

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

27



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 históricas, 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

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 27

1997



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1997

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)

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

PATRICK JOHANSSON K. (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

FRANCES KARTTUNEN (Universidad de Texas, Austin)

JORGE KLOR DE ALVA (Universidad de California, Berkeley)

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

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

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA (Instituto Nacional de Antropología 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 Amsterdam)

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 27

La Casa de Escritores en Lenguas Indígenas <i>Miguel León-Portilla</i>	13
Tlaltecuhтли: Señor de la Tierra <i>Eduardo Matos Moctezuma</i>	15
Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica <i>Enrique Florescano</i>	41
La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve <i>Patrick Johansson</i>	69
La muerte del <i>tlahtoani</i> . Costumbres funerarias en el México antiguo <i>Doris Heyden</i>	89
El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas <i>Mercedes de la Garza</i>	111
El binomio oralidad y códices en Mesoamérica <i>Miguel León-Portilla</i>	135
Medio siglo de explorar el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo <i>Federico Navarrete Linares</i>	155
<i>Los Anales de Tlatelolco</i> una colección heterogénea <i>Hanns J. Prem y Ursula Dyckerhoff</i>	181
De la palabra hablada a la palabra escrita. Las primeras gramáticas del náhuatl <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	209
Aculturación en el <i>Códice Cospi</i> <i>Carmen Aguilera</i>	227

The <i>Codex of San Cristóbal Coyotepec</i> and its ramifications for the production of Techialoyan Manuscripts <i>Alexander F. Christensen</i>	247
Hacia una clasificación semántica del Calepino sahuagunense <i>Pilar Máynez</i>	267
Los franciscanos etnógrafos <i>Georges Baudot</i>	275
Las enfermedades reumáticas entre los nahuas prehispánicos <i>Carlos Viesca y Andrés Aranda Cruzalta</i>	309
We want to give them laws: Royal Ordinances in a Mid-Sixteenth Century Nahuatl Text <i>Barry D. Sell y Susan Kellogg</i>	325
Hermes y Moctezuma, un Tarot mexicano del siglo XVI <i>María Isabel Grañén Porrúa</i>	369
Apuntes de los sucesos de la nación mexicana desde el año 1243 hasta el de 1562. Un texto inédito de don Gabriel de Ayala <i>Librado Silva Galeana</i>	395
Mariano Veitia: una visión nouvelle de l'Histoire Indienne <i>Eric Roulet</i>	405
¿El ábaco teotihuacano? <i>Rubén B. Morante López</i>	419
Xalliquehuac ihuan quiahpe. El volcán y el quiampero <i>Fidel Ríos Toribio</i>	435
Maliahtzin Ochpantenco. María Ichpantenco <i>Francisco Morales Baranda</i>	445
Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	453
Reseñas bibliográficas.	471

COLABORADORES

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM.

Fue director del Instituto Indigenista Interamericano y del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. Actualmente es investigador emérito en este último y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. Miembro de El Colegio Nacional. De su bibliografía pueden citarse: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Native Mesoamerican Spirituality*; *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*; *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas 1541-1556*.

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA. Mexicano. Maestro en arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha sido director de dicha Escuela. Tuvo a su cargo los trabajos de excavación en el Templo Mayor. Su bibliografía incluye aportaciones en el campo de la arqueología, entre ellas las más recientes sobre el citado Templo Mayor. Actualmente es director del Templo Mayor, en México. De sus publicaciones podemos mencionar:

La pirámide del Sol de Teotihuacan; *Guía del Museo de Teotihuacan*; *Muerte al filo de obsidiana*.

ENRIQUE FLORESCANO. Mexicano, Doctor en historia. Profesor en la

Universidad de Cambridge, Inglaterra. Ha sido director de instituciones del área de historia. Actualmente es Coordinador de Proyectos Históricos del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. De sus libros podemos citar: *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*; *El patrimonio cultural de México*; *Memoria Mexicana*; *El mito de Quetzalcóatl*; *Mitos mexicanos*.

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*; *Voces distantes de los aztecas*; *La palabra de los aztecas*.

DORIS HEYDEN. Norteamericana. Doctora en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora de religión e historia prehispánica en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Autora de *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*; "El árbol en el mito y el símbolo".

MERCEDES DE LA GARZA. Mexicana. Doctora en historia por la UNAM. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma Universidad. Fue directora del Centro de Estudios Mayas de dicho Instituto. Maestra de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones se cuentan: *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*; *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*; *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* (traducido al francés e inglés); "Time and World in Maya and Nahuatl Thought".

FEDERICO NAVARRETE. Mexicano. Maestro en antropología por la London School of Economic, Inglaterra. De sus publicaciones pueden citarse: *Historias de Cristóbal del Castillo*; *Vida y palabra de los indios de América*; *La vida cotidiana en tiempos de los mayas*.

HANNS J. PREM. Austriaco. Doctor en filosofía por la Universidad de Munich. De su bibliografía podemos nombrar: edición, estudio y notas a la *Matrícula de Huexotzinco*; *A Tentative Classification of Maya Writing Systems in Mesoamerica*; *Aztec Hieroglyphic Writing Possibilities and Limits*.

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Entre sus publicaciones citaremos: *Algunas publicaciones sobre lengua y literatura nahuas*; *Tēpuztlahcuilōlli. Impresos nahuas. Historia y bibliografía*; *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*.

CARMEN AGUILERA. Mexicana, doctora en historia por la UNAM. Maestra en iconografía en la ENA. De sus publicaciones podemos mencionar: *Coyolxauhqui. Ensayo iconográfico*; *Flora y fauna mexicana*; *Selección de Códices de México*; *Historia prehispánica de Tlaxcala*; *Antología de Tlaxcala*.

ALEXANDER CHRISTENSEN. Estadounidense. Termina su doctorado en Vanderbilt University, Tennessee, USA. Mencionaremos como

uno de sus trabajos *Biological Affinities in Prehispanic Oaxaca; Cristóbal del Castillo and the Mexica Exodus*.

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Doctora en lingüística hispánica. Maestra e investigadora en la ENEP-Acatlán, UNAM. Ha publicado *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún; Título sobre la fundación de Coatepec de las Bateas; Fray Diego Durán. Una interpretación de la cosmovisión mexicana; Jardines botánicos de don Francisco del Paso y Troncoso*.

GEORGES BAUDOT. Doctor en historia. Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Toulouse. Entre sus publicaciones se pueden citar: *L'institution de la deme pour les Indes du Mexique; Utopie et histoire au Mexique; Les lettres précolombiennes y Tratados de hechicería y sortilegios* de fray Andrés de Olmos.

CARLOS VIESCA TREVIÑO. 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 Medicina de la Facultad de Medicina de la UNAM. Ha publicado: "Y Martín de la Cruz autor del Códice de la Cruz Badiano, era un médico tlatelolca de carne y hueso"; "Las alteraciones del sueño en el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*", "Reflexiones epistemológicas en torno a la medicina náhuatl".

BARRY D. SELL. Norteamericano. Profesor e investigador de la Universidad de Los Angeles California. Research Fellow in the History Department at the University of Calgary. De sus trabajos citaremos: "Nahuatl Imprints in the Huntington Collection"; "Some Colonial Attitudes about Precontact Nahua Society"; "Images of Women in the Sermon of Guillaume Pepin".

MARÍA-ISABEL GRAÑÉN PORRÚA. Mexicana. Doctora en historia del arte por la Universidad Hispalense de Sevilla, España. Directora del Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca, de la Biblioteca Francisco de Burgoa de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. De sus publicaciones mencionaremos: *La imagen y la palabra. Libros del Fondo Bibliográfico de la Universidad Autónoma Benito Juárez; Juegos de ingenio y agudeza; La pintura emblemática de la Nueva España*.

RUBÉN B. MORANTE LÓPEZ. Mexicano. Doctor en antropología por la UNAM. Profesor en la Universidad Veracruzana. De sus publicaciones citaremos *Calendarios y glífica en Xochicalco; Astronomía en Teotihuacan*; "El descenso al inframundo en Teotihuacan".

FIDEL RÍOS TORIBIO. Mexicano. Hablante de náhuatl. Egresado de la licenciatura de Física de la Universidad Autónoma de Puebla. Ha publicado: *Sonetos y tocotin; In Tlaxcalli, Cuauhila; Cual in Tonatiuh; Códice en palabras*.

LIBRADO SILVA GALEANA. Mexicano. Maestro normalista. Ha realizado diversas investigaciones de carácter lingüístico. Ha publicado estudios gramaticales de la lengua náhuatl en Nezcaltitlahtolli (El mensajero del resurgimiento). Traductor de los Huehuetlahtolli recogidos por Andrés de Olmos.

FRANCISCO MORALES BARANDA. Mexicano. Maestro normalista. Cultiva la lengua náhuatl, que es la suya materna y lucha por la supervivencia de este idioma en el ámbito regional en que trabaja: la Delegación de Milpa Alta. Es autor de narrativa y poesía en náhuatl.

ANDRÉS ARANDA CRUZALTA. Mexicano. Médico cirujano por la UNAM. Investigador y maestro del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina de la Facultad de Medicina de la UNAM. De sus publicaciones podemos citar: "Depresión, melancolía, susto y depresión"; "Las plantas medicinales en el *Códice de la Cruz Badiano*".

VOLUMEN 27

LA CASA DE ESCRITORES EN LENGUAS INDÍGENAS

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Con alegría muy grande informamos a los lectores de estos *Estudios* que el 5 de diciembre de 1996 abrió sus puertas en la ciudad de México la Casa de Escritores en Lenguas Indígenas. Era éste un antiguo anhelo que, por fin, se ha convertido en realidad. Al empeño tenaz de un grupo de maestros de stirpes nahua, maya, zapoteca, mixteca, otomí, mazateca y de otros pueblos indígenas, se debe fundamentalmente su creación.

Unas semanas antes, en Dzibilchaltún, Yucatán, coincidiendo con la reunión en Mérida del Comité del Patrimonio Cultural de la Humanidad, asociado a la UNESCO, se dio a conocer la próxima apertura de esta Casa. El lugar y el nombre de Dzibilchaltún, que significa "En las piedras talladas con inscripciones", fueron emblemáticos. Ante un grupo numeroso de mujeres y hombres mayas y con la presencia de los escritores Juan Gregorio Regino, mazateca; Natalio Hernández, nahua y Miguel May May, maya, el director general de la UNESCO, Federico Mayor y el Secretario de Educación Pública, Miguel Limón Rojas, dieron a conocer el apoyo que habían acordado dar a la Casa de Escritores en Lenguas Indígenas. Miguel León-Portilla, que desde un principio hizo suyo el anhelo de los maestros de la Nueva Palabra —Yancuic Tlahtolli— en breve exposición destacó la importancia de este logro.

