoli mexicana de modo sobresaliente como una de las ciudades más grandes del mundo.

Continuaban viviendo los indios en los alrededores de la capital y en otros muchos lugares del país, casi siempre en pobreza y aun en situaciones de miseria. Muchos de ellos mantenían en forma oculta sus creencias y prácticas religiosas. Bien se percató de eso Sahagún que llegó a escribir que la iglesia se había establecido en falso en la Nueva España.

Los frailes, con el auxilio de algunos nativos, habían compuesto numerosos *neixcuitilli*, formas de representación teatral, al modo de los autos sacramentales y otras producciones como los dramas medievales inspirados en temas del Antiguo y Nuevo Testamento. Esas obras, escritas en lengua indígena, se representaban con frecuencia en los grandes atrios y otros espacios abiertos frente a los conventos edificados por franciscanos, dominicos y agustinos.

En 1590 don Luis de Velasco segundo, hijo del virrey del mismo nombre, asumía el mando en la Nueva España. Ese mismo año, de edad provecta y cargado de merecimientos, moría Bernardino de Sahagún en el convento de San Francisco en México.

NICAN MOPOHUA, INIC OME CENQUETZALIZTLI IN NO ZAZANIL [1]

Nichocaehua, nicnotlamati
niquilnamiqui ticcauhtehuazqueh yectli yaxochitl,
yectli yancuicatl,
ma oc tonahuiacan, ma oc tonahuiacan,
centiyahue, tipolihui ye ichan.
¿Achtleon ahiuhquimati in tocnihuan?
cocoya in noyollo,
cualani yehua ayoppan in tlacatihuaye
ayoppan piltihuaye,
yehce yequixoan tlalticpac.

Cantares mexicanos, folio 5 v., párrafo 53.
Fondo reservado de la Biblioteca Nacional, UNAM

FRANCISCO MORALES BARANDA

Ica huel ye momati, mochipa ye ipan itenco ahciz in cecuizpan, inic matlactli ce metztli ihuan omome metztli, zan huel huetzi in cecuiztli ompa toatloyantepeuh Tlacotenco, no iuh monetenextia in mehtzintli no iuhqui chalchiuh nepapan tlapalcitlayohualtona, yehce ipanon yohualli in ehecatl, cicitlaltin otlahuilzotlauhqueh, otlaocoxqueh quenami oixayopipixauhqueh, ipampa omocempolihuiti yehuatzin "huey ihquitqui" Maliahtzin Ichpantenco. No yuh mochi nepapan ahuiacaxochitl, papalotzitzin, ahuach totomeh ihuan occe tlamantli huel omoyolcocohtzinohqueh.

Inmanon ipan ilhuizololli moch incenyeliztzin mihcatzintli omanahuatic, ahxihuac ichantzinco, ochochoco ihuan omocauhqueh in omoztlatic quimotoquilihqui. Opanohqueh miec tonalli, metztli; ipilhuantzitzihuan zan intech monequia tehtequitiloz, yehce ica miec mepamitl omopieliaya niman omonemili, ma cequintin memeh omoixyectlaliliani ihuan opehuani in tlahchicohua; yuhqui omochiuh. In neuhtli omocahuaya, omonamacaya zan huehcatica,

[1] *Cantares mexicanos*, fol. 5 v., Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, UNAM.

quenmanian omoneuhcahuaya ompa Nepopohualco, Xochitepec (Juchitepec), ihuan no iuh ipan in huey atloyantepetl Mexihco Tenochtitlan. Coza ipilhuantzitzin, ixhuitzitzin oquimoilnamiquiliaya yehuatzin Maliahtzin, itechcopa mochipa oquinmotenehuiliaya ihuahuetlahtoltzin, no ma mocuitlahuiacan, ma mochihchicahualotiani ipampan tequitihuaz.

Ceppa, icihuaconetzin Xillotzin oquimehuili iconetzin oc piltic itoca Pelotzin, tlen ye huehcauh itloctzinco icihtzin ohuapauh. Inin piltzintli ma oneuhnamacani ompa Xochitepec, zan cualcan oyauh ica icahuayouh, oquitlatlapechiuh ihuan oquimamalti ome neuhcuitlaxtli, ihcuac ye oyayauh ica ompan Nochnamacoyan, opeuh cuica ce huel yectli cuicatiliztli, quenmanian quitzintlatzohuaya ca tlacotl icahuayouh ipampa iciuhca onehnemini. Za tepan ittic in zacatlahtli ohualquiztehuaqueh in ichtehqueh, zan niman oquilpihqui itech in ococuahuitl, oquiquixtilihqueh icahuayouh, no yuh oquilhuihqui intla otzahtzini niman oquimictiani. Pelotzin ahmo onahuat ipampa ahmiquini za tepan in ichtehqueh ochocholohqueh.

Ihcuac zan icel omocauh, achiton otzahtzic ihuan ochocac ipampa huel quicocohuaya inacayouh; inmanon ce mepixqui opanohuaya ica inahuac, zan niman oquicac ochocataya, huel zan iciuhcan itech omopacho itechcacopa oquipalehuiani, oquilhui: —¿Ac tehuatl?. —¿Ahquin omitzcuauhilpi?. In piltzintli oquitenehuili: —nimitzmotlatlauhtilia ma xinechmotohtomili, noiuhqui xinechmohuiquili in nochan; axcantzin notahtzitzin nopampa motequipachohtzinohtoqueh ipampa ye teotlahca ihuan ahmo nahci ompa tochan. In mepixqui oquitenehuili: —Ah ximoyolcoco, cenca xipahpaqui itechcopa ahmo mitzmictihqui, axcan zan niman nimitztohtomaz ihuan cepan tohuicazqueh ompa tochan.

Oc ceppa, itahtzitzihuan, Huitzilin ihuan Tonatiuh, oquilhuihqueh: —Ahzo moztla huiptla tioconamacati ihuan tineuhnamacati ompa huey atloyantepetl Mexihco Tenochtitlan. Iixhuitzin Maliahtzin oquitto: —quemacatzin niyaz. Zan omoztlati cuacualcanton oahcito ompa huey atloyantepetl inahuac in xochimilli itoca "Cuauhtzin", opeuh neuhnamaca no yuh oconamaca, (inon xochichinancalli ca ipan ye huehcauh tlaxillancalli tlen quitocayotihqueh in tocoltzitzihuan "Atzacoalco"). Ihcuac za tepitzin quipolohuaya tlanamacaz, zan ichtaca itloc omopachouhtehuaqueh ome tehcolotl zan niman oquilhuihqueh:

¿Tlen ticchiuhtoc? ¿Tlen ticnamacatoc? Pelotzin oquitto. Nioconamaca toc, no iuh nineuhnamacatoc. Zan niman tehcolomeh oquilhuiqueh. —¿Cuix ahmo ticmati, inin neuhtli ahuel monamaca nican?. ¡Ximoquetza!, axcan timitzhuicazqueh ompan tecaltzacualoyan tlen itoca "El Carmen". In pilli omeuh, oquicalaquihqui ipan tepozmimiloni, ihuan oquihuicaqueh.Ompa oquitzauhqui macuiltonalli.

Itahtzitzin ihuan icnihuan cenca omotequipachohqueh ihcuac oquimatqueh, ye ce yohualli ahmo oahcic ompa ichan. Zan niman oquitemohqui nohnohuian huey atloyantepetl yehce ahnecia. Cenca oc ceppa omochoquizehuaqueh, omoicnotlamatqueh.

Izcatqui ipan omochiuh teilpiloyan ittic: ipan ic ce tonal: zan neci moch cahuahnacatl oquicuac, zan tepitzin yemolli ihuan miyahuatlacualli oquitlamahmanilihqueh. Ihcuac quinnotzaya ipampa mococh cayotiani zan iztayotl, ocuel cahuahnacatl ihuan achiton capollatl oquinmacaya. Inin piltzintli cenca otlaihiyohuic ipampa ipan tlaltepitzpan ocochia, ihuan zan amatl omoquentiaya.

Ipan inic ome tonal, oquimiximachili cetzin tocoltzin itocatzin ton Philipe, yehuatzin ceppa quimotlahtlanili in piltzintli: —¿tlen ipampa nican tica?, ¿tlen oticchiuh?, ¿quen motoca?. —Nehuatl niPelotzin, ammitla onicchiuh, nican niyetoc itechcopa ompan campa ca in xochichinancalli zan inahuac onineuhnamacataya no ocotl ipampa nic-huicaz nochan zan achiton tomin, zan iciuhca notloc ome tehcolotl onechhualicaqueh nican. In tocoltzin ton Philipe zan omocuatzetzelohtzino ihuan omihtalhui: —¡In xolopihtin!. Ahximotequipacho nehuatl nimitzoncuitlahuiz itechcacopa nican cate miec tzotlacameh, xinechcaqui, intla moztla huiptla ahmo tiquizaz, tonehuan titlacuazqueh ihuan tihxotizqueh. In piltzintli zon oquiyocoli, ¡nican onicmonextilico in nocuitlahuiatzin!.

Yn canon nemian noyollo yehua?
Ca huel ye nochan?
Ca huel nocalla manian?
ninotolinia tlalticpac.

Cantares mexicanos, fol. 5v.

AQUÍ SE LEE, LA SEGUNDA PARTE DE MI NARRACIÓN [2]

Elevo mi llanto, me aflijo
recuerdo que hemos de dejar las bellas flores,
los hermosos cantos,
aún regocijémonos, aún cantemos,
nos vamos todos, nos perderemos allá en su casa.
¿Acaso saben algo así nuestros amigos?
se duele mi corazón,
se irrita porque no se nace dos veces
no se es dos veces niño,
pero se sabe en la tierra.

Cantares Mexicanos, fol. 5v., párrafo 53.
Fondo reservado de la Biblioteca Nacional, UNAM

Como bien se sabe, siempre que llega la víspera del invierno, durante los meses de noviembre y diciembre, arrecia el frío, allá en nuestro pueblo Tlacotenco, también la luna y las estrellas de variados colores se muestran con hermosura, pero esa noche el viento disminuyó su fuerza y las estrellas la intencidad de su luz, se afligieron, cual esparcieran su llanto, gota a gota por la muerte de "la gran tejedora" María Ichpantenco. También el perfume de las variadas flores se perdió, las mariposas, los pájaros ahuachtotomeh y otras cosas mucho se entristecieron.

Toda la familia fue avisada por el deceso de María Ichpantenco al fenecer el día, llegaron a su casa, hubo llanto y quedaron que al día siguiente la sepultarían. Pasaron varios días, meses; sus hijos pensaron que era necesario trabajar, ya que tenían varios campos sembrados de magueyes y que era el momento de prepararlos para que se empezara a obtener el pulque; así se hizo. La producción de este vino se iba a entregar, a vender, a pueblos lejanos, algunas veces allá en Nepopohualco, otras en Juchitepec, y también en la gran ciudad de México Tenochtitlan. Sus hijos y nietos, mucho

[2] *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, v. 27, p. 445-451.

recordaban a María, porque siempre les expresaba su palabra antigua llena de consejos, relacionados con la delicadeza y cuidado con que debían conducirse, así como el que se esforzaran en la realización de todo trabajo.

Una ocasión, Xillotzin, hija de María, envió a su hijo casi adolescente, de nombre Pedro, quien a propósito, se había desarrollado y educado por mucho tiempo bajo la tutela de su abuela. Éste fue a vender pulque allá en Juchitepec, ensilló su caballo, cargándole dos cueros de pulque, y muy temprano se fue. Cuando ya iba por un lugar llamado "Nochnama coyan", comenzó a cantar una hermosa canción, al mismo tiempo arreaba su caballo con una vara, con el fin de que éste caminara con prontitud. Poco después, del interior de los zacatales, salieron de súbito los asaltantes, el adolescente de inmediato fue atado en un árbol de ocote, robándole su caballo, y le dijeron que si gritaba lo mataban. Pedro permaneció callado y los malhechores huyeron.

Cuando ya solo se quedó, gritó un poco, lloró, porque sentía dolor en su cuerpo; en esos momentos un pastor pasaba cerca del lugar en que se encontraba, luego escuchó su gemido, pronto se acercó junto a él para ayudarlo, le dijo: —¿Quién eres?, ¿Quién te ató a este árbol? Pedro le contestó: —Le ruego que me desate, y también que me lleve a nuestra casa; ahora mis padres estarán muy preocupados por mí, ya que es muy tarde y no he llegado allá a nuestra casa. El pastor le dijo: —No te mortifiques, debes estar muy a gusto porque no te hayan matado, en este momento te desataré y nos iremos juntos a nuestra casa.

En otra ocasión, sus padres, Huitzillin y don Tonatiuh, le dijeron: que posiblemente en muy poco tiempo iría a vender astillas de ocote y pulque allá en la ciudad de México Tenochtitlan. El nieto de doña María dijo: sí ire. Al día siguiente muy tempranito llegó a la ciudad de México, junto a un jardín de nombre "Aguilita", comenzó a vender sus productos, (ese jardín se localiza en uno de los antiguos barrios de la ciudad, y que nuestros ancestros llamaron "Atzacualco"). Cuando estaba apunto de terminar la venta de sus productos, en secreto junto a él se acercaron dos policías que le dijeron: —¿Qué estás haciendo?, —¿Qué vendes?. Pedro dijo: —Estoy vendiendo mis ocotitos y también pulque. Los policías luego le dijeron: —¿Acaso no sabes que este tipo de vino no puede

venderse aquí? ¡Ponte de pie!, ahora acompáñanos, te llevaremos a la cárcel llamada "El Carmen". El pequeño se irguió, luego fue puesto al interior de una patrulla y lo llevaron. Allí estuvo encerrado cinco días.

Sus padres y sus hermanos mucho se preocuparon, al enterarse que esa noche no llegó a su casa. De inmediato fue buscado por todas partes de la ciudad, pero no aparecía. De nueva cuenta elevaron su llanto, y la aflicción.

¡He aquí lo que le ocurrió en el interior del penal!: el primer día, al parecer sólo carne de caballo comió, le sirvieron un poco de frijoles y arroz. Cuando eran llamados a cenar, les daban caldo blanco y nuevamente carne de caballo, y un poco de café. Este mozo mucho sufrió, porque dormía sobre el piso, y solamente se cubría con papeles.

El segundo día, conoció a un señor ya grande de edad de nombre don Felipe, él, en una ocasión le preguntó: —¿Por qué estás aquí?, ¿Qué hiciste?, ¿Cómo te llamas? —Soy Pedro, no hice nada malo, estoy aquí porque allá cerca de un jardín estaba vendiendo pulque y astillas de ocote, para llevar unos centavos a la casa, de pronto hacia mí se acercaron dos policías y me trajeron aquí. El abuelito don Felipe dijo moviendo la cabeza: —¡Que injustos! No te preocupes yo te cuidaré, porque aquí hay mucha gente mala, escúchame, si mañana o pasado mañana no has salido; juntos comeremos y nos cuidaremos. El mozo pensó, ¡aquí he encontrado a mi ángel de la guarda!

¿Dónde ha estado mi corazón?
¿Dónde en verdad es mi casa?
¿Dónde en verdad se encuentra mi casa?
Soy pobre en la tierra.

Cantares Mexicanos, fol. 5v.

LA ESTRUCTURA TEXTUAL DE LAS RELACIONES PRIMERA Y OCTAVA DE CHIMALPAHIN

RAFAEL TENA

En 1746, Lorenzo Boturini Benaduci registró en su *Catálogo del museo histórico indiano* (parágrafo VIII, número 12) los escritos sobre historia antigua de México de Domingo Chimalpahin como "Diferentes historias originales de los reinos de Culhuacan, México y otras provincias"; y quizá fue Antonio de León y Gama quien, a fines del mismo siglo XVIII, precisó que tales historias eran ocho y les dio el nombre de "relaciones" con que todavía se les conoce. Así ahora, si prescindimos de las dos breves inserciones que no pertenecen a Chimalpahin (8r-8v y 67v),[1] podemos afirmar que el manuscrito mexicano 74 (272 folios) de la Biblioteca Nacional de París contiene las Ocho Relaciones y el *Memorial de Colhuacan* escritos por Domingo Chimalpahin, es decir, un total de nueve documentos autógrafos que, aunque relativamente autónomos, constituyen en conjunto una obra única y compleja. El objetivo de esa obra consiste en presentar un panorama histórico, si bien fragmentario, de los diferentes pueblos nahuas que habitaron en el centro de México desde el siglo VI hasta el XVII.

En sus propios textos, Chimalpahin se refiere alternativamente a sus relaciones con los términos de "crónica", *huehuetlatolli* ("palabra antigua"), *huehuenemiliztenonotzaliztli* ("relato sobre la antigua vida") (225v), *tenonotzaliztlatolli* ("palabra de relato", 234r), *huehuenemiliztlatolli* ("palabra sobre la antigua vida", 263v) y otros semejantes; en forma análoga, a los escritos en que consigna tales relaciones les aplica los nombres de *huehuenenonotzalizamoxtlacuilolli* ("libro escrito con relaciones antiguas", 238r), *huehuenemilizamoxtli* ("libro de la antigua vida"), *huehuexiuhtlapohualamoxtli* ("libro de la antigua cuenta de los años") (263v), etcétera. Sin embargo, Chimalpahin

[1] Si no se indica otra cosa, las citas de folios corresponden al manuscrito mexicano 74 de la Biblioteca Nacional de París.

no impuso un título general y único a su obra contenida en el actual manuscrito mexicano 74 de París, ni un título particular, apropiado y breve a cada uno de los nueve documentos que la integran. De estos documentos, llevan una especie de título en náhuatl las relaciones primera (1r), segunda (9r) y séptima (145r); lo llevan en español el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Colhuacan* (15r) y las relaciones cuarta (116r) y octava (225r); mientras que comienzan en forma abrupta o mutilada las relaciones tercera (68r), quinta (123r), quinta bis (1r)[2] y sexta (139r).

Las relaciones y el *Memorial* de Chimalpahin, por ser escritos de historia, adoptan la forma analítica de la tradición indígena, con excepción de las relaciones primera y octava. Quizá se pueda afirmar que la primera relación funge como prólogo o introducción de la obra completa, y la octava, como apéndice.[3] En el resto de las relaciones, incluido el *Memorial*, que recogen tradiciones históricas de diferentes pueblos, a veces se duplican y se sobreponen las cronografías, pero se advierte una cierta ordenación cronológica de los varios documentos.

Las lagunas, interrupciones, alteraciones de secuencia, yuxtaposiciones forzadas o simples digresiones que encontramos en las relaciones primera y octava de Chimalpahin suscitan el interés por evidenciar o reconstruir su estructura textual, con el fin de lograr una lectura más cabal y exacta de las mismas; tal es el propósito de este trabajo.

La primera relación consta de 14 páginas (1r-7v). Los folios se hallan en desorden dentro del manuscrito mexicano 74 de París, pero con base en los reclamos de fin de folio se puede restablecer la secuencia original: 1, 6-7, 4-5 y 2-3; el texto queda trunco al final del folio 3v.

La estructura textual de la primera relación parece ser la siguiente.

[2] Considero como relación quinta bis al texto autógrafo de Chimalpahin contenido en los 16 primeros folios del manuscrito 256B (18 folios) de la Colección Antigua del Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia; por su estructura, este texto es muy semejante a las relaciones del manuscrito mexicano 74 de París, y podría ser la continuación de las relaciones cuarta y quinta.

[3] Conviene advertir que el orden en que las relaciones se hallan actualmente dispuestas dentro del manuscrito mexicano 74 de París no refleja necesariamente el orden cronológico en que fueron compuestas; además, Chimalpahin estuvo durante años revisando y adicionando sus escritos.

PRIMERA RELACIÓN

I. Título (1r-1v):

"Amoxtli [...] yn ilhuicatl yhuan tlalticpactli, yhuan yn achto totatzin Adán yhuan yn achto tonantzin Eva" ("Libro [de la creación] del cielo y de la tierra, y de nuestro primer padre Adán y de nuestra primera madre Eva").

Justificación del tratamiento de estos temas al principio de una recopilación de anales históricos: Los naturales de la Nueva España también descienden de la primera pareja humana.

II. Capítulo Primero (1v, 6r-7v):
"Capítulo Achto" ("Capítulo Primero").

Dios es el principio de todas las cosas; por lo tanto, este libro debe comenzar hablando de Dios. Así lo hicieron antes tanto los escritores paganos como los cristianos.

III. Capítulo Segundo (4r-5v, 2r-3v):
"Capítulo Icontlamantli" ("Capítulo Segundo").

De cómo Dios creó el mundo en seis días, al cabo de los cuales creó a Adán.

Con estas consideraciones Chimalpahin se propone inscribir la historia de los pobladores originales de la Nueva España dentro de la historia de la salvación aceptada y proclamada por los cristianos.

La octava relación es un texto de 96 páginas (225r-272v) escritas de corrido, con una interrupción al final del folio 235v que refleja una laguna textual.

Son seis las partes principales en que se puede dividir la octava relación, a saber:

I. Título
II. Primer *huehuetlatolli* sobre Tzacualtitlan Tenanco
III. Segundo *huehuetlatolli* sobre Tzacualtitlan Tenanco
IV. Las cinco fuentes historiográficas utilizadas por Chimalpahin (Historia de las relaciones entre Chalco y México: 1299-1546)
V. Restauración de los señoríos en Amaquemecan (1546-1548)
VI. Apéndice: Legitimidad de la sucesión por línea femenina

A continuación desgloso y comento brevemente la estructura textual que estoy proponiendo para leer la octava relación de Chimalpahin.

Octava relación [4]

I. Título (225r):

"La genealogía y declaración de la descendencia y linaje...".

1. Contenido: "Genealogía de Domingo Hernández Ayopochtzin", del linaje señorial de Tzacualtitlan Tenanco.
2. Autor: Domingo Chimalpahin, nieto de Domingo Hernández Ayopochtzin.[5]
3. Lugar: San Antonio Abad, en la ciudad de México.
4. Fecha: 1620.

II. Primer *huehuetlatolli* sobre Tzacualtitlan Tenanco (225r-234r): "Nican ompehua ontzinti..." ("Aquí comienza y principia...").

1. Los cinco tlayácatl ("cabeceras") del altépetl ("ciudad") de Amaquemecan:[6]

Itztlacozauhcan Totolimpan; título señorial: Chichimecateuctli.

Tzacualtitlan Tenanco (Tlailotlacan Tecpan); título señorial: Tlailotlacteuctli.

[4] Se usan las abreviaturas siguientes: n = nacimiento; i = inicio del señorío; f = fin del señorío; m = muerte; fm = fin del señorío por muerte.

[5] Algunos datos sobre Domingo Chimalpahin y su familia: Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin nació el miércoles 27 de mayo de 1579 en Tzacualtitlan Tenanco Chiconcóhuac (séptima relación: 218v-219r).

Su padre: Juan Agustín Ixpintzin, bisnieto de Huehue Chimalpahíntzin Mocauhqui, (m en 23 julio 1606; *Diario*, manuscrito mexicano 220 de la BNP, 284 páginas: 47).

Su madre: María Jerónima Xiuhtoztzin, tataranieta de Huehue Cuauhtlehuanitzin Tlailotlacteuctli, (n en 1560; séptima relación: 208v).

Su abuelo materno: Domingo Hernández Ayopochtzin (m en 6 abril 1577: 235v).

Su abuela materna: Marta de Santiago Amaxochtzin (m en 24 octubre 1606; *Diario*: 48).

Sus tíos maternos (menores que su madre): Diego José Hernández y Cristóbal de Castañeda (m en 1631; *Memorial*: 61r; 239v).

Su hermano menor: Lucas Miguel de Castañeda (séptima relación: 219v).

Su cuñada: Dominga María (n en 8 marzo 1598; sexta relación: 142r-143r).

[6] En la séptima relación (159v) se enumeran las cuatro regiones de la provincia de Chalco, a saber: Tlalmanalco, Amaquemecan, Tenanco Tepopolla y Xochimilco Chimalhuacan.

Tecuanipan Huixtoco (tlatocáyotl subordinado a Itztlacozauhcan); título señorial: Tzompahuateuctli.

Panohuayan Tlamaocan; título señorial: Tlamaocatlteuctli.

Tlailotlacan Teohuacan (tlatocáyotl derivado del de Itztlacozauhcan); título señorial: Teohuateuctli.

2. Genealogías de los amaquemecas.
a) Itztlacozauhcan:

Cuatro primeros señores: Atonaltzin (i en 1241; fm en 1306), Tliltecatzin, Mapihuatzin y Xochitzin.

Del linaje señorial de Itztlacozauhcan provienen los de Tecuanipan (Tliltecatzin, padre de Tziuhtecatzin en 1295) y Tlailotlacan (Temiztzin, hijo de Huehueteuctli Chichimecateuctli, i en 1336).

b) Tzacualtitlan Tenanco:
Cuatro primeros señores:

1. Cuahuitzatzin Tlailotlacteuctli (i en 1238; fm en 1338), nieto de Totoltécatl Tzompachtli (i en 1162 o en 1152; fm en 1187).

Descendientes: (Nochhuetzin), Xiuhtoztzin (mujer), Itztlotzin, Cuauhtlehuanitzin (hermano menor de Chimalpahíntzin Mocauhqui) (f en 1465) y Xiuhtzin Tlátquic (fm en 1520).

Otros sucesores: Huehueyotzintli (de Atlauhtlan), Quetzalmazatzin (de Atlauhtlan), Cihuailacatzin (de Itztlacozauhcan) y Ecaxoxouhqui (de Atlauhtlan).

2. Itzcuauhtzin I Atlauhtecatlteuctli (i en 1238) (Atlauhtlan, tlatocáyotl subordinado a Tzacualtitlan Tenanco):

Descendientes: Ilancuéitl, Itzcuauhtzin II, Tlotzin Tlátquic, Huecontzin, Ozomateuctli, Huetzinteuctli y Mactzinteuctli (fm en 1441).

Otro sucesor: Popocatzin (i en 1443; f en 1465), padre de Cacamatzin II Teohuateuctli de Tlailotlacan.

3. Cuachipazoltzin Tlacateuctli, teuctlato en Tlacatecpan (teuctlatoloyan que termina en 1465).

4. Teccízmitl Amilcatlteuctli, teuctlato en Amilco (teuctlatoloyan que termina en 1465).

Ubicación de los tenancas (en cinco sitios) (232r-233v):

En Tepopolla Texocpalco: después San Juan Bautista Tenanco (dominicos, gobernador).

Sus sujetos: Ayotzinco: después Santa Catalina Mártir (agustinos, alcalde), y Xochitépec: después Santo Domingo (dominicos, gobernador).

En Tzacualtitlan Tenanco: después Santiago (dominicos, ¿alcalde?).

En Atlauhtlan: después San Miguel (dominicos de Chimalhuacan, alcalde).

3. Genealogía de Domingo Hernández Ayopochtzin: de los linajes señoriales de Tzacualtitlan Tenanco, Atlauhtlan, Itztlacozauhcan y Tecuanipan.

III. Segundo *huehuetlatolli* sobre Tzacualtitlan Tenanco (234r-238r):

"Nican umpehua ontzinti occentlamantli zan ye no tenonotzaliztlatolli..." ("Aquí principia y comienza otra relación...").

1. Duración de la genealogía de Tzacualtitlan Tenanco desde Totoltécatl Tzompachtli hasta Xiuhtzin Tlátquic: 369 años.[7]

2. [Los tres linajes señoriales de Tzacualtitlan Tenanco: Totoltécatl Tzompachtli fundador (i en 1162 o en 1152); Huehueyotzintli (i en 1488) y Quetzalmazatzin (i en 1522), nietos de Popocatzin de Atlauhtlan (i en 1443); y Cihuailacatzin de Itztlacozauhcan (i en 1522-1523)]:

Laguna entre 235v y 236r: ignoramos su extensión.

Genealogía de Huehueyotzintli: hijo de Iztacxochitzin (mujer), de Tentzonpolecan Panhuacan en Tzacualtitlan Tenanco, y adoptivo de Cacamatzin II Teohuateuctli, hijo de Popocatzin macehual rico de Atlauhtlan (Testimonios de Domingo Hernández Ayopochtzin y de Feliciano de la Asunción Calmazacatzin). Huehueyotzintli, padre putativo de José de Castilla Ecaxoxouhqui (hijo adulterino de Catalina Chimalmantzin, de Tlalmanalco Itzcahuacan).

IV. Las cinco fuentes historiográficas utilizadas por Chimalpahin (Historia de las relaciones entre Chalco y México: 1299-1546) (238r-258v):

[7] Totoltécatl Tzompachtli se estableció en Tizatépec (Cuitláhuac) en 1162; pero si a partir de 1520, año de la muerte de Xiuhtzin Tlátquic, se cuentan retrospectivamente los 369 años que señala la octava relación (235v) se llega al año 1152, quizá porque en esa fecha se enseñoreó Totoltécatl Tzompachtli en Teotenanco Temimilolco (La tercera relación presenta una laguna en ese punto: 71v).

"Auh yn ac tehuatl in tamapouhqui..." ("Y tú, lector, quienquiera que seas...").

1. Domingo Hernández Ayopochtzin ("autor"): Historia de los tzacualtitlantenancas transmitida por Moxochintzetzelohuatzin (m en 1545), hijo de Xiuhtzin Tlátquic (m en 1520), a su hijo Domingo Hernández Ayopochtzin (m en 1577); por éste a su yerno Juan Agustín Ixpintzin (m en 1606); y por éste a su hijo Domingo Chimalpahin (n en 1579).

2. Francisco Cuetzpaltzin Tlailotlacteuctli ("autor"): Historia de los tzacualtitlantenancas transmitida por Francisco Cuetzpaltzin Tlailotlacteuctli, hijo de Xiuhtzin Tlátquic (m en 1520), a su hijo Miguel de Santiago Tetlantoloticatzin; por éste a su hijo Juan de Santo Domingo; y por éste a su sobrino Domingo Chimalpahin.