Es un hecho que, desde hace ya varios años, hombres y mujeres indígenas en número creciente cultivan la poesía, la narrativa y otras formas de expresión en sus respectivas lenguas. Además de crear nuevas literaturas, que en muchos casos incluyen verdaderas joyas, expresión del hondo pensar y sentir indígenas, estos nuevos maestros de la palabra luchan paralelamente por la defensa y enseñanza de sus respectivas lenguas. La Casa de Escritores se ha concebido como un hogar en el que, de muchas formas, se busca el propiciar la vitalidad y el enriquecimiento de los idiomas que se

han hablado a través de milenios en distintos lugares de México. Para ello alberga talleres de creación literaria, como los que con grande acierto ha dirigido el maestro Carlos Montemayor. Dispone también de una biblioteca cuyo acervo tendrá que ser cada día más grande. Incluirá reproducciones de antiguos códices o manuscritos indígenas hasta las producciones más recientes en las distintas lenguas vernáculas. Lugar especial ocuparán las gramáticas y vocabularios, antiguos y modernos, que hacen posible acercarse al conocimiento más profundo de la fonología, el léxico y la estructura de cada idioma. El auditorio de la Casa estará abierto para conferencias y otras formas de presentación en las que participen de modo especial los nuevos maestros de la palabra. Y también se dispone de ámbitos adecuados para la enseñanza de determinadas lenguas a cuantos deseen aprenderlas.

Es de esperarse que los diversos estados de la república, sobre todo en aquellos en que son numerosos los hablantes de lenguas vernáculas, cuenten también con sus respectivas Casas de Escritores en Lenguas Indígenas. Más aún, se desea que esta recién creada Casa extienda su irradiación cultural a otros lugares del continente donde también hay pueblos que cultivan sus lenguas ancestrales.

Estudios de Cultura Náhuatl, como lo ha venido haciendo desde hace ya bastante tiempo, continuará teniendo abiertas sus páginas a cuantos maestros de la nueva palabra nahua quieran dar a conocer aquí sus creaciones literarias. Atendiendo al *Sumario* de este volumen 27, puede verse que de hecho se incluyen en él poemas y expresiones de la narrativa moderna en la lengua que hablaron Nezahualcóyotl y Cuauhtémoc.

Al publicar además en este volumen trabajos relacionados con varios códices y otros tocantes a manuscritos, entre ellos gramáticas, debidas sobre todo a frailes lingüistas y etnógrafos, y dando también cabida a contribuciones que versan sobre diferentes aspectos de la historia, la religión y la organización social de los nahuas prehispánicos, buscamos acercarnos a los distintos periodos en que han florecido la lengua y cultura de estos pueblos. En su evolución a través de los siglos, más allá de múltiples cambios, puede percibirse la trama y la urdimbre de un mismo tejido cultural. Es el de una de las variantes de la civilización mesoamericana, raíz la más honda en el ser de México.

Como en otros volúmenes, también en éste se da cuenta de las publicaciones más recientes sobre nuestro campo de interés y se incluyen también varias reseñas bibliográficas.

TLALTECUHTLI
SEÑOR DE LA TIERRA

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

Introducción

Mis estudios acerca de la muerte —y de la vida— en el mundo prehispánico me llevaron, finalmente, a la presencia del dios Tlaltecuhltli, Señor de la Tierra. Al empezar a enfrentar a este dios lo primero que llamó mi atención fue que se trataba de una deidad que, por lo general, nunca estaba a la vista. En efecto, las diversas representaciones escultóricas aztecas que del dios existen en piedra, ya sean en bloques que formaban parte de una escultura o en la parte inferior de algunos recipientes, invariablemente están boca abajo. Recordemos la figura de Tlaltecuhltli que se encuentra debajo de la Coatlicue, lo que llevó a pensar a León y Gama, su primer estudioso, y más tarde a Humboldt, que la enorme escultura de la Madre de los Dioses se encontraba ubicada en alto y sostenida por dos especies de pilares para que se pudiera apreciar la figura labrada debajo de ella.¹ Nada más alejado de la realidad. El pensamiento occidental concibe que si una figura está trabajada es para estar a la vista. Sin embargo no era así. En el mundo prehispánico se trataba de un diálogo con los dioses. En occidente es un diálogo con los hombres.

Las tres únicas imágenes del dios que recuerdo que no están boca abajo son aquellas que se encuentran en el *Teocalli* de la Guerra Sagrada estudiado originalmente por Alfonso Caso,² la que está en el fondo del recipiente o *tepellacalli* del Museo Nacional de Antropología y que perteneció al general Riva Palacio, y la que vemos en la parte posterior del vaso de Bilimek hoy en el museo de Viena.

¹ Ver el libro de don Antonio de León y Gama *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras...*, México, ed. INAH, 1990. También Humboldt hace referencia a que la Coatlicue o Teoyaoimiqui, como la llaman ambos autores, estaba colocada en alto, en su *Sitios de las cordilleras...* Gaspar Ed., Madrid, 1878.

² Ver Alfonso Caso, *El Teocalli de la Guerra Sagrada*, México. SEP, 1927.

En el primero, la figura está sobre el piso de la plataforma superior, al pie de la imagen del sol y en medio de dos escudos. No me extraña este aparente rompimiento de la regla. Hay que recordar que el *Teocalli* representa en escala reducida precisamente un templo, por lo que la figura no estaría a la vista pública, sino únicamente de aquellos sacerdotes que tenían acceso a la parte alta del mismo. Por lo tanto, es perfectamente explicable que en esta representación la imagen de Tlaltecuhтли se encuentre sobre el piso al que el pueblo no accedía, pues éste no subía a lo alto de los templos sino que participaba en las festividades desde las grandes plazas hechas con ese fin. En el caso del recipiente o *tepetlacalli* del Museo Nacional de Antropología, se representa únicamente la cabeza de la deidad, la cual está colocada en el fondo de la misma, en su interior, por lo que estaba oculta además de ser un recipiente para guardar las espigas para el autosacrificio, lo que le confería un carácter reservado de uso exclusivo para determinados grupos de elite. Lo mismo ocurre con el vaso de Viena con una de las dos representaciones que tiene del dios. Podríamos concluir que en objetos que eran utilizados o colocados no en lugares públicos de culto, sino en lugares o espacios exclusivos de sacerdotes, el dios puede estar presente, aunque es claro que esto ocurre en un porcentaje mínimo. Situación similar es la de los códices, pues es de sobra sabido que en muchos de ellos se representó a esta deidad en innumerables ocasiones. Pero ocurre algo similar a las piezas anteriores: los códices son de uso exclusivo de los iniciados en ellos, de los sacerdotes que los leían e interpretaban, pero no del pueblo en general. Entonces ¿por qué Tlaltecuhтли es un dios oculto? ¿Por qué no se le hacían festividades públicas como a otras deidades? ¿Por qué no tenía templos? ¿Por qué se le oculta detrás de otros dioses? ¿Qué significaba este dios al que indebidamente se le ha dado en llamar “el monstruo de la tierra”? En el presente estudio trataremos de penetrar en lo que Tlaltecuhтли representa y la manera en que se ha interpretado por algunos autores además, claro, de analizar su figura bisexual y la misión que como dios tiene, en donde creo se encuentra la respuesta del porqué era una deidad a la que se le temía por una de las funciones que desempeñaba y por ello no estaba a la vista. No se trata, como dice Soustelle,³ de una deidad secundaria. Lo que ocurre es que, al no estar visible ni tener culto en festividades ni un templo específico, si atendemos a los relatos de algunos cronistas como Sahagún, Durán, Torquemada, Motolinía y Mendieta, entre

³ Jacques Soustelle, *El Universo de las aztecas*, México. FCE., 1996.

otros, se pensó que era una deidad menor.⁴ Situación diferente, por cierto, es la de Huitzilopochtli, deidad solar de la que no existe representación clara o lo vemos en su carácter de Tezcatlipoca (él es el Tezcatlipoca azul que rige el rumbo sur del universo entre los mexicas), pero a diferencia de Tlaltecuhltli, estaba en lo alto del principal templo azteca y se le rendía culto en por lo menos tres ocasiones a lo largo del año, siendo la más importante la fiesta de *Panquetzaliztli*. Por otra parte, su figura se hacía de una masa especial de amaranto y al parecer los huesos del antiguo dirigente que con ese nombre guió a los aztecas desde Aztlan se encontraban en el bulto sagrado que trajeron los *teomama* en la llamada peregrinación y se encontraría depositado en lo alto del Templo Mayor.⁵ A ello se unen los relatos que nos proporcionan los cronistas acerca de su nacimiento y de la importancia que tenía dentro del panteón mexica. Como se ve, el caso del Señor de la Tierra es diferente.

En las siguientes páginas nos aproximaremos a esta importante deidad mexica para tratar de conocer sus características a través de dos aspectos: la representación de la deidad y sus atributos iconográficos, en una palabra su imagen, y la función que desempeñó como dios. Antes de empezar quiero agregar algo más: esta imagen que no estaba a la vista pública fue, paradójicamente, la que después de la Conquista por su carácter de estar oculta pudo preservarse por los indígenas en las bases de las columnas coloniales. De ello hablaremos páginas adelante.

Ahora sí, empecemos...

II. *Tlaltecuhltli en la arqueología y en las fuentes históricas*

La arqueología nos proporciona un buen número de figuras de este dios. La primera representación de la que tenemos noticia es, precisamente, la que se encuentra en la parte inferior de la Coatlicue, a la cual ya hemos hecho referencia. Hallazgos posteriores han permitido reunir un buen número de esculturas de la deidad. Sin embargo, cabe señalar que las figuras de Tlaltecuhltli las encontramos representadas en diferentes tipos de piezas: en la parte inferior de esculturas de divinidades o de bloques de piedra que en algún

⁴ En general, los cronistas poco hablan del Señor de la Tierra y no sabemos que se le dedicara un templo específico ni festividad alguna. Muchos de ellos sí hacen referencia a la tierra, pero no en su carácter de Tlaltecuhltli.