3. Vicente de la Anunciación: Historia de los tzacualtitlantenancas transmitida por Miguel de Santiago Teucxacantzin ("autor") a su hijo Vicente de la Anunciación (vivo en 1620); y por éste a su sobrino nieto Domingo Chimalpahin.

La información de esta historia concuerda con la contenida en un escrito perdido de Rodrigo de Rosas (o Rojas) Xoecatzin, principal de Itztlacozauhcan, suegro de Vicente de la Anunciación y escribano del juez Andrés de Santiago Xochitototzin.

a) Pleito entre Tomás de San Martín Quetzalmazatzin de Itztlacozauhcan y su hermano menor Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin de Tlailotlacan; acusaciones de los principales itztlacozauhcas Pablo Mocuatlahuitectzin, Elías de San Juan Tetzauhilamatzin y Toribio Quimíchcual y de cinco teopantlacas; investigación del juez xochimilca Andrés de Santiago Xochitototzin (enviado por el virrey Antonio de Mendoza en 1546).

b) Relaciones entre México y Chalco:

1. Desde Huehue Huitzilíhuitl hasta Moteuczoma Ilhuicamina (1299-1465): enfrentamientos entre mexicas y chalcas; caída de Chalco (1465).

2. Restitución de los señoríos de Amaquemecan por Tízoc y Ahuítzotl (1486-1492):

Toyaotzin Chichimecateuctli en Itztlacozauhcan (i en 1486).

Cacamatzin II Teohuateuctli en Tlailotlacan (i en 1486).

Huehueyotzintli Tlailotlacteuctli en Tzacualtitlan Tenanco (i en 1488).

Xiuhtzin Tlátquic Tlailotlacteuctli, hijo de Cuauhtlehuanitzin Tlailotlacteuctli (f en 1465), teuctlato en Tzacualtitlan Tenanco (i en 1488).

Tetlatzin Atlauhtecatlteuctli, teuctlato en Atlauhtlan (i en 1488).

Cuauhcececuitzin Tlamaocatlteuctli en Panohuayan (i en 1488).

Miccacálcatl Tlaltetecuintzin Chichimecateuctli (*sic*) en Tecuanipan (i en 1492).

3. Los señoríos de Amaquemecan después de la conquista española (1519-1546):

A la llegada de los españoles, en 1519, Cihuailacatzin Chichimecateuctli tenía 9 años de edad; Huehueyotzintli Tlailotlacteuctli y Miccacálcatl Tlaltetecuintzin de Tecuanipan huyeron.

Murieron en 1519: Cacamatzin II Teohuateuctli y Cuauhcececuitzin Tlamaocatlteuctli.

Murieron de viruela en 1520: Huehueyotzintli Tlailotlacteuctli (tlatohuani) y Xiuhtzin Tlátquic Tlailotlacteuctli (teuctlato), señores de Tzacualtitlan Tenanco.

Murió en 1522: Miccacálcatl Tlaltetecuintzin.

Tomás de San Martín Quetzalmazatzin de Tzacualtitlan Tenanco (i en 1522) y Cihuailacatzin de Itztlacozauhcan (i en 1514) intercambian sus señoríos en 1522-1523. Cihuailacatzin es corrido de Tzacualtitlan Tenanco en 1527-1528 (m en 1572).

Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin en Tlailotlacan (i en 1525).

Quetzalmazatzin de Itztlacozauhcan y Tecuanxayacatzin de Tlailotlacan se reparten los otros señoríos de Amaquemecan (a partir de 1528); inician el pleito que motiva la intervención del juez Andrés de Santiago Xochitototzin (1546).

4. Bartolomé de Santiago Tenmahuiztzin Auhtenetzin (¿"autor"?) (m en 1596): Historia de los tzacualtitlantenancas, consultada por Domingo Chimalpahin.

5. Feliciano de la Asunción Calmazacatzin ("autor") (m en 1611): Historia de los tzacualtitlantenancas, prestada a Domingo Chimalpahin.

V. Restauración de los señoríos en Amaquemecan (1546-1548) (258v-264r):

"Auh, yn omoteneuh tlacpac..." ("Cuando, como se dijo arriba, ...").

Investigación y disposiciones del juez Andrés de Santiago Xochitototzin:

Ordena a su escribano Rodrigo de Rosas Xoecatzin consignar por escrito el resultado de sus investigaciones genealógicas.

Confirma en Itztlacozauhcan a Quetzalmazatzin, quien muere enseguida (1547), y en Tlailotlacan a Tecuanxayacatzin (m en 1565), a pesar de que sólo por línea femenina tenían derecho a esos

señoríos. A Cihuailacatzin no le restituye el señorío de Itztlacozauhcan, pero le da 40 macehuales.

Pone en Itztlacozauhcan a Juan de Santo Domingo de Mendoza Tlacaeleltzin, hijo de Quetzalmazatzin.

Pone en Tzacualtitlan Tenanco a José de Castilla Ecaxoxouhqui, hijo putativo de Huehueyotzintli. Se asesora con Agustín de San Andrés Teyoltzin Amilcatlteuctli y con Miguel de Santiago Teucxacantzin (padre de Vicente de la Anunciación).

Pone en Tecuanipan a Juan Bautista Toyaotzin, hijo de Tecuanxayacatzin.

Con reticencias, pone en Panohuayan a José de Santa María Teuctlacozauhcatzin, hijo del macehual cuauhpilli Chalchiuhecatzin y de Chimalmantzin, hija de Cuauhcececuitzin Tlamaocatlteuctli (sexta relación: 143v).

VI. Apéndice: Legitimidad de la sucesión por línea femenina (264r-272v):

"Auh macihui y huel ixtlamatini..." ("Mas aunque era buen conocedor...").

Chimalpahin argumenta contra las objeciones del juez Andrés de Santiago Xochitototzin para aceptar la transmisión del señorío por línea femenina, aduciendo cuatro ejemplos, dos tomados de la historia prehispánica, y dos de la historia española:

1. Xiuhtoztzin, hija de Cuahuitzatzin Tlailotlacteuctli, gobernó en Tzacualtitlan Tenanco (1340-1348) y heredó el señorío a su hijo Itztlotzin.

2. Tlacocihuatzin I, hija de Huehue Cacamatzin Teohuateuctli, gobernó en Tlailotlacan (1411-1419) y heredó el señorío a su hijo Cohuazacatzin.

3. Isabel la Católica, hija de Juan II de Castilla y León, gobernó a la muerte de su hermanastro Enrique IV el Impotente y heredó el reino a su hija Juana la Loca.

4. Juana la Loca, hija de los Reyes Católicos, gobernó en Castilla y León durante la minoría de edad de su hijo Carlos V.

Parece que las críticas de Chimalpahin son un tanto injustificadas, porque, aunque es cierto que el juez Xochitototzin prefería la transmisión por línea masculina (pues objeta a Quetzalmazatzin en Itztlacozauhcan [madre Tlacocihuatzin II] y a Tecuanxayacatzin en Tlailotlacan [tatarabuela Tlacocihuatzin I]), su franco rechazo era para que ocupara el señorío un hijo de macehual

(caso de José de Santa María Teuctlacozauhcatzin, hijo de Chalchiuhecatzin, en Panohuayan).[8]

Conclusiones:

En su octava relación, Domingo Chimalpahin describe la estructura sociopolítica del altépetl de Amaquemecan, en la provincia de Chalco, centrando su interés en el tlayácatl de Tzacualtitlan Tenanco.

Proporciona las genealogías de los tlatoque que gobernaron en esos señoríos, y en especial la doble genealogía de su familia.

Da una lista de las principales fuentes historiográficas de donde tomó los datos consignados en sus escritos; señala su propia labor de crítica, cotejo y verificación.

Ilustra las relaciones entre los señoríos de México y los de Chalco, así como la suerte de los señoríos de Amaquemecan durante el régimen colonial.

Expresa su opinión sobre el desempeño del juez Andrés de Santiago Xochitototzin en 1546-1548: alaba su prudencia y reconoce su pragmatismo, pero desaprueba, quizá sin suficiente razón, sus reticencias con respecto a la transmisión del señorío por línea femenina.

El conjunto de estas exposiciones configura la índole y la importancia de la octava relación de Domingo Chimalpahin.

[8] Sin embargo, cien años antes Popocatzin se había enseñoreado en Atlauhtlan (i en 1443), aun siendo macehual, por ser rico y haberse casado con Cohuanentzin, hija de Cohuazacatzin Teohuateuctli tlatohuani de Tlailotlacan.

UN CASO DE INTERFERENCIA LINGÜÍSTICA EN EL *CONFESIONARIO MAYOR* DE FRAY ALONSO DE MOLINA *

PILAR MÁYNEZ

Uno de los fenómenos más importantes de interferencia lingüística durante el primer siglo de la Colonia fue el tocante a la infiltración de hispanismos en las lenguas indígenas.

Como es bien sabido, dentro de las tareas centrales del proceso catequístico, se encontraba la elaboración y el transvase de sermonarios, doctrinas, confesionarios y vidas de santos, al náhuatl, otomí, maya, purépecha, etc. En estos textos traducidos se insertaban hispanismos que hacían referencia a determinados conceptos de la fe católica como *Dios, Jesucristo, sacramento, hostia,* los cuales, en ocasiones, alternaban con sus correspondientes voces indígenas, o bien se incorporaban como únicas formas de denominación. Su representación gráfica podía variar como sucedía con la escritura castellana de aquel entonces y, a veces, el vocablo indígena y el hispano aparecían yuxtapuestos para resaltar o aclarar el concepto al que se aludía. No obstante, a pesar de lo interesante de este fenómeno lingüístico, son muy pocos los trabajos que encontramos al respecto.

Ascensión H. de León-Portilla afirma que "campo abierto a investigaciones sobre aculturación ideológica es éste acerca del cual existe un gran caudal de fuentes aún por estudiar".[1] En este sentido, y tan sólo como un acercamiento, se presenta aquí un caso específico de interferencia lingüística, mediante el análisis de la incidencia de hispanismos en la parte náhuatl del *Confesionario Mayor en la lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina, texto ampliamente difundido en la segunda mitad del siglo XVI, como lo evidencian sus contínuas ediciones (1565, 1569, 1578).

* Una versión resumida de este trabajo fue publicada en *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje,* México, 1996, núm 2-B, p. 495-503.

[1] Ascensión H. de León-Portilla en el estudio preliminar al libro de Pablo González Casanova, *Estudios de lingüística y filología nahuas,* México, UNAM, 1977, p. XXIX.

Sabidas son de todos las dotes políglotas y lingüísticas de fray Alonso quien desde pequeño consagró su vida a la tarea catequística en la Nueva España,[2] primero enseñando a los frailes la lengua mexicana que, gracias al estrecho contacto con los naturales, llegó a conocer como pocos, y después realizando una importantísima obra gramatical y lexicográfica, así como varios textos de carácter religioso en náhuatl.[3]

Por lo que toca al *Confesionario mayor*, sabemos que salió por primera vez en México por casa de Antonio de Espinoza en 1565 y, que, cuatro años más tarde, en 1569, el mismo editor lo pone nuevamente en circulación. En 1578, lo reedita Pedro Balli y, en 1984, Roberto Moreno de los Arcos, saca una vez más a la luz el facsímil de 1569, con un estudio preliminar, edición que se ha tomado en cuenta en este trabajo.

De acuerdo con uno de sus más importantes biobibliógrafos, Joaquín García Icazbalceta, el *Confesionario* de 1569, cuyo original se encuentra en la Biblioteca Nacional, está constituido de la siguiente forma: un grabado del Calvario, 121 hojas numeradas (recto y vuelto) y 3 sin numerar. Texto a dos columnas en mexicano y castellano, escrito en letra gótica, menos la epístola nuncupatoria dedicada al arzobispo de México Alonso de Montúfar, así como la licencia, tablas y apostillado.[4]

Según Emilio Valton, existen algunas diferencias entre la edición de 1565 y 1569, especialmente en lo relativo a la forma, esto es, a la tipografía, numeración y colocación de los grabados. Sin embargo, el contenido y la estructura de la obra se mantuvieron igual.[5]

Dice el autor respecto a su *Confesionario*:

> Queriendo yo y deseando en algo aprovechar y servir, como más mínimo capellán de vuestra señoría, considerada la oscuridad y difi-

[2] Miguel León-Portilla en su interesantísimo estudio preliminar al *Vocabulario* de fray Alonso advierte que posiblemente el fraile franciscano nació en Extremadura y que llegó a la Nueva España hacia 1522 o 1523. "Por sus dotes de nahuatlato, le concedieron (los frailes) el tiempo y los recursos necesarios para que se consagrara a escribir varias obras en lengua mexicana" *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Ed. Porrúa, 1977, pp. XXIV y XXVI.

[3] Según Mendieta, Molina fue "el que más dejó impresos de sus obras" entre los frailes. Citado por Miguel León-Portilla en el estudio preliminar al *Vocabulario en lengua castellana*, p. XIX.

[4] Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1981, p. 221.

[5] Emilio Valton, comenta que "la de 1565 es la primera edición del *Confesionario Mayor* de Molina, que fue reimpreso en 1569, por el mismo Espinosa, así como en 1578 por Pedro Balli, *Impresos mexicanos del siglo XVI*, México, Imprenta Universitaria, 1935, p. 66.

> cultad de la dicha lengua destos naturales y frasis de hablar suyo, muy diferente en muy muchas cosas de nuestra lengua castellana y latina, con las cuales midiéndola habría gran diferencia y desigualdad (como es manifiesto a los que de esta lengua tienen clara noticia) me pareció hacer una obra útil y provechosa que son dos *Confesionarios* para lumbre e instrucción de los ministros de esta iglesia y utilidad de los naturales, y los dichos ministros sepan los propios y naturales vocablos que se requieren para preguntar y entender en la administración del sacramento de la penitencia (a ellos tan necesario), es menester y se requiere saber el verdadero conocimiento y fuerza del vocablo y modo de hablar que tienen (de lo cual muchos carecen) aunque hablan la lengua y sean doctos. De arte que muchas veces ni los confesores pueden entender a los penitentes, ni los penitentes a los confesores. Y porque desde mi tierna edad nuestro Señor fue servido de me dar alguna noticia de esta lengua mexicana y en ella he predicado muchos años y administrado los sacramentos (maxime el de la penitencia) a esta gente, porque no sea reprendido del pequeño talento comunicado quise tomar este trabajo y hacer estos dos *Confesionarios.* (Esto es, breve y mayor) [6]

Inicia esta obra con una serie de amonestaciones sobre la disposición de ánimo que debe guardar el confesando para lograr el arrepentimiento verdadero de sus faltas. También se incluyen referencias sobre la administración y naturaleza de algunos sacramentos como el del bautismo, confirmación, comunión y matrimonio. Asimismo se incluyen aspectos concernientes a la observancia de cada uno de los mandamientos de la ley de Dios, a los siete pecados capitales, y otros temas relacionados con la doctrina cristiana; las obras de caridad, misericordia, las virtudes, etc. Concluye Molina su *Confesionario* con las amonestaciones de acción de gracias postsacramentales.

A lo largo del texto se incluyen también interesantes comentarios relativos a las costumbres indígenas y a la interacción socioeconómica entre los del Viejo y Nuevo Mundo.[7]

Ahora bien, el texto náhuatl del *Confesionario* contiene un número importante de hispanismos (en su mayoría sustantivos comunes y propios, así como sintagmas nominales) que aluden a diversos conceptos de la fe y cultura españolas. Estas voces se

[6] Fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana,* Introducción Roberto Moreno de los Arcos, edita el facsímil de 1569, México, UNAM 1984, f.2r y v.

[7] *Cf.* La introducción de Roberto Moreno de los Arcos al *Confesionario mayor* (1569) de fray Alonso de Molina, p. 18.

insertan, frecuentemente, como extranjerismos,[8] esto es, sin mudar ni adecuar su forma a la lengua receptora, como por ejemplo *ciudad, faraón, hostia, Jubileo, leyes,* pero otras veces aparecen con prefijos o sufijos del mexicano, dando como resultado formas híbridas del tipo *mocompadre, noconsciencia, tanima, eregesme, sabadotica, sanctohuan, cruztitech.*

Los hispanismos insertados en el *Confesionario Mayor* son 195. Algunos vocablos presentan un gran rendimiento frecuencial como *Dios (143) ánima (58) Santa Iglesia (55) sacerdote (54) sacramento (52) confirmación (37) gracia (21).* Sin embargo, otros aparecen sólo en una ocasión, a veces, porque su alusión es circunstancial como sucede con *camisa, queso, manteca,* que se usan únicamente cuando, al ejemplificar el séptimo mandamiento, reprende el fraile a quienes roban y engañan al cliente, vendiendo estas prendas raídas como nuevas o, cuando se refiere a que en tiempos de ayuno se pueden comer los alimentos mencionados.[9]

Existen, también, voces que presentan diversas formas de aludir a un mismo concepto como *Dios, teotl, totecuijo Dios, in icel teotl Dios, teotl Dios, tlatocatzin Dios.* Esta riqueza expresiva tiene su explicación en la importancia que revisten dichos contenidos en el pensamiento cristiano.

Asimismo se encuentran hispanismos yuxtapuestos a las voces indígenas *teopixqui-sacerdote, teotl-Dios.*

Ahora bien, de acuerdo con algunas clasificaciones ideológicas y con ciertos criterios filosóficos,[10] agrupamos 70 hispanismos que se insertan en la parte náhuatl de este texto en ocho rubros temáticos.[11]

1. *Divinidad y seres iluminados*

1. Dios
2. Santísima Trinidad
3. Espíritu Santo
4. Ángeles

[8] Palabra tomada de otra lengua que no sigue las leyes, de la lengua original, sino de la estructura de la propia lengua. Theodor Lewandowski, *Diccionario de Lingüística,* Madrid, Ed. Cátedra, 1982, p. 131.

[9] *Cf. Confesionario Mayor* f. 36r y 68 v.

[10] Se tomaron en cuenta para esta clasificación el *Diccionario ideológico de la lengua española. Desde la idea a la palabra* de Julio Casares, el *Diccionario de la Real Academia de la lengua española* y el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater.

[11] Ésta no pretende ser una exhaustiva estructuración semántica, sólo intenta proporcionar una idea general de los rubros temáticos a los que aluden los vocablos insertados.

5. Santos
6. Profetas
7. Mártires

2. *Dignidades e instancias eclesiásticas y gubernamentales*

1. Santo Padre
2. Obispos
3. Cardenales
4. Sacerdotes
5. Emperadores
6. Reyes
7. Faraón
8. Gobernador
9. Santa Iglesia
10. Cofradía
11. Indulgencias
12. Leyes
13. Diezmos
14. Fiscal

3. *Calendario y Fiestas*

1. Hora
2. Semana
3. Miércoles
4. Diciembre
5. Navidad
6. Año Nuevo
7. Epifanía
8. Pentecostés
9. Jubileo
10. Pascua

4. *Sacramentos*

1. Bautismo
2. Confirmación
3. Comunión
4. Hostia consagrada
5. Matrimonio
6. Penitencia

7. Confesión
8. Excomunión
9. Absolución

5. *Objetos y lugares sagrados*

1. Cáliz
2. Olio
3. Cruz
4. Crisma
5. Iglesia
6. Parroquia
7. Çorporal

6. *Enseñanzas y moral cristiana*

1. Doctrina
2. Virtudes
3. Consciencia
4. Mente
5. Caridad
6. Espíritu
7. Ánima

7. *Relaciones sociales y religiosas*

1. Comunidad
2. Ciudad
3. Comadre
4. Compadre
5. Padrino
6. Español
7. Hereje
8. Cristiano
9. Judío
10. Beata

8. *Objetos*

1. Camisa
2. Queso
3. Seda

4. Cuchillo
5. Lámpara
6. Tijeras

Ahora bien, si comparamos estos hispanismos incorporados en el texto náhuatl del *Confesionario* con los que aparecen en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina, impreso por primera vez en 1555 y, posteriormente ya ampliado en 1571, encontramos datos muy interesantes.

Concretándonos específicamente a los términos contenidos en las ocho áreas temáticas que se han establecido aquí, tenemos que de 70 hispanismos, 40 son registrados en la sección castellana del *Vocabulario* con su correspondiente traducción al náhuatl (santotlayectilli, profetas-tlaachtopaitoani, confesión teyolmelahualiztli, Dios-teotl), 12 son consignados pero sin traducción (hora, cofradía, hostia) y 18 no están incorporados (emperador, excomunión, beata). Esto es, el 57.14% de los 70 hispanismos aludidos anteriormente fueron transvasados por este autor a la lengua mexicana a partir de las raíces de su propio sistema.

Queda entonces la pregunta: ¿Por qué fray Alonso de Molina prefirió incluir préstamos del castellano en el texto náhuatl del *Confesionario* para aludir a conceptos propios de la religión cristiana, si un número importante de ellos, como puede constatarse en su multicitado *Vocabulario* había sido traducido por él una década antes?

Según Robert Ricard la enseñanza dogmática del Cristianismo en las lenguas amerindias entrañaba para los evangelizadores serios problemas de índole conceptual y lingüística, pues nociones como 'Trinidad', 'Espíritu Santo', 'Redención', etc., podrían ser confundidas por los naturales si se transvasaban a sus idiomas aborígenes. La mayor parte de los misioneros, asegura Ricard, optaron por emplear los préstamos léxicos para evitar el peligro de la heterodoxia.[12] Quizá, esta razón fue la que llevó a Molina a incluir un número importante de hispanismos en su *Confesionario*, a pesar de que la mayor parte de éstos hubieran sido traducidos al náhuatl por él anteriormente.

Es entonces factible pensar que para nuestro lexicógrafo los objetos y los conceptos propios del Cristianismo eran susceptibles de transvasarse, mediante la incorporación de morfemas nahuas hasta conformar el vocablo correspondiente. No obstante, ¿qué

[12] Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986, p. 132.

sucedía cuando éste tenía que pasar a un texto religioso concreto? ¿por qué aquel esfuerzo morfológico y semántico logrado en ese enorme cuerpo léxico no podía potencializarse en contextos específicos?

Indudablemente, el franciscano prefirió aludir a tales conceptos mediante su denominación original, para evitar cualquier posible confusión en los nuevos catecúmenos.

Pero, si por una parte Molina optó por incorporar préstamos del castellano para referirse a realidades muy específicas de su religión, a pesar de que muchas de ellas encontraron, como hemos visto, su correspondencia en el mexicano, también, aunque con menor frecuencia, tradujo a este idioma, como se observa en el *Confesionario Mayor,* conceptos no menos importantes como el de *vida eterna,* (cemicac yoliztli) *fe* (tlaneltoquiliztli) *bautizado* (xitequatequi), aunque para referirse al sacramento prefirió el hispanismo en su forma nominal *bautismo, salvación* (nemaquixtiliztli), y, el principal, *Dios* (teotl) .

Respecto a este último, algunos autores aseguran que "no se usó nunca, en las obras religiosas, de la palabra náhuatl *teotl* sino de la castellana *Dios* para que quedara bien precisa la diferencia entre la divinidad del paganismo y el Dios único de los cristianos".[13] Sin embargo, en el *Confesionario Mayor* de Molina y en otro texto analizado en este sentido los *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco...convirtieron a los indios de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, se ha podido comprobar la referencia al Dios cristiano mediante ese vocablo náhuatl.

Vemos, pues, que este caso de interferencia está lejos de ser fácilmente sistematizable, pues conlleva ciertas particularidades que no permiten esta clase de generalizaciones.

Lo cierto es que el fenómeno de interferencia que hemos abordado aquí debe analizarse minuciosamente tratando de contextualizar los diversos sentidos y matices que los frailes lingüistas quisieron imprimir en los textos religiosos, a través de la inclusión de los préstamos españoles. La valoración de su frecuencia, de su comportamiento funcional y distribucional, y de su posibilidad de intercambio con unidades de la lengua indígena permitirán comprender con mayor precisión este interesante caso de transculturación lingüística.

[13] *Cf.* Robert Ricard, *La conquista espiritual de México,* p. *132* , y Alejandra Moreno Toscano, "El siglo de la Conquista", *Historia general de México,* México, Colegio de México, 1972, t. 2, p. 43.

Relación de términos y frases castellanas incorporadas en el texto náhuatl del "Confesionario Mayor"

1. absolucion=1
2. agua bendita=2
3. agua sanctificada=2
4. *alcalde (s)*= 3
   (alcaldesme)=1 (alcaldetiz)=1
5. alcaldeyotl=1
6. Alonso de Sancta María=2
7. Amen=2
8. Andrés perez=1
9. *anima*=58
   (Taniman)=16 (maniman)=13 (Anima)=8 (Manima)=5
   (ianiman)=6 (naniman)=4 (animan)=3 (tianiman)=2 (tanima)=1
10. angelome=4
11. Antonio fernandez=1
12. Anunciacion=1
13. Año Nuevo=1
14. Apelacion=1
15. apostolome=5
16. apostol Sanct Pedro=6
17. Ascension=1
18. Assumpcion=1
19. audiencia real=1
20. Ave María=2
21. Balsamo=3
22. baptismo=12
23. beata=1
24. *bendición*=2
    (Bendicion)=1 (bendiciones)=1
25. caliz=1
26. cauallo=1
27. *candela(s)* =5
    (candelas)=2 (candela)=1 (cãdela)=1 (mocadela)=1
28. Caracter=3
29. cardenales=1
30. cardinales=1
31. *caridad*=4
    (charidad)=2 (Charidad)=1 (caridad)=1
32. cartillas=1
33. castilla=1

34. cielo=1
35. Circuncision=11
36. ciudad=1
37. codicillo=1
38. cofradia=2
39. colocacion=1
40. comadre=3
41. *compadre* =2
    (compadre)=1 (mocompadre)=1
42. comunidad=1
43. *comunión=4*
    (Sancta Comuniona)=3 (Comuniõ)=1
44. *conciencia=2*
    (moconsciencia)=1 (noconsciencia)=1
45. *confesion=2*
    (confesiõ)=1 (Sacramental Confesion)=1
46. confirmación=37
47. corona=2
48. corporal=1
49. corregidores=1
50. *crisma=8*
    (chrisma)=6 (Chrisma)=1 (chrismatica)=1
51. *cristiano=19*
    (christiano)=10 (christianome)=4 (Christiano)=2
    (Christianome)=1 (christianos)=1 (tichristiano)=1
52. *cruz*=12
    (Cruz)=3 (cruz)=3 (yn cruztitech)=2 (yni cruztzin)=1
    (cruztica)=1 (yn cruz)=1 (cruztitech)=1
53. quaresma=8
54. *cuatro temporas=9*
    (quatro temporas)=7 (quatro têporas)=1 (q̂tro temporas)=1
55. cuchillos=1
56. cuẽtas=1
57. custodia=1
58. *David=6*
    (David)=3 (david propheta)=2 (David propheta)=1
59. Deziembre=1
60. Diego Sanchez=1
61. Diego xuarez
62. diezmos=1
63. *Dios=141*
    (Dios)=52 (totecuiyo Dios)=47 (totecuiyo dios)=17 (dios)=13

(yn icel teotl dios)=2 (yn icel teotl Dios)=2 (teotl dios)=1 (diose)=1 (Diose)=1 (ticceli yn dios)=1 (y cel teotl dios)=1 (cel teotl Dios)=1 (totetlaocolilticatzin Dios)=1 (tlatocatzin dios)=1

64. dispensacion=1
65. *domingo=17*
(domingo)=11 (domingotica)=4 (Domingo)=2
66. Doctores=1
67. *doctrina=3*
(Doctrina)=1 (Doctrina Christiana)=1 (doctrina christiana)=1
68. Egypto=4
69. *emperador=9*
(Emperador)=6 (Emperadores)=1 (Emperador constantino)=1 (Emperador jesu Christo)=1
70. Ephifania=1
71. eregesme=1
72. *escribano=7*
(tescrivano)=3 (escrivano)=2 (Escrivanos)=2
73. *español(es)=3*
(españoles)=2 (español)=1
74. espiritu=4
75. *Espiritu Santo=12*
(Spiritu Sancto)=6 (espiritu sancto)=4 (Sp̃u Sancto)=1 (Sp̃u Scto)=1
76. *Evangelio=4*
(Sancto evangelio)=2 (Evangelio)=1 (evangelio)=1
77. escomunion=8
78. Faraon=3
79. firmatiz=1
80. fiscal=2
81. Frâcisca=1
82. Frâncisco=1
83. Frãcisco gomez=1
84. *gloria=6*
(gloria)=5 (yn gloria)=1
85. Gonzalo mendez=1
86. governadoryutl=1
87. governadortiz=1
88. *gracia=21*
(gracia)=11 (ygracia)=4 (ynigracia)=2 (yn gracia)=2 (mogracia)=1 (y gracia Spiritu Sancto)=1

89. *hora(s)=7*
(ce hora)=3 (horas)=2 (media hora)=2
90. *hospital=3*
(hospital)=2 (ospital)=1
91. hostia consagrada=2
92. yglesia=1
93. *indulgencia(s)=3*
(Indulgẽcias)=1 (indulgencia plenaria)=1 (Indulgencia plenaria)=1
94. infierno=2
95. Ysabel=1
96. Israel=1
97. *Jesucristo=38*
(Jesu Christo)=11 (Jesu christo)=11 (totecuiyo Jesu christo)=9 (totecuiyo Jesu Christo)=3 (Totecuiyo Jesu Xpo)=2 (Jesu Xpo)=1 (Jesu christo yn igracia)=1
98. juan=1
99. juan gomez=1
100. Juan gonçalez=1
101. Juan perez=1
102. *Juana=2*
(Juana)=1 (Juanae)=1
103. *jubileo=12*
(Jubileo=7 (jubileo)=4 (Año Sancto de Jubileo)=1
104. *judio (s)=2*
(judio)=1 (judiosme)=1
105. jueves sancto=1
106. juramentotica=2
107. justicia=10
108. lâpara=1
109. leyes=1
110. lucifer=2
111. manteca=1
112. Maria=2
113. martyresme=1
114. *matrimonio=15*
(sacramento)=9 (matrimonio)=4 (sacramento matrimonio)=1 (Sancto Sacramento yn itoca Matrimonio)=1
115. mayorazgo=1
116. mayordomo=2
117. mente=1
118. miercoles=10