⁵ Ver la traducción y estudio de Federico Navarrete del escrito de Cristóbal del Castillo *Venida de los mexicanos...*, México. Ed. INAH-CV, 1991.

momento fueron parte de una escultura; debajo o en el fondo de recipientes ya sean *tepetlacalli*, por lo general utilizados para guardar las púas del autosacrificio, o en *cuauhxicalli* utilizados para depositar los corazones de los sacrificados, además del vaso ceremonial de Bilimek en el Museo de Viena. A estos hay que agregar el *Teocalli* de la Guerra Sagrada del que ya hemos hablado. En total, para este estudio tomaremos en consideración 28 piezas en las que tenemos 30 representaciones del dios. Sabemos que hay otras más, pero que caben perfectamente en alguno de los cuatro grupos que hemos conformado con base en sus características, inclusive aquellas dos que representan con toda claridad el rostro del dios Tláloc: la que se encuentra debajo del chac-mool mexicana encontrado en 1943 y el relieve con dos figuras superpuestas hallado en las excavaciones del Templo Mayor y que ha sido estudiado por Gutiérrez Solana,⁶ Bonifaz y Alcina.⁷ Un cuadro comparativo con ejemplos de los cuatro grupos antes mencionados nos ayudará a entender su clasificación. Hemos incluido también el listado de cada una de las piezas consideradas en el estudio. Diremos, finalmente, lo interesante que resulta para nuestro estudio el resaltar que la mayoría de las figuras cuya procedencia conocemos se encontraron cerca del Templo Mayor de Tenochtitlan.

En cuanto a las fuentes históricas, tendríamos que dividir las en dos: los códices y los datos que nos proporcionan los cronistas, principalmente los del siglo XVI. De los primeros podemos decir que el dios aparece representado en muchos de ellos, como es el caso del *Borbónico*, *Borgia*, *Fejérvary-Mayer*, *Telleriano-Remense*, *Aubin*, etc... en ocasiones ocupando páginas completas. No pretendemos en este estudio hacer un análisis de ellos, sino volver a recordar lo que dijimos en la *Introducción*: no se confundan estas múltiples representaciones como elemento que contradice nuestro dicho inicial de que era un dios que no estaba a la vista pública. Recordemos que los códices eran para el uso y manejo de los sacerdotes. A ellos volveremos en el apartado en que hablaremos de la función del dios.

Pasemos ahora a los cronistas. Resultan realmente someras las referencias que se hacen de Tlaltecuhli. Sahagún no menciona ningún templo dedicado al dios en su relación de los 78 edificios

⁶ Nelly Gutiérrez Solana analiza la escultura de los dos Tláloc superpuestos del Templo Mayor en su trabajo "Relieve del Templo Mayor con Tláloc-Tlaltecuhli y Tláloc", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, 1990, n. 61.

⁷ Ver la obra de Rubén Bonifaz Nuño *Imagen de Tláloc*, UNAM, 1986, México. José Alcina Franch también ha tratado el tema en su manuscrito de 1990.

que se encontraban en el interior del recinto sagrado de Tenochtitlan. Tampoco lo hace cuando nos habla de las diversas festividades a lo largo del año. Sus referencias son, por ejemplo, cuando se ofrecía al joven al Telpochcalli y se dice:

Por tanto os le damos por vuestro hijo, y os le encargamos porque tenéis cargo de criar a los muchachos y mancebos, mostrándoles las costumbres, para que sean hombres valientes, y para que sirvan a los dioses Tlaltecuhltli y Tonatiuh, que son la tierra y el sol...⁸

Nos habla también de la costumbre de arrojar alimento a la tierra en "honra del dios" o la de tomar tierra y comerla. Sin embargo, es Sahagún quien nos da la clave para saber de la función primordial del dios y de cómo le están dedicados, junto con el sol, los prisioneros de guerra que mueren en sacrificio. Dice así en su libro VI, capítulo III en los cantos a Tezcatlipoca en tiempos de guerra:

El dios de la tierra abre la boca, con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra.

Parece que se quieren regocijar el sol y el dios de la tierra llamado Tlaltecuhltli; quieren dar de comer y de beber a los dioses del cielo y del infierno, haciéndoles convite con sangre y carne de los hombres que han de morir en esta guerra...

Tened otosí por bien ¡oh señor nuestro! que los nobles que muriesen en el contraste de la guerra sean pacífica y jocundamente recibidos del Sol y de la Tierra, que son padre y madre de todos, con entrañas de amor.

Porque la verdad no os engaños en lo que hacéis, conviene a saber, en querer que mueran en la guerra, porque a la verdad para esto los enviásteis a este mundo, para que con su carne y su sangre den de comer al sol y a la tierra.⁹

Como se ve, los cantos están dirigidos a Tezcatlipoca y en ellos se menciona al dios, pero no se le dirigen a él directamente. Lo mismo vemos en la cita del ofrecimiento del joven al Telpochcalli. Sin embargo, queda clara la asociación entre sol y tierra en la función que les está deparada. Aquí pienso que hay que precisar que Tlaltecuhltli es el devorador de los cadáveres, quien come la carne y

⁸ Fray Bernardino, Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 4 tomos, México. Ed. Porrúa, 1956.

⁹ Sahagún, *ob. cit.* Es importante hacer notar que Baquedano en su artículo "Aspects of death symbolism in aztec Tlaltecuhltli" presentado en el Congreso de Americanistas en Amsterdam en 1988, menciona que Graulich ha demostrado que el sacrificio humano reviste una doble inmolación: al sol y a la tierra. Esto queda claro en esta cita de Sahagún.

sangre de los muertos, misión que le estaba deparada a la tierra y que nacía de la simple observación de lo que ocurría con los cadáveres una vez enterrados, en tanto que Tonatiuh recibe el corazón de las víctimas. De allí que algunas representaciones de Tonatiuh como sol del mediodía, tal como lo vemos en la Piedra del Sol, tenga parecido con el rostro de Tlaltecuhltli en su versión femenina del grupo B según nuestra clasificación, pues se trata en este caso de su contraparte en el interior de la tierra. Este parecido ha llevado a algunos investigadores a identificarlo con Tlaltecuhltli,¹⁰ sólo que el primero se diferencia por tener los cabellos bien peinados y no como en algunas representaciones del Señor de la Tierra, en que vemos el pelo crespo como corresponde a deidades terrestres y del inframundo. Además, Tonatiuh lleva en sus garras corazones, víscera cálida que corresponde al sol.¹¹

Por su parte, fray Diego Durán tampoco lo menciona como dios que tenga alguna fiesta mensual ni templo que le esté dedicado. Cuando se refiere a él hace ver su importancia, si bien de inmediato aclara que las ceremonias y celebraciones son para Toci "corazón de la tierra". Dice fray Diego:

Grande era el honor y reverencia que a la tierra hacían, debajo de este nombre reverencial y honroso, que era Tlaltecuhltli, el cual vocablo se compone de dos nombres, que es *tlalli* y *tecuhltli*, que quiere decir "gran señor" y, así, quiere decir "el gran señor de la tierra". A este elemento reverenciaban con grandes sacrificios y ofrendas. La mayor reverencia que sentían que le hacían era poner en la tierra el dedo y llevarlo a la boca y chupar aquella tierra. Del cual elemento dejo dicho en la fiesta de Toci, que era la madre de los dioses y corazón de la tierra; en la cual fiesta solemnizaban a la tierra con sus particulares ofrendas y sacrificios y derramamiento de sangre y grandes ceremonias de copalli, plumas, y comidas y derramamientos de vinos por el suelo y comidas humanas, que de hombres sacrificados hacían, como he dicho.¹²

Torquemada y Motolinía no hacen mención alguna del dios y lo mismo ocurre con fray Gerónimo de Mendieta, si bien este último

¹⁰ y ¹¹ Carlos Navarrete y Doris Heyden confunden el rostro que está en medio de la Piedra del Sol con el de Tlaltecuhltli en su artículo "La cara central de la Piedra del Sol: una hipótesis", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México. 1974, vol. 11. Basta observar que tiene los cabellos muy bien peinados y no como comúnmente se le representa al Señor de la Tierra, con el pelo crespo como corresponde a las deidades de la tierra y del inframundo.

¹¹ Cfr. Eduardo Matos Moctezuma, *La Piedra del Sol*, México. 1992.

¹² Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de la tierra firme*, México, 1951, Ed. Nacional.

hace alguna referencia a la manera como pintaban a la tierra. En realidad, la escasa referencia de Tlaltecuhltli nos hace pensar que, independientemente de su importancia, no se proporcionaron mayores datos a los cronistas por dos razones: el temor que la deidad inspiraba por la función que desempeñaba como devoradora de cadáveres, o porque por el carácter de la deidad de estar boca abajo era la única que se podía preservar en su posición original, de allí que se escogieran estas esculturas por parte de los indígenas para hacer bases de columnas coloniales, pues resulta significativo que las bases de estas columnas en las que se encuentra algún dios prehispánico la mayor parte de las veces se trata de Tlaltecuhltli. De esta manera se preservaba en su posición original. En varias ocasiones he mencionado la escena del escultor indígena que está tallando una figura de Tlaltecuhltli para convertirla en base de columna colonial. Al verlo, el fraile o alarife español le diría:

—¿Qué hacéis con esa piedra que tiene uno de vuestros demonios...?

A lo que el indígena contestaría:

—No se preocupe su merced. La figura va a quedar boca abajo...

El fraile continúa su paseo en tanto que el indio, socarronamente, se muere de risa.

¿Resistencia indígena ante el nuevo orden peninsular? Creo que sí.

III. *La imagen de Tlaltecuhltli*

Cuatro son las formas en que, a mi juicio, se representó escultóricamente a este dios entre los aztecas, si bien hay que aclarar algo muy importante: la posición de parto que tiene la figura en ocasiones presenta con toda claridad el rostro y características de otro dios. Así, de nuestros cuatro grupos, los dos primeros tienen rostro y cuerpo humano, si bien varían en cuanto al sexo y los elementos que componen la figura, por lo que las hemos dividido en aquellas que pensamos son masculinas y las que son femeninas; al tercer grupo lo hemos denominado zoomorfo-femenino por sus características, y el cuarto grupo son representaciones con el rostro de Tláloc, como veremos a continuación.

Cabe señalar que con anterioridad algunos autores han elaborado clasificaciones de acuerdo a las características del dios. Así tenemos la de Nicholson, quien describe tres tipos de figuras: a)

las que lo muestran como “monstruo” con las fauces abiertas y viendo hacia arriba; b) con rostro humano y la boca abierta y c) en la concepción “Tlalocoide”, agazapado.¹³

Para Nelly Gutiérrez Solana,¹⁴ tres son las variantes que tenemos para lo cual se basa fundamentalmente en la cara del dios. Dos de ellas corresponden a caras zoomorfas y la otra a caras humanas.

Doris Heyden también se refiere a Tlaltecuhli y su representación tanto en códices como en esculturas y ve dos formas de representarlo. Una de ellas es, precisamente, la de “un sapo terrestre en cuyas fauces asoma un cuchillo de piedra” ejemplificado en la figura que se encuentra debajo de la Coatlicue.¹⁵

Por su parte, Elizabeth Baquedano las divide en dos en cuanto a su dedicación: las que tienen que ver con tierra y fertilidad, y las que guardan relación con guerra y sacrificio humano.¹⁶ Esta misma división la utilizará para ver similitudes y diferencias a través de un estudio computarizado de 37 figuras en el que introduce un total de 145 elementos, para concluir que existen estos dos grupos.¹⁷

En cuanto a la posición general del cuerpo del dios que es similar en los cuatro grupos, cabe señalar que no estamos de acuerdo con lo que distintos autores han mencionado sobre el particular. Así, para Nicholson,¹⁸ Pasztory¹⁹ y Baquedano,²⁰ por ejemplo, se trata de una figura de monstruo agazapada (*crouching position*), aunque el primero y la última también han señalado que la posición puede ser de parto.²¹ Para mí, la posición del dios en sus cuatro variantes es claramente ésta última: la de parto. En esto coincido con

¹³ Henry Nicholson, “A fragment of an Aztec relief carving of the Earth Monster”, en *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, París. 1964.

Ver también “The iconography of Aztec period representations of the Earth Monster: Tlaltecuhli”, en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México. 1972.

¹⁴ Nelly, Gutiérrez Solana, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, México. UNAM, 1983.

¹⁵ Ver Doris Heyden, “Comentarios sobre la Coatlicue recuperada durante las excavaciones del metro”, *Anales*, INAH, México. 1969, VII Ep., vol. 2.

¹⁶ Elizabeth Baquedano, “Aspects of death symbolism in aztec Tlaltecuhli”, en *46th International Congress of Americanists*, Amsterdam, 1988, Estudios Americanistas, Bonn. 1993.

¹⁷ Elizabeth Baquedano y Clive Orton, “Similarities between sculptures using Jaccard’s coefficient in the study of aztec Tlaltecuhli”, en *Papers from the Institute of Archaeology*, University College London, March 1990, London. vol. 1.

¹⁸ Ver a Henry Nicholson, *ob. cit.*, 1972; y en el Catálogo *Art of Aztec Mexico- Treasures of Tenochtitlan*, National Gallery of Art, Washington, D.C. 1983.

¹⁹ Esther Pasztory, “The iconography of the Teotihuacan Tlaloc”, en *Studies in pre-Columbian Art & Archaeology*, Dumbarton Oaks, Washington, 1974. Consultar también su libro *Aztec Art*, Harry N Abrams, Inc., New York. 1983.

²⁰ Baquedano, *ob. cit.*, 1993.

²¹ Nicholson, 1967.

Bonifaz²² y Gutiérrez Solana.²³ Recordemos la posición de Tlazolteotl en el *Códice Borbónico* con las manos levantadas y en actitud de parir, así como algunas figuras femeninas del *Códice Laud*. En cuanto a la posición de “monstruo” o sapo, vale la pena mencionar lo que dice Gutiérrez Solana al respecto:

Desde la época colonial hasta la actual, se ha dicho que es el cuerpo de un sapo, pues ésa es la impresión que da por tener los miembros flexionados, pero las patas traseras de los sapos son muy diferentes a las que poseen las representaciones de esta deidad. En algunos casos, las extremidades son humanas....²⁴

Además, es importante señalar que se trata de un dios que ocupa o simboliza el nivel terrestre, es el Cipactli que relatan los mitos de creación como lo vemos expresado en la *Histoire du Mechique*, en donde se señala cómo Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se convierten en un par de serpientes o como se relata en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* en donde se dice cómo fueron estos dioses los que crearon la tierra en la forma de un peje parecido a un caimán al que llamaron Cipactli. Desde los olmecas tenemos representaciones de una especie de dragón que simboliza la tierra, como es el caso del monumento 6 de la Venta o la gran boca cruciforme presente en el monumento 9 de Chalcatzingo. Entre los mayas tardíos vemos esto expresado en relieves como en el juego de pelota de Chichén-Itzá, en donde hay figuras femeninas de cuyo vientre surge la doble serpiente que algunos autores identifican con la tierra. Lo mismo vemos en Mayapán, en donde hay una figura de Tlaltecuhltli en la posición típica del dios y con dos serpientes que bien pueden asociarse al mito de creación de la tierra.²⁵

Baudez ha tratado el tema en el clásico maya, analizando la presencia del monstruo *cauac* y viendo que la tierra tiene dos aspectos opuestos: la tierra húmeda y fértil, y el inframundo o morada de los muertos.²⁶ También ocupa este dios el centro del universo si atendemos a las figuras del grupo A de nuestra clasificación en donde vemos en el pecho el quince que así lo indica, o sea que

²² Bonifaz, *ob. cit.*, 1986.

²³ Gutiérrez Solana, 1990.

²⁴ Gutiérrez Solana, *ob. cit.*, 1983.

²⁵ Ver el artículo de Karl Taube “The iconography of Toltec Period Chichen-Itza”, en *Hidden among the Hills, Maya archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Verlag von Fleming, Mockmuhl, 1994.

²⁶ Ver el artículo de Claude-Francois Baudez “El espacio mítico del rey maya en el periodo clásico”, en *Trace*, no. 28, México, CFEMC, 1995.

también se sitúa en el centro de centros, en el cruce de caminos celestes y del inframundo y de los cuatro rumbos del universo. De allí su presencia en por lo menos ocho ocasiones en el área del Templo Mayor, edificio que reviste las características de *axis mundi* o centro fundamental del universo.²⁷ Más adelante haremos mención de tan señalada localización.

Antes de iniciar el análisis del dios, quiero insistir en su carácter masculino-femenino. Esto se hace patente en que, en términos generales, las deidades que ocupan los extremos y el centro del eje vertical de la concepción universal siempre tienen su contraparte dual. Así ocurre con Ometéotl, quien ocupa el décimo tercero nivel celeste representado en Ometecuhtli y Omecíhuatl. También lo vemos en Mictlantecuhtli y Mictlancíhuatl, quienes ocupan el nivel más profundo del inframundo, el Mictlan. Situación similar ocurre, por lo tanto, con el nivel intermedio, la tierra. Ya desde el siglo XIX algunos autores advertían este carácter dual masculino-femenino. Así lo señala Orozco y Berra en su *Historia Antigua...*:

Como diosa figuraba la tierra en una rana fiera, con bocas llenas de sangre en todas las coyunturas, diciendo que todo lo comía y tragaba. Donde quiera que se muestran bajo algún aspecto las reproducciones, la razón incipiente las asemeja á las generaciones de los seres, formando dualidades de hombre y de mujer. Tlaltecuhlti, de *tlalli*, tierra, y *tecutli*, señor, era el dios varón de este elemento.²⁸

Rubén Bonifaz ha dicho acerca de esto:

“...tanto Tláloc como Tlaltecuhlti se presentan con aspectos de seres femeninos o masculinos.²⁹

A mayor abundamiento, cabe agregar que Mircea Eliade en su libro *Tratado de la Historia de las Religiones*, plantea cómo muchas divinidades de la tierra y relacionadas con la fecundidad son bisexuales.³⁰ La explicación a esto lo relacionamos con el carácter de vida-muerte y especialmente con el papel que desempeña la deidad, a lo cual haremos referencia posteriormente.

²⁷ Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y Muerte en el Templo Mayor*, México. Ed. Océano, 1986.

²⁸ Ver la obra de don Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de las Culturas aborígenes de México*, México. Librería Navarro, 1954.

²⁹ Bonifaz, *ob. cit.*, 1986.

³⁰ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, México. Ed. Era, 1975.

Con estos antecedentes pasemos ahora al análisis de la imagen y representación del dios.

1) Grupo A: *figuras antropomorfas masculinas*

En este grupo hemos reunido 8 representaciones (ver listado al final del artículo). A continuación hago la descripción del dios que, en términos generales, son similares en todos los casos de este grupo.

Lo primero que atrae la atención es el símbolo circular que cubre la parte central o pecho de la deidad. En medio de él vemos el llamado “quincunce” o elemento cruciforme que nos está indicando el centro y los cuatro rumbos del universo. El borde de esta especie de pectoral está adornado con plumas. Tres salientes a ambos lados y hacia abajo (es de presumir otra más hacia arriba, pero la cara del dios no lo permite) reiteran la presencia de los cuatro rumbos universales. Debajo del pectoral vemos como sale el *máxtlatl* o braguero, indicador del sexo del dios, pues se trata de una prenda masculina. Los pies están calzados con sandalias o zapatillas que generalmente terminan con su extremo hacia arriba. En la talonera vemos siempre una cruz que nos remite al símbolo del fuego y al centro del universo.

El cuerpo del dios lleva cráneos atados a las piernas y brazos, en tanto que en las manos —que no garras, pues en ocasiones solo el pulgar lo es— sujeta un cráneo, dando un total de seis. No deja de llamar la atención que los brazos, a diferencia de las piernas, están demarcados por una línea en relieve en cuyo extremo proximal vemos lo que pareciera ser una articulación que culmina en una especie de gancho cuyo significado desconocemos.

El tocado del dios tiene forma rectangular con tres círculos en medio y cintas a ambos lados volteadas hacia arriba adornadas con pequeños triángulos. Diversos estudiosos han visto en este tocado, en particular en los tres círculos, relación con el dios del agua, Tláloc, además de ver sus antecedentes en Teotihuacan, junto con otros elementos. Así, Gutiérrez Solana identifica en Teotihuacan la presencia de símbolos semejantes, especialmente en el Tláloc B, según la clasificación de Pasztory.³¹ Estos símbolos son: los tres círculos del tocado; la placa bucal con dientes y el quincunce, todos ellos atributos exclusivos de las figuras de este grupo A. En cuanto a las cintas con triángulos, Alcina piensa que se trata de mandíbulas

³¹ Pasztory, *ob. cit.*, 1974.

con dientes,³² cosa que no me resulta muy convincente. En todos los casos porta orejeras circulares.