119. missa=18
120. Nativitas=1
121. naturales=2
122. navidad=1
123. *obispo=4*
(obispome)=2 (Obispo)=1 (ynobispo)=1
124. oydores=1
125. *olio=4*
(olio)=3 (oliua)=1
126. oraciones=2
127. ordenanças=1
128. *padrino=2*
129. *paraiso=2*
(Parayso)=1 (parayso)=1
130. parrochia=1
131. *pascua=3*
(Pascua)=1 (pascua)=1 (pascuatica)=1
132. pascua de Spiritu Sancto=1
133. pascua de los reyes=1
134. pascua de resurreccion=2
135. *pecado mortal=4*
(pecado mortal)=2 (pêdo mortal)=2
136. *penitencia=9*
(penitencia)=8 (mopenitencia)=1
137. Penthecostes=2
138. *peso(s)=8*
(peso)=4 (ce peso)=2 (ey pesos)=1 (pesoua)=1
139. *profeta=2*
(propheta)=1 (prhetasme)=1
140. purgatorio=2
141. Purificacion=1
142. queso=1
143. *rey(es)=3*
Rey=2 (reyes)=1
144. *sabado=10*
(sabado)=8 (sabadotica)=2
145. *sacerdote=54*
(sacerdote)=46 (sacerdotesme)=6 (teopixqui sacerdote)=2
146. *sacramento=52*
(sacramento)=19 (Sanctissimo Sacramento)=19 (Sacramento)=4 (sacramentos)=3 (Sacramento)=2 (Sanctissimo Sacramêto)=2 (sacramêto)=2 (Sacramêto)=1

147. sagrario=2
148. *San Agustin*=3
(Sant Augustî)=2 (Sant Augustî)=1
149. Sant Bernardo=1
150. Sant Francisco=2
151. Sant Gabriel=1
152. Sant Gregorio=1
153. Sanctiago=1
154. Sant Miguel archâgel=1
155. *San Pablo=11*
(Sant pablo)=2 (Sant Pablo)=9
156. San Pedro=2
157. Sancho garcia=1
158. *Santa cruz=3*
(Sancta Cruz)=2 (Sancta cruz Exaltacio)=1
159. *Santa iglesia=55*
(sancta yglesia)=36 (tonantzin Sancta yglesia)=7 (Sancta Iglesia)=5 (tonantzin sancta yglesia)=4 (Scta yglesia)=2
160. Sancta Lucia=2
161. *Santa Maria=7*
(Sancta Maria)=6 (Yni tlaçonantzin dios Sancta Maria)=1
162. *Santa Maria Asuncion=3*
(Sancta Maria assumcion)=1 (Scta Maria Assupciõ)=1
163. *Santisima Trinidad*=2
(Sanctissima trinidad)=1 (Sctissima trinidad)=1
164. Sancto Antonio de padua=1
165. *santo* =2
(santo)=1 (sanctouan)=1
166. *Santo padre*=9
(sancto padre)=4 (padre)=2 (ti padre)=1 (sancto Padre)=1 (Sancto Padre)=1
167. seda=1
168. semana=1
169. septiembre=1
170. sermon=2
171. tassacion=1
172. *testamento(s)*=19
(testamento)=9 (testameto)=5 (notestamento)=4 (testamentos)=1
173. *testigo(s)=9*
(testigome)=5 (testigo)=2 (testigos)=1 (testogouan)=1
174. tigeras=1

175. *tomines*=4
(tomines)=3 (tetomin)=1
176. turcosme=1
177. veniales=1
178. *viernes* = 8
(viernes) = 6 (viernestica) = 2
179. *vigilia* (s)=9
(vigilia)=7 (vigilias)=2
180. I vigilia Sanct Andres aspostol=1
181. Yn vigilia i apostolome Sant Pedro yhuan Sant Pablo=1
182. Y vigilia yn assumcion totlaçonantzin Sancta Maria=1
183. Yn vigilia yn ixquichtin sâctome ym motenehua omnium sanctorum=1
184. Y vigilia Sanct Bartholome apostol=1
185. Y vigilia yn sant Juan baptista=1
186. Y vigilia yn San Lorencio martyr=1
187. I vigilia yn Sanct Matheo apostol=1
188. I vigilia in Sant Mathias apostol=1
189. Y vigilia yn Sancto Thomas apostol=1
190. Y vigilia yn Sanctiago apostol=1
191. In vigilia in Sant Simon yuan Judas apostolome=1
192. vino=2
193. virtud=1
194. virtudes cardinales=1
195. virtudes morales=1

LOS DIFERENTES REGISTROS Y SUBREGISTROS DE HABLA EN EL NÁHUATL DE AMANALCO, TEZCOCO, ESTADO DE MÉXICO *

VALENTÍN PERALTA RAMÍREZ

1. *Introducción*

Cuando uno toma alguna obra referente a la vida de los antiguos mexicanos, es común encontrar alguna notación que se refiera a sus diferentes maneras de habla, como hace mención López Austin (1967: 1) acerca de "el *tecpillatolli*, forma de habla propia de la gente culta, y al *macehuallatolli*, el lenguaje popular".[1] Esta diferenciación no nos debe sorprender, en la medida en que observemos la relación entre la estratificación social y la lengua de la sociedad mexica y, en general, la de los grupos de habla náhuatl asentados en la cuenca del Valle de México. Sin embargo, a nivel lingüístico esta diferenciación social no está bien esclarecida, sólo existen notaciones acerca de los honoríficos (*Cf.* Olmos, 1547; Molina, 1571a; Carochi, 1645; Siméon, 1885; Garibay, 1970; Anderson, 1973; Andrews, 1975; Sullivan, 1976; Launey, 1979).

En la actualidad, el náhuatl de Amanalco presenta una taxonomía compleja en el comportamiento comunicativo; esta taxonomía se organiza en diferentes registros y subregistros de habla, relacionados con situaciones culturales específicas y con las relaciones sociales. En este trabajo, mostraré algunos aspectos de la estructura lingüística y el contexto social en los que se sustenta dicha taxonomía náhuatl.

Para el análisis de las variedades internas del náhuatl, utilizaré el concepto *cambio de registro*, es decir, los cambios que se manifiestan en la utilización de una variedad "alta" o una variedad "baja" del náhuatl. El concepto de *registro* será entendido como "una variedad...

* Este trabajo formó parte de las investigaciones realizadas sobre el habla ritual, particularmente, sobre el habla del rito de paso del matrimonio, y muchos de los textos aquí presentados formaron parte de mi tesis de licenciatura.

[1] Véase a Karttunen F. y Lockhart J., 1987, acerca de los discursos y conversaciones, que probablemente son del náhuatl de la clase alta de Tezcoco de finales del siglo XVI.

que está ligada a la ocasión comunicativa" (Bolinger, 1975: 358). Más aún, como lo menciona Halliday (1982: 240) los registros son modos de decir cosas distintas: "los registros difieren semánticamente; también difieren lexicogramaticalmente, porque ése es el modo en que se expresan los significados..." Estas variedades de habla están ligadas a un evento comunicativo, a espacios y fines claramente definidos, que sería el medio con el que se normaliza por ejemplo: una alianza matrimonial, una simple reunión social, una información política o un chisme.

Por lo tanto, las variedades o registros de habla están ligadas a situaciones, y además de definirse por su ubicación geográfica, también lo será con relación a los usos normativos codificados a nivel social y comunicativo; esto desde luego no depende de la voluntad individual, porque:

> ...la función de los niveles de estilo indican las relaciones de poder-solidaridad que existen entre el hablante y el oyente, y, específicamente la de constituir 'un muro de formalidad de comportamiento' para proteger la vida interior del oyente (Hudson, 1981: 39).

Los registros se relacionan con los lenguajes que tienen propósitos especiales como principales vías reguladoras dentro de la acción social y simbólica. Por ejemplo, presupone la existencia de un habla particular para dirigirse a los **a:wa'ke** *"señores del agua"*, o bien, para dirigirse a los compadres de 1er. grado, o para ordenar a gente de un estatus social más bajo o más alto, o simplemente para chismear o bromear.

En este sentido, el concepto de registro incluye marcas de exclusión, es decir, no todos los individuos tienen acceso a todos los registros de una comunidad de habla, porque cuanto más alto sea el nivel del registro, existen más muros para la protección del oyente contra las transgresiones que toda comunicación supone inevitablemente para la vida privada (*Cf.* Gumperz, 1962, Geertz, 1960). Esto es, "cada uno de nosotros tiene su propio repertorio de acciones sociales, que reflejan nuestro lugar en la intersección de todo un complejo de jerarquías sociales; hay una división del trabajo" (Halliday, 1982: 240).

2. *Los registros de habla en el náhuatl de Amanalco*

Los registros y subregistros de habla náhuatl que presento a continuación, corresponde a la taxonomía nativa que cada individuo

distingue taxonomía que se ubica de acuerdo con su estatus y con su función en el interior de la población.

La primera clasificación taxonómica general que presenta la comunidad de Amanalco es la siguiente: el **nawatla'toli** o *"mexicano"* (náhuatl) y el **baxtil** o *"castellano"* (español).[2] Esta primera diferenciación responde a la situación de lenguas en contacto y conflicto: náhuatl-español. El **Nawatla'toli** (nawa-tla'tol-i = náhuatl-Alg.-"decir"-Abs.) = *"el habla náhuatl"* o *"mexicano"* cuenta con tres registros de habla.

1. **Yektla'toli** (yek-tla-'tol-i) = *"habla correcta"*
   bien-Alg.-"decir"-Abs.
2. **Kamanali** (kamanal-i) = *"habla de broma"*
   broma-Abs.
3. **Tla:katla'toli** (tla:ka-tla-'tol-i) = *"habla de justicia o de pleito"*
   hombre-Alg.,"decir"-Abs.

Estos tres registros de habla náhuatl, nos muestran la complejidad comunicativa y sus implicaciones en las relaciones sociales entre los interactuantes. Así como también, una primera aproximación de cómo consideran el discurso, de acuerdo con contexto sociocultural.

2.1. Registro de habla Yektla'toli: *"Habla correcta"*

De acuerdo con el material obtenido en mis investigaciones, el registro **Yektla'toli** lo clasifico en tres rubregistros de habla con las siguientes situaciones de interacción comunicativa: 1) un **Habla Neutra o no marcada**, 2) un **Habla Familiar** y, 3) un **Habla Religiosa**. Asimismo, el **Habla Familiar** se divide en dos subregistros: *a*) un *Habla Aniñada* y *b*) un **Habla de Respeto**. El **Habla Familiar de Respeto** tiene dos direcciones: una **Ascendente**, jerarquizada por la edad y la posición social, y la otra, de una relación **Recíproca**, entre cuñados, primos, hermanos mayores con el estatus de "casados".[3] Por último, el **Habla Religiosa** cuenta también con dos subregistros: *a*) un Habla

[2] Actualmente la comunidad de Amanalco vive una situación de bilingüismo diglósico, por el contacto náhuatl-español; donde el español adquiere cada vez más espacios que antes eran exclusivos del náhuatl (*Cf.* Peralta Ramírez, 1994: 5-6 y 72-86; Hill y Hill, 1981: 321-348).

[3] En Amanalco utiliza el término *Yetla:kai'kak* (ye-tla:ka-i'kak = ya-hombre-está de pie) para designar a una persona madura, de buen juicio y sensata. Y así, una persona casada de acuerdo con las normas de la comunidad se le designará como un *yetla:kai'kak*.

de Compadrazgo en 2º grado y *b*) un Habla de Compadrazgo en 1er. grado. Es importante mencionar que estos niveles de habla no son totalmente esquemáticos, más bien, se mezclan de acuerdo con el nivel de relaciones jerárquicas.

2.1.1. Subregistro: Habla Neutra o no marcada

El subregistro habla Neutra o no marcada, es general para todos los habitantes de náhuatl de esta comunidad. Este subregistro puede desarrollarse entre vecinos, amigos o primos que aún no estén casados. No existen espacios específicos para su empleo, más bien, éste re rige por la relación personal más que por el contexto, como se podrá observar en los siguientes ejemplos:

Ejemplo 1:

a) **Kachto ixtla:li in xochitl.**	*¡Primero, colocar las flores!*

Ejemplo 2:

H1: **Kachto titlakwaske, tla:ka'mo yotla'katix wan tlen kwa ora tokwepaske.**	*Primero comeremos, porque si no, ya se hizo tarde y a qué hora regresaremos.*
H2: **Kema, kachto titlakwaske, pero san nihyektla:lia nobolsa.**	*Sí, primero comeremos, pero ya nomás acomodo mi bolsa.*

El primer ejemplo es una orden; este acto de habla puede ser emitido por cualquier persona y no implica necesariamente una diferenciación social entre la persona que interpela y el interpelado. El segundo ejemplo es parte de un diálogo entre dos personas de un mismo estatus social, en el que, los elementos que sirven de interpelación y respuesta: **kachto titlakwaske y kema,** tampoco presentan marcas de distancia social entre uno y otro interactuante.

El habla Neutra o no marcada, si bien se desarrolla en todos los espacios sociales, su uso representa, en realidad, dos aspectos: primero, de igualdad entre las personas interactuantes y, segundo, una primera manera de distanciamiento social, que contrasta con los siguientes subregistros de habla. El primero se desarrolla entre personas sin una relación familiar o de parentesco ritual, sobre todo entre jóvenes solteros. El segundo, está en una relación de infe-

rioridad con los otros subregistros, por ejemplo, el habla de los padres a hijos, pero no de hijos a padres, en este caso se utilizará otro nivel de habla, como se verá más adelante.

2.1.2. Subregistro Habla Familiar: Habla Aniñada

El subregistro de Habla Aniñada o de 'intimidad', pertenece casi de manera exclusiva a los espacios familiares. La característica particular de este subregistro es el empleo de formas diminutivas, y los usuarios lo constituyen principalmente las madres al comunicarse con sus hijos, generalmente hasta la adolescencia. El uso de los diminutivos permite manifestar cariño o afecto, como se podrá observar en los siguientes ejemplos:

Ejemplo 3:

a) **Yewe:weyi'ton mokokone:ton.**	*Ya está grandecito tu hijito(a).*
b) **Yek tlatlatsihkaton note:tel-pochton.**	*Es bien flojito, mi muchachito.*
c) **Ye miyaktoton mopilwantoton.**	*Ya tienes muchos (dim.) hijitos.*
d) **¡Papacito ixkoni monenekwton wan tite:tsa'tsilitiwmota?kon**	*¡Hijito toma tu pulquito y le irás a gritar a tu Papá H.*

Como ya se ha mencionado, en este subregistro se refleja el carácter afectivo de las madres hacia sus hijos, y su uso es muy poco frecuente en los padres. Quizá esto se deba al menor contacto que tienen con sus hijos.

2.1.3. Subregistro: Habla Familiar, Honorífico H

El subregistro habla Familiar de respeto, presenta dos niveles: uno ascendente y otro recíproco. El primero responde a una estructura jerárquica, marcada por la posición social, sexo y edad. Es decir, que en la interacción verbal, un individuo tendrá que hablar a partir de la posición social de su interlocutor que puede ser en forma respetuosa, o bien, marcando una distancia social.

El segundo nivel de habla de este subregistro, es el recíproco, que se presenta en interacciones verbales cuyos participantes comparten el mismo nivel social. Por lo tanto, la interacción se desarrolla

con un mismo nivel de honorífico. Este subregistro de habla está estrechamente ligado a situaciones de afecto y de respeto en el interior de las familias nucleares y las familias extensas, particularmente con aquellas personas que han adquirido el estatus de **yetla:kai'kak** *"persona casada y de buen juicio"*.

a) *Habla familiar de respeto ascendente.*

Ejemplo 4:

H1: **Ixne: chmopale:wili tika'ko-kwiske in tla'soli. Tla:ka'mo yotla'katix.**	*¡Ayúdeme Ud. **H** a levantar el zacate! Porque si no, ya se hizo tarde.*
H2: **Kema nimitspale:wis, pero sa nitlayekos nikan... tla:ka'mo tlen kwa'oras tiaske.**	*Sí te ayudo, pero ya nomás termino aquí. Porque si no, a qué nos iremos.*

b) *Habla familiar de respeto recíproco.*

Ejemplo 5:

H1: **Ixma'xili motlaxkalkon.**	*¡Agarre Ud. **H** su tortilla **H**!*
H2: **Kema'kakon.**	*Sí **H**.*
H1: **Ixmotlakwalti...**	*¡Coma Ud. **H**!*
H2: **Kema'kakon, nikan yonika'sik.**	*Sí **H**, y la tomé [comida]*
H1: **Ixma'xili motlaxkalkon, tla:ka'mo yotitlaka'tili'ke, wan te'wakon mitsmoka:wilis in kamion.**	*¡Agarre Ud.* H *su tortilla **H** porque si no ya se nos hizo tarde y a Ud. **H** lo dejará el camión!*
H2: **Axan maski, pero mochi in te'wakon, ixma'xili motlaxkalkon.**	*Ahora no importa, pero también Ud. **H** agarre su tortilla **H**.*

En el primer ejemplo, la petición hecha por el hablante H1, tiene una forma honorífica marcada por **mo-...ilia**, que representa el primer nivel de honorífico. Sin embargo, las emisiones de su interlocutor, es decir, el hablante H2 no presenta marcas de respeto, su respuesta está en la variedad del habla Neutra o no marcada. El respeto se manifiesta de manera unidireccional, del hablante

H1 al hablante H2. En el segundo ejemplo, en la conversación entre el hablante H1 y el hablante H2 se manifiesta una reciprocidad de respeto, ya que ambos participantes utilizan el mismo nivel de honorífico al dirigirse a su interlocutor.

El uso de este subregistro de habla presupone una serie de relaciones jerárquicas tanto en la familia nuclear como en la familia extensa, donde la manifestación del respeto estará determinado por el grado de parentesco consanguíneo y la alianza ritual (*p.ej.*, entre cuñados). Asimismo, la edad interviene como un criterio básico para manifestar la dirección del respeto.

2.1.4. Subregistro: Habla Religiosa. Compadrazgo en 2º grado. Honorífico HH

El Habla Religiosa de Compadrazgo en 2º grado presenta las marcas honoríficas antes mencionadas, además incorpora el exhortativo **ma**, junto con las marcas honoríficas: **—lo y -owa**. Este subregistro de habla es usado por aquellas personas que establecen una relación de compadrazgo a través de ritos no sacramentales como: la bendición de una imagen, de una casa, por graduación escolar (Preescolar, Primaria y Secundaria), compadrazgo por pastel, entre otros. (*Cf.* Peralta Ramírez, 1994: 234-236). Las personas que establecen este tipo de relaciones, generalmente mantienen también una relación consanguínea y, el manejo de este subregistro estará determinado por la importancia del ritual y del grado de lealtad a la alianza establecida entre los individuos.

Ejemplo 6:

H1: **Kachto ma motla: lilo in xochikontli kompadrito.**	*Primero ponga Ud. **HH** las flores **H** compadrito.*
H2: **Kema'kakon komadrita.**	*Sí **HH**, comadrita*

Ejemplo 7:

H1: **Axan te:le komadrita, kachto ixmotlachalti'kono kenin tlayektla:liske ompa kali'tek.**	*Comadrita, ahora primero vea Ud. **HH** cómo han de arreglar allá adentro. [de la casa].*
H2: **Kema'kakon, sa nitlaye:ko nikan wan tlen kwa? nikamokon, titlachatiwe.**	*Sí **HH** ya nomás termino aquí, y sí, ¡cómo no **HH**!, iré a ver **HH**.*

Como se podrá observar en los ejemplos, en este subregistro existe la acumulación de morfemas honoríficos, además entran en juego otros recursos lingüísticos como la 3P.Pl., o de la 1P-Pl., para expresar una distancia social, como se ve en **titlachatiwe**, donde el primer acto de habla del H2 está en 1P. Sing. **Kema'kakon, sa nitlayeko nikan** *'Sí **H** ya nomás termino aquí'.* y el segundo acto está en 1P.Pl. Por lo tanto, **titlachatiwe** literalmente dice *'iremos a ver'*, pero en este nivel de habla corresponde a una forma singular *'iré a ver* **HH'.** Donde el plural sirve para despersonificar al individuo que habla, y marcar así, su distancia con el hablante H2.

2.1.5. Subregistro: Habla Religiosa. Compadrazgo en 1er. grado. Honorífico HHH

El Habla Religiosa de Compadrazgo en 1er. grado presenta la acumulación de todas las marcas honoríficas, así como también se presentan radicales verbales supletivas como en **tiaw** *'tú vas'* por **timika** *'tú vas **HHH'***. Es decir, que aparte de presentar cambios semánticos, presenta también cambios en el nivel léxicogramatical (*Cf.* Halliday, 1982). El alto grado de jerarquización que presenta este nivel de habla, se debe al tipo de relaciones que se establecen en este tipo de rituales. Es decir, el compadrazgo en 1er. grado corresponde a las relaciones establecidas a través del compadrazgo sacramental: bautizo, confirmación, primera comunión, casamiento, entre consuegros y entre todos los padrinos sacramentales de los novios.

Los discursos que se desarrollan en este subregistro de habla, presentan el nivel más alto de honoríficos. Por lo que, entre los interlocutores se manifiesta una relación altamente estructurada y no una simple relación personal, es decir, se establece una relación institucional.

Ejemplo 8:

H1: **Ma moma'sewilo in tlaxkalkontli ma.**	*Merezca Ud.* **HHH** *su tortilla comadrita* **HHH.**
H2: **Kema'kakon, nikan toma'sewitikate**	*Sí, aquí estoy deleitándome* **HHH.**

Ejemplo 9:

H1: **Ixte:chmohtili'kono compadrito.**	*Véanos Ud.* **HHH** *compadrito.*

H2: **Kenin a'mo kompadrito, ayamo tiki'towa tiaske. Tla:san nikan wa:lnotelketsako, tleka ompa kali'tek te:mawti tlapopo:ka.**	*Cómo no compadrito, todavía no dispongo retirarnos. Si sólo vine* **H** *aquí a "pararme", porque allá adentro hace mucho humo.*

Ejemplo 10:

H1: **Axan tlen te:mawisiokon pa.**	*Ahora lo que Ud.* **HHH** *disponga.*
H1: **Xonmikakono san kwakwalkanton**	*Vaya Ud.* **HHH** *tempranito.*
H2: **Kema'kakon kompadrito, tonyaske san kwakwalkanton.**	*Sí* **HHH** *compadrito, iré tempranito.*

Como se podrá ver en todos los ejemplos, la variante del náhuatl de Amanalco presenta cuatro subregistros de habla ritual, los cuales se utilizan dentro del sistema de alianzas matrimoniales y de compadrazgo ritual.

La jerarquización de niveles honoríficos en el náhuatl de Amanalco, conlleva en su uso, la creación de imágenes a partir del estatus social, el rol y la función de cada individuo. Como un **kwali tlatenkixtia** *'una persona que habla bien'* o un **tlamatiki** *'una persona con sabiduría'*.

Estas diferencias lingüísticas se ejemplifican en la forma de construir el imperativo, como se observa en los siguientes ejemplos:

Ejemplo 11:

No marcado.	**Ixmotla:li**	*¡Siéntate!*
Honorífico H.	**Ixmotla:li'kono**	*¡Siéntese Ud.* **H!**
Honorífico HH.	**Ma motla:lilo**	*¡Siéntese Ud.* **HH!**
Honoríficos HHH.	**Ma moyeyantilo'kono**	*¡Siéntese Ud.* **HHH!**

Los diferentes subregistros que integran al registro **Yektla'toli** muestran una compleja red de relaciones sociales de la comunidad de Amanalco; donde, la organización social está altamente jerarquizada, y el establecimiento de una relación, conlleva una reglamentación implícita en la manera de hablar como una forma de reproducción social.

3. ***Registro de habla: Kamanali*** *"Habla de broma"*

El **kamanali** "habla de broma", es un registro de habla que se desarrolla en todos los espacios sociales no formales o no ritualizados, en los cuales, los individuos recurren a la metáfora para amenizar las diferentes reuniones. Ahí, la risa y el lenguaje se unifican para socializar nuevos acontecimientos, éstos generalmente contrastan con las normas culturales de la comunidad, tales como las actitudes acerca del respeto a los adultos, del uso y desuso del náhuatl, de los rompimientos en la estructura familiar, entre otros.

Los espacios de uso del registro **kamanali** pueden ser en los lugares de trabajo, las reuniones de eventos ritualizados (como en la cocina; espacio no formal), en las reuniones para organizar las festividades y en la organización de las danzas, entre otros. Una de las condiciones principales para que la población de Amanalco puedan bromear (**kamanaloske**), es que el espacio de interacción no sea formal. Asimismo, que los interlocutores no tengan como referente en sus tópicos a personas con relaciones de carácter ritual, ya que una vez establecida una relación de compadrazgo, se vuelve tabú reírse de los compadres.

Son varias las funciones de este registro de habla; pero, quizá la más importante es la socialización de la lengua náhuatl a través de la broma y del chisme, de esta manera se transmiten los nuevos acontecimientos que ocurren en la comunidad. Así como también, el manejo de este registro de habla se presenta para la ridiculización de algún individuo a través del uso de metáforas hilarantes.

Ejemplo 12:

a)	**¡Ixtlakwakwa chichi!** ¡Ladra perro!	*¡Come!, ¡atáscate!*
b)	**¡A'mo tinochichiton!** ¡No eres mi perrito!	*¡Pobrecito!*
c)	**¡Tle'tlanawatis sowa:montli!** ¡Acaso mandará la nuera!	*¿Qué?, ¡acaso no podré!*

En términos generales, el manejo de este registro funciona como un elemento socializador con cierto matiz recreativo, burlesco y jubiloso.

Ejemplo 13:

H1: **Te'wa yotitlamomolotsato ik Kwawtenko.**	*Tú ya fuiste a dispersar a los de Kwawtenko.*[4]
H2: **Non te'wa...yotimokakayatsato ik Sokititla.**	*Eso tú..., ya te fuiste a desmoronar por Sokititla.*
H1: **A'mo tiye'kamalako:tl.**	*No serás remolino...*
H2: **A'mo tiyo: lkatl.**	*No serás animal...*
H1: **Axan ma:ski tiyo:lkatl.**	*Ahora aunque seas animal.*

[Al final del diálogo, ambos participantes junto con la concurrencia terminan riéndose.]

El ejemplo antes expuesto, nos muestra como dos individuos tratan de ridiculizarse entre sí. En este juego de palabras, se introduce información acerca de los problemas que se suscitan en algunas familias, asociando las personas con fenómenos naturales y animales que son considerados como elementos malignos y, al final del diálogo terminan ambos riendo. El tópico de este diálogo se refiere a las nueras ***(sowa:montli)***, que al asociarlas con el remolino ***(ye'kamalako:tl)***, se produce una imagen metafórica que funciona como un símbolo de separación de la familia nuclear.

En general, el uso del registro de habla *kamanali* implica necesariamente un conocimiento cultural, informativo; así como el manejo lingüístico, la creatividad en el juego de palabras metafóricas, asociadas a situaciones específicas, como se muestra en el siguiente texto.

Ejemplo 14:

a) **Wan ke rapido notla'tol-kwepa wan niki'towa okey.**	*Y qué rápido cambio de palabra*[5] *y digo okey.*

Con este tipo de emisiones, la población de Amanalco manifiesta su rechazo a las personas que migran a los Estados Unidos, y por otra parte, la no aceptación de nuevas actitudes; como por

[4] Los nombres de las casas que aparecen en este trabajo no corresponden a la realidad del discurso. Estos han sido sustituidos por otros, para no afectar la intimidad de las personas.

[5] El término *tla'toli* significa palabra o lengua. Por lo que, en el texto *notla'tolkwepa* puede significar cambio de lengua: de náhuatl a español o de español a inglés.

y por otra parte, la no aceptación de nuevas actitudes; como por ejemplo, algunas personas recurren a la ayuda de los abogados para solucionar ciertos problemas, dejando a un lado las formas tradicionales. Es decir, aquí se hace uso del náhuatl y de las otras lenguas para manifestar su rechazo a ciertas manifestaciones "progresistas".

4. *Registro de habla: Tla:katla'toli "Habla de justicia o de pleito"*

El tercer y último registro de habla, es el **Tla:katla'toli** *"habla de justicia o de pleito"*. Este registro es utilizado para expresar las emociones de los individuos, como las alteraciones, donde las malas palabras, las injurias y las calumnias son parte medular de este registro de habla. Sin embargo, aunque parezca contradictorio, este registro incluye el habla para impartir justicia, y su distinción no responde a las características de los individuos, sino más bien a los espacios donde éste se desarrolla (*Cf.* Brown y Levinson, 1979: 291-310).

El contexto situacional de este registro, es el espacio público, concretamente es el Palacio Municipal donde encuentra su máxima expresión. Ahí es donde se realiza el habla de los hombres. Cabe recordar que el término **Tla:katla'toli** se compone de **tla:katl** *'hombre'*, **tla'toli** *'palabra'*. Por lo tanto, **Tla:katla'toli** significa literalmente *"palabra de hombres"*, pero la traducción libre al español éste adquiere una nueva connotación: el *"habla de justicia o de pleito"*. Esto se explica por la siguiente razón: quienes predominantemente manejan la política son los hombres, y, para la población de Amanalco, la justicia está dentro del pleito, y los pleitos conducen al Palacio de Justicia. Además, el papel principal de las mujeres desde la perspectiva autóctona se restringe a los trabajos hogareños. Sin embargo, frecuentemente también las mujeres se ven envueltas en los espacios de la justicia, aunque, cuando esto sucede ellas siempre van acompañadas de un hombre, ya sea por el esposo, el hermano o el padre. En casos especiales el hijo mayor será el que ocupe el lugar del padre.