El rostro resulta particularmente interesante, pues tiene una especie de máscara que le cubre la frente, la nariz y circunda los ojos, sin llegar a cerrarse en la parte inferior de los mismos. Esto es importante, ya que en ocasiones se ha confundido con las anteojeras de Tláloc. Así lo vemos erróneamente expresado por autores como Nicholson,³³ Pasztory,³⁴ Bonifaz³⁵ y Baquedano,³⁶ a grado tal que se le ha caracterizado por este elemento con el dios del agua. Así lo vemos expresado en Nicholson, por ejemplo, cuando se refiere a la figura del dios que se encuentra debajo de la Coatlicue:

Instead of the monster face or the face of the earth goddess, its rimmed eyes and labial band and tusks are features of the rain and fertility deity, Tlaloc.³⁷

Situación diferente es el de la placa con dientes que cubre la boca y que al parecer sí está asociada con el dios del agua, como señalamos antes. Quede claro, pues, que los únicos atributos que tiene del dios del agua es la placa bucal y los tres elementos circulares del tocado, si bien habría que preguntarse hasta donde se conservó dicho elemento como parte de Tláloc, pues bien sabemos que de Teotihuacan a los aztecas se conservaron diversos elementos pero otros perdieron su función original, como es el caso del Huehuetéotl, tan representado en la vieja ciudad y cuyo brasero pierde todo su significado al representarse en el Templo Mayor en la muy conocida figura de este dios estudiada por López Austin.³⁸

En dos de los ejemplos (el que está debajo de Coatlicue y el fragmento encontrado por Batres) vemos la presencia del glifo "I Conejo" que bien puede ser referido al año de la creación de la tierra.

De esta figura cabe destacar varias cosas. En primer lugar, hay que recordar que por su posición el dios está acostado boca abajo, sobre la tierra. En cuanto a la especie de máscara que rodea los

³² Ver el catálogo preparado por José Alcina, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos Moctezuma *Azteca-Mexica*, Sociedad Estatal Quinto Centenario y Lunwerg Eds., Madrid. 1992. La nota de Alcina aparece en la p. 302.

³³ Nicholson, *ob. cit.*, 1983.

³⁴ Pasztory, *obs. cit.*, 1974, 1983.

³⁵ Bonifaz, *ob. cit.*, 1986.

³⁶ Baquedano, *ob. cit.*, 1993.

³⁷ Nicholson, *ob. cit.*, 1983.

³⁸ Ver Alfredo López Austin, "The masked God of Fire", en *The Aztec Temple Mayor*, Washington, D.C. Dumbarton Oaks, 1987.

ojos sin cerrar en su parte inferior, ésta nos recuerda la de Tonatiuh, el sol, en la Piedra del Sol o Calendario azteca. Otro rasgo importante es que, a diferencia de los otros grupos, el personaje no tiene los rostros-garras en las coyunturas (codos, rodillas y talones), lo cual no deja de ser significativo pues son típicos de deidades asociados a la tierra. Tampoco lleva la boca abierta ni cuchillo de pedernal que salga de la misma como lo vemos en los otros dos grupos. Adelantaremos que por estas razones y otras que veremos en su momento, este grupo resulta muy particular y en esencia diferente a los otros tres.

2) Grupo B: *figuras antropomorfas femeninas*

Para distinguir a este grupo hemos tomado 4 piezas en piedra. Tres de ellas están en el Museo Nacional de Antropología y la otra fue encontrada en el Templo Mayor. Lo interesante de estas piezas y el porqué las identifiqué como femeninas es que todas portan falda de donde cae un trenzado y llevan el cráneo atado a la espalda o más bien a la altura de la cintura, elementos que portan las deidades femeninas terrestres como es el caso de Coatlicue, la llamada Coatlicue del Metro y Coyolxauhqui. Por lo anterior, queda claro que la figura está de espaldas, con la cabeza de frente y la típica posición de parto. Si tomamos en consideración que el cuerpo está de espaldas, al estar la figura pegada a la tierra, quiere decir que su pecho y vientre estarían, supuestamente, viendo hacia arriba, hacia el cielo. Esto es importante por lo que diremos más adelante

El rostro se caracteriza porque la mitad hacia abajo aparenta estar descarnado viéndose los dientes. De la boca emerge un cuchillo o *técpatl* que tiene ojos y boca. En las mejillas tiene adornos circulares (¿chalchihuites?) y no presenta ninguna máscara u otro elemento sobre la frente o los ojos. El pelo está ensortijado o crespo, como corresponde a las deidades asociadas a la tierra y al inframundo, incluso en una de ellas vemos entre el pelo insectos que guardan esta misma asociación como son ciempiés, araña y alacrán, si bien parece adivinarse, además, el rostro de un búho. En el caso del cráneo amarrado por una cuerda en la parte posterior de la cintura, sólo en uno de los casos está de frente. En cuanto a las extremidades, con las garras de manos y pies sujeta cráneos además de tener otros atados a la parte media de piernas y brazos. El tocado es muy similar en todas ellas, salvo una (la del Templo Mayor) que no lo tiene. Consiste en una especie de banda que rodea la

frente y cae a los lados, quedando muy cerca de las orejeras circulares. El número de trenzas varía, encontrándose alguna de ellas con nueve, en tanto que la que menos tiene son seis.

En las coyunturas (codos y rodillas) lleva los conocidos rostros-garras (así llamados por Rubén Bonifaz), tal como los vemos en deidades femeninas terrestres como, por ejemplo, Coatlicue, la Coatlicue del Metro Coyolxauhqui y en el caso del Huehuetéotl del Templo Mayor.

3) Grupo C: *figuras zoomorfas femeninas*

Este es el grupo más abundante conformado por 14 piezas que nos servirán de ejemplo, una de las cuales (el vaso de Bilimek) tiene dos representaciones, lo que hace un total de 15 figuras. Lo vemos presente en la base de varias esculturas y en el *Teocalli* de la Guerra Sagrada; en los cuatro recipientes *cuauhxicalli*; en las cajas o *tepetlacalli* circular y rectangular del Museo de Antropología; en la caja de Hackmack del Museo de Hamburgo así como en la base del vaso ceremonial del Museo de Viena (Bilimek) y en la figura esquelética del museo de Stuttgart. En todos ellos aparece en la parte de abajo o base de los mismos. Sólo en el *Teocalli*... la figura está visible al igual que en la parte posterior del vaso de Bilimek y en el fondo de la caja que perteneció al general Riva Palacio.

Su característica más notoria es la cabeza que aparenta ser de un animal con las enormes fauces abiertas en las que destacan los dientes o colmillos. En ocasiones, estos dientes son gruesos y largos. El pelo es similar al grupo anterior, es decir, crespo, como el de las deidades del inframundo. La mayoría trae el cráneo amarrado con una cuerda en la parte posterior de la cintura y debajo de él salen las trenzas, lo que unido a la falda adornada con cráneos y huesos cruzados le confieren el carácter femenino. Aquí volveremos a insistir que la figura se encuentra de espaldas, por lo que al estar pegada a la tierra el cuerpo en posición de parto está volteado hacia arriba, hacia el cielo, de donde llegan el agua y los rayos del sol que fecundan la tierra.

Es importante señalar que el símbolo *ollin* está asociado a este tipo de representación, ya sea directamente como es el caso del vaso de Bilimek (en la figura de su parte inferior) o en el fondo de los diversos *cuauhxicalli*, lo que puede asociarse al sol y al ofrendamiento de corazones que a él se hacía.

Tanto en las coyunturas (codos y rodillas) de brazos y piernas

vemos los polémicos rostros-garras y en las cuatro extremidades tiene garras que no sujetan cráneo alguno, como en los dos grupos anteriores. Igual ocurre con los cráneos atados a brazos y piernas, los que en la mayoría de este grupo no aparecen.

4) Grupo D: *figuras con rostro de Tláloc*

En este grupo incluimos dos piezas en las que con gran claridad vemos la representación del dios del agua. Me refiero a la figura representada debajo del chac-mool mexicana encontrado en la Ciudad de México en 1943 y la escultura con dos figuras superpuestas encontrada en 1978 en nuestras excavaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan, en donde los rostros de las dos figuras es el de Tláloc. Ambas han sido motivo de estudio por parte de algunos autores ya mencionados. A diferencia de las piezas del grupo A, en que pueden observarse solamente dos atributos de Tláloc como son los tres puntos del tocado y la placa bucal con dientes (hay que descartar las supuestas anteojeras que como ya se dijo en realidad no cierran por abajo, por lo que no se trata de ellas), en estos dos casos sí tenemos al dios del agua con todas sus características. Son éstas:

- a) Cejas y nariz entrelazada
- b) Anteojeras
- c) Placa bucal con dientes
- d) Adorno de papel en la nuca (tlaquechpányotl).
- e) Elementos acuáticos asociados.

En este último punto vemos cómo en el Tláloc en posición de Tlaltecuhltli (o el Tlaltecuhltli con rasgos de Tláloc) que está debajo del chac-mool hay agua y en ella peces, remolinos, caracoles, etc..., en tanto que en la del Templo Mayor vemos caracoles y el cuerpo mismo del dios que está debajo de la otra figura está hecho de corrientes de agua con remolinos. La figura que se sobrepone a esta última es claramente femenina con sus pechos y falda adornada con cráneos y huesos cruzados y con el símbolo *ollin* sobre el vientre. En este caso sí están presentes las anteojeras de Tláloc, además de tener el tocado típico de las figuras del Grupo A. Cabe señalar que al momento de ser estudiada por Gutiérrez Solana, se menciona que:

En el monolito hay una figura con rostro y cuerpo y de su boca parece emerger otra cara...³⁹

³⁹ Gutiérrez Solana, *ob. cit.*, 1990.

Debe quedar claro que, en realidad, se trata de dos cuerpos superpuestos: el de abajo claramente es un Tláloc y el de arriba tiene el rostro de este dios con cuerpo femenino y el *ollín* sobre el vientre, como quedó dicho. La confusión de Gutiérrez Solana (en la que también cae Rubén Bonifaz) seguramente se debe a que la pieza, al momento de ser excavada, estaba cubierta de tierra que impedía verla con detalle. Tras la limpieza en nuestros laboratorios, todos los detalles son claramente perceptibles.

Para terminar, mencionaremos lo que dice Bonifaz en cuanto a la relación Tlaltecuhтли-Tláloc:

Femeninos y masculinos, como quiera que se vistan, ambos son lo mismo: Tláloc es Tlaltecuhтли, Tlaltecuhтли es Tláloc.⁴⁰

Sobre el particular, diremos que Bonifaz generaliza y relaciona con Tláloc todas las figuras del Señor de la Tierra. Para nosotros esto no está tan claro. Desde luego que existe relación entre ambos dioses como también la hay con el sol, pero pensamos que cada una de las cuatro representaciones están correspondiendo a un momento particular que relaciona entre sí a las deidades del agua, del sol y de la tierra. Quizá el estudio comparativo nos aclare algo más sobre el tema.

IV. *Estudio comparativo*

Es evidente que entre los cuatro grupos existen diferencias notables. En efecto, el carácter masculino del primer grupo y el hecho de que se encuentre boca abajo, es decir, acostado sobre la tierra, me hace pensar que se trata de una asociación de Tláloc (agua) y del Sol (rayo) que van a fecundar a la tierra. Este carácter se refuerza si pensamos que no tienen garras ni los rostros-garras ya descritos, que están presentes en deidades terrestres. Para Alcina⁴¹ este tipo de representación se refiere al “agua primordial” que se encuentra en el inframundo. Pienso que en realidad se trata del agua celeste que fecunda a la tierra, en tanto que las figuras del grupo D con la clara representación de Tláloc sí podrían corresponder a las aguas primordiales. Los otros dos grupos (B y C) son personajes femeninos que están boca arriba, en posición de parto, pero también en posición de ser fecundadas. La similitud del rostro de

⁴⁰ Bonifaz, *ob. cit.*, 1986.

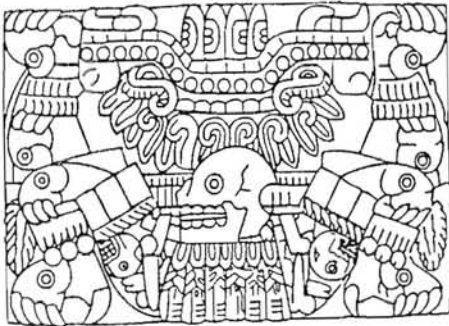
⁴¹ Ver José Alcina, en el catálogo *Azteca-Mexica* mencionado en la cita no. 32.



GRUPO A



GRUPO B



GRUPO C



GRUPO D



Foto 1. Tlaltecuiltli del grupo A, encontrado al norte del Templo Mayor



Foto I. A. Tlaltecuhli del grupo A, procedente del Templo Mayor



Foto 2. Tlaltecuhтли del grupo A, masculino. Museo Nacional de Antropología



Foto 3. Tlaltecuhli del grupo A, masculino. Museo Nacional de Antropología, se encuentra en la parte inferior de una serpiente

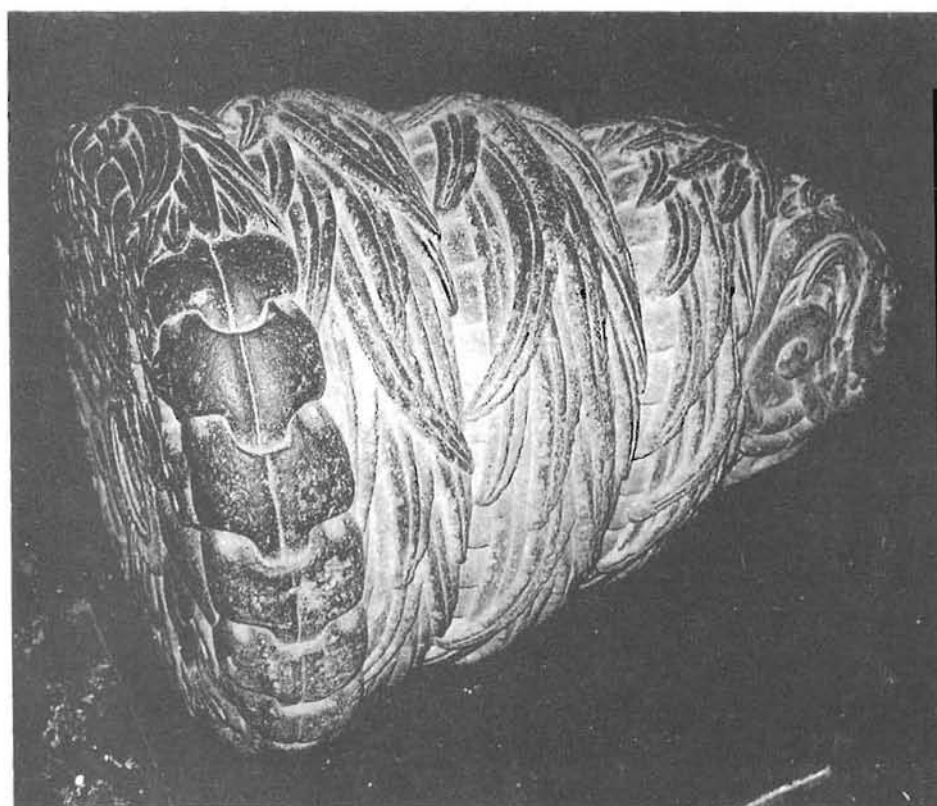


Foto 4. Serpiente en cuya base se encuentra el Tlaltecuhli de la foto 3



Foto 5. Tlaltecuhтли del grupo A, masculino, grabado debajo de la Coatlicue



Foto 6. Coatlicue en cuya base esta el Tlaltecuhli de la foto 5



Foto 7. Fragmento de Tlaltecuhтли del grupo A, encontrado en el Templo Mayor.
Nótese parte del quincunce y en la talonera la cruz, símbolo del centro



Foto 8. Tlaltecuiltli del grupo A, masculino. Museo Nacional de Antropología



Foto 9. Figura del grupo B, femenino. Museo Nacional de Antropología



Foto 10. Tlaltecuhli del grupo B, femenino. Museo Nacional de Antropología



Foto 11. Tlaltecuhтли del grupo B, femenino. Museo del Templo Mayor



Foto 12. Tlaltecuhlti del grupo B, femenino. Museo Nacional de Antropología



Foto 13. Tlaltecuhtli del grupo C, femenino. Museo Nacional de Antropología



Foto 14. Tlaltecuiltli del grupo C, femenino. Museo Nacional de Antropología



Foto 15. Caja de Hackmack, Hamburgo



Foto 16. Tlaltecuhтли en la base de la caja de Hackmack



Foto 17. Base del vaso de Bilimek en el museo de Viena, con Tlaltecuhlli del grupo C



Foto 18. Tlaltecuhtli del grupo C, Teocalli de la guerra sagrada



Foto 19. Figura esquelética con Tlaltecuiltl del grupo C. Museo de Stuttgart

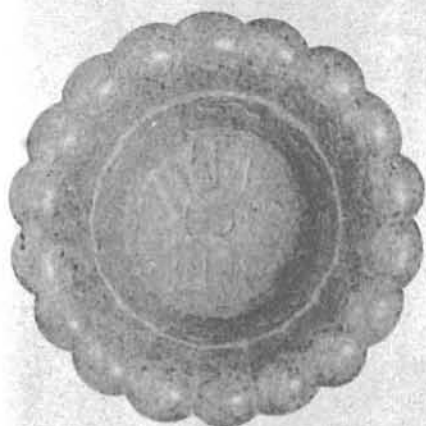


Foto 20. Cuauhxicalli con Tlaltecuiltli del grupo C. Museo de Berlín



Foto 21. Tlaltecuctli debajo de una pieza de alabastro del Templo Mayor

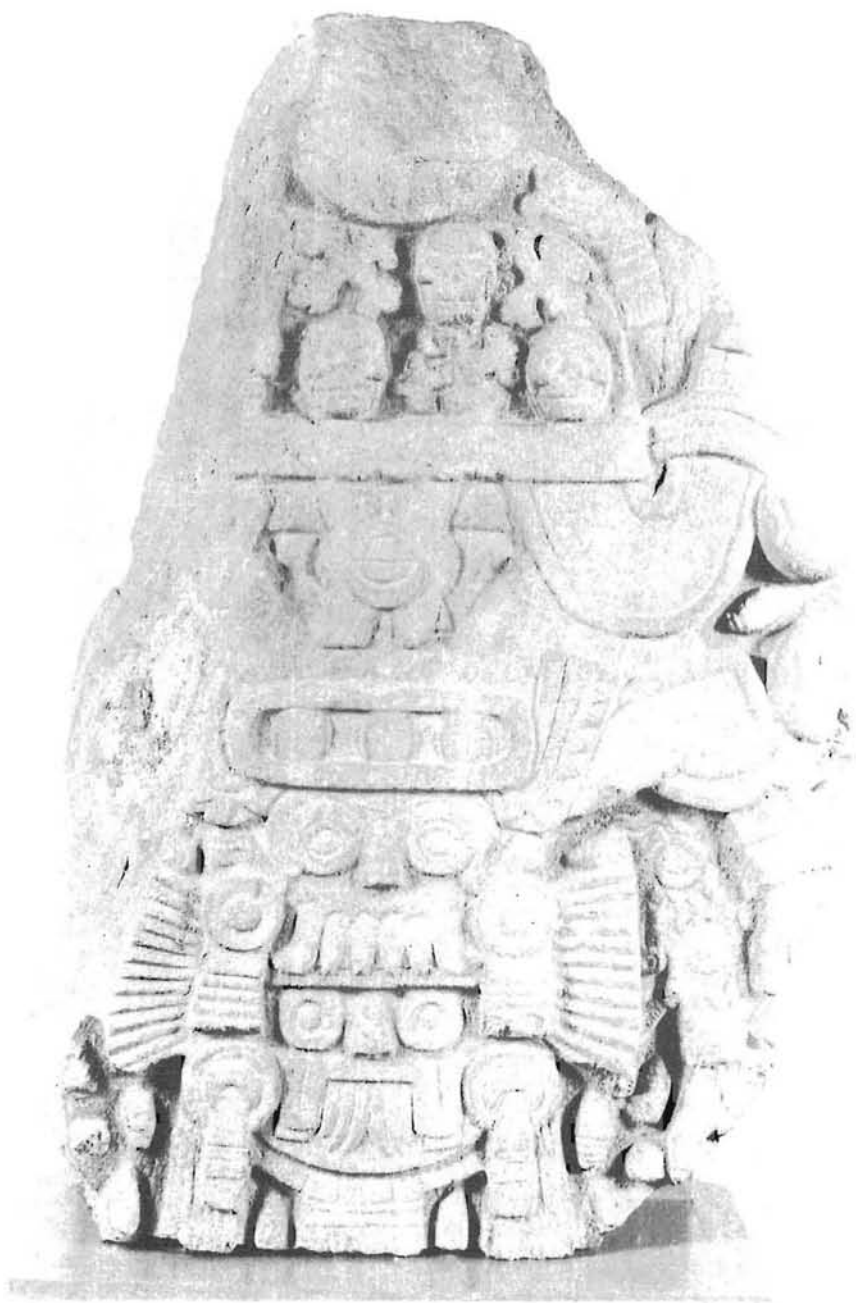
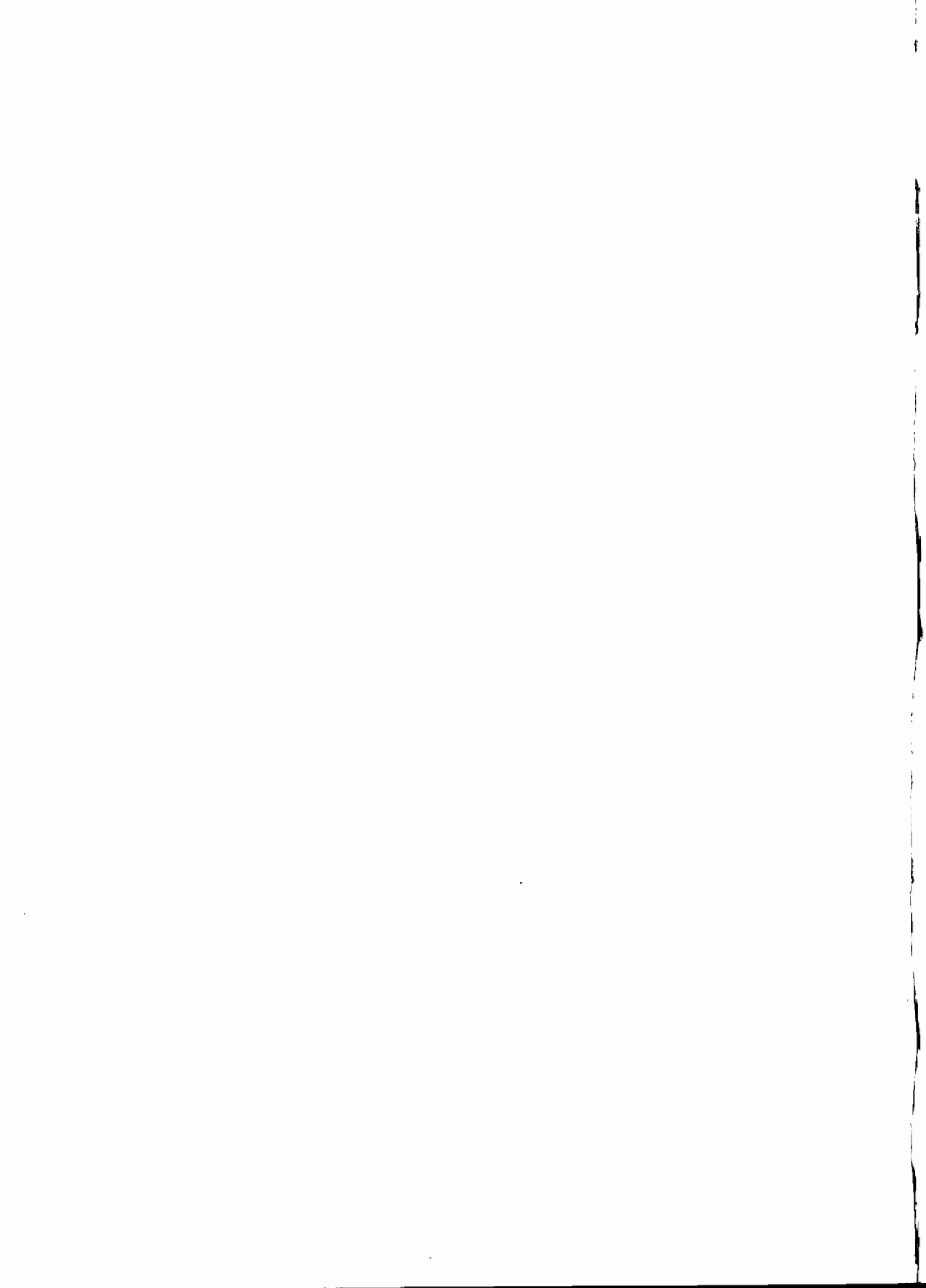