Este registro de habla se vincula con las relaciones externas de la comunidad, por ejemplo, con autoridades del Municipio de Tezcoco o con los pueblos circunvecinos. Por lo tanto, el registro **Tla:katla'toli** cumple al menos dos funciones fundamentales: primero, en el interior de la comunidad permite, entre otros aspectos, la regulación de los conflictos internos. Segundo, en el exterior,

negociar o insultar secretamente a la gente del exterior, de acuerdo a sus intereses. En otras palabras, la gente de Amanalco maneja dos niveles de negociación: una directa, a través del uso del español, y una indirecta, donde utiliza el náhuatl como un lenguaje secreto para establecer distancia con los grupos externos. El náhuatl les permite discutir y tomar decisiones sin que la gente del exterior se entere, y así, frecuentemente llegan a negociar en torno a los problemas que afectan sus intereses de grupo. Esta actitud tiene mayor efecto cuando las reuniones se realizan en los propios espacios de la comunidad.

Los ejemplos que presento a continuación nos muestra las injurias, los insultos y las agresiones verbales utilizados en diferentes espacios públicos.

a) *Pleitos en la calle:*

Ejemplos 15:

a. **Semejante kwitlatl, axan koma ma diablo mitskwa...** Semejante excremento, ahora que te coma el diablo...	*Condenado escuincle, ojalá el diablo te lleve...*
b. **Ixkwa mokwitl, tla'tolero...** ¡Come tu excremento, hablador...	*Come mierda, chismoso...*
c. **Tla de melawak titla:katl, tiawe'kiawak...**	*Si de verdad eres hombre, vamos a fuera (a golpearnos)*

b) *Pleitos en el Palacio Municipal:*

Ejemplo 16:

H1: **Weno, ne'wa nihdemandawa intla:kasoli Kwawtenanko, tleka nian ne:chilwi wan san ye'wa yomotepansow ompa in kanin pano in lindero, wan yomototocho, yek totochtli...**	*Bueno, yo demando al viejo de Kwawtenanko, porque ni siquiera me dijo y ya puso su paredón allá donde pasa el lindero y ya se arrimó, es bien arrimado.*
H2: **A'mo melawak, tleka nota'kon finado, ne:chilwitewak mach in lindero pano in kanin yatoka' in mente. Wan non noso, ne'wa**	*No es verdad, porque mi padre (muerto), me paso a decir que el lindero pasa donde estaban los mague-*

yonochanti ompa, pero tleka ompa tlami in notla:I. Wan axan tikihtaske akin kipia rason, tleka in ne'wa nihpia in medidas (...) pero, ye'wa asta yakmo kimati kosa ne:ch-telchiwa wan ohkion a'mo...	*yes. Y sí, ya puse mi casa porque allí termina mi tierra. Y ahora, veremos quién tiene razón, porque yo tengo la medida (...), pero, él hasta ya no sabe me maldice y así no...*

Estos ejemplos nos muestran la complejidad de las transferencias de las palabras españolas al sistema del náhuatl, como en: **semejante,** "condenado, maldito", y las confrontaciones discursivas, donde aparecen las agresiones e insultos a través de términos como: **kwitlatl** *"mierda, excremento"*, pero su significado se extiende a *"muchacho malcriado, hijo grosero"*. En el segundo ejemplo, a través de los insultos y las agresiones verbales entre los interactuantes, llegan a exponer sus diferencias acerca de los límites de tierras, como **yomotepansowa** (y-o-tepan-sowa = ya-Pas.-pared vieja-extender) = extenderse en la construcción, **totochtli,** *`arrimado'* peyorativa vs. **mopachowa** *`se arrima'* no peyorativo.

5. *Los nombramientos en náhuatl*

Por último, mencionaré que, junto con los registros de habla, existen nombramientos individuales que marcan la posición social de las personas, de acuerdo con sus funciones en el interior de la comunidad. Y estos nombramientos están estrechamente relacionados con el uso de los diferentes registros. Los nombramientos son:

1. **Tlatenkixtia (kwali)** *'El que habla bien'.*
2. **Tlamatki** *'El que sabe hablar'* (viejos, curanderos, **tesiwteros** los que manejan el tiempo, la lluvia y el rayo y las parteras).
3. **Kamapitsotl** *'El que habla groseramente'* (boca de puerco).
4. **Tlakwatl** (un animal) *'El que engaña'.*
5. **Tla'tolero** *'El que habla con chisme, con injuria y maldad'.*
6. **Tlatenpi'pi:ts** *'El que habla como niño'* (habla delgada).

Las características necesarias para que un individuo sea identificado como un **Kwali Tlatenkixtia**[6] *"el que sabe hablar bien"* o el que tenga *"facilidad de palabra"*, es decir, es el que expresa sus ideas con claridad y sencillez. Además de tener facilidad de palabra, necesita también un amplio conocimiento de la organización social y de los acontecimientos más relevantes para la comunidad. Para lo que, al individuo que se le designe como un **Kwali Tlatenkixtia,** éste necesita, al menos, ser una persona de una edad avanzada y que por su edad se le permite gozar de un prestigio social bastante alto en el interior de la comunidad.

Estos factores, entre otros, son fundamentales para que a una persona se le asigne dicha jerarquía y así, pueda fungir como "portavoz" de cada familia nuclear; o en su caso, de una familia extensa en los diferentes eventos rituales. Y como el **Kwali Tlatenkixtia** realiza el papel de portavoz, el registro de habla que caracteriza a estos personajes, será el **Yektla'toli,** tanto en el **Habla Familiar,** como en el **Habla Religiosa,** donde el manejo de los honoríficos constituye la parte medular de su habla. Por lo tanto, no es aceptado que un **Kwali Tlatenkixtia** esté involucrado en los espacios del **Tla:katla'toli,** ya que éste estaría degradándose como un **Tla'tolero**.

El *Tlamatki "el que sabe"*, puede también ser un *Kwali Tlatenkixtia* y realizar el papel de portavoz. De esta manera, dichos personajes llegan a manejar todos los subregistros del *Yektla'toli* y difícilmente se les identificará con el registro **Kamanali** y menos con el **Tla:katla'toli.** Más bien, el habla de los **Tlamatke** es un tanto "elitista", un habla que sólo ellos manejan, ya que en ellos se encuentran depositados algunos de los saberes culturales de la comunidad.

Los **Te:pa'ti'ke** *"curanderos"*, los **Tesiwteros** *"señores del granizo"* y las **Matronas** *"parteras"* son personajes enmarcados como **Tlamatke'.** Por lo tanto, ellos tienen una relación directa con los **A:wa'ke** *'señores del agua'*. Esto explica por qué su lenguaje es secreto y elitista, que sólo ellos adquieren bajo ciertas condiciones: una revelación y una enseñanza profesional.

El **kamapitsotl** *"el que habla sucio"*, este término se aplica a los individuos que hablan de manera grosera. Estos personajes son caracterizados dentro del subregistro del Habla Común del Registro **Yektla'toli.** Cuando las groserías no conllevan una carga de agresividad se les sitúa en el **Kamanali.**

El **Tlakwatl** (tlacuache) *"el que engaña"*. Con este término se designa a los individuos que no dicen la verdad. Sin embargo, sus

[6] **Tlatenkixtia** (ø-tla-ten-kix-tia-ø-ø = Suj. 3ª Pers.-Alg.-labio-"salir"-Caus.-Tpo. Núm. = "el que saca algo por los labios").

conversaciones no conllevan ninguna maldad. Esta designación se realiza a partir de la analogía con el Tlacuache, un animal muy astuto y difícil de atrapar. Por lo tanto, esta designación entra dentro del registro **Kamanali.**

El **Tla'tolero**[7] *"el hablador"*, con las siguientes acepciones: bocón, hocicón, chismoso y pleitista. Esta última acepción en la comunidad se entiende con el sentido de pleito verbal, a diferencia de *"peleonero"* que llega a los golpes. Es de notarse este matiz, dado que el uso de estas palabras españolas concuerda con el dado en náhuatl para establecer esa diferencia. Por ejemplo: compárese **Tla'tolero** *"pleitista verbal"* y **Tlami'mikti'ki**[8] *"peleonero"*, cuya tradición literal es *'el que causa la muerte'*, es decir, el que busca pleitos a golpes.

Por lo tanto, el **Tla'tolero** entra dentro del Registro **Tla:katla'toli,** porque está relacionado con el habla de justicia y de pleito. Un **Tla'tolero** le será difícil, por no decir imposible, acceder al registro **Yektla'toli,** sobre todo a los subregistros de habla familiar de respeto y al habla de compadrazgo en 1er. y 2do. grados por su alta estructura honorífica.

Por último, con el término **Tlatempi'pi:ts**[9] *"el de la voz delgada"* se designa a los adolescentes que hablan como niños pequeños, sobre todo cuando se encuentran enfermos, o bien, cuando éstos quieren ser mimados por sus madres. A estos individuos se les sitúan dentro del subregistro habla aniñada, del registro **Yektla'toli.**

6. *Conclusiones*

Las variedades del náhuatl de la comunidad de Amanalco ofrecen una compleja e interesante red de relaciones a través de su organización social, bajo el sistema de alianzas, parentesco y compadrazgo. De tal manera que, el manejo de los diferentes registros y subregistros de habla náhuatl, reflejan estas relaciones sociales. Por lo tanto, los hábitos y las costumbres conversacionales, tienen una relación lógica y una estructura con otros aspectos de la vida social; la jerarquización honorífica, los chismes y bromas, así como los insultos forman parte de los tratos e imágenes creados por los individuos y de su organización social tradicional.

[7] *Tla'tolero* (tla'tol-ero = Algo-"decir"-Agent. del español = "el hablador".
[8] *Tlami'mikti'ki* (tla-mi'mik-ti'ki = Alg.-"morir"-Caus. Adj.) = "peleonero".
[9] *Tlatempi'pi:ts* (tla'ten-pi'pits = Alg.-labio-delgado) = "el de la voz delgada".

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Arthur J. O., *Rules of the Aztec Language; Classical Nahuatl grammar.* 1973 Salt. Lake City, University of Utah Press.

ANDREWS, J. Richard, *Introduction to Classical Nahuatl.* Austin, University of 1975 Texas Press.

BOLINGER, D., *Aspects of languaje.* 2ª edición, Harcourt. Brace Jovanovich. 1975

BROWNM P. y S. Levison, "Social structure, groups and interaction", en 1979 Scherer, Klaus R. y Howard Giles (ed.). *Social markers in speach.* Cambridge University Press. Cambridge, p. 291-342.

CAROCHI, Horacio e Ignacio Paredes, *Arte de la lengua mexicana.* Editorial 1979 Innovación, México, 1645.

GARIBAY K., Ángel María, *Llave del Náhuatl: colección de trozos clásicos, con* 1979 *gramática y vocabulario, para la utilidad de los principiantes.* Editorial Porrúa, México.

GEERTZ, Clifford, *The religion of Java.* Glencoe, III: Free Press. Estracto 1960 reimpreso como Geertz (1972).

GUMPERZ, John J., "Tipos de comunidades lingüísticas", en Garvin P. L. 1974 y Yolanda Lastra de Suárez (Comp.) *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística.* Editorial UNAM/IIA, México, 1962, p. 234-246.

HALLIDAY, M. A. K., *El lenguaje como semiótica social. La interpretación del* 1982 *lenguaje y del significado.* Traducción de Jorge Ferreiro Santana. Editorial F.C.E., México.

HILL, Jene H. y Kennet C. Hill, "Honorific usage in modern Nahuatl". 1978 *Language, núm. 54,* p. 123-55.

1982 "Ambivalent language attitudes in modern Nahuatl". *Fourth world Congress of Sociology of Mexico* (mecanoscrito), p. 25.

HUDSON, R. A., *La sociolingüística.* Editorial Anagrama (Colección: Biblio- 1981 teca de Lingüística; núm. 1). Barcelona.

KARTTUNEN, Frances y James Lockhart, *Nahuatl in the Middle Years.* 1987 *Language Contact Phenomena in text of the Colonial Period.* Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press.

LAUNEY, Michel, *Introduction a la langue et la littérature aztèques t. 1: grammaire.* 1979 L'Harmattan, París.

LÓPEZ AUSTIN, A., "Términos del Nahuatlahtolli", en *Historia Mexicana.* 1967 México, julio-agosto, V. XVIII, núm. 1, p. 1-36.

MOLINA, Fray Alonso de, *Arte de la lengua mexicana y castellana.* México:
1971 Pedro Ocharte. Edición Facsimilar, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1571.

OLMOS, Andrés de, *Arte de la lengua mexicana y vocabulario.* Introducción,
1985 advertencias, paleografía y apéndices de Thelma D. Sullivan. Edición de René Acuña. UNAM/IIF. Filología, Gramáticas y Diccionarios. México, 1947.

PERALTA RAMÍREZ, Valentín, *El habla religiosa: sistema de unificación e identi-*
1994 *ficación de grupo, en San Jerónimo Amanalco, Tezcoco, Edo. de México* (Tesis: Licenciatura en Lingüística en la ENAH). México.

SIMÉON RÉMI, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicana,* Imprimerie
1963 Nationale, 1885.

SULLIVAN, Thelma D., *Compendio de gramática náhuatl.* Pref. de Miguel León-
1976 Portilla. México, UNAM/IIH.

PRÉSTAMOS RECÍPROCOS ENTRE EL NÁHUATL Y EL ZOQUEANO DEL GOLFO

SALOMÉ GUTIÉRREZ MORALES

Introducción

Este artículo trata de los préstamos recíprocos observados entre el zoque de Soteapan y Texistepec con el náhuatl de Mecayapan y Pajapan, comunidades que se localizan en el sureste del estado de Veracruz.[1]

El interés primordial en desarrollar el tema se encuentra en que regularmente se habla de la introducción o adquisición de préstamos de manera unilateral. Es decir, de una lengua a otra; como ha sucedido entre el español y las diversas lenguas indígenas mexicanas o entre una lengua indígena hacia otra; pero pocas veces se pone atención en la existencia de préstamos recíprocos entre lenguas indígenas.

Dentro de la literatura lingüística los estudios más relevantes de préstamos de una lengua indígena hacia otra son sin lugar a dudas los propuestos por Lyle Campbell y Terrence Kaufman (1976), quienes postulan la incorporación de préstamos de las lenguas mixezoqueanas a otros idiomas mesoamericanos, entre ellos el: tsotsil, totonaco, jicaque, paya, huave, lenca, tarasco, huasteco, tequistlateco (chontal de Oaxaca), ixcateco, chorti, chol, mam, aguacateco, cakchiquel, chinanteco, cuicateco, zapoteco, chatino, tseltal, tepehua, náhuatl, y mixteco, entre otros.

A través de los préstamos mixezoqueanos [2] difundidos en las lenguas referidas, ellos establecen la hipótesis de que los olmecas

[1] Cada uno de estos pueblos representa una variante dialectal del zoque o náhuatl, respectivamente.

[2] Los autores proponen que los vocablos que presentan son mixezoqueanos porque corresponden con su fonología y patrones canónicos sin dificultad alguna, no así con los de otra lengua mesoamericana o familia lingüística de las que conocemos (*Ibidem:* 87).

arqueológicos o por lo menos algunos de ellos, pueden haber sido hablantes de lenguas mixezoqueanas. (Campbell, Lyle y Terrence Kaufman 1976: 80.)

Otro caso de importancia singular, lo constituye el trabajo de Wick R. Miller (1990), quien se ocupa de los préstamos tempranos del español y del náhuatl incorporados en las lenguas indígenas del norte, a saber el: papago, nevome (o pima bajo), ónavas, pima de la montaña, tepehuano del norte y tepehuano del sur, eudeve, tarahumara, guarijío, yaqui, mayo, cora y huichol.

Cabe agregar que en este caso, el autor apunta hacia la probable existencia de préstamos intertribales pero de ello no está completamente seguro textualmente dice *"there are several early loans that seem to have spread through intertribal borrowing, but there is no clear case of a single loan that spread to all of the languages in this fashion"* (Miller, W. R. 1990: 358).

En el caso del zoque y del náhuatl es evidente que los préstamos son recíprocos y muy antiguos; probablemente se difundieron 10 siglos atrás considerando que los préstamos mexicanos nahuas llegaron al Golfo hace 1300 o 1200 años y que han perdido el sufijo nominalizador *-tl ~ -tli* que se ha conservado en el zoqueano del Golfo bajo la forma nativizada *-t ~ -ti.*

Es pertinente señalar que en lo que respecta al zoque los vocablos prestados favorecieron la presencia de formas bisilábicas con y sin duración vocálica, lo cual se observa principalmente en las palabras de los tipos canónicos CVCV(C) y CV:CV(C).

En este artículo abordamos principalmente los préstamos con dichos patrones debido a que diacrónicamente nos permiten explicar una de las razones por las que se observa la presencia de la duración vocálica en el zoque de Soteapan y Texistepec.

Es por ello que aunque el análisis se hace principalmente desde lo sincrónico, es evidente que también hacemos referencia a lo diacrónico debido a que los préstamos del náhuatl al zoque tienen relación con el desarrollo histórico del zoqueano del Golfo.

Finalmente nos ocupamos de los préstamos del español nativizados de manera análoga entre el zoque y el náhuatl porque es un argumento más que nos ayuda a sostener que la duración vocálica siempre ha existido en las lenguas zoqueanas del Golfo en el patrón canónico CV:CV(C) y ello explica el hecho de que el náhuatl haya podido también incorporar palabras con duración vocálica de las lenguas zoqueanas en cuestión.

Observaciones generales

El zoque de Soteapan y Texistepec corresponde genéticamente al grupo mixezoqueano, al subgrupo zoqueano y al tipo lingüístico denominado *zoqueano del Golfo* (Wichmann 1991 y Gutiérrez Morales 1996).

Por su parte el náhuatl de Mecayapan y Pajapan pertenece al tronco yutoaztecano y específicamente se ubica dentro del llamado *pipil del golfo*. Por tanto, lingüísticamente el zoque y el náhuatl no son lenguas afines.

Se presume que los zoques son muy antiguos en la región del Golfo de México y probablemente (junto con el mixe de Oaxaca y el zoque de Oaxaca y Chiapas) descienden de los olmecas (Kaufman, 1994).

Los nahuas por su parte se supone que no habitaban en esta región, ellos llegaron en la época clásica, aproximadamente entre el año 700 u 800 d.C. (García de León, 1976: 11).

Creemos que poco después de su llegada a la zona se dio el contacto lingüístico entre hablantes de ambas lenguas [3] que evidentemente incrementó el repertorio léxico tanto del zoque como del náhuatl.[4]

Evidentemente lo que ahora presentamos contrasta con lo anterior, puesto que aquí se trata de dos lenguas indígenas que entraron en contacto desde hace muchos años atrás. Este contacto no provocó el desplazamiento de ninguna de ellas, sino todo lo contrario, a través de este medio se vigorizó el vocabulario de ambos idiomas al grado de que actualmente son préstamos que no se distinguen fácilmente como ajenos al repertorio léxico del zoque o del náhuatl.

Es de reconocer que en lo que respecta al contacto de las lenguas indígenas con el español, esta lengua enriqueció su vocabulario al permitir la incorporación de vocablos típicamente indí-

[3] Como regularmente ocurre al relacionarse un idioma con otro, tenemos testimonios muy notables entre las lenguas indígenas de México con el castellano. Por este contacto muchas comunidades típicamente indígenas actualmente han desplazado el uso del código lingüístico propio por influencia de dicha lengua dominante.

[4] Cabe señalar que algunos de los préstamos del zoqueano del Golfo incorporados en el náhuatl de Mecayapan y/o Pajapan ya fueron observados en 1976 por Antonio García de León en su estudio intitulado *PAJAPAN. Un dialecto mexicano del Golfo*. Sin embargo, él sólo alcanza a percibirlo de manera unilateral puesto que no menciona la reciprocidad de este hecho lingüístico, seguramente porque su intención fue mostrar la existencia en el náhuatl del Golfo de otros préstamos más provenientes de diversas lenguas indígenas dentro de las que destacan el popoluca de Sayula y zoque de Ayapa, entre otros.

genas en su repertorio léxico dentro de los que destacan principalmente los provenientes precisamente del náhuatl.

Por la fecha probable del arribo de los nahuas al golfo podemos proponer que el intercambio léxico entre estas lenguas indígenas tuvo lugar hace más de 1000 años, lo que significa que este fenómeno lingüístico no es reciente, data de aproximadamente 10 siglos atrás.

Una característica principal de los préstamos recíprocos se encuentra en que algunos tienen vocal corta y otros vocal larga, la cual se observa con mucha mayor frecuencia en la primera sílaba de los vocablos bisilábicos.

El efecto de dicha diferencia fonológica no fue similar en ambas lenguas, ya que en el caso del náhuatl dicho contraste vocálico no tuvo ninguna repercusión mayor puesto que fonológicamente ostenta ambos tipos de vocales, en cambio en el zoqueano del Golfo sirvió para reforzar la presencia de formas bisilábicas de los tipos canónicos CV:CV(C) y CVCV(C), principalmente.

Este hecho ocurrido en el zoque es trascendental porque diacrónicamente se ha postulado que no debería poseer vocales largas por la sencilla razón de que en el protozoque [5] (PZ) se perdió el contraste de duración vocálica [6] y por ello todas las formas que en protomixezoque (PMZ) tenían esta cualidad fonológica al pasar al PZ la perdieron.

Por tanto, lo mismo debería ocurrir en sus lenguas hijas y es por ello que, actualmente, no se justifica la existencia de vocales largas en el zoque de Soteapan (Zso en lo sucesivo) y Texistepec (Ztx de aquí en adelante), puesto que violan dicho cambio histórico.

Evidentemente esta situación es uno de los principales problemas lingüísticos que hasta ahora no se ha solucionado. En el presente escrito nosotros damos a conocer una primera razón de su existencia en las lenguas zoqueanas del golfo.

Sostenemos que su presencia se ha enriquecido gracias a la incorporación de préstamos con vocales largas del náhuatl de Mecayapan (NMec en lo que sigue) y náhuatl de Pajapan (NPaj en lo subsecuente), que ocurrió hace cientos de años.

Por lo expuesto consideramos de sumo interés presentar en este trabajo los préstamos recíprocos [7] que hemos encontrado

[5] Lengua madre del zoque de Soteapan y Texistepec.

[6] Se asegura que éste es uno de los principales cambios que se dio del protomixezoque al protozoque (Kaufman 1963 y Wichmann, *op. cit.*).

[7] Los vocablos del NMec y NPaj, los hemos extraído de Wolgemuth (1981) y de García de León (*op. cit.*), respectivamente.

En lo que concierne al léxico del Ztx usamos el vocabulario de Wichmann (1994) y para el Zso recurrimos a nuestro propio conocimiento de la lengua.

puesto que son la esencia o el recurso lingüístico que avala plenamente nuestro planteamiento, como se verá enseguida:

Préstamos con duración vocálica del Zso y/o Ztx con patrón canónico CV:CV(C) al NMec y/o NPaj[8]

Ztx	bu:tu[9]	'ardilla'	>	NMec	mo:to'ardilla'
	PMZ *mu:tu				
Zso	pa:ki7	'cedro'	>	NMec	pa:ki 'árbol'
Ztx	pa:ke7	'cor.arb'			
PZ	***paki**	**'duro'**			
Zso	we:či7	'comején'	>	NMec	we:či 'comején'
Ztx	we:ʧe7				
				NPaj	ta:lsinač
PMZ	***weew**	**'comején'**			
Zso	či:ku7	'tejón'	NMec	či:ko	'tejón'
Ztx	če:ku7 ~	če:ko7			
PMZ	***ʧiku**	**'tejón'**			
Zso	ta:pu7	'verruga'	>	NMec	ta:po 'verruga'
Ztx	ta:pi7				
PZ	***tapu**	**'verruga'**			

[8] Cabe agregar que los préstamos no siempre tienen correspondencia en las dos variantes del náhuatl. Es decir a veces únicamente aparece en el NMec o NPaj y sólo esporádicamente observamos su presencia en ambos.

En base a los datos que tenemos a la mano vemos que donde se observa una mayor presencia del vocabulario del Zso es en el NMec. Esta situación nos hace pensar que la lengua náhuatl con mayor influencia del Zso es la de Mecayapan.

Es posible que lo anterior se ha dado gracias a la cercanía geográfica que siempre ha existido entre estas dos lenguas y al constante contacto social entre sus hablantes que hasta la fecha se continúa dando puesto que existe un camino de aproximadamente 3 kilómetros de distancia que comunica a Soteapan y Mecayapan, el cual los habitantes de ambos pueblos siguen usando hoy día para trasladarse a uno u otro lugar por diversas razones.

[9] Inicialmente estábamos considerando que los préstamos recíprocos sólo habían tenido cabida entre el Zso y el NMec y NPaj pero este vocablo nos hace ver que aunque mínimamente también ha existido influencia en el náhuatl del Golfo del Ztx puesto que este vocablo carece de correspondencia en el Zso.

Zso	pa:či7	'iguana'	>	NMec	pa:či7	'iguana'
Ztx	pa:c					
				NPaj	bagepalin	
PMZ	***paʔi**	**'lagartija'**				
Zso	7e:ši7	'cangrejo'	>	NPaj	e:ši	'cangrejo'
Ztx	7e:še7					
				NMec	tekuisih	'cangrejo'
PMZ	***e:si**	**'cangrejo'**				
Zso	me:me7	'mariposa'	>	NMec	me:me	'mariposa'
Ztx	be:m	'mariposa'				
				NPaj	pa:palot	
PMZ	***su(se)p(ep)'mariposa'**					

Una forma más con cantidad vocálica prestada al náhuatl del zoqueano del Golfo lo constituye el compuesto del tipo canónico CV7-CV: CV7 que presentamos a continuación:

Zso	u7e:ši7'tarántula'	>	NMec	oe:ši	'tarántula'
Ztx	u7e:še7				
			NPaj	te:bantogat	

La pregunta que se puede derivar de lo expuesto es que lingüísticamente ¿cómo podemos saber que los vocablos presentados se tratan realmente de préstamos del zoqueano al náhuatl del Golfo?

La respuesta es sencilla; deducimos que representan interferencias léxicas porque han sido reconstruidos ya sea para el PMZ o para el PZ y no se encuentran en otras lenguas, lo que evidencia claramente que son vocablos típicos de las lenguas mixezoqueanas [10] que se han incorporado en el vocabulario del NMec y/o NPaj y es esta la razón por la que hoy vemos palabras con vocales largas que no son propias del repertorio léxico de estas lenguas yutoaztecas.

Es un hecho que este acontecimiento lingüístico se manifestó de manera recíproca entre las lenguas citadas y es por ello que también podemos encontrar vocablos del náhuatl incorporados en la estructura lingüística del zoqueano del Golfo.

[10] Por ello en este trabajo hacemos referencia a la forma correspondiente en el PMZ o PZ que hemos extraído del trabajo de Kaufman (1963) y/o Wichmann (1991).

Curiosamente varios de ellos ostentan formas bisilábicas y tienen además duración vocálica en la primera sílaba, exactamente como ha ocurrido en la mayoría de las formas de esta naturaleza en el Zso y Ztx.

Lógicamente la adhesión de estos préstamos amplió de manera significativa la presencia de formas bisilábicas con duración vocálica que desafortunadamente en este caso sólo lo podemos constatar en el Zso como veremos a continuación:

Préstamos con vocales largas del NMec y/o NPaj al Zso.[11]

		CV:CV(C)			
NMec	we:wehi:n	'viejo'	>Zso	we:weh	'viejo'
NPaj	we:weh				
NMec	ti:lti7	'forastero'	>Zso	ti:tit	'forastero'
NMec	ke:man	'alg.tiempo'	>Zso	dʸake:man	'nunca'
		CV:CVC-CVC			
NMec	ši:koh	'abejón'	>Zso	ši:kujti7	'abejón'
			Ztx	pomhɨ:	
NMec	ta:nah	'canastillo'	>Zso	ta:nahti7	'tenate'
		CV:CCVC			
NMec	te:ska7	'espejo'	>Zso	te:skat	
		CV:CCV7			
NMec	ši:kama	'jícama'	>Zso	ši:kma7	

La incorporación mutua y marcada de préstamos léxicos entre estas lenguas indígenas, nos conducen a pensar que muy probablemente una porción de los ancestros de los actuales nahuas del Golfo pueden tratarse de zoques nahuatizados.[12]

[11] Es obvio que estos préstamos del náhuatl no se observan en el Ztx. Para nosotros este hecho se convierte en un argumento más que nos permite afianzar la idea de que los préstamos recíprocos se dieron en mayor escala básicamente entre el NMec y/o NPaj y el Zso, ya que es evidente que el texistepequeño tuvo una mínima ingerencia en este tipo de intercambio léxico.

[12] Esta probabilidad sigue latente puesto que existe el planteamiento de que en realidad ocurrió dicho fenómeno que aún se podía constatar alrededor de 1599 y se supone que a ello se debe la existencia de cierto sustrato en el náhuatl de esta región (García de León, *op. cit.*, 13).

Una evidencia extralingüística de este posible hecho se encuentra en lo que descubrió Faulhaber (*cfr. op cit.*, 14), quien al analizar las características de los nahuas de Pajapan encontró que existen con bastante aproximación rasgos físicos afines entre los nahuas de este lugar con los zoques.

Esta posible condición social fue otro de los factores que permitió o facilitó la existencia de préstamos recíprocos en estos idiomas que es sumamente notorio puesto que no sólo se influenciaron mutuamente en los vocablos bisilábicos con duración vocálica, sino que también lo hicieron con otras palabras en las cuales el núcleo de la primera sílaba corresponde a un segmento vocálico corto. Ejemplos:

Préstamos sin duración vocálica del NMec y/o NPaj al Zso

NMec	yawal	'trapo enrrollado'	>Zso yawat
NMec	¢uhmi7	'cobija'	>Zso ¢uhmitʸ
NPaj	¢ohmit		
NMec	¢i¢imi7	'diablo'	>Zso ¢i¢imat 'duende'

Préstamos sin longitud vocálica del Zso al NMec y/o NPaj

Zso	hokoš	'tibio'	>NMec ahokoš
	PMZ	***hokos**	
Zso	7asas	'mosquito'	>NMec asas 'mosca'
Zso	pokpok	'calandria'	>NMec po7po7
PZ	***po7ki**		
Zso	hawaŋ	'calentura'	>NMec kawa:ŋ, NPaj gawaŋ
PZ	***haway**	**'arder'**	
Zso	takay	'olor desagrad.'	>NMec takahya:7
PZ	***takay**	**'amargo'**	

Un dato adicional y de considerable valor descriptivo que nos ayuda a consolidar el planteamiento de que los préstamos del náhuatl son antiguos en el Zso se encuentra en que actualmente esta lengua conserva el sufijo *-t* (*-tl*) ~ *-ti* (*-tli*) típico en los sustantivos del náhuatl, el cual hoy día se ha perdido en el NMec, mientras que en el Zso han sobrevivido.

Destaca principalmente lo concerniente a los índices cefálicos que son casi idénticos puesto que los nahuas de Pajapan son más braquicéfalos que los del resto del país, lo cual los acerca con bastante certeza a los zoques del Golfo.

Un dato adicional que se menciona en este sentido es que actualmente los nahuas del sureste de Veracruz comparten ciertas características socioculturales con los zoques de esta misma región que evidentemente confirman aún más la hipótesis planteada (*idem*).

Cabe también señalar que actualmente, no se tiene noticias de la incorporación de préstamos nuevos entre estos idiomas indígenas parece que ahora los hablantes han perdido el interés en solucionar sus "limitaciones" léxicas en base al uso del vocabulario de una u otra lengua indígena.

Además, actualmente un hablante del zoqueano del Golfo o del náhuatl de esta región considera que los préstamos reseñados no son productos de interferencias léxicas, sino más bien los interpretan como formas propias de la lengua.

Es decir, hoy día los miembros de ambos grupos étnicos, no reconocen que el canal por el que se introdujeron algunas palabras a su repertorio léxico fue a través del préstamo del vocabulario entre estas dos lenguas indígenas.

Bajo esta misma situación se encuentran otras palabras más con duración vocálica en el náhuatl que se prestaron al Zso sin este rasgo fonológico.

Ello se debe a que el soteapaneco, generalmente, no permite alargamiento vocálico en más de una sílaba dentro del mismo vocablo, en contraste con el náhuatl en donde sí es posible en algunos casos.

Por ello, el Zso al no coincidir con el náhuatl en dicha actitud lingüística propició que estos préstamos se incorporaran sin retomar la duración vocálica como se puede corroborar a continuación:

Préstamos del NMec y/o NPaj al Zso que pierden la duración vocálica

Nmec	a:ltepe:7	'aldea'	>Zso	attebet	'Soteapan'
NPaj	a:ltepe:t	'pueblo'			
NMec	so:ya:7	'palma'	>Zso	suyat	'palma'
NPaj	so:yat				

Con estos ejemplos se ve claramente que donde se dio tratamiento semejante a la duración vocálica entre estas lenguas en contacto fue principalmente en las palabras bisilábicas del tipo CV:CV(C).

En lo que respecta a la duración vocálica en dicha forma canónica el náhuatl y el zoqueano del Golfo dan la impresión de que siguieron la misma tendencia, ya que, no sólo comparten préstamos de esta naturaleza efectuados a partir del léxico mismo de una u otra lengua, sino que manifiestan la misma actitud en la nativización de los préstamos del castellano porque tanto el náhuatl como

el zoque lo han hecho de manera análoga como podemos corroborar a continuación:

Préstamos del español nativizados de manera similar en el náhuatl y el zoque del Golfo han adquirido la forma canónica CV:CV(C)

español	
silla de bestia	Zso si:nah, NMec si:lah
cojo (una persona)	Zso ku: šuh, Ztx ku: še7, NMec ko: šo
sacerdote	Zso pa:nih, Ztx pa:n, NMec pa:leh, NPaj pa:le
faja	Zso pa: šah, Ztx pa: ša7, NMec pa: šah, NPaj pa: ša
gallo	Zso ka:yuh, Ztx ka:yu7, NMec ka:yo
guaya	Zso wa:yan, Ztx wa:yn, Nmec wa:yan

Otros vocablos prestados del español nativizados con duración vocálica en el zoqueano del Golfo y el náhuatl del Golfo

sandía	Zso ša:ñt'ah, Ztx ša:nča7, NMec ša:ntiah
banco de madera	Zso pa:ŋku7, Ztx pa:ŋko7, NMec pa:ŋko,
compadre	Zso kumpa:nih, Ztx kupa:, NMec kompa:leh, NPaj gompa:le
comadre	Zso kuma:nih, Ztx kuma:n, NMec koma:leh, NPaj goma:le
corazón (su)	Zso 7ia:nmat, Ztx 7a:nma 'alma', NMec iya:lmah

Esta evidencia es otra más que nos permite sostener que el zoqueano del Golfo siempre ha mantenido la duración vocálica en las formas bisilábicas y principalmente en las del tipo CV:CV(C), ya que ello justifica el hecho de que aún tratándose de préstamos del español se hayan podido incorporar con vocal larga en la primera sílaba y de manera muy similar como sucedió en el náhuatl, lo cual nos habla de otra posible influencia recíproca entre estas lenguas indígenas que hasta la fecha continúan compartiendo el mismo territorio.

Conclusión

Los préstamos recíprocos entre el náhuatl y el zoqueano del Golfo son básicamente de dos tipos: *a)* los que tienen vocal larga y *b)* los que poseen vocal corta.

Este contraste fonológico se observa principalmente en la primera sílaba de las formas bisilábicas y es mucho más recurrente entre el NMec y el Zso.

Una diferencia importante se encuentra en que en el náhuatl la incorporación del vocabulario del zoque no tuvo ninguna repercusión fonológica, ya que esta lengua yutoazteca posee claramente el contraste entre vocales cortas y largas.

En cambio en el zoque, los préstamos provenientes del náhuatl tuvieron un efecto distinto puesto que a partir de ellos se incrementó sustancialmente la presencia de vocablos con vocales cortas y largas en las formas bisilábicas de los tipos canónicos CVCV(C) y CV:CV(C), principalmente.

Esa es una de las razones por la que hoy día podemos observar dicha diferencia fonológica en el zoqueano del golfo.

Sin embargo, el impacto lingüístico mayor de los préstamos adquiridos en el zoqueano del Golfo se encuentra básicamente en lo que concierne a la presencia de la duración vocálica por lo siguiente:

Diacrónicamente se ha negado la retención de la longitud vocálica en el PZ y es por ello que se sostiene que el zoque del Golfo no debe poseer este rasgo fonológico puesto que proviene de dicha protolengua.

Empero, sincrónicamente existe y evidentemente una de las razones que justifican su presencia es que en algunos casos se trata de vocablos prestados del náhuatl que probablemente se introdujeron al zoqueano del Golfo hace más de 1000 años atrás tomando en consideración que el asentamiento de los nahuas en el Golfo debe de haber ocurrido entre el 700 u 800 d.C.

Por todo lo expuesto suponemos que la existencia de vocablos bisilábicos con vocales largas en el zoque del Golfo es muy antigua, al grado de que nos permitimos sostener que este rasgo fonológico se retuvo en el Zso y Ztx en el patrón canónico CV:CV(C).

Ese fenómeno permitió que tanto el zoqueano como el náhuatl del Golfo pudieran prestarse vocablos con duración vocálica así como también nativizar de manera análoga algunas palabras del español con vocal larga en la primera sílaba.

BIBLIOGRAFÍA

CAMPBELL, Lyle y Terrence KAUFMAN. "A linguistic look at the Olmecs". En: *American Antiquity*, 1976, vol. 41, Nº 1, p. 80-89.

FAULHABER, Johanna, *Antropología física de Veracruz*, Gobierno de Veracruz, t. I, 1950-1956.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *PAJAPAN, Un dialecto mexicano del Golfo*, México, INAH, 1976 (Colección Científica, 43).

GUTIÉRREZ MORALES, Salomé, *Duración vocálica en protozoque del Golfo* (ms), Tesis de maestría, CIESAS-Oaxaca, México, 1996.

JUSTESON, John S. y Terrence KAUFMAN, "A decipherment of Epi-Olmec hieroglyphic writing". En: *Science*. 1993, vol. 259, Nº 5102, American Association for the Advancement of Science, Washington.

KAUFMAN, Terrence, *Mixezoque diachronic studies* (ms), 1963.

MILLER, Wick R. "Early Spanish and Aztec loan words in the indigenous languages of northwest Mexico". En: *Homenaje a Jorge A. Suárez, Lingüística indoamericana e hispánica*, Editado por Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy, México, 1990, el Colegio de México, p. 351-365.

WEINREICH, Uriel, "Unilingüismo y multilingüismo". En: *El lenguaje y los grupos humanos*, Buenos Aires, 1976, Ediciones Nueva visión.

WICHMANN, Søren, *The Relationship between the Mixezoquean Languages of Mexico*, Part one: Comparative Phonology, Part two: Cognate Sets (ms). Tesis de maestría, 1991, Copenhagen, Dinamarca.

———, *Diccionario analítico del popoluca de Texistepec*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. En prensa,

WOLGEMUTH, Carl, *Gramática náhuatl del municipio de Mecayapan, Veracruz*, México, I.L.V., 1981.

ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Como es habitual en esta *Revista,* se comentan 55 títulos de trabajos aparecidos en los últimos años sobre lengua y literatura nahuas. Van agrupados en seis campos: estudios de índole lingüística, estudios de índole filológica, códices y documentos pictográficos, trabajos históricos de contenido filológico, toponimias y literatura náhuatl moderna.

Estudios de índole lingüística

AMITH, Jonatan D., "The use of Directionals with Verbs in the Nahuatl of Ameyaltepec, Guerrero", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, part II, p. 395-421.

Estudio específico sobre el habla de Ameyaltepec, Guerrero, aunque el autor advierte que es válido también para otras formas de náhuatl. Objetivo del trabajo es analizar la estructuración y el funcionamiento de los prefijos y sufijos direccionales con los diferentes tiempos de los verbos y los matices que tales afijos confieren a la oración, no sólo en relación con el espacio sino también con el tiempo. Al final ofrece un cuadro sinóptico del funcionamiento de prefijos y sufijos con los diferentes tiempos de los verbos.

ANDREWS, Richard S., "Remarks on Causatives and Applicatives in Classical Nahuatl", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, part II, p. 423-447.

Reflexiones acerca de los verbos explicativos y causativos formados por un prefijo y un sufijo, lo que el autor llama *confijo.* Parte importante del estudio es mostrar que, aunque ambos tipos de verbos tienen una forma de estructuración similar, las complejidades de sus relaciones internas son muy grandes. Andrews ofrece múltiples ejemplos del náhuatl y toma como punto de comparación el inglés. Como complemento ofrece al final cuatro "apéndices" en forma de tablas sinópticas en las que ejemplifica las posibilidades de combinación de dos y de tres objetos con verbos.

BARTHOLOMEW, Doris and Earl Brockway, "Honorific Morphology in North Puebla Aztec", *Smoke and Mist. Mesoamercan Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand y Karen Dakin, Oxford, BAR, International Series, 1988, part II, p. 449-460.

Aunque los autores conceden mayor importancia a los honoríficos usados en el habla de Tlaxpanaloya, municipio de Naupan, Puebla, en su estudio se ocupan también de los honoríficos en otras formas de náhuatl. Son ellas, el náhuatl clásico, el náhuatl moderno de Tezcoco, de Tetelcingo y de la Sierra de Puebla. Entre los honoríficos usados, incluyen los sufijos propiamente honoríficos, así como los reflexivos, aplicativos, partículas direccionales y otros elementos lingüísticos que modifican el tratamiento entre las personas.

CANGER, Una, "Subgrupos de los dialectos nahuas", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, part II, p. 473-498, 10 mapas.

Partiendo de la división tradicional en *náhuatl, nahuat y náhual,* la autora se propone en este trabajo delimitar subáreas de formas de habla tomando en cuenta, no sólo el fonema *tl* sino otros rasgos de índole morfológica, como la formación del pretérito, de los verbos aplicativos, del futuro, etc. Con base en estos datos delimita varias áreas agrupadas en una nuclear —Valle de México, la Huasteca, Guerrero central— una periférica occidental —Jalisco, Colima, Nayarit, Durango, Michoacán y el norte de Guerrero— y una periférica oriental Sierra de Puebla, Istmo y pipil. En su estudio, Canger documenta los cambios dialectales en diacronía. Diez mapas de

isoglosas ayudan a comprender la ubicación de las formas dialectales del náhuatl.

DAKIN, Karen, "El origen de las consonantes palatalizadas en el náhuatl: unas hipótesis", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford BAR International Series, 1988, part II, p. 499-515.

Con base en los trabajos de Voegelin y Hale, la autora profundiza en los cambios de las consonantes **¢[1] y **s ante **i del protoyutoazteca en *č y *š[2] t del protonáhuatl aunque permanecieron sin cambios ante las demás vocales. Se detiene en los casos de palatalización morfémica y estudia asimismo las excepciones debidas a armonía vocálica, armonía consonántica y a palatalización onomatopéyica. El trabajo se complementa con un apéndice en el que se analizan 59 ejemplos de formas reconstruidas del protoyutoazteca con sus cognadas, cuando las hay, de varias lenguas yutonahuas.

DAKIN, Karen,"La armonía consonántica en el protonáhuatl." *Varia Lingüística y Literaria. 50 años del CELL.* Editores, Rebeca Barriga y Pedro Martín Butragueño, México, El Colegio de México, 1997, v. I, p. 3-10.

Reflexiones sobre los procesos de armonía consonántica en varias lenguas yutonahuas. Con ayuda de la lingüística comparada reconstruye la autora algunos vocablos del proto-yutoazteca en los que se da armonía consonántica y los agrupa en tres raíces. Analiza también la forma *tototl,* pájaro como un posible caso de armonía consonántica, *to: lo:-tl,* en pro-tonáhuatl, y concluye que aún es pronto para reconstruir este fenómeno lingüístico en el protoyutoazteca.

EISINGER, Marc, "Sur les neologismes dans quelques livres du *Codex de Florence*", The *Native Sources and the History of the Valley of Mexico.* Edited by Jacqueline de Durand- Forest. *Proceeding.44 Congreso Internacional de Americanistas.* Manchester, 1982. Oxford, BAR International Serie, 1984, p. 117-182.

Estudio que pone de relieve la frecuencia de los préstamos del español que aparecen en el texto náhuatl del *Códice Florentino,*

concretamente en los libros I, III, V, VI, VII, VIII y IX. Cada préstamo es sacado en su contexto, es decir con la frase náhuatl en que aparece. Ofrece también el autor una lista general en la que da a conocer el número de recurrencias de cada préstamo.

HASSLER, Juan A., "Hacia una sistematización de la etimología en América Central", *Anuario de Letras,* México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas, 1986, v. XXIV, p. 147-177.

Trabajo enfocado a precisar algunas afirmaciones que se hacen en el libro de Carlos Mántica, *El habla nicaragüense,* 1973. Hassler se ocupa básicamente de explicar los verdaderos nahuatlismos y la presencia de préstamos pipiles en idiomas de Nicaragua como el misquito, subtiaba y otros. Postula un cuerpo de trece reglas o leyes, más tres adicionales, para explicar la evolución que han sufrido las palabras pipiles que hoy forman parte del habla común de Nicaragua. El trabajo incluye la aclaración de la etimología de un buen número de nahuatlismos.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "El saltillo en náhuatl clásico", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, part II, p. 561-570.

Comienza el autor analizando las descripciones que de este fonema han dejado los gramáticos novohispanos del náhuatl. Se ocupa después de perfilar todos aquellos casos en que los vocablos nahuas llevan saltillo, distribuidos en tres grupos. En el primero incluye los nombres, verbos y adjetivos que al sufrir alguna flexión, adquieren este fonema; en el segundo, los vocablos que lo adquieren como consecuencia de cambios morfofonémicos; y, por último, en el tercero, el autor incluye las palabras que tienen saltillo en su raíz. De estas últimas ofrece un glosario dispuesto en orden alfabético, de noventa y siete palabras.

LIGORRED, Francesc, *Paraule de les llengües d'Amèrica. (Aproximacions lligüistiques i literaries en catalá),* Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1992, 138 p.

Precedido de un "Etudi preliminar" ofrece el autor el análisis de 99 vocablos de diversas lenguas americanas que se usan en el catalán moderno. Veinte de ellos son de origen náhuatl o mexicano. De cada vocablo explica su origen y lo documenta en castellano y catalán con ayuda de la lexicografía y la filología. En el "Etudi preliminar" el autor presenta un cuadro general de las lenguas de América, de sus literaturas, de los catalanes que estudiaron lenguas indígenas durante la colonia y de los que en época moderna se han dedicado al americanismo.

MORENO DE ALBA, José G., "Sobre el vocablo pulque", *Varia Lingüística y Literaria. 50 años del CELL.* Editores Rebeca Barriga y Pedro Martín Butragueño, México, El Colegio de México, 1997, v. I, p. 441-450.

Documenta el autor el uso del vocablo *pulque* en varios escritos tempranos de la Nueva España —desde 1525— y se fija en la opinión de carácter filológico que de esta palabra ofrece fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España y Islas y Tierra Firme.* Con el testimonio del dominico y otros textos del siglo XVI, formula la hipótesis de que la palabra *pulque,* en un principio diferente del auténtico *octli* —ya que era brebaje de españoles y negros hecha con miel y raíz de maguey— fue suplantando a la voz de origen náhuatl. Tal hipótesis explicaría la tesis de fray Diego Durán de que pulque no es palabra mexicana sino antillana.

SANDOVAL LINARES, Carlos, *Nahuatlismos. Vocabulario de palabras náhuatl en el español de México,* Guadalajara, *Tlahcuilo.* Taller de escritura pictográfica náhuatl, 1996, 36 p., ils.

Conjunto de 204 nahuatlismos de uso común en México. Cada nahuatlismo va dispuesto en un recuadro y acompañado de un dibujo y de cada uno de ellos se explica su etimología. En la "Introducción" se advierte al niño que este vocabulario le será muy útil para conocer las palabras que usa a diario.

SANTIAGO, María de Lourdes, Juan López Chávez y Karen Dakin, *Etimologías. Contribución a la historia del léxico español,* México, Editorial Alhambra Mexicana, 1994, 250 p.

Varias lecciones de este libro están dedicadas al estudio del latín, griego y español. De las tres lenguas se ofrece una breve visión general: fonética, composición, sistemas de derivación. En el libro se incluye también una lección sobre "Indoamericanismos léxicos en el español", debida a Karen Dakin. En esta lección, la autora hace una reflexión acerca de cómo entraron en el léxico español los americanismos, una explicación de los nahuatlismos y una descripción detallada de cómo se forman estos últimos. También explica Dakin la formación de topónimos nahuas derivados de nombres de plantas, animales, alimentos, seres sobrenaturales y otros vocablos comunes en el español de México.

WHORF, Benjamin L., "Pitch Tone and the Saltillo in Modern and Ancient Nahuatl". Edited by Lyle Campbell and Frances Karttunen, *International Journal of American Liguistics,* University of Chicago Press, April, 1993, v. 59, n., p.165-227.

Lyle Campbell y Frances Karttunen publican un manuscrito de Benjamin Whorf conservado en la Colección Boas de la Biblioteca de la American Philosophical Foundation de Philadelphia. El manuscrito de Whorf recoge los resultados de una temporada de trabajo realizada en 1930 en Milpa Alta y Tepoztlán. En él recoge el autor sus reflexiones acerca del valor fonológico de las consonantes y vocales de las hablas de las poblaciones citadas y, sobre todo, de los diversos tipos de tonos. De ellos distingue cuatro diferentes: típico, especial, morfológico y semántico. Presta especial atención a dos textos recogidos de la tradición oral de Milpa Alta y Tepoztlán, en los que identifica y explica los diferentes tonos y saltillos. Al saltillo dedica Whorf un apartado en el que se ocupa de su origen con datos de la lingüística comparada y comenta las descripciones que de él hicieron Antonio del Rincón y Horacio Carochi. En la "Introducción" y las notas, los editores, Campbell y Karttunen, destacan el significado del trabajo de Whorf como aportación para el conocimiento fonológico del náhuatl, tanto desde un punto de vista diacrónico como sincrónico.

Estudios de índole filológica

ANDERSON, Arthur J.O., "A look into Tlalocan", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by

J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, v. I, p. 151-159.

Las diferentes moradas de los muertos es el tema de este ensayo en el que Anderson analiza varios pasajes de fray Bernardino de Sahagún sobre el tema. Las moradas son varias: una es la ocupada por los niños; otra, la ocupada por los guerreros, las mujeres muertas de parto y los mercaderes; y finalmente el Tlalocan, donde tienen su lugar los escogidos por los dioses del agua. El autor transcribe varios textos del *Códice Florentino* en los que se habla de las moradas de los muertos y ofrece traducción de ellos al inglés. También traduce y comenta dos pasajes de Sahagún en los que se relatan dos casos de mujeres que, después de muertas, volvieron a la vida. Uno es el de Quetzalpétatl, según aparece en los *Primeros Memoriales* y otro el de una dama que, vuelta a la vida, se le apareció a Moctezuma, hecho registrado en el libro VIII del *Códice de Florencia.*

"De chepping van de Zoon en de Maan", Uit het Nahuatl vertaal door Céline van Aalst, Astrid Alexander, Simone Bloo, Bob Duinmeijer, Nathalie van Lierop, Arjan Luyten en Freek Ypey; onder leiding en met voorwoord van Dr. Annette Veerman-Leichsenring, *Yumtzilob. Tijdschrift over de Americas,* Leyden, 1995, Jaargang 6, Nummer 4, p. 269-297, ils.

Paleografía del texto náhuatl y traducción al holandés anotada del relato de la creación del sol y de la luna en Teotihuacán recogido por fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España.* Los autores dicen haber tomado el texto náhuatl de Michel Launey quien lo reprodujo en el vol. II de su *Introduction à la Langue et à la Literature Aztèques,* Paris, 1979-1980, vol. II. Michel Launey lo tomó del *Códice Florentino* libro VII, capítulo 2. La traducción va precedida de unas reflexiones acerca de la lengua náhuatl y de los libros de pinturas y crónicas donde se conservó la memoria de los nahuas. Explican ellos también el significado de este mito y las ediciones y traducciones que de él se han hecho a varias lenguas, incluyendo el latín.

DURAND-FOREST, Jacqueline de, "De l'attribution du Manuscript nº 342 de la Bibliothèque Nationale de Paris", *The Native Sources and*

The History of Valley of Mexico. Edited by Jacqueline de Durand-Forest. *Proceedings. 44 Congreso Internacional de Americanistas.* Manchester, 1982. Oxford, BAR International, Series, 1984, 215-227.

Comentarios acerca de la edición del *Manuscrito 342* de la Biblioteca Nacional de París, publicado por John Glass con el título de *Historia Mexicana, a short History of Ancient Mexico* y atribuido por este autor a Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Jacqueline de Durand muestra que existe un parentesco estrecho entre el *Manuscrito 324*, la *Crónica Mexicáyotl*, de Fernando Alvarado Tezozómoc y la *Séptima relación* de Chimalpahin, pero que hay diferencias entre estos tres escritos si se hace un análisis detallado de ellos. Con objeto de mostrar las diferencias, analiza ella varios pasajes en náhuatl de las tres crónicas citadas y concluye que el autor del *Manuscrito 324* y Chimalpahin pudieron consultar una fuente común.

GINGERICH, Willard, "Chipahuacanemiliztli, The Purified Life in the Discourses of Book VI, *Florentine Codex", Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, part II, p. 517-544.

Visión de conjunto sobre la naturaleza y el valor de los *Huehuetlahtolli* entre los mexicas y otros pueblos nahuas. Interesa al autor penetrar en el contenido ético, en el valor axiológico que encierran estos discursos de los viejos y en su papel moralizante dentro de la cultura que los creó, lo explica el título del trabajo, *chipahuacanemiliztli*, "vida limpia, pura". Fija su atención en perfilar las figuras metafóricas que encarnan los valores éticos y para ello recurre a varios fragmentos del libro VI de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún. Los fragmentos están presentados en náhuatl e inglés, según la paleografía que del *Códice Florentino* hicieron Dibble y Anderson. La traducción es de Gingerich.

LOCKHART, James, "A Language transition in Eighteenth-Century Mexico: The Change from Nahuatl to Spanish Recorkeeping in the Valley of Toluca", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, part II, p. 571-584.

Ensayo en el que se documenta el proceso de adquisición del español a través de documentos legales del siglo XVIII provenientes del Valle de Toluca, Calimaya y Santiago Tianguiztenco. Señala el autor que, a diferencia de los documentos en náhuatl elaborados en el seno de las comunidades durante los siglos XVI y XVII, los del XVIII muestran una gran interferencia lingüística con el español. Asimismo, los redactados en español contienen también préstamos del náhuatl y construcciones sintácticas propias de esta lengua. Piensa él que la capa social alta de las comunidades nahuas, para el siglo XVIII era bilingüe y que en los litigios se fue perdiendo el uso de intérpretes a fines de este siglo. Sustenta su tesis en cuatro documentos, uno en náhuatl y tres en español, de la zona de Calimaya.

STILES, Neville and William Felloves, "Interethnic relations and Land Tenancy in the Huasteca Hidalguense: a Sixteenth Century Nahuatl Manuscript", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, part II, p. 591-601.

Paleografía náhuatl y traducción al inglés de un documento de 1582 procedente de Huejutla, conservado en el Archivo General de la Nación, Ramo de Tierras, v. 2867, expediente 41. El documento contiene una querella de los nahuas de esa comunidad ante el gobernador contra Alonso Ortiz de Zúñiga y sus vasallos para que no invadan sus tierras con ganado y destruyan sus huertas de árboles frutales.

"De vlucht van Topiltzin Quetzalcoátl" uit het Nahuatl vertaal door Florentine Asselbers, Laura Berfelo, Olivier van Buren, Karel Glaser, Lottie van Hofwegen, Iris koopmans, Cathaline van Oort, Marloes Rietbergen en Wil van der Wolfvan Dalen, onder begeleiding van Annette Veerman-Leichsenring, *Yumtzilob. Tijdschrift over de Americas,* Leiden, 1996, Jaarganq 8, nummer 4, p. 335-358, ils.

Paleografía del texto náhuatl y traducción anotada al holandés de la huida de Quetzalcóatl de Tula según el relato de los *Anales de Cuauhtitlan.* El trabajo está precedido de una breve introducción firmada por Annette Veerman-Leichsenring, en la cual la autora ofrece una descripción de los *Anales,* de su contenido, sus orígenes

y sus rasgos literarios. La paleografía esta tomada de Michel Launey, *Introduction à la langue et à la Literature Aztèques*, París, 1979-1980, vol. II.

Códices y documentos pictográficos

BALMASEDA, María Luisa, "Códices testerianos", *Descifre de las Escrituras Mesoamericanas*, Editado por J. Galarza. *Proceedigs. 48 Congreso Internacional de Americanistas.* Amsterdam, 1988. Oxford, BAR International Series, 1989, v. I, p. 185-215, ils.

Reproducción incompleta de un manuscrito testeriano conservado en el Departamento de Etnografía del Museo Británico. Consta de 15 hojas y es del siglo XVIII. La autora lo califica de *Doctrina Cristiana* en escritura mixta, es decir con imágenes y glosas en náhuatl. Contiene las oraciones, los mandamientos, sacramento, artículos de la fe, "dialoguito de la palabra de Dios", del Padre Castaño, Santo Rosario y otros temas del buen cristiano. En el presente trabajo, Balmaseda, después de una introducción sobre los catecismos testerianos, examina la presente doctrina, su contenido, personajes, características de los dibujos, etc. y ofrece la traducción de la Salve del náhuatl al castellano. Asimismo reproduce once láminas de la *Doctrina.*

BAIRD, Ellen Taylord, "Text and Image in Sahagun's *Primeros Memoriales. Text and Image in Precolumbian Art.* Edited by Janet Catherine Berlo. *Proceeding. 46 Congreso Internacional de Americanistas,* Manchester, *1982,* Oxford, BAR International Series, 1983, p. 155, 179, ils.

Estudio de la relación imagen-texto alfabético en náhuatl tal y como aparece en los *Primeros Memoriales.* La autora relaciona la forma de este manuscrito sahaguntino con la *Crónica de Nuremberg* de Hartmann Schedel, publicada en 1493. Examina la disposición de las figuras, los trazos, las escenas, la secuencia de las imágenes y otros detalles, siempre en referencia con el contenido de los textos en náhuatl, y destaca que, además de la influencia de los libros europeos de la época, las imágenes de los *Primeros Memoriales* ostentan muchos rasgos de los libros de pintura prehispánicos.