Foto 22. Figuras de dos Tláloc superpuestas. Corresponden al grupo D.
Templo Mayor



Foto 23. Huehuetecuhtli del Templo Mayor con rostros-garras en las coyunturas



las del grupo B con la cara de Tonatiuh en la Piedra del Sol podría indicarnos que se trata de Tlaltecuhltli en la media noche, al igual que Tonatiuh corresponde al mediodía. En ambos casos llevan el cuchillo de pedernal (*técpatl*) que emerge de la boca. Otro dato interesante es el carácter masculino-femenino del sol, mencionado en varias ocasiones por Sahagún cuando habla de las *mocihuaquetzque* o mujeres valientes muertas en el trance del parto y que acompañan al astro del mediodía al atardecer. Hay otra función fundamental de las figuras de los grupos B y C: van a devorar los cadáveres, por lo que se convierten en la *vagina dentata* que va a trasladar al vientre materno al individuo muerto para volverlo a parir a su nueva vida o nuevo estado. Se trata de un rito de tránsito o de iniciación ya que de esta manera pierde la carne y la sangre, y podrá continuar su esencia o *teyolía* al destino que se le depara según el género de muerte. Lo anterior lo relacionamos con la hipótesis que hemos presentado acerca de los nueve pasos al Mictlan. Recordémosla.

La hipótesis plantea que, para llegar a los diferentes destinos que se les depara a los individuos según la manera en que mueren, entre ellos el Mictlan o más profundo de los inframundos, el cuerpo debe ser primeramente devorado por Tlaltecuhltli, la tierra, quien los ingiere dentro de su vientre o matriz para volver a renacer y parirlos a su nuevo estado, descarnados, para que su *teyolía* continúe su camino al Mictlan. Los pasos por los que debe atravesar son otros tantos peligros y acechanzas que corresponden a la detención de las nueve menstruaciones que ocurrieron para que el individuo naciera con los peligros que conlleva el embarazo y el parto. El cruzar ríos no deja de ser significativo, pues son el primero y el último paso antes de llegar al Mictlan. Esto bien puede corresponder al líquido amniótico que sale de la matriz, señal indudable de que se va a dar el parto. Es importante recordar lo que nos dice Sahagún que se hacía con el individuo destinado al Mictlan: se le colocaba en posición fetal y se le recubría de mantas y papel para formar el bulto mortuario. Una vez hecho lo anterior, se le echaba agua (medio en el cual había estado en el vientre materno) y se le preparaba para que emprendiera el viaje.⁴²

En lo anterior vemos la estrecha relación vida-muerte o nacimiento y muerte; o sea, que las nueve ocasiones que se detuvo el flujo menstrual para finalmente dar vida, al momento en que el in-

⁴² Matos, *ob. cit.*, 1986. También se hace mención de la *vagina dentata* como Tlaltecuhltli en mi libro *El rostro de la muerte*, México. cv Editores, 1987.

dividuo muere debe regresar y pasar por nueve acechanzas, es decir, tiene que hacer el camino inverso al que le dio vida. De allí la estrecha relación mujer-luna-parto, ya que el ciclo menstrual es igual al ciclo lunar.

Por otra parte, bien sabemos cómo en diferentes religiones antiguas y aún en grupos indígenas actuales, existe la costumbre de que los rituales de iniciación o de tránsito están precedidos de una muerte "ritual", simbólica, en la que el personaje va a renacer con un nuevo estado. En Mesoamérica esta práctica también existía. Recordemos cómo el futuro guerrero águila o jaguar va a Malinalco y entra (o es comido) por la serpiente por cuya boca se penetra al interior del templo, de forma circular, forma ésta que nos recuerda el vientre del ofidio de donde re-nacerá el nuevo guerrero. De allí, pues, la posición de parto del dios Tlaltecuhli.

A mayor abundamiento, podemos citar a Mircea Eliade cuando trata de este tema en su libro *Iniciaciones místicas*.⁴³ En él se refiere a lo que denomina *regressus ad uterum*, el cual siempre está lleno de acechanzas. Cuatro son las formas de regreso y por lo tanto de peligros, entre los que cabe destacar los dos últimos en donde este autor hace ver que la travesía iniciática a la *vagina dentata* es el descenso a una cueva o hendidura en la tierra, a la cual se le considera como la boca o útero de la tierra. Muy semejante a la concepción nahua es la del "paso paradójico" entre dos ruedas de molino en movimiento o entre dos peñascos que se tocan constantemente, etc...

El mismo autor nos habla de algunas iniciaciones brahmánicas en la India en donde el joven iniciado nace dos veces a través de la ceremonia del *upanayama*, en donde su preceptor hará que renazca espiritualmente a un nuevo estado. Igual ocurre en el *diksa*, ritual iniciático de pubertad en que se retorna al estado fetal para volver a renacer en el mundo de los dioses. La muerte también es un cambio fundamental en que se regresa al útero materno. Sigue diciendo Eliade:

Con toda probabilidad, el enterramiento en posición embrionaria se explica por la relación mística entre muerte, iniciación y *regressus ad uterum*. Dicha relación terminará por imponer, en ciertas culturas, la equivalencia entre muerte e iniciación: imaginarán al que fallece como sufriendo una iniciación. Pero el enterramiento en posición fetal carga sobre todo el acento en la esperanza de un nuevo comienzo de vida.⁴⁴

⁴³ y ⁴⁴ Ver a Mircea Eliade en *Iniciaciones Místicas*, Madrid. Ed. Taurus, 1975. Cito lo anterior en mi libro de 1987 (cita 42).

Esto último es, pensamos, lo que ocurre con el individuo al morir: pasa a un nuevo estado y para ello debe ser devorado por la *vagina dentata* (Tlaltecuhтли) para volver a nacer, de allí la posición de parto del dios. Lo anterior también lo observamos en diversas representaciones en códices en donde Tlaltecuhтли está engullendo al Sol (lo que ocurre todas las tardes) o el bulto mortuorio. Baste mencionar como ejemplo la lámina 16 del *Códice Borbónico* en donde vemos al sol que va a ser devorado por la tierra cada atardecer para parirlo al día siguiente, o la del bulto mortuorio que entra en las enormes fauces de Tlaltecuhтли como lo vemos en el *Códice Borgia*.