CORONA OLEA, Horacio, "La glífica criptográfica náhuatl sí ha sido y sigue siendo descifrable", *Descifre de las Escrituras Mesoamericanas.* Editado por J. Galarza, *Proceedings. 46 Congreso Internacional de Americanistas,* Amsterdam, 1988. Oxford, BAR, International Series, 1989, v. I, p. 248-249, ils.

Estudio de las láminas 6 y 9 del *Lienzo de Tlaxcala* en las que se representa la amistad de los tlaxcaltecas y los españoles. El autor hace una lectura de los acontecimientos que allí se representan y para ello utiliza vocablos nahuas. El estudio va precedido de unas páginas en las que Corona defiende su tesis de que la escritura glífica prehispánica perduró después de la conquista en forma oculta.

GALARZA, Joaquín et Patrick Allain, "Glyphes de plantes odoriferantes dans le Codex Mendoza, manuscript aztèque du XVIe siècle", *Descifre de las Escrituras Mesoamericanas.* Editado por J. Galarza. *Proceedings. 46 Congreso Internacional de Americanistas,* Amsterdam, 1988. Oxford, BAR International Series, 1989, v. I, p. 85-97, ils.

Ofrecen los autores un estudio de doce nombres de lugar en los que aparece la palabra *xóchitl* como componente principal. Todos ellos provienen del *Códice Mendoza.* De cada topónimo describen su significado etimológico y su contexto histórico y geográfico. Presentan también un análisis de los elementos pictóricos que integran el glifo correspondiente.

GALARZA, Joaquín, "Logotipos y glifos aztecas. Tlalpan: nombre náhuatl, logotipo, glifo y rebus", *Descifre de las Escrituras Mesoamericanas.* Editado por J. Galarza. *Proceedings. 46 Congreso Internacional de Americanistas,* Amsterdam, 1988. Oxford, BAR International Series, 1998, v. I, p. 149-156, ils.

Análisis de tres formas de representar un topónimo: logotipo, glifo y escritura rebus. Comienza el autor destacando la importancia de los estudios sobre toponimias para conocer el significado y la historia de México. Procede después a desarrollar su tema que es el de establecer la diferencia entre el logotipo moderno de Tlalpan, el verdadero glifo según el sistema de escritura nahua y la escritura rebus en español inventada por "algún tlalpense de buena voluntad", dice el autor.

PERRI, Antonio, "Processus cognitif et valeur artistique dans l'ecriture aztèque", *Descifre de las Escrituras Mesoamericanas.* Editado por J. Galarza. *Proceedings. 46 Congreso Internacional de Americanistas,* Amsterdam, 1988. Oxford, BAR International Series, 1989, v. I, p. 25-44.

Reflexiones sobre la naturaleza de la escritura azteca centradas en el análisis de algunos glifos de plantas del *Códice Mendoza.* Destaca el autor que los elementos glíficos de la escritura transcriben la secuencia fonética y semántica de los morfemas.

PIHO, Virve, Itztapalapa or Iztapalapan?, *Descifre de las Escrituras Mesoamericanas.* Editado por J. Galarza. *Proceedings. 46 Congreso Internacional de Americanistas,* Amsterdam, 1988. Oxford, BAR International Series, 1989, v. I, p. 157-171, ils.

Estudio de los dos significados del topónimo Iztapalapa según las grafías que se exponen en el título, es decir con o sin una *t* después de la I. La autora ofrece, en primer lugar, el examen de los elementos gramaticales que componen la palabra y su traducción al español, tomando como base el *Vocabulario* de Molina. Analiza después los códices y documentos del siglo XVI donde aparece el nombre y el glifo de esta ciudad del Valle de México y concluye que en tiempos antiguos se derivó de *iztatl,* sal, pero que después de la Conquista adquirió el significado de *itztapali,* lajas.

THOUVENOT, Marc, "*Pohua*: un outil pour l'analyse des images de l'écriture aztèque", *Descifre de las Escrituras Mesoamericanas.* Editado por J. Galarza. *Proceedings. 46 Congreso Internacional de Americanistas,* Amsterdam, 1988. Oxford, BAR International Series, 1989, v. I, p. 45-83, ils.

Con la voz náhuatl *pohua,* Thouvenot designa un amplio trabajo hecho en computadora en el que se registra y analiza la información proporcionada por las imágenes glíficas del *Códice Xolotl* con el fin de poder leerlas y ofrecer una síntesis. En el presente ensayo, el autor explica los pormenores de su programa, el método empleado, la forma en que se analizan las imágenes, la clasificación de los glifos, la organización informática de los datos y la manera de utilizar el programa para que cualquier investigador pueda tener acceso al disquete que él ha preparado. Con la información extraida del *Códice* citado, el autor ha con-

formado un *Diccionario temático general,* un *Diccionario temático abreviado y* un *Diccionario alfabético,* los tres de gran utilidad para el investigador que desee conocer la correspondencia palabra-imagen (glifo).

THOUVENOT, Marc, "Turquoises according to the *Florentine Codex* Vignettes", *The Native Sources and the History of the Valley of Mexico.* Edited by Jacqueline de Durand-Forest. *Proceedings. 44 Congreso Internacional de Americanistas,* Manchester, 1982. Oxford, BAR International Series, 1984, p. 183-205, ils.

Muestra el autor que las viñetas del *Códice Florentino* no son simples ilustraciones pictóricas que completan y embellecen el texto náhuatl recogido por fray Bernardino de Sahagún, sino que muchas de ellas contienen glifos que pueden leerse. Thouvenot explica la técnica de esta lectura que se puede relacionar con códices posthispánicos de tradición náhuatl como el *Xólotl* y el *Mendoza.* Apoyándose en el análisis de los dibujos y confrontando las viñetas con el texto náhuatl, ofrece la lectura de varias de ellas que ilustran el capítulo XI del libro VIII de la *Historia general, Códice Florentino.*

VALLE, Perla, "El Códice de San Juan Teotihuacán o Códice Texcoco-Acolman, acotación inicial", *Descifre de las Escrituras Mesoamericanas.* Editado por J. Galarza. *Proceedings. 46 Congreso Internacional de Americanistas,* Amsterdam, 1988. Oxford, BAR International Series, 1989, v. I, p. 173-184, ils.

Descripción detallada del *Códice* que se dice en el título. Comienza la autora dando a conocer que este documento es una sola lámina de papel de amate, que perteneció a la Colección Boturini y que se guarda en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología. Relaciona la información guardada en él con la rebelión de los habitantes de San Juan Teotihuacán, que tuvo lugar en 1557. Tal rebelión, narrada por varios historiadores del siglo XVI, se produjo cuando los franciscanos cedieron su iglesia de San Juan Teotihuacán a los agustinos de Acolman, hecho que los teotihuacanos no aceptaron. Tras episodios muy violentos, los franciscanos tuvieron que volver. Perla Valle, aunque dice que su estudio no es el definitivo, identifica las imágenes que aparecen en el documento y hace una primera lectura de lo que en él se representa. Publica tambien una foto del *Códice.*

Trabajos históricos de contenido filológico

ANAWALT, Patricia, "Pageantry of Aztec Warfare as reflected in Military Attire", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, v. I, p. 113-150, ils.

Estudio del valor de la indumentaria guerrera entre los mexicas en su época de mayor esplendor. La autora dedica una detallada descripción a las prendas usadas por los guerreros aztecas, descripción que comienza con el examen etimológico de la palabra correspondiente al atuendo y que se completa con el examen de los vestidos según aparecen en los códices elaborados en el siglo XVI. Con la información de códices y textos reconstruye la forma de los atuendos y su función militar, social y religiosa. Destaca que la indumentaria guerrera de los mexicas era refinada, multicolor y esplendente, en contraste con la de los conquistadores, sobria y muy eficaz para la batalla. También destaca que por ser esplendente y llamativa, Hernán Cortés localizó al jefe de las tropas aztecas en la batalla de Otumba y lo mató, hecho que le permitió transformar en victoria una posible derrota.

ANDREWS, Richard J. and Ross Hassig,"Aztec Medical Astrology", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, part II, p. 605-627, ils.

La relación entre los cuerpos celestes y el cuerpo humano es el objeto de estudio del presente ensayo. En él los autores parten de una descripción de los calendarios del Viejo y del Nuevo Mundo y afirman que en ambos, la astrología y la medicina estuvieron relacionados. Analizan esta relación en el Nuevo Mundo, concretamente en el área mesoamericana nahua y destacan el valor del *tonalli* de la persona en íntima relación con el día de su nacimiento según el *tonalpohualli.*

BENSON, Elizabeth P., "The Eagle and the Jaguar: notes for a Bestiary", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, v. I, p. 161-171.

El complejo simbolismo del águila y el jaguar es el tema del presente ensayo en el que la autora ahonda en el papel que estos dos animales tuvieron entre los mexicas. Destaca el valor de ambos en la vida religiosa, en el arte, en la manifestación del poder. Examina algunos pasajes de cronistas del siglo XVI donde se define la naturaleza de estos animales sagrados y explica la etimología de algunos vocablos relacionados con ellos.

BROWN, Betty Ann, "Seen but no heard: Women in Aztec Ritual. The Sahagun Texts". *Text and Image in Pre-columbian Art.* Edited by Janet Catherine Berlo. *Proceedings. 44 Congreso Internacional de Americanistas,* Manchester, 1982. Oxford, BAR International Series, 1983, p. 119-153.

Con objeto de conocer el papel de la mujer en la cultura de los nahuas y su posición respecto del hombre, la autora se introduce en el capítulo I de los *Primeros Memoriales* de fray Bernardino de Sahagún. Analiza las fiestas y concluye que en ellas, un buen número de deidades son femeninas. En menor escala acude también al libro I del *Códice Florentino* para ahondar en el mismo asunto: el papel de la mujer. Concluye que a través de estos dos escritos de Sahagún se puede observar que la mujer tenía un papel relevante en el mundo mesoamericano.

DURAND-FOREST, Jacqueline de, "Tlazolteotl", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, p. 191-215.

Estudio sobre Tlazoltéotl y sus relaciones con otras diosas como Teteoinan, Itzpapalotl y Tezcacoac. La autora destaca el origen huasteco de Tlazoltéotl, su introducción en el panteón tolteca y su importante papel en la vida religiosa de los pueblos nahuas, en la que llegó a tener una presencia múltiple. El trabajo está sustentado en varios códices y en pasajes de varias fuentes escritas en náhuatl, entre ellas de *Primeros Memoriales.* De estos pasajes ofrece paleografía y traducción al francés.

KELLOG, Susan, "Cognatic kinship and Religion: Women in Aztec Society", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma*

D. Sullivan. Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, 1988, part II, p. 666-681.

Estudio de género en el que la autora, a través de un análisis lingüístico de determinados vocablos, intenta perfilar detalladamente el papel de la mujer en la sociedad nahua. Una parte del estudio está enfocada a entender el lugar de las mujeres en el "Reino de lo religioso", en donde desempeñaban el papel de diosas, sacerdotisas, y, en cierta forma, concluye la autora, papeles paralelos a los de los hombres.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Organización política en el Altiplano central durante el posclásico", en *Mesoamérica y el centro de México.* Recopiladores Jesús Monjarás Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez Rocha, México, INAH, 1985, p. 197-234, ils.

Visión de conjunto de la vida política y de las estructuras sociales de los señoríos y reinos del posclásico, en especial de los nahuas, ya que de ellos se conserva mayor información. Al final de su trabajo el autor incluye un "Glosario" de vocablos nahuas referentes a varios campos semánticos relacionados con las estructuras sociales y políticas. El glosario está dispuesto en orden alfabético y en él se puede encontrar la traducción al español de cada una de las voces que lo integran.

NEUMAN, Franke, "The Otomi Otontecuhtli and the Mummy Budle", *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.* Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Oxford, BAR International Series, part I, 1988, p. 279-288.

Tras una breve introducción acerca del contexto geográfico e histórico de los otomíes, el autor rastrea la presencia de Otontecuhtli, el dios de éstos, representado en forma de bulto mortuorio en el *Códice Mendoza* y en otros escritos del siglo XVI. Incluye en su estudio varios pasajes en lengua náhuatl, con su traducción al inglés, relativos al dios Otontecuhtli.

SELER, Eduard, "¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas?", en *Mesoamérica y el centro de México.* Recopiladores Jesús

Monjarás Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez Rocha, México, INAH, 1985, p. 309-330, ils.

Jesús Monjarás ofrece aquí la traducción de un trabajo original de Seler publicado por primera vez en la revista *Globus,* 1894, v. 65. En él, el investigador alemán critica las afirmaciones de James Wickershan hechas en la revista *Science,* 1893, sobre la ubicación de Aztlan. Para localizar este lugar de los mexicas, Seler parte de los documentos históricos del XVI, en especial de la *Tira de la peregrinación,* del *Códice Aubin o Manuscrito de 1576* y de los *Anales de Cuauhtitlan.* De estos manuscritos aduce dos pasajes en náhuatl con traducción al alemán (ahora en español) relativos al tema. Reconstruye Seler la peregrinación azteca y, hasta donde es posible, el mítico Aztlan.

TSCHOHL, Peter, "Tlacaelel als Aztekischer Ubergangskönig bei J. Rounds", *Mit Teorien Arbeiten.* Herausgegeben von Sabine Künsting, Andreas Bruck, Peter Tschohl, *Kulturanthropologische Schriften der Akademie,* 1987, Band 1, p. 205-220.

Críticas acerca del trabajo del profesor J. Round intitulado *Dinastic Succession and the Centralization of Power in Tenochtitlan,* 1982. Las críticas versan acerca de la interpretación que Round hace del papel político de Tlacaélel como *cihuacóatl* de varios tlatoanis mexicas. Tschohl enfoca sus críticas en tres puntos: sobre cómo Round aplica una teoría, sobre cómo escoge una teoría, y, finalmente sobre cómo esclarecer un fallo a través de una teoría.

TSCHOHL, Peter, "Das Ende der Leyenda de los Soles und die Ubermittlungsprobleme des *Códice Chimalpopoca", Baessler Archiv,* Neue Folge, Berlin, 1989, Band XXXVII, p. 201, 279.

Estudio muy detallado de los tres manuscritos que conforman el *Códice Chimalpopoca,* es decir, Los *Anales de Cuauhtitlan,* la *Leyenda de los soles* y la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad.* El autor se plantea una serie de cuestiones acerca de la trasmisión de estos textos, en especial de los dos primeros, que son anónimos. Examina los manuscritos que de ellos han llegado hasta nosotros pertenecientes a la Colección Boturini y asimismo las ediciones de Faustino Chimalpopoca Galicia, Brasseur de Bourbourg, Walter Lehmann y Primo Feliciano Velázquez. Se ocupa también

de indagar el valor de las copias hechas por el Padre Pichardo y por León y Gama. Con todos estos datos trata de esclarecer el destino de las hojas finales que faltan del manuscrito de la *Colección Boturini,* hoy en la *Colección Aubin-Goupil.* El estudio incluye algunos fragmentos en náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlan* según traducción de Walter Lehmann.

TSCHOHL, Peter, "13 Rohr [1479 A.D.]. Es setzte sich auf den Thron Calizto, der nur 80 Tage regierte", *Mexicon,* 1993, vol. XV, n. 6, p. 115-118.

Reflexiones acerca de un pasaje de los *Anales de Cuauhtitlan* en el que se dice que un tal Calizto subió al trono en 1479. El autor se plantea el problema de la interpolación de nombres españoles en acontecimientos de época prehispánica y concluye que las correlaciones calendáricas entre el tiempo mesoamericano y el gregoriano son difíciles. Ofrece texto náhuatl y traducción al alemán del pasaje citado de los *Anales.*

VOLLEMAERE, Antoon, "Interrelation des manuscrits mayas et no-mayas", *The Natives Sources and the History of the Valley of Mexico.* Edited by Jacqueline de Durand-Forest. *Proceedings. 44 Congreso Internacional de Americanistas,* Manchester, 1982. Oxford, BAR International Series, 1984, p. 229-249, ils.

Trata el autor de establecer relaciones interculturales entre los pueblos mesoamericanos y para ello se fija en el significado de varias constelaciones entre los mayas y nahuas. Códices y fuentes del siglo XVI son los cimientos de sus reflexiones en las que describe, con ayuda de la lingüística, las constelaciones de Escorpión, Orión, Osa Menor y Vía Láctea.

Estudios sobre toponimias

SANDOVAL LINARES, Carlos, *Toponimia pictográfica de Jalisco,* Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1990, 134 p., ils.

En orden alfabético se reproducen y explican setenta y siete glifos nahuas pertenecientes a otras tantas comunidades de Jalisco. Los glifos están tomados del *Códice Mendoza* y para su explicación,

el autor tuvo en cuenta los trabajos de Clavijero, Peñafiel, Arreola y Ramírez Flores, entre otros autores.

SANDOVAL LINARES, Carlos, *Altepetocaitl. Nombres de los pueblos de Jalisco. Libro infantil en lengua náhuatl para colorear,* Guadalajara, *Tlahcuilo,* Taller de escritura pictográfica náhuatl, 1994, 31 p., ils.

Por medio de glifos topónimos se enseña al niño el significado de los nombres de lugar. En la "Introducción", Sandoval explica brevemente que se reúnen 105 topónimos del *Códice Mendocino* y de otros autores contemporáneos.

Literatura náhuatl moderna

HERNÁNDEZ, Delfino, "Kauitl Ixayak. El rostro del tiempo", *Blanco Móvil,* México, enero-febrero de 1993, n. 56 p. 28.

En náhuatl y español, narra el autor, en forma poética, el paso del tiempo cuando nos miramos en el espejo. Tal realidad le lleva a pensar que todo cambia, las plantas, los animales, los seres humanos y el mundo todo.

HERNÁNDEZ, Natalio, *Papalocuicatl. Canto a las mariposas,* México, Editorial Praxis, 1996, 115 p.

El libro, dividido en dos partes, se abre con unos versos del poeta prehispánico Ayocuan Cuetzpaltzin y de José Antonio Xocoyotzin, seudónimo del autor. En la primera parte, los cinco primeros poemas cantan la belleza y la vida de las mariposas. Los diez y ocho restantes versan sobre diversos temas, algunos sobre héroes culturales como Huehuetéotl, Nezahualcóyotl, sor Juana Inés de la Cruz, la Malinche y la emperatriz Livia. Casi todos estan en náhuatl y español. La segunda parte del libro está integrada por cincuenta y dos poemas cortos, todos en castellano, en honor de Macuilxóchitl, la hija de Tlacaélel aficionada a la poesía. En todos ellos el autor canta a la mujer, tema eterno del amor, desde la vida concebida como un instante en la eternidad.

MARTÍNEZ, Porfirio Ángel, *et alii, Textos de niños nahuas,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, 29 p., ils.

Conjunto de siete cuentos elaborados por niños de entre 9 y 12 años pertenecientes a Alahuatitla, municipio de Chicontepec, y a Colotlán, municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. De forma sencilla y espontánea narran los niños los relatos de sus comunidades en los que el coyote y el conejo suelen ser los protagonistas. Los cuentos están presentados en español y náhuatl de la huasteca y en ellos se refleja el habla popular.

Noamoch tlen xiuitl tlamachtiliztli. Mi libro de náhuatl. México, SEP, 1980-1981, 8 v., ils.

Conjunto de libros redactados en ocho variantes del náhuatl moderno. Están diseñados para introducir al niño en la escritura de su propia lengua. De hecho, en la nota introductoria, que es igual en todos los libros, así se dice. El método adoptado en todos ellos es el mismo: la explicación de imágenes fotográficas y la lectura de breves textos sobre determinadas actividades de la vida diaria. En realidad estos ocho libros forman parte de un programa de lecto-escritura en 22 lenguas mesoamericanas con un total de 60 variantes. En el programa colaboraron maestros indígenas, antropólogos, sociólogos, fotógrafos y todo un equipo de especialistas. A continuación se reseñan por separado los ocho volúmenes, cada uno de ellos con su autor, aunque todos tienen el mismo título.

MORA SUÁREZ, Pedro, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtilistli. Mi libro de náhuatl, Tehuacán, Puebla,* México, SEP, 1980, 71 p., ils.

TEPOLE RIVERA, Miguel Ángel, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtilistli. Mi libro de náhuatl, Zongolica, Veracruz,* México, SEP, 1980, 87 p., ils.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Luminosa, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtilistli. Mi libro de náhuatl, Ciudad Santos, San Luis Potosí,* México, SEP, 1980, 79 p., ils.

CERVANTES HERRERA, Marcos, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtilistli. Mi libro de náhuatl, Tlapa, Guerrero,* México, SEP, 1980, 87 p., ils.

RAMÍREZ HERNÁNDEZ, Santiago, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtilistli. Mi libro de náhuatl, Huauchinango, Puebla,* México, SEP 1980, 95 p., ils.

SEVILLA MORÁN, Jerónimo, *Noamoch tlen se xiuitl tlamachtilistli. Mi libro de náhuatl, Huayacocotla, Veracruz,* México, SEP, 1981, 94 p.

MARTÍNEZ BAUTISTA, Memorio, *Noamoch tlen se xiuitl tamachtilistli. Mi libro de náhuatl, Acayucan, Veracruz,* México, SEP, 1981, 96 p., ils. Este libro está redactado en náhuat.

SANDOVAL LINARES, Carlos, *Tlacuilocatzintli. El pintorcito. Libro en lengua náhuatl para colorear,* Guadalajara, *Tlahcuilo,* Taller de escritura pictográfica náhuatl, 1994, s.p., ils.

Folleto en el que, a través de dibujos, el niño puede aprender un incipiente vocabulario en náhuatl. En la "Introducción," el autor ofrece sus razones para que los niños, sin esfuerzo, conozcan un poco de la lengua de sus antepasados. Al final incluye un vocabulario breve náhuatl-español.

SANDOVAL LINARES, Carlos, *Yolque. Los animales. Libro infantil para colorear,* Guadalajara, *Tlahcuilo,* Taller de escritura pictográfica náhuatl, 1994, 30 p. ils.

Como en los libros anteriores, también en éste se ofrece una serie de dibujos con sus nombres en náhuatl para que el niño se adentre en la lengua jugando. En la "Introducción" el autor da algunos avisos para pronunciar la lengua náhuatl y al final, un breve vocabulario. Los dibujos están tomados de los *Códices Nuttall, Borbónico, Vindobonense y Mendocino.*

ZAMORANO NIETO, José Alfredo, *La zarzamora: cultivo alternativo para una comunidad indígena,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1996, 36 p., ils.

Folleto bilingüe, náhuatl y español, para ingenieros agrónomos. En él se explica, de forma fácil, el cultivo de la zarzamora con objeto de crear en las comunidades nahuas una fuente de ingresos complementarios a los derivados del café y maíz. Está escrito en la variante náhuatl de Zongolica, Veracruz, en un lenguaje llano según se dice en el prólogo. Como epígrafe introductorio, el autor ofrece una poesía en castellano y náhuatl en la que reflexiona sobre la brevedad de la vida.

ZANTWIJK, Rudolf van, "Nahua-Volksliteratuur in de Twintigste Eeuw", in *Wampumg: Als de verhalen verdwijnen werdwijnt ons volk. Indiaanse Literatuur,* Leiden, 1989, p. 64-85, 1 mapa.

Antología de la poesía náhuatl moderna de México y, en menor medida, de El Salvador. Cada poesía es presentada en náhuatl y traducida al holandés y va acompañada de comentarios acerca del autor y de la región de donde éste procede. Una breve nota introductoria abre la antología; en ella, van Zantwijk hace algunas consideraciones sobre la lengua náhuatl en la actualidad y sobre su renacer literario moderno.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript, por Eloise Quiñones Keber, prólogo de Emmanuel Le Roy Ladurie, ilustraciones por Michel Besson, University of Texas Press, Austin, 1995, 382 p., 208 ilustraciones.

La historia del México antiguo se revela en las fuentes escritas, en la tradición oral y en el arte. Las expresiones que constituyen una ventana al pasado son la pintura, la escultura, la cerámica y, sobre todo, los códices pictóricos. Durante mucho tiempo los códices permanecieron desconocidos porque los manuscritos pictóricos no estaban disponibles, pues su material, piel o papel de corteza, es perecedero y porque muchos hablaban de la idolatría, según los conquistadores del siglo dieciséis, y por eso debían ser destruidos.

Por fortuna, desde el siglo pasado el mundo de la ciencia, la historia y el arte en México se ha dado cuenta del inmenso valor que tienen estos documentos para la reconstrucción del pasado. Mencionaremos algunos investigadores de los testimonios pictográficos como Eduardo Seler, Francisco del Paso y Troncoso, Zelia Nuttall, Manuel Orozco y Berra, José Fernando Ramírez y, en la época contemporánea, Wigberto Jiménez Moreno, Alfonso Caso, Robert Barlow, Federico Gómez de Orozco, Salvador Mateos Higuera y Mary Elizabeth Smith, entre otros.

En el universo de manuscritos pintados acaba de aparecer un magnífico estudio y facsímil del *Códice Telleriano-Remensis* hecho por Eloise Quiñones Keber. Esta excelente obra ha recibido, en 1996, el prestigioso premio Ralph Waldo Emerson, dedicado a logros culturales y valores humanos.

El *Códice Telleriano-Remensis*, que contiene un registro en imágenes y texto, es de los pocos documentos pictóricos que presenta la vida de los aztecas antes y después de la conquista española. Debe su nombre a uno de sus poseedores, Charles Maurice Le Tellier, arzobispo y duque de su ciudad, Reims, en tiempos de Luis XIV. Actualmente este hermoso manuscrito se encuentra en la *Bibliothèque Nationale* de Francia. El códice se había vuelto frágil

por el tiempo, pero en 1990 la *Bibliothèque* hizo un microfilm de la valiosa fuente y ahora los estudiosos pueden consultar sus pinturas. Éstas presentan a los dioses aztecas, las actividades como la caza o la guerra, los *tlatoanis* aztecas y se extiende hasta el dominio español. Cada folio lleva una glosa y fecha de los acontecimientos representados. La última fecha registrada es 1561.

El manuscrito está dividido en tres partes; en la primera hay siete folios sobre las veintenas, de las que hay dieciocho en el calendario prehispánico. La segunda sobre el *tonalamatl* o almanaque adivinatorio, con los 260 días de 13 trecenas o periodos en este ciclo calendárico; tiene 17 folios. La tercera parte presenta 26 folios con la historia de los aztecas del siglo doce hasta la mitad del dieciséis.

Lo primero que el lector encuentra al abrir el libro es el facsímil de alta calidad, en papel fino (fols. 1r-50v). Luego hay una introducción por Quiñones Keber que llama "Tradición y transformación". Aquí la autora describe los códices pictóricos en general y relata la historia del *Tèlleriano-Remensis*. Proporciona la descripción física del manuscrito, la forma y el contenido. Luego menciona su procedencia y habla de los artistas (percibe la mano de los *tlacuilos*) y de los anotadores o comentaristas, cuyas glosas acompañaban a las imágenes cuando se elaboró el manuscrito, entre 1553 y 1563. Importante aquí es su comparación de este manuscrito con el *Vaticano A*, un códice que Eloise ha estudiado detalladamente, y presenta una corta relación de Pedro de Ríos, el compilador del segundo. Paso y Troncoso, en 1898, también identificó a Ríos como anotador del *Telleriano-Remensis*.

Sigue una descripción detallada del calendario anual ritual y las deidades (folio 8r al 24r), empezando con una explicación del sistema calendárico mesoamericano. En esta sección encontramos las imágenes de las veintenas y una discusión de los textos que las acompañan. Quiñones Keber nota que, a diferencia del enfoque de otros documentos, el del *Telleriano-Remensis* parece descansar en el mismo pueblo. También señala que hay referencias a los ancianos como informantes. Cada veintena está descrita, con comentarios de la investigadora, quien hace un paralelo de las fiestas en el *Códice Vaticano A* con el *Telleriano-Remensis*. Hay comparaciones también con las imágenes de los dioses en otros códices.

El *tonalamatl* está analizado en la segunda sección. Útil aquí es una tabla que muestra la manera de leer el *tonalamatl* en varios códices: el *Tèlleriano-Remensis*, el *Vaticano A*, el *Borbónico*, el *Tonalamatl de Aubin*, el *Borgia* y el *Vaticano B*.

La tercera parte consiste en una discusión de los anales históricos, con énfasis en la historia azteca, y su presentación en el *Telleriano-Remensis*. Aquí está la migración azteca desde Aztlán o Chicomoztoc, con Huitzilopochtli a la cabeza y los glifos de lugares donde pasaban en el camino (fols. 25r al 28v). En los siete folios siguientes vemos a los aztecas, vestidos en pieles y con arco y flechas, lo que señala su origen chichimeca (fols. 25r al 28v).

En la "crónica dinástica" (fols. 29r, 30v, 31r) están representados los *tlatoanis* aztecas, empezando por Acamapichtli y terminando con Motecuhzoma primero (fols. 29r-34v). Se ven los dirigentes con su investidura, su muerte, las conquistas y los desastres naturales. Estos desastres me interesan porque todavía son comunes en México. Se mencionan varios terremotos (1460, 1462, 1468, 1495, 1507, tres en 1512 (fols. 33r, 33v, 34v, 42r, 42v) y la probable erupción de un volcán. También hay eclipses de sol, pero los acontecimientos de la naturaleza que más afectaron a la población fueron una tempestad de nieve en 1447 (fol. 32r), tormentas de lluvia en 1503 y 1512 (fols. 41r, 42v) y una plaga de ratas en 1506 (folio 41v). Los temblores se representan con el tradicional símbolo de ollin, una especie de cruz de San Andrés.

Las conquistas aztecas se representan con dos guerreros enfrentándose, en vez de escenas de batallas. Continua la relación de los aztecas hasta la llegada de los españoles, que se representan con caballos o sentados en sillas europeas. Un español está montado en su caballo y lleva en la mano un bastón de autoridad y una bandera (fol. 44r). Los religiosos están presentes también, las primeras imágenes de ellos empiezan en el año de 1541 (fol. 46r). Una plaga con algunos cadáveres envueltos en mantas indica que hubo una gran mortandad en 1544-1545 (fol. 46r). La llegada de un obispo a México en 1532 se identifica por las huellas de sus pies (fol. 44v).

Los apéndices del volumen constituyen una enorme ayuda para entender todo el códice. Incluyen la traducción al inglés de las anotaciones o comentarios, con la identificación de los tres comentaristas (que ella llama "hand" o mano). Hay una presentación a la obra escrita en francés (traducida) y otra en español. El tercer apéndice contiene la glosa de las veintenas y el cuarto, la traducción de las anotaciones o comentarios en las trecenas. La traducción de la glosa en los *Anales Históricos* sigue en el apéndice cinco, con una explicación de cada folio, desde el principio de la migración azteca en el folio 25r, hasta la llegada del Virrey don Antonio de Mendoza en el folio 50r.

Hay unas tablas muy explicativas en las páginas siguientes que incluyen el significado de las veintenas (Panquetzaliztli, "Raising of the Banners" es un ejemplo). Los signos de los 20 días están representados en imagen y letras (Cipactl, Ehecatl, etcétera). Éstos están seguidos por las figuras de la imagen humana de cada dios, como se ven en las veintenas. Los estupendos dibujos en esta sección y en las que siguen, los hizo Michel Besson.

En las siguientes páginas vemos a los Señores de la Noche en el *tonalamatl* con su significado, y las deidades-patronas de las trecenas. La migración está representada (folios 25v a 28v) y descrita en las páginas que siguen, con glifos de cada parada hecha por los caminantes. Quiñones Keber hizo una tabla con la representación de éstas y cómo se comparan con otros códices: *Azcatitlan, Boturini, Aubin, Mexicanus* y la *Historia Tolteca-Chichimeca.* Hay más tablas, todas con explicaciones y con traducción (al inglés) cuando es necesario. Vemos a los *tlatoanis* de México-Tenochtitlan, Tlatelolco y Tetzcoco (vistos en fols. 29r-34v) con las fechas de sus reinados y el topónimo de su ciudad. Otra tabla señala los eventos en el *Tèlleriano-Remensis* con fechas del calendario europeo y el folio donde cada uno tuvo lugar en nuestro manuscrito. También encontramos en los apéndices la imagen de cada *tlatoani* de México-Tenochtitlan y su nombre con su significado. Siguen los topónimos con sus significados e ilustración y en la siguiente tabla están representados los fenómenos celestiales y terrestres, ilustrados y explicados.

Con las extensas notas, bibliografía e índice se complementa este extraordinario libro.

El Códice *Tèlleriano-Remensis* como está presentado aquí, es un excelente modelo de investigación. Sus páginas están llenas de bellas ilustraciones e información que es educativa y amena. Es un libro para especialistas, estudiantes, bibliotecas universitarias y es también un trabajo accesible a toda persona interesada en la historia y la religión del México antiguo. Felicito a Eloise Quiñones Keber por la labor realizada y le agradezco el habérnoslo dado.

DORIS HEYDEN

GUILHEM OLIVIER, *Moqueries et Metamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*, París, Institut d'Ethnologie, 1997.

Este libro bien podría llamarse "Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Tezcatlipoca, pero no se atrevía a preguntar" pues en

él, Guilhem Olivier explora y analiza de manera exhaustiva la compleja personalidad del "Señor del Espejo Humeante", uno de los dioses más temidos y menos conocidos del panteón mexica.

Moqueries et Metamorphoses d'un dieu aztéque es una monografía modelo de historia de las religiones que aborda, ordenada y detalladamente, los principales aspectos de Tezcatlipoca combinando información de fuentes, indígenas y españolas, de códices, de obras de arte y de la arqueología. El primer capítulo se refiere a los múltiples y desconcertantes nombres del dios; el segundo a las representaciones de la deidad en códices, esculturas, murales y otras imágenes; el tercero, a los posibles orígenes de esta deidad posclásica en periodos anteriores de la historia mesoamericana; el cuarto, a la intervención de Tezcatlipoca en la caída de Tollan y en otros cambios de era, como la conquista española; el quinto, a los lugares y a los sacerdotes consagrados al culto de esta divinidad; el sexto, a la fiesta de Tóxcatl, como ejemplo de los rituales dedicados al numen; y el séptimo, a dos aspectos fundamentales del personaje: su pie mutilado y su espejo humeante.

Al abordar cada uno de estos temas, Olivier discute sistemáticamente los análisis e hipótesis de los historiadores que los han tratado anteriormente, desde los cronistas religiosos del siglo XVI hasta los estudiosos contemporáneos. Por ello, su obra sirve, además, como un erudito compendio de la historiografía sobre Tezcatlipoca.

A lo largo del libro, el autor regresa repetidamente a ciertos temas y problemas privilegiados, como la relación de Tezcatlipoca con el destino y con la transgresión, o su continua y compleja rivalidad con Quetzalcóatl, y a cada vuelta enriquece y profundiza nuestra comprensión de estos rasgos del Señor del Espejo Humeante. Sin duda estos son los temas que más interés han despertado alrededor de la figura de Tezcatlipoca, y las múltiples contribuciones de Olivier a esclarecimiento resultan interesantes y valiosas.

En esta reseña resultaría imposible resumir la inmensa cantidad de propuestas e hipótesis planteadas por el autor a lo largo de *Moqueries et Metamorphoses d'un dieu aztéque*, por lo que esta discusión se centrará en algunas de las más novedosas, así como en ciertos problemas metodológicos que presentan este y otros trabajos recientes de historia de las religiones prehispánicas.

Destacan, en primer lugar, las interpretaciones que plantea Olivier sobre el simbolismo de dos elementos fundamentales de Tezcatlipoca, el espejo humeante y el pie mutilado. Respecto al primero, propone que representa el papel mediador del dios, pues

une un elemento terrestre y acuático (el espejo) con otro celeste y solar (el humo), lo que se compagina con el papel de revelador y de intermediario que cumple el espejo en diversos mitos. La mutilación de Tezcatlipoca, por su parte, es explicada como resultado de su transgresión sexual, por medio de una analogía con otros seres incompletos, y es vinculada sugerentemente con el encendido del fuego y el inicio de las eras cósmicas.[1]

Quizá una de las aportaciones más valiosas de Olivier es su inteligente y erudita utilización de la mitología de los pueblos indígenas contemporáneos para elucidar aspectos oscuros de su tema de investigación. Un ejemplo, es su explicación del carácter burlón de Tezcatlipoca, una característica mencionada con gran frecuencia en las fuentes. Para aclarar la relación que existe entre la risa y la revelación del destino, el autor cita dos mitos, uno tepehua y otro quiché, que cuentan cómo los hombres lograron hacer reír a Jesucristo para que éste empezara a cumplir sus funciones divinas y así iniciará una nueva era cósmica, y luego concluye que la risa de Tezcatlipoca jugaba el mismo papel, al propiciar la revelación del destino que esperaba a quienes tenían la desgracia, o la fortuna, de topárselo.[2]

La atención que presta el autor a los más mínimos detalles de las descripciones de rituales y mitos en las fuentes, y su capacidad para establecer asociaciones inesperadas, le permiten esclarecer el significado y la importancia de elementos aparentemente sin importancia. Así, al describir el bulto sagrado (*tlaquimilolli*) de Tezcatlipoca, Olivier señala que estaba envuelto en una tela decorada con huesos humanos y, a continuación, hace una detallada descripción de los rituales de coronación de los *tlatoque* mexicas y constata que también se les cubría con una manta decorada de la misma manera. Su conclusión es que en estas ceremonias el futuro soberano experimentaba una muerte ritual y una apoteosis y que por ello se identificaba con los *tlaquimilolli* que guardaban los restos de dioses que habían pasado por un tránsito similar.[3]

Las relaciones entre Tezcatlipoca y el poder político son un *leit-motiv* de esta obra: al respecto Olivier reitera algunos elementos bien conocidos pero su análisis va más lejos y profundiza nuestra comprensión de esta relación en varios aspectos fundamentales que sirven además para elucidar las concepciones prehispánicas del poder.

[1] Olivier, *op. cit.*, p. 263-304.
[2] Olivier, *op. cit.*, p. 32-34.
[3] Olivier, *op. cit.*, p. 95-103.

Al analizar la fiesta de Tóxcatl y el sacrificio de la imagen o representante (*ixiptla*) de Tezcatlipoca que se realizaba durante ella, Olivier enfatiza la cercanía que se establecía entre esta figura y la del *tlatoani*, pues éste lo decoraba, llamándolo "su precioso dios", y luego se escondía en su palacio durante los últimos días de la vida del *ixiptla*. Por ello, propone que éste se convertía en un sustituto del gobernante, y que su sacrificio puede ser interpretado como una muerte simbólica del *tlatoani*. Esta hipótesis es sustentada a través de la detallada descripción del ritual de sacrificio, en el que el *ixiptla* trepaba al templo quebrando las flautas que había tocado a lo largo de la fiesta, acto que es esclarecido con el análisis de los mitos del origen de la música y de las metáforas en que el *tlatoani* era llamado la flauta de Tezcatlipoca, pues se consideraba un medio de comunicación para esta deidad. Al combinar estos elementos, el autor demuestra brillantemente que la destrucción de las flautas actualizaba la presencia de Tezcatlipoca y reforzaba el sentido del ritual como un sacrificio y renovación del poder real.[4]

En su relación con el poder, como en muchos otros terrenos, el oscuro Tezcatlipoca se topa y se debate con el luminoso Quetzalcóatl. Siempre atento a las complejidades del panteón mexica, y a la capacidad de los dioses de transformarse según el tiempo y el contexto, Olivier señala cómo ambos dioses se vinculan con el poder, con el autosacrificio, con la guerra e, incluso, como el Señor del Espejo Humeante tiene también relación con el Sol, en el atardecer, y con el planeta Venus. La rivalidad entre estas dos deidades se hace más patente durante lo que el autor llama "fines de eras", y su análisis se centra en dos periodos de grandes transformaciones, la caída de Tollan y la conquista española.

Siguiendo cercanamente los análisis de Michel Graulich,[5] y tomando en cuenta los trabajos de los múltiples especialistas que han abordado el asunto, Olivier establece interesantes analogías entre la actuación de Tezcatlipoca como tentador y destructor de Quetzalcóatl en Tollan y su presencia como profeta de la destrucción mexica durante la conquista. Igualmente esclarece con erudición el significado de algunos símbolos relacionados con los cambios de era, como el juego de pelota, las borracheras, las transgresiones sexuales, o la presencia de objetos de gran peso que se

[4] Olivier, *op. cit.*, p. 242-259.

[5] Véanse en especial las obras *Mitos y rituales del México Antiguo*, Madrid, Istmo, 1990 y *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Amberes, Institut von Amerikanistiek, 1988.

niegan a ser movidos. El descubrimiento de estos patrones "míticos" lo lleva a rechazar las interpretaciones históricas de la caída de Tollan.

Sin embargo, en ciertas ocasiones, la insistencia en encontrar las analogías entre estos dos periodos lleva al autor a abandonar su habitual cautela y rigor. Por ejemplo, Olivier establece una analogía entre los personajes femeninos (Xóchitl, Xochiquetzal, Quetzalpétatl) que indujeron a Quetzalcóatl, o a su padre, a la transgresión sexual y una Papantzin, hermana de Moteuczoma Xocoyotzin que murió y resucitó al poco tiempo para presagiar la conquista de México y la llegada de la religión católica. Más allá de que esta Papantzin no cometió pecado sexual alguno, la relación se basa en la coincidencia de su nombre con el de un personaje masculino, Papantzin, padre o amante de Xóchitl, y padre de Quetzalcóatl, según Alva Ixtlilxóchitl. Si la simple homonimia parece una base endeble para la analogía, ésta se debilita más con un simple examen de las fuentes: el primer Papantzin es mencionado por Alva Ixtlilxóchitl, autor cuya versión de la caída de Tollan despierta recelos en el propio Olivier, y el episodio de la segunda Papantzin tiene un fuerte tufo de leyenda cristiana, lo que Olivier también reconoce.[6]

Al combinar detalles aislados de fuentes tan tardías y cristianizadas con otros provenientes de historias mucho más tempranas, Olivier parece incurrir en la misma falta que critica a los defensores de la interpretación histórica de la caída de Tollan: el uso selectivo y descontextualizado de las fuentes. Además, el autor cae en las contradicciones inescapables a la falsa dicotomía entre mito e historia: si pretende demostrar que la historia de Tollan es mítica porque descubre en sus narraciones la presencia de temas y arquetipos simbólicos, entonces el descubrimiento de los mismos elementos en las narraciones de la historia de la conquista lo debería conducir a concluir que esta también fue un mito.[7]

Más allá de esta polémica, *Moqueries et Metamorphoses d'un dieu aztéque* plantea un problema metodológico más general. Olivier, como Michel Graulich, y otros autores contemporáneos, practica lo que podríamos llamar un estructuralismo moderado que retoma muchos de las prácticas analíticas de esta corriente —la comparación de elementos en mitos y ritos dispares en busca de una coherencia subyacente y el establecimiento de analogías como

[6] Olivier, *op. cit.*, p. 171-174.

[7] Para una discusión de estas contradicciones véanse mis artículos "Descubriendo el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 27 y "Las fuentes de tradición indígena más allá de la dicotomía entre historia y mito", en prensa.

herramienta explicativa— pero sin adoptar todas sus premisas metodológicas fundamentales. El resultado de este eclecticismo es ambiguo: si bien consigue resultados valiosos y sugerentes, carece de un criterio de prueba claro pues no todas las analogías y relaciones que se establecen en el curso del análisis tienen la misma validez, y los propios practicantes de este método no han definido formas para distinguir unas de otras. De hecho, a veces parece que el establecimiento de una analogía constituye una explicación en sí misma, y no un paso más del análisis. Así, Olivier y otros autores de esta escuela, combinan analogías entre símbolos insertos en el ritual y la mitología con analogías basadas en homonimias o simplemente en parecidos entre palabras. Por ejemplo, el autor establece una analogía entre Huémac, y su demanda de una mujer con descomunales caderas, y el famoso episodio en que los mexicas piden al rey de Culhuacan a su hija Atotoztli y luego la sacrifican. Según su análisis esta analogía es confirmada por el hecho de que el mexica que se casó con la desafortunada Atotoztli se llamaba Huetzin, nombre que es equivalente a Huémac y marca una identidad entre los dos personajes. Más allá de que Huémac y Huetzin no parecen tener en común más que una sílaba, Olivier basa su identificación en datos aislados que aparecen en dos fuentes muy diferentes, el *Memorial Breve* de Chimalpain y la *Leyenda de los Soles*.[8] Este ejemplo apunta a una cierta circularidad de la argumentación: las analogías se encuentran porque se están buscando y cualquier detalle puede servir para demostrarlas. Por su rigor, y por su profundo conocimiento de las fuentes, Olivier evita generalmente caer en esta trampa, pero por momentos sucumbe a un reduccionismo que empobrece sus explicaciones.

A lo largo de las trescientas páginas de *Moqueries et Metamorphoses d'un dieu aztéque,* Guilhem Olivier traza un retrato complejo, matizado y fluido de Tezcatlipoca, sin duda una de las deidades más escurridizas del panteón náhuatl. Esta obra constituye desde ya una referencia inevitable y un apoyo fundamental para cualquier estudioso de la religión mesoamericana. La erudición, la elegancia de su estilo, y la evidente pasión de Olivier por su tema le hacen justicia a este dios, y si las múltiples conclusiones y resultados que propone no se pueden resumir en unas cuantas líneas es precisamente porque este dios, repartidor de destinos, transgresor y burlador mutilado, nunca se ha dejado reducir ni encasillar.

FEDERICO NAVARRETE LINARES

[8] Olivier, *op.cit.*, p. 176-178.

Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture. 1500-1700,* Norman and London: University of Oklahoma Press, 1995, p. XXXIII+285.

Este extraordinario libro lleva al lector a través del México-Tenochtitlan del periodo inmediato a la conquista en el siglo XVI vía las leyes indígenas mexicas y las cortes españolas. Concentrándose en el papel que jugó la legislación española en numerosos aspectos de la vida diaria, la autora examina varias áreas: la vida del macehual, el ciudadano común, durante los dos primeros siglos de dominio colonial, el impacto de la ley en las relaciones de género, los patrones de comportamiento, la organización familiar y de parentesco, la posesión y transmisión de la propiedad; de hecho, la transformación cultural experimentada por la mayoría de los indígenas que residían en Tenochtitlan durante el periodo que va de 1500 a 1700.

Kellogg contrasta la Tenochtitlan de la preconquista, cuya belleza, organización y pulicia o buen gobierno sorprendió a los conquistadores españoles (por ejemplo, las entusiastas descripciones de Díaz del Castillo y Cortés), y la situación, pocos años más tarde, cuando los conquistadores habían destruido gran parte de este esplendor y construido una nueva ciudad sobre sus ruinas. Sin embargo, Kellogg enfatiza "un proceso de transformación cultural en el cual los indígenas tomaron tanto de las tradiciones y prácticas prehispánicas como de las prácticas y valores españoles para crear una nueva síntesis cultural" (p. XXII). En este libro es importante el papel que tuvo la ley en el proceso de destrucción y reconstrucción (p. XXVI).

Este trabajo es el resultado de la investigación de Susan Kellogg en archivos de México, España y los Estados Unidos. Los documentos examinados están en español y náhuatl. Consultó 73 procesos presentados en la Real Audiencia de la Ciudad de México en el periodo comprendido entre 1536 a 1700. El libro se divide en dos partes: la primera sobre, fuentes y textos legales, que cubre "Actores en los archivos" (p. 3-36), y "Dramas sociales como narrativas" (p. 37-82); en la segunda parte se discute la historia social de la vida diaria con los siguientes temas: "La ley y la transformación del papel de la mujer"; "Testamentos, propiedad y gente" y "La ley y el cambio en la estructura familiar" (p. 85-219).

Kellogg empieza su texto afirmando que, aunque la población mexica de Tenochtitlan y Tlatelolco a menudo ha sido tratada como exótica y única, ella la ve, en cambio, como gente que forjó

una sociedad fascinante, "una sociedad que es comprensible en el contexto de las sociedades indígenas mesoamericanas y norteamericanas pero con sus características particulares" (p. XIII).

Puesto que el tema del libro es la ley, es interesante ver como los indígenas mexicanos la usaron para desafiar la norma española y, en ocasiones, inclusive ganar importantes victorias legales, tanto a las autoridades españolas, como a individuos e instituciones (p. XXIV). Aunque los mexicanos de tiempos prehispánicos tenían tribunales y un sistema judicial formal, el control social dependía mayormente de la organización familiar, mayordomos, agrupaciones de artesanos e inclusive de sanciones sobrenaturales por comportamiento. En lo que se refiere a derechos de propiedad, antes de la conquista e incluso después de ésta, la propiedad se basaba en concesiones de los *tlatoques* o caciques y el uso de documentos pictóricos. Estos manuscritos eran reconocidos como instrumentos legales pero es natural que este sistema legal fuera transformado cuando España impuso sus nuevas instituciones legales sobre las preexistentes (p. XXVI).

Considerando los registros de la Real Audiencia como una valiosa fuente de información acerca de la historia social y cultural de los pueblos indígenas del centro de México durante la época colonial temprana, Susan Kellogg descubre que estos documentos revelan una serie de transformaciones fundamentales de la sociedad indígena entre los siglos XVI y XVIII que incluyen cambios en el papel de los sexos, la propiedad y la estructura familiar y de parentesco; aspectos que no habían sido adecuadamente considerados. Ella retrata el lado humano de la ley y, mientras los antropólogos, etnohistoriadores, e historiadores sociales han visto la ley como "un sistema de reglas, una forma de resolución de conflictos, un sistema de control social, una forma de argumento y retórica, y un depósito de información", la autora tiene diferentes perspectivas. Ella ve la ley como "una arena de conflicto cultural en la cual los conceptos cambiantes de familia, género y propiedad, eran impugnados" (p. 3, 4). Ella enfatiza la creación de una transformación cultural en la que tanto las tradiciones y prácticas prehispánicas como los valores y tradiciones de España eran tomados en cuenta por los indígenas.

Los procesos consultados por Kellogg están tanto en náhuatl como en español y se encuentran en archivos en México, España y Estados Unidos. Ella examina la ley como un drama social, en el que la Real Audiencia es el escenario y los participantes en los

procesos son el elenco; estos son los jueces, los abogados, los litigantes y los testigos (p. 11-33). En este capítulo la autora nos da algunos ejemplos interesantes de procesos en los cuales los indígenas eran litigantes y testigos, aunque los oficiales indígenas y españoles tenían papeles significativos.

Explica la posición de los oidores, jueces civiles de la Real Audiencia, quienes eran altamente respetados. Originalmente venían de España, tenían el más alto título en leyes y contaban con años de experiencia legal. Kellogg señala, sin embargo, que los litigantes indígenas rara vez dependían de los abogados, simplemente hacían sus declaraciones delante de los escribas y presentaban sus quejas a los oficiales españoles o indígenas (p. 13).

Los indígenas generalmente contrataban abogados de *status* medio, llamados procuradores, los cuales tenían menos experiencia que los abogados, estos habían estudiado formalmente leyes y habían sido admitidos a la práctica legal por la Audiencia, que a su vez era el consejo del virrey (p. 21). Durante los años que siguieron inmediatamente a la conquista muchos mexicas llevaban sus casos a los oficiales indígenas locales antes que dirigirse a la Real Audiencia. Estos oficiales indígenas tenían acceso a los textos en náhuatl que detallaban la reglamentación española acerca de sus investigaciones y cómo debían ellos llevarlas a cabo. Sin embargo, muchos oficiales indígenas continuaban tomando sus decisiones jurídicas basados en prácticas locales (p. 22). Kellogg afirma que "durante los siglos XVI y XVII, el alto *status* social casi predecía el éxito en los procesos legales" y que los indígenas de élite, cuando se enfrentaban a las clases más bajas, ganaban siete de cada diez procesos (p. 29). En un cierto momento se llegó a afirmar que el sistema legal estaba prejuiciado en contra de los españoles. Muchos de los casos llevados, aparentemente la mayoría, se referían a reclamos de tierra. Numerosos propietarios no tenían títulos de propiedad sobre su tierra, debido a que la propiedad se remontaba a los lazos de parentesco, aunque en tiempos prehispánicos y principios de la colonia los *tlacuilos* o escribas, mantenían registros pictóricos. Reconocemos algunos de éstos como el *Códice Techialoyan*, elaborados específicamente como títulos de propiedad basados en genealogías. Éstos fueron hechos principalmente en lo que hoy es el Estado de México durante el siglo XVII.

La autora presenta muchos casos legales, que involucran frecuentemente a personajes con nombres en náhuatl tales como *Quauhtli, Xocotzin, Tenoch, Coatl, Coyotl, Macuil, Tiacapan, Cahualixtla*, entre otros (p. 16-17). Muchos casos fueron ganados por mujeres.

De hecho, Kellogg trata a profundidad el "paralelismo de género" en tiempos prehispánicos, cuando hombres y mujeres ocupaban posiciones complementarias en muchas esferas; a excepción de los puestos más altos en la política, la economía y la religión. Después de la conquista, sin embargo, el sistema legal español, así como la ideología cristiana, trajo muchos cambios en los derechos de la mujer, Después de 1650 las mujeres fueron frecuentemente representadas por sus esposos y "fueron reducidas al *status* legal de menores" (p. 31-33).

Un capítulo completo está dedicado a "La ley y la transformación del papel de la mujer" (p. 85-104). Esta reveladora sección es la introducción a la segunda parte: "La historia social de la vida diaria". Susan Kellogg basa su texto en un cuidadoso análisis de las crónicas coloniales, juicios y testamentos. En esta historia social la autora describe cotidianas pero reveladoras acciones del México prehispánico, tal como el enterramiento del cordón umbilical del recién nacido. El cordón umbilical de las niñas se enterraba dentro del hogar, cerca del fogón; mientras que el del niño se enviaba a enterrar en el campo de batalla. El lugar de enterramiento del cordón umbilical se considera simbólico de los papeles masculinos y femeninos en la esfera donde las actividades primarias eran más plenamente expresadas. Los objetos que se daban al recién nacido durante los ritos relacionados al nacimiento también identificaban la ocupación a la que se esperaba dedicaría el infante su vida. Estos incluían armas miniaturas para varones de familias de élite, instrumentos de trabajo para aquellos que no lo eran y husos y telares miniaturas para niñas de todas las clases (p. 89-90). Los papeles de hombres y mujeres se describen a lo largo de su ciclo de vida.

La conquista española causó naturalmente muchos cambios en la vida de los nativos mexicanos. Nos puede sorprender que aproximadamente a partir de 1530 a 1580, especialmente en las áreas urbanas, el *status* de las mujeres nahuas se elevó. Considerando que en este periodo el número de mujeres superaba al de hombres, éstas con frecuencia ocupaban posiciones de autoridad en sus hogares, entre sus parientes, y en sus entidades políticas; y por un corto tiempo, un "altamente maleable sistema legal reforzó la autonomía de la mujer" (p. 104). Sin embargo, la legislación española cambió la vida de los mexicas y de otros pueblos del país. La ley y el género jugaron un papel prominente en esta transformación; ejemplos de esto son: el control de los grandes mercados de la Ciudad de México, anteriormente en poder de hombres y mujeres, pasó de las manos de los mexicas a las de los españoles.

La actitud paternalista y protectora hacia los indios desapareció al ponerse más énfasis en los procedimientos y tecnicismos legales. Los indios usaban los juzgados para defenderse de las injusticias, y aunque antes de 1585 la costumbre antigua tenía autoridad moral, después de esta fecha raramente se utilizaba. Sin embargo, aún ganaban muchos pleitos pero poco a poco dependieron más del uso de los conceptos legales españoles (p. 107).

En los capítulos 4 y 5, Susan Kellogg discute el efecto que tuvo sobre la gente la nueva costumbre de escribir testamentos y su influencia sobre familias e individuos. "La ley y el cambio en la estructura familiar" (Capítulo 5) aporta una profunda discusión de este tema. En la sociedad prehispánica, los grupos de parentesco jugaron un papel fundamental en actividades económicas, rituales y de derechos de propiedad. Los lazos de parentesco perdieron mucha importancia mientras que la familia nuclear la adquirió. Estos cambios afectaron las relaciones familiares y su vínculo con la sociedad. Ejemplo de estos cambios se muestran en el significado del lenguaje (la definición de algunos términos en náhuatl por ejemplo), en algunos casos legales reportados, y en la discusión de la vida de una familia Tenochca-Mexica (p. 168-180).

El libro explica cómo la legislación española al principio de la Colonia tuvo un profundo efecto en la vida diaria de la gente de Tenochtitlan, y cómo esta ley sirvió como instrumento de transformación y adaptación cultural en la vida de la población indígena. En sus conclusiones, Susan Kellogg contrasta la violenta resistencia de la población nativa en algunas áreas contra las autoridades españolas y sus colaboradores indígenas, es evidente principalmente en el área maya y los Andes, con el ajuste llevado a cabo en México Tenochtitlan. Es claro que en algunos momentos había rebelión y a menudo violencia, pero en la antigua capital mexica hubo un "complejo y desigual proceso de acomodo cultural y negociación". Kellogg está consciente del riesgo de que se le interprete que la población indígena colaboró en su propia subordinación; implicación que es falsa. Fue cierto, sin embargo, que "una fuerte presencia española estableció exitosos mecanismos para canalizar y neutralizar la resistencia indígena". La autora no pasa por alto los devastadores levantamientos después de la conquista, la evangelización española y la imposición de un nuevo sistema legal (p. 211-213), pero afirma que su libro sugiere un factor ampliamente ignorado de la conquista: el éxito de España en el Valle de México al establecer un sistema legal que influenció y alteró las creencias y el comportamiento indígena y canalizó y difundió el descontento nahua.

Existe tal riqueza en este material que es difícil escoger las mejores partes. Es impresionante el logro de la autora al discutir los muchos aspectos acerca de la vida, ley e historia social de los mexicas. El texto siempre interesante, nunca aburrido, viene adicionado de un mapa, un glosario, diez tablas de testamentos y 17 diagramas genealógicos.

Law and the Transformation of Aztec Culture. 1500-1700 es una importante contribución a nuestro conocimiento de la vida del ciudadano común de México-Tenochtitlan en la época anterior y posterior a la Conquista.

DORIS HEYDEN

con la colaboración de
DANIELA RODRÍGUEZ HERRERA

DURDICA SÉGOTA, *Valores Plásticos del Arte Mexica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1995, 240 p.

Una de las tareas más fascinantes que pueda tener el arqueólogo y el historiador incluido, claro, el historiador del arte, es hacer "hablar" a los objetos para que nos informen de la sociedad que los hizo, de su organización, del mundo espiritual y del mundo económico en que se regían, de sus sueños y de sus posibilidades. Pero la elocuencia de los objetos (sea una vasija, un monolito, un cuadro o un simple guijarro) depende de la habilidad del que lo interroga, de su sensibilidad y de su imaginación. Sólo así se entiende que un poeta como Octavio Paz, al ver una máscara de Tláloc grabada en cuarzo transparente, susurre:

Aguas petrificadas.
El viejo Tláloc duerme, dentro,
soñando temporales

Con la atención quizás en otro punto, pero si se puede con idéntico oído, el que interroga a los objetos del pasado también debe llegar a aquello que no entregan a simple vista.

Durdica Ségota, al igual que Paz, concentró su atención en una imagen de Tláloc para emprender su estudio *Valores Plásticos del Arte Mexica*. Es inusual que un investigador busque la comprensión

de los valores plásticos del arte de un pueblo (y las ramificaciones que de ellos se desprendan: cosmogonía, relaciones sociales, etcétera), a partir de un solo objeto. Ségota, luego de hurgar entre 158 figuras que ella denomina "ídolos", localizados en "distintos puntos del basamento piramidal (del Templo Mayor) que corresponden a diferentes periodos" seleccionó aquella que consideró paradigmática y que es una vasija ritual que en la parte del frente muestra la imagen de una deidad que tradicionalmente se ha reconocido como Tláloc.

La de Tláloc es una de las imágenes más persistentes en la historia mesoamericana, pero es también una de las más escurridizas en cuanto a su etimología y una de las más contradictorias en lo que hace a los atributos y funciones que se le han asignado. La vasija ya mencionada proviene de la ofrenda 21 del Templo Mayor, correspondiente a la etapa constructiva III o IV, y Ségota la denomina "vasija tipo" por ser una imagen sustantiva de los tiempos mexica y porque puede significar a un conjunto plural de trascendencia artística y cultural.

¿Quién es Tláloc?, se pregunta Ségota, y procura encontrar la respuesta en un recorrido impecablemente metódico a lo largo de este libro siempre dubitativo y polémico.

Así, delimita su tema y establece un corte definitivo, entre 1325, fecha que marca el establecimiento en el Valle de México de la tribu mexica, y la llegada de los españoles en 1519, para indicar que hay "un contexto arqueológico preciso", un "fechamiento bastante exacto acerca del material arqueológico" y "gran abundancia de temas escritos vinculados con las fuentes".

El fundamento metodológico de la autora queda precisado en las primeras páginas: "decidí desde un principio —escribe en la página 11— 'interrogar' el objeto arqueológico mismo. Es decir, en cierta manera elegí un camino inverso al que se acostumbra. A saber, generalmente se suele 'leer' la iconografía a la luz de las fuentes escritas". El punto de vista es discutible y tiene un apoyo endeble ya que la gran mayoría de los estudios sobre iconografía prehispánica —sea a partir de la historia del arte o de la arqueología— se basa en la información que proporcionan las obras en sí mismas.

Al plantearse la pregunta de ¿quién es Tláloc?, y durante su búsqueda, surge de inmediato la relación de esta deidad con el llamado dios tribal de los mexica: *Huitzilopochtli*, ya que ambos están presentes como dualidad en la construcción misma del

Templo Mayor, donde sus adoratorios nacían de una misma raíz. La reiteración necesaria del asunto que Ségota hizo para esta investigación me llevó a pensar en la carencia que existe entre los estudios mesoamericanistas de un planteamiento y seguimiento serio de esta cuestión. Mucha tinta ha corrido acerca de la dualidad y de los gemelos, pero se carece de un estudio sustantivo acerca del surgimiento, evolución y multiplicación de este concepto mítico, tanto en Mesoamérica como en el resto de la América indígena. A la memoria me viene un antecedente remoto: dos burdos torsos femeninos en terracota procedentes de la fase Valdivia en Ecuador, que al igual que las construcciones gemelas del Templo Mayor parecen aludir a la relatividad de lo dual que emerge de la unidad. En Mesoamérica los ejemplos son numerosos, y se multiplican en la plástica, en la literatura y en la arquitectura: ahí están, esperando el análisis, las figuras bicéfalas o bifacéticas en barro de Tlatilco, los gemelos de El Azulul y de Potrero Nuevo en la zona olmeca, los héroes del *Popol Vuh*, Hunahpú e Ixbalanque, a quienes se debe la creación del mundo, las simiescas figuras danzantes del Occidente y los portaestandartes Ehécatl mexica, así como los grandiosos caballeros águila del Templo Mayor, que parecen desprenderse en un salto sagrado hacia su dios tutelar, el sol.

Durdica Ségota advierte desde un principio, con gran acierto, su hallazgo de la "otredad". A ella se refiere muy enjundiosamente en varios apartados, y aunque el concepto se maneja de modo distinto, no deja de recordar a lo dicho por Octavio Paz en *Los privilegios de la vista* cuando alude al aislamiento y la originalidad de Mesoamérica: "las grandes civilizaciones americanas —escribe el poeta— jamás conocieron algo que fue una expresión repetida y constante de las sociedades del Viejo Mundo: la presencia del otro, la intrusión de civilizaciones y de pueblos extraños. Por eso vieron a los españoles como seres llegados de otro mundo, como dioses o semidioses".

En el fondo Paz y Ségota se refieren a lo mismo: a la importancia definitoria de los contrastes, a la ausencia de elementos para esa nación importantísima de la diferencia. Claro que para elaborar su análisis, Ségota se vale de la semiótica, mientras que Paz parte de un concepto histórico-filosófico.

Ségota persevera en su cuestionamiento ¿cuál es la dualidad Tláloc-Huitzilopochtli?, ¿cuál es el denominador común entre ambos?, y finalmente, ¿cuáles son los cánones del arte mexica? Para acercarse a la solución de las interrogantes, se apoya en la

iconografía ortodoxa (designada de otra manera por la semiótica) para llevar a cabo una lectura del "ídolo", de la "deidad plástica omnipresente", a partir de las fuentes del siglo XVI. La autora considera que la descripción de un objeto lo destruye, y que, en cambio, la metodología semiótica procura reconstruir el objeto, de tal suerte que la "descripción iconográfica" de Tláloc resulta *sui géneris* ya que alude, en lo esencial, a lo que las fuentes dicen del rostro de Tláloc.

La parte medular de la investigación es, a mi juicio, aquella en la cual Ségota se ocupa con detenimiento y profesionalismo del *Volumen*, del *Color*, de la *Línea* y de la *Máscara*, esta última con un subtítulo sugerente: *Vuelta a la relación de los Espacios, Formas y Colores.* Desde la perspectiva que le otorga el dominio de la semiótica visual, la autora analiza la "tridimensionalidad", es decir, la espacialidad específica que le confiere al objeto un lenguaje determinado. La totalidad del objeto artístico mexica, apunta, se muestra con una "unidad cerrada a la vez que evoca la totalidad del universo". La concepción del objeto revela la manera mexica de comprender la totalidad, ya que en la vasija juegan el papel significativo tanto lo central, lo englobado (la vasija) y lo periférico (la máscara de Tláloc). La continuidad y discontinuidad son en ella características esenciales.

Pero la pregunta persiste: ¿Quién es Tláloc? Durdica Ségota descubre su imagen plural "al pasar del nivel de la expresión al del contenido". Es México-Tenochtitlan, situada en el centro mismo del universo construido por el hombre, la "otredad" fuera del dominio del hombre y la "identidad" en el mundo de la cultura y del conocimiento. Más adelante, Ségota concluye enfáticamente que Tláloc "se define como la naturaleza en actividad constante" y "es a la naturaleza lo que es el *tlatoani* al orden social".

Un libro es siempre un espacio para el diálogo, para la confrontación de ideas, y para los cuestionamientos conjuntos entre el autor y el lector. Creo que la característica mejor del libro que aquí comentamos es su carácter polémico, el generar una discusión sana alrededor de cuestiones importantes del arte mexica. Al leerlo no estuve de acuerdo con muchos de sus postulados, pero siempre aprecié la pasión con la cual la autora lleva adelante sus tesis. El libro induce al cuestionamiento, al replanteamiento de lo ya dicho, a la interrogación de lo que se ha tenido como indubitable. Acepto con Durdica Ségota que todo conocimiento acerca del pasado precolombino es dubitativo, que hay que interrogar

una y mil veces al objeto de estudio, que es el único que guarda toda la información pertinente de su época. Sin embargo, ocurre que el método riguroso utilizado por la autora no corresponde del todo con otros métodos empleados para analizar objetos arqueológicos de interés artístico (del Formativo, del Clásico, del Epiclásico y del Posclásico temprano), ya que no se cuenta con textos alusivos directos para apoyar esa tarea.

Es probable también que este apasionamiento se desborde y que a veces lleva a Durdica Ségota a planteamientos que parecen demasiado aventurados, como por ejemplo la aplicación de las propuestas del pintor Paul Klee y del teórico A. J. Greimas, para, dice Ségota, comprender "la significación del lenguaje cromático más allá de su simple presencia". Cierto es, y la autora misma así lo advierte, el peligro de usar testimonios de creadores y de artistas contemporáneos para aplicarlos a otros tiempos. En lo personal, y por refrescantes que parezcan estos conceptos, pienso que carecen de fundamento histórico para ser evaluados.

Agradezco a Durdica Ségota haber escrito este libro entre cuyas virtudes, como dije antes, está el ser dubitativo y polémico, que me ha servido de estímulo crítico y me ha obligado a revisar muchas ideas: ¿qué mejor función puede cumplir un libro?

BEATRIZ DE LA FUENTE

LOUISE M. BURKHART, Holy WENSDAY, *A Nahua Drama from Early Colonial Mexico,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996. 314 p., 26 ilustraciones.

Los estudios sobre la literatura nahua, que en México han encontrado un fuerte impulso a partir de los ya clásicos trabajos del padre Ángel María Garibay, seguidos de los no menos notables del doctor Miguel León-Portilla, cuentan también con una vigorosa corriente en el mundo académico de los Estados Unidos. Louise Burkhart forma parte de este reconocido grupo investigador. A las diversas aportaciones sobre la literatura cristiano-nahua que desde hace más de diez años ha venido ofreciendo, añade ahora el presente libro en el que estudia, analiza y traduce al inglés un manuscrito en náhuatl, "Miércoles Santo", obra escrita, según todas las indicaciones, para ser presentada en escena, probablemente en alguno de los "Neixcuitiles" que, como informa fray Agustín de

Vetancurt (*Teatro Mexicano*, 4 parte, tomo 2), se seguían celebrando en la semana santa todavía a fines del siglo XVII. El documento, de escasos 9 folios, es parte de un amplio volumen de 220 folios, propiedad en sus orígenes de un misionero franciscano de las últimas décadas del siglo XVI, de quien pasó a la biblioteca del Colegio de Santiago Tlatelolco para terminar, después de varias vicisitudes, en la Princeton Western Americana Collection de la Universidad de Princeton en New Jersey. El texto nahua, como lo documenta con toda precisión la doctora Burkhard, es una traducción y adaptación de la obra española *Lucero de nuestra salvación*, escrita en quintillas por Ausías Izquierdo Zebrero y publicada, quizá por primera vez, en Sevilla en 1582. La obra tiene como argumento la despedida de Cristo de su madre antes de viajar a Jerusalén en donde fue crucificado. ¿Cuáles son las coincidencias y diferencias de estas obras, quién fue el traductor al nahua, y sobre todo, cuál es el significado del texto nahua en relación con el mundo colonial indiano? son los temas más importantes abordados a lo largo de este libro.

La doctora Burkhart divide su libro en dos partes. En la primera da el contexto histórico, cultural y literario de ambas obras, al que añade algunas ideas interpretativas sobre la obra nahua. En la segunda ofrece la traducción al inglés de las obras española y nahua en páginas contrapuestas para ver las diferencias de los textos. Se incluyen amplios comentarios a cada una de las estrofas de la traducción nahua y un valioso apéndice con la traducción al inglés de cinco documentos nahuas de tema similar al de "Miércoles Santo": "El Despedimiento. Pasión en lengua mexicana" de la Latin American Library de Tulane University; dos pasajes de sermones en mexicano de fray Alonso de Escalona de la Biblioteca Nacional de México (Ms. 1482), "El descendimiento a los infiernos" de un sermón anónimo también de Biblioteca Nacional de México (Ms. 1487) y los pasajes del descendimiento a los infiernos y resurrección de Cristo de la *Psalmodia christiana* de fray Bernardino de Sahagún.

Como se podrá observar por este breve enunciado de contenidos, se trata de un trabajo ampliamente documentado que cubre las exigencias clásicas de la ediciones críticas de textos. De singular importancia es la primera parte que es casi una monografía sobre el momento histórico en el que aparecen las obras. Aquí nos introduce la autora tanto al teatro religioso, iconografía y prácticas devocionales de España, como a la transferencia de estos elementos a México y su expansión en las comunidades indígenas gracias a

a los religiosos franciscanos y a sus apreciables colaboradores, los estudiantes del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Dado el peso que tienen estos últimos datos para encontrar el posible autor y la interpretación y significado de la obra nahua, bien merecen algunos comentarios.

La autora parte de la idea de que el texto "Miércoles Santo" fue traducido por un indígena, bajo la supervisión de un fraile, pero con suficiente independencia para reelaborar el texto español de Izquierdo Zebrero. Los testimonios sobre los que sostiene su idea son de análisis gráfico, literario e histórico. En relación con el examen gráfico del documento, se señala que de los diversos textos contenidos en el volumen en el que se encuentra "Miércoles Santo" sólo esta obra, y unos sermones escritos también en náhuatl, llevan la misma grafía: letra cortesana de fines del siglo XVI, según la reproducción que nos ofrece la autora en la página 53. El resto del volumen, con textos en español y latín, está escrito en letra itálica cursiva, según la reproducción de la misma página. A veces se encuentran, dentro de estos últimos textos, notas personales, por ejemplo "entré a Huexotzingo en las vísperas de san Lorenzo [15]88", datos que indican con claridad que su compilador o redactor fue un fraile franciscano. Considerando que la última fecha que se registra antes de "Miércoles Santo" corresponde al año de 1590, hay que fechar, a partir de ese año, la transcripción de este texto en el que, además, se refleja la pronunciación indígena de algunas palabras españolas que pasaron al náhuatl, otra prueba más de que el escribano fue un indígena. Desafortunadamente sobre esto último no se ofrecen ejemplos en el libro, pues las palabras españolas que se encuentran en la reproducción de la página citada (p. 53) tienen la misma grafía que se usaba entonces en los textos españoles: Xpi (abreviación de Cristo) Hierusalem y María. En cualquier forma, conociendo el modo como trabajaban los frailes escritores de esa época, no es nada inverosímil que el amanuense haya sido un indígena.

Partiendo de este presupuesto, no es improbable que el escribano de este documento haya sido también un agente muy importante en la traducción. El análisis literario que la doctora Burkhart hace del texto nahua demuestra con amplitud que las expresiones poéticas son de una persona que dominaba con maestría el lenguaje de los *Huehuehtlahtolli*. Están, además, las citas de los lúcidos testimonios de fray Juan Bautista Biseo en los que se dan singulares detalles de la participación indígena en las obras de traducción. Lo que aparece poco convincente es la independencia que

se atribuye al traductor indígena y el papel tan insignificante que se da al fraile. Desde luego, la fecha tardía del documento y las anotaciones sobre las andanzas personales del franciscano que compiló el volumen nos hacen excluir la participación de reconocidos nahuatlatos como fray Bernardino de Sahagún o fray Juan de Gaona, a quien por cierto fray Jerónimo de Mendieta atribuye unos coloquios en náhuatl sobre la pasión de Cristo. Aun así, los testimonios aducidos para sostener que la participación del fraile fue muy marginal son muy discutibles. De atender sólo a las opiniones de la autora, uno se queda con la idea de que éste se desèntendió e ignoró el resultado final de estas traducciones, o peor aún, que ingenuamente creyó que "sus palabras y las de la santa escritura podían pasar a la traducción náhuatl sin ser alterados de una manera significativa," (p. 71) siendo así que, según afirma la doctora Burkhart, los mensajes cristianos al ser traducidos "nunca fueron exactamente lo que los frailes pensaban," (p. 47).

El análisis no sólo literario, sino doctrinal del texto —asunto que aborda con gran detalle la doctora Burkhart— lleva a uno a convencerse de lo opuesto: la relación íntima entre fraile y traductor. En "Miércoles Santo", los textos nahuas son no sólo literariamente más ricos que los de *Lucero de Salvación*, sino que son doctrinalmente más explicativos. Véanse, entre otras, las estrofas 29, 48, 55, 56, 94, 97 en las que uno se lleva la impresión, por su contenido doctrinal, de que el traductor primario fue un fraile. Los errores de lectura del texto español que se atribuyen al indígena en su traducción y que podrían sugerir su trabajo independiente, son sobre frases rítmicas españolas que aun a los hispano-hablantes resultan confusas. Véanse, entre otras, las estrofas 43 y 44. Las supuestas incorrecciones de doctrina que apoyarían también la idea de que ningún fraile examinó con cuidado la traducción, no son tales, e inclusive a veces refuerzan la presencia franciscana. Se puede tomar el caso de la estrofa 29, que es una interesante glosa sobre la creación y caída del hombre, en la que se menciona dos veces el "árbol de la vida" del paraíso, en lugar del "árbol del bien y del mal," del texto bíblico. Esta selección no necesariamente significa, como lo sugiere la autora (p. 193), el poco cuidado de los frailes en la traducción. Además de las grandes confusiones contemporáneas en las traducciones bíblicas de ese pasaje del Génesis, señaladas por la autora, no está por demás recordar que el *Arbor vitae* de fray Ubertino de Casale fue una de las lecturas preferidas de los franciscanos espirituales conectados con el milenarismo. Otros cambios "doctrinales", como por ejemplo la

traducción que el texto nahua da a la estrofa 84, "ca notlacohuan yhuã yn oc cenca miyequintin" en la que da una interpretación claramente cuantitativa al texto español, "mirad cuanto están perdidos," al añadir "otros muchos más," para incluir en la salvación cristiana, sugiere la autora, a los ancestros paganos indígenas, no era un tema desconocido en la predicación franciscana. A fray Juan de Zumárraga lo acusan en 1531 de haber predicado que los indígenas se salvaban aun antes de haber conocido la fe.

Opina la doctora Burkhart que el fraile, por diversas razones, se negó a reconocer la creatividad del indígena. Apoya su opinión, siguiendo, entre otros testimonios, el texto ya citado de fray Juan Bautista en el que relatando la notable colaboración de Agustín de la Fuente en los escritos en náhuatl de los frailes, dice que "por su mano ha escrito y pasado todo cuando he impreso hasta aquí." Tomando el significado más literal de esta frase, la doctora Burkhart afirma que fray Juan Bautista alude aquí "al acto mecánico de escribir." Añade: "las palabras de Bautista, pasaron a través de las manos de De la Fuente; la colaboración de la mente de De la Fuente en este proceso no recibe ningún reconocimiento," (p. 70-71) Esta interpretación de las ideas de fray Juan Bautista, además de ser rudamente literal, pierde de vista otras frases del mismo franciscano que en el mismo prólogo al que hace referencia la autora, escribe: "Es la lengua mexicana de suyo tan elegante, copiosa y abundante que apenas se puede traducir un renglón de la lengua castellana o latina en ella que no lleve doblado." No creo que de esta frase se infiera que la traducción era un acto mecánico. Como tampoco se infiere de la descripción que da en el mismo prólogo de las traducciones de Hernando de Ribas, de quien dice que traducía "atendiendo más al sentido que a la letra." La forma como la doctora Burkhart describe el papel creativo del traductor indígena puede ser que esté expresado de una manera literariamente más atractiva; pero su idea no parece distinta de la que tenían los frailes de sus colaboradores.

Discutible también es la interpretación de la escuela de Santa Cruz de Tlatelolco en la que se formaron los traductores indígenas. Apoyándose en Richard Trexler, estudioso de literatura medieval que incursiona en el siglo XVI mexicano, la doctora Burkhart asume la interpretación de este autor sobre los colegiales de Tlatelolco: "rehenes por sus padres incrédulos y cuadrilla elite [inglés: elite cadre] para la evangelización". Esto le da argumento para concluir que Tlatelolco es "otra manifestación más de la crueldad de la conquista... Mientras los jóvenes indígenas apren-

den de memoria las declinaciones latinas, su pueblo sufre epidemias y explotación" (p. 59). Pese a la extensa bibliografía sobre este tema, la autora parece desconocer, entre otras obras, el libro de Lino Gómez Canedo, *La educación de los marginados en la época colonial,* (México, Editorial Porrúa, 1977) en el que se encuentra amplia documentación sobre los orígenes, objetivos y desarrollo de este colegio. Con esta información documental se hubiera puesto en su contexto la frase de fray Juan de Zumárraga sobre los colegiales, "prefieren casarse antes que mantenerse célibes," y se hubiera evitado caer en infundadas interpretaciones sobre la imagen del indio en la mente del fraile, como aquella de que los indígenas rehusan ser "clones célibes del fraile," (p. 61) o la otra de que para los franciscanos el futuro del cristianismo indiano estaba limitado por la misma naturaleza del indio: "demasiado sensual para ser sacerdote, el pueblo nativo era un ser débil y carnal que carecía de profundidad espiritual," (p. 79). La oposición de la iglesia mexicana en general —no sólo del fraile— a la ordenación sacerdotal del indígena está ampliamente documentada y estudiada, y hasta donde se puede ver, con la excepción de Zumárraga, no hay mención del celibato, sino de causas muy distintas. En cuanto el desaliento de algunos frailes sobre el cristianismo indiano, en la documentación sobre este tema, también muy amplia, la carencia de profundidad espiritual encuentra débil sustento, sobre todo si se tiene en cuenta el cuidado de los frailes por recoger la sabiduría antigua del indígena y las traducciones al náhuatl de obras como la del *Contemptus mundi,* o los *Coloquios de Paz y Tranquilidad del alma,* mencionados por la autora, que evidentemente no eran para seres débiles y carnales carentes de profundidad espiritual.

Con estas observaciones, que se podrían multiplicar, se da uno cuenta de lo complejo que es abordar estudios de análisis literario junto con análisis interpretativos de índole histórica. No hay duda de que estos estudios son inseparables, pero el cúmulo de conocimientos históricos y culturales que demanda un proyecto de esta naturaleza hacen muy difícil alcanzar interpretaciones convincentes. Este libro de la doctora Burkhart enriquece el análisis literario de los textos nahua-cristianos del siglo XVI. Refuerza, además, el entendimiento del proceso tan singular y todavía poco comprendido de la cristianización de los pueblos nahuas. Sin embargo, las interpretaciones sobre la recuperación del pasado indígena, la opresión de los nahuas o los símbolos anti-españolistas de "Miércoles Santo" están pidiendo mayor fundamentación si se quiere

evitar caer en lo que la autora califica acerca de algunas posturas de reconocidos investigadores: "unwarranted speculation."

FRANCISCO MORALES, OFM

Guchachi'Reza (Iguana Rajada), Oaxaca.

Guachachi'Reza, Iguana Rajada, salió a la luz por vez primera en febrero de 1995 como suplemento cultural del semanario *El satélite de Juchitán.* Esta revista que cuenta ya con 60 volúmenes tiene como objetivos contribuir al estudio de la historia de los binnizá y divulgar las manifestaciones políticas y culturales del Itsmo de Tehuantepec.

Guachachi'Reza contiene trabajos de diversa índole. En sus invariables treinta y dos páginas se encuentran por igual disquisiciones lingüísticas, documentos de carácter histórico, reflexiones sociológicas, cuestionamientos pedagógicos, noticias culturales, creaciones literarias en castellano y zapoteco y opiniones sobre diferentes temas, en una pequeña sección de correspondencia.

Respecto a los artículos lingüísticos y filológicos que incluye *Iguana Rajada* cabe destacar, por ejemplo, el de Velma Picket "¿Qué es una palabra en zapoteco?" incluido en el número 46 de la revista; en este trabajo se intenta delimitar el concepto de unidad léxica y frase en este idioma indígena, mediante criterios fonológicos, gramaticales y semánticos; para ello se presentan algunos ejemplos que ilustran los planteamientos teóricos expuestos. También resulta de interés el artículo de Thomas Smith "Los múltiples nombres de Dios" que apareció en el número 52. En él se proporciona una relación detallada acerca de la forma correcta en que debe escribirse la palabra *Cocijo* que alude al dios de la lluvia. Además de ofrecer una pormenorizada explicación sobre la ortografía de este término que, como apuntala el autor, aparece ya en varias entradas del *Vocabulario en lengua çapoteca* (1578) de Juan de Córdova, Thomas Smith analiza su significado dentro de la cosmovisión indígena y equipara a esta deidad zapoteca con el *Tláloc* de los mexicanos y el *Chac* de los mayas.

Asimismo encontramos en esta revista testimonios de carácter histórico, como el que presenta Víctor de la Cruz "Un documento para la historia de Juchitán", suscrito por Pedro Gallegos, personaje importante política y militarmente para los binnizá de la región

sur del Itsmo. Es éste una petición para elevar al rango de villa la provincia de Juchitán y para que se instaure una feria anual en ese lugar los primeros tres días de mayo.

Aunque son numerosos e interesantes los artículos de contenido sociológico que se incluyen en *Guchiachi'Reza*, aquí me referiré específicamente a la colaboración de Lourdes Sánchez Muñohierro "Situación laboral del niño indígena en México" (número 48) donde se exponen las causas de la incorporación del menor campesino al trabajo asalariado en las ciudades. Este trabajo pone de relieve las pesadas jornadas laborales que cubre la población infantil proveniente de los medios rurales a las zonas urbanas; sus condiciones de desamparo, su pobreza extrema y la marginación que sufre por parte de trabajadores no indígenas y patrones. La autora propone una revisión de la legislación laboral que aborda este aspecto y un estricto apego a los derechos de los pequeños trabajadores.

Otro artículo en este sentido es el de Álvaro González R. "Los chontales de los altos: una cultura serrana viva" (número 31). En éste se explican las características de las comunidades chontales: su asentamiento, su vivienda y sus hábitos alimenticios. Se alude al tronco lingüístico al que pertenece el chontal (hokano) y la forma en que el castellano ha ido desplazando paulatinamente a este idioma indígena. Además de las prácticas agrícolas propias de este grupo, Álvaro González se refiere también a las ceremonias propiciatorias para lograr buenas cosechas que las acompañan, algunas de las cuales continúan vigentes hasta la fecha.

Lugar importante ocupan en la *Iguana Rajada* las composiciones literarias que aparecen intercaladas entre el resto del material o bien al final del volumen. En esta revista se incluyen por igual pequeños pensamientos, como el de Humberto Ak´abal *Recuerdos*, sonetos como el de Elva Macías *El Valle*, poemas en zapoteco como *Xhianga nana* de Víctor de la Cruz o *Guarani* de Susy Delgado, o bien en zapoteco y castellano como *Xa´na´nisaguie/bajo la lluvia*, e incluso cuentos como el de Luis Arturo Montes de Oca *Noches de papel* y el de Elena Poniatowska *Tina Modotti en Juchitán*.

Guchachi'Reza ofrece, como vemos, una serie de interesantes temas sobre los binnizá, que nos permiten tener un acercamiento a su cultura y su pensamiento. Esperamos que el esfuerzo de Víctor de la Cruz, director de la revista, del Consejo de Redacción y de los colaboradores sean justamente valorados a fin de que la publicación de *Iguana Rajada*, no esté supeditada tan sólo a los apoyos ocasionales de distintas instituciones o a las becas que logre obtener.

PILAR MÁYNEZ

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 28, 1998

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó de imprimir en Impresores Aldina, S. A., el 31 de agosto de 1998.
Su composición y formación tipográfica se hizo en tipo Baskerville de 11:12, 10:11 y 8:9 puntos, bajo la supervisión de Ramón Luna Soto.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 1 000 ejemplares y estuvo al cuidado de Guadalupe Borgonio

NORMAS EDITORIALES PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS EN *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL*

La revista *Estudios de Cultura Náhuatl* publica trabajos inéditos en náhuatl, español, francés e inglés. El material recibido se turna al Comité Académico Editorial que opinará sobre su calidad profesional. En los casos que dicho Comité lo estime pertinente, podrá dirigirse al autor haciéndole sugerencias sobre su aportación.

Estudios de Cultura Náhuatl no se compromete a publicar necesariamente los trabajos que se le remitan. Esta revista tampoco mantendrá correspondencia con autores cuyos trabajos no sean solicitados y que, a juicio del Comité Académico Editorial, no cumplan con las normas editoriales establecidas o no constituyan una aportación profesional en la correspondiente área de investigación.

Los originales deben presentarse escritos a doble espacio y por una sola cara. En hojas aparte se enviarán las correspondientes notas y bibliografía, también a doble espacio. Las notas aparecerán en la revista publicadas a pie de página. Es muy deseable que se entregue el artículo o reseña acompañados por un *diskette* utilizando, de ser posible, el programa *Word 5*. Si el artículo requiere ilustraciones, éstas deberán ser de buena calidad y con sus respectivas referencias.

Normas para redactar las referencias bibliográficas

a) Libros:

Nombre del autor(es), título del libro, indicación de número de volúmenes si son más de uno, lugar de publicación, editorial, fecha:

García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México,* 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1947, p.

Cuando se trate de textos anónimos, la entrada se hará por título. No se traducirán los nombres de autores, editores, ciudades, editoriales y colecciones.

Cualquier otra información que se desee especificar será entre corchetes y al final de los datos ya consignados.

b) Artículos:

Nombre del autor(es), título del artículo entre comillas, título de la publicación en cursivas, lugar, editorial, número o volumen, año y páginas.

Carlos Navarrete, "Dos deidades de las aguas, modeladas en resina de árbol", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* México, INAH, 1968, núm. 33, p. 39-42.

NOTA: En la cuarta de forros del Volumen 27 de estos *Estudios* se incurrió en un error que ahora se corrige. Debió decir:

El *Códice Techialoyan García Granados,* con notas introductorias de Rosaura Hernández y Javier Noguez Ramírez, fue publicado por el Colegio Mexiquense, A. C. y el Gobierno del Estado de México, Secretaría de Finanzas y Planeación, Toluca, 1992.

Vasijas polícromas en forma de pequeñas tortugas. Una con cabeza de *Huehuetéotl* y la otra, verosímilmente, de *Ayopechtli*. Estas y otras piezas fueron halladas en las recientes excavaciones llevadas a cabo en la catedral de México. Cortesía del Museo del Templo Mayor.
Fotografías de Saturnino Vallejo Zamora.

9 770071 167506