Vamos a hablar ahora de los rostros-garras presentes en las figuras femeninas del dios y no en las masculinas. Se trata, para mí, sin descartar lo que señala la *Histoire du Méchique* de que el cuerpo de la tierra estaba cubierto en las coyunturas de ojos y bocas que mordían como una bestia salvaje, como lo hace ver Graulich,⁴⁵ de posibles elementos protectores de las coyunturas, pues por ellas pueden penetrar "males" al interior del cuerpo. Existe una asociación entre estos elementos y las parturientas, como es el caso de los Tlaltecuhтли en su versión femenina. Nos lo señala Sahagún, por ejemplo, al referirse a la visita que se hace a la recién parida:

Aquí se pone la ceremonia que hacían las mujeres a las recién paridas. En sabiendo que alguna parienta había parido luego todas las vecinas, y amigas y parientas, iban a visitarla para ver la criatura que había nacido:

Y antes que entrasen en aquella casa, fregábanse las rodillas con ceniza, y también fregaban las rodillas a sus niños, que llevaban consigo, no solamente las rodillas, más todas las coyunturas del cuerpo; decían que con esto remediaban las coyunturas que no se aflojasen.⁴⁶

También vemos la estrecha relación que tenían las *cihuapipiltin* o mujeres muertas en el primer parto con las encrucijadas de los caminos y los males que podrían traer:

...decían que estas diosas andan juntas por el aire, y aparecen cuando quieren a los que viven sobre la tierra, y a los niños los empecen con enfermedades, como es dando enfermedad de perlesía, y entrando en los cuerpos humanos;
y decían que andaban en las encrucijadas de los caminos, haciendo

⁴⁵ Ver el artículo de Michel Graulich "Les grandes statues azteques dites de Coaticue et de Yollotlicue", en *Cultures et Sociétés Andes et Meso-Amérique*, Université de Provence, vol. 1.

⁴⁶ Sahagún, *ob. cit.*, 1956.

estos daños, y por esto los padres y madres vedaban sus hijos e hijas que en ciertos días del año, en que tenían que descendían estas diosas, que no saliesen fuera de casa, porque no topasen con ellos estas diosas, y no les hiciesen algún daño; y cuando a alguno le entraba perlesía, u otra enfermedad repentina, o entraba en él algún demonio, decían que estas diosas lo habían hecho.

Y por esto las hacían fiesta y en esta fiesta ofrecían en su templo, o en las encrucijadas de los caminos, pan hecho de diversas figuras.⁴⁷

A esto hay que agregar algo muy importante. Tlaltecuhltli se encuentra, como ya lo señalamos, en el centro del universo. Más aún, se ubica en el nivel terrestre (es el nivel terrestre en su carácter de Cipactli) por lo que se encuentra en la encrucijada de caminos por excelencia. Si consideramos que el Templo Mayor es el centro de centros, el centro fundamental de su concepción universal y que la plataforma que lo sostiene representa el nivel terrestre, entonces entenderemos que este dios se encuentra en la encrucijada de los caminos que llevan a los cuatro rumbos del universo, a los niveles celestes y al inframundo jugando en el paso a este último un papel primordial. Los peligros y acechanzas de ocupar un lugar de encrucijada es evidente, máxime si se trata del cruce de niveles como los ya dichos.

De esa manera me explico la presencia de los rostros-garras en las deidades femeninas terrestres y en particular en Tlaltecuhltli exclusivamente en sus versiones femeninas de devoradora-paridora. Podría ser la manera de proteger las coyunturas en contra de quienes pueden introducir por esa vía algún mal. De allí la estrecha relación entre mujeres muertas en el primer parto (*cihuateteo* y *cihuapipiltin*) y la función primordial de la deidad terrestre como devoradora-paridora. Recordemos que aún los dioses no están exentos de recibir daño y requieren de protección.

Cabe agregar que, aunque estas mujeres muertas en parto se les representa escultóricamente semi-descarnadas, con el pelo crespo y las garras levantadas, típicas de deidades del inframundo como Mictlantecuhtli, sin embargo no son portadoras de los rostros-garras. Su imagen significa que están muertas, pero sobra mencionar que acompañaban al sol del mediodía al atardecer, por lo que bien dice Sahagún que andan en "el aire", es decir, no son deidades terrestres que sí requieren de la protección ya señalada.

⁴⁷ Sahagún, *ob. cit.*, 1956.

V. Conclusiones

De todo lo anterior podemos llegar a algunos planteamientos más que conclusiones, si bien debe quedar claro que no pensamos que el tema esté agotado. Es curioso que cuando algún autor trata determinado tema siente la necesidad de explicarlo todo en relación a él. Creo que en ocasiones esto no es posible y actuar de manera contraria puede llevar a aciertos plausibles o a equívocos que poco ayudan a la investigación. Creo que acerca del tema de Tlaltecuhltli aún hay aspectos poco claros y para cuya respuesta aún hay que esperar mayor información.

Empezaré por decir que no estoy de acuerdo con la idea reduccionista que plantea Rubén Bonifaz, al querer ver un solo dios detrás de la imagen de Tlaltecuhltli. Conforme a lo expuesto por él, detrás de todo está Tláloc. A diferencia de esta forma de pensamiento que en el fondo busca, a juicio mío, prevalece la idea cristiana de un solo dios, pienso que las diferentes representaciones del Señor de la Tierra obedecen a otros tantos momentos importantes en relación a la fertilidad de la tierra y su acción de devoradora-paridora y, por ende, como puerta de entrada al inframundo. Lo anterior nos lleva a los siguientes planteamientos:

1. Tlaltecuhltli, como deidad que tiene su aspecto masculino y femenino, está representado de diversas maneras, aunque en todas ellas predomina la posición de parto. Las cuatro maneras como se le representa son: masculino, boca abajo (acostado sobre la tierra), que hemos denominado grupo A. No tiene los rostros garras propios de las deidades terrestres, lo cual no deja de ser paradójico. Esta carencia y los elementos del dios del agua (máscara bucal y adorno del tocado) nos hacen pensar que esta versión corresponde al momento en que agua y tierra se van a unir para crear vida. El dios tiene aquí una marcada relación con el centro del universo tanto por la presencia del quince como por los adornos de las taloneras en que vemos un diseño cruciforme.

El segundo conjunto (grupo B) se caracteriza por ser figuras femeninas que están colocadas de espaldas y que por la posición de la escultura están viendo hacia el cielo. Lo mismo ocurre con las del grupo C, sólo que estas últimas tienen el rostro en forma de animal con enormes fauces prestas a devorar. Las del grupo B nos recuerdan el rostro de Tonatiuh en la Piedra del Sol, pero sin el elemento que rodea los ojos, lo que nos hace pensar que se trata de Tlaltecuhltli en su versión femenina como contraparte del Sol, el

cual también tiene su parte femenina. Es curioso que cuando el Sol está en el cenit, o sea en los límites de la región de los guerreros (oriente) y el de las mujeres muertas en parto (occidente), o en la mitad de su recorrido por el inframundo, tienen semejanza en cuanto al rostro se refiere. En el caso de las del grupo C, pienso que representa a la tierra devoradora-paridora. En ambos grupos la posición de parto también lo es para poder ser poseídas sexualmente.

El último grupo guarda la posición típica de Tlaltecuhltli con el rostro del dios Tláloc. Aquí puede obedecer a la relación del Señor de la Tierra y las aguas primordiales mencionadas en los mitos de creación.

Como puede verse, pienso que todas estas representaciones de los dios corresponden a determinados momentos y a las diversas funciones que tiene, como son: *a*) la tierra fecundada que da vida; de ella nacen las plantas que son el alimento del hombre; *b*) la tierra en su carácter de *vagina dentata* devoradora de cadáveres; *c*) la tierra transformadora que va a parir a los muertos para que puedan ir al destino que les corresponde según su género de muerte; *d*) la tierra como primer nivel de paso al inframundo; *e*) la tierra como centro entre los niveles celestes y el inframundo; *f*) la tierra que descansa sobre las aguas primordiales.

2. La razón por la que no se le rinde culto público y la figura la mayor de las veces permanece oculta se debe a una de las funciones fundamentales del dios como devorador de cadáveres, atributo este que en ocasiones también se le achaca a Miclantecuhtli.⁴⁸ Cabe agregar que al ser un rito de tránsito o de iniciación muy importante que dará pie para que el individuo pueda nacer o re-nacer para continuar a su nueva vida, se convierte en algo sumamente sagrado que pertenece por esta razón al mundo de lo oculto.

3. Los rostros-garras presentes en las coyunturas de las representaciones de los grupos B, C y D bien pueden obedecer a la ubicación del dios en la encrucijada de los cuatro rumbos del universo y el estar en medio de los niveles celestes y del inframundo en su calidad de Cipactli.

4. Por la misma razón anterior podemos explicar el que muchas

⁴⁸ Ver el reciente artículo de Leonardo López Luján y Vida Mercado "Dos esculturas de Miclantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México. UNAM, 1996. n. 26.

de estas figuras, cuando se sabe su procedencia, provienen de las cercanías del Templo Mayor, el cual tiene el papel de ser el *axis mundi* del universo mexicana.

Como queda dicho, múltiples son las funciones de este dios. Guarda estrecha relación con el agua, con el sol y con el inframundo. En su carácter de Cipactli es la tierra de la que nacen las plantas y los granos que alimentarán al hombre. Pero como Tlaltecuhltli pienso que una de sus funciones fundamentales es aquella de devoradora-paridora que marcará el cambio a una nueva forma que permitirá que el individuo muerto pueda, a través del proceso de ser comido por la tierra, renacer a una nueva "vida" para continuar su tránsito al lugar que le está destinado. Así, todos los individuos muertos, sea en la forma que fuera, tenían que ser devorados. Aún los guerreros, a quienes se les incineraba, eran comidos por el Señor de la Tierra si atendemos a los cantos a Tezcatlipoca.⁴⁹ Lo mismo ocurre con aquellos individuos cuyo destino era el *Tlalocan* o el *Mictlan*, como lo vemos en diversos códices en que el dios devora el bulto mortuorio.

Nos dicen los nahuas actuales de la sierra de Guerrero cómo la tierra otorga el maíz al hombre para alimentarlo. Al morir, la tierra se come a los hombres. "Nosotros comemos la tierra, y la tierra nos come a nosotros...". Una mujer de Oapan dice respecto de la sangre animal que se ofrenda al construir una casa nueva: "La tierra vive; pues, así nos dijeron los abuelitos (tococolhuan). Nosotros decimos "que coma la tierra, que tome sangre"... Ella toma, ella come (*matlacua tlatipac, ma coní yextli, yehua coní, yehua tlacua*)".⁵⁰

Nadie escapaba, pues, de las grandes fauces del Señor de la Tierra...*

⁴⁹ Ver el artículo de Michel Graulich "Afterlife in Ancient Mexican Thought", *Circumpacifica*. Festschrift für Thomas S. Barthel, Peter Lang, Frankfurt and Main, 1990. En él asienta que todas las personas muertas iban al inframundo, incluidos los guerreros.

⁵⁰ Tomado del artículo de Catherine Good Eshelman, "El trabajo de los Muertos en la Sierra de Guerrero", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México. UNAM, 1996, n. 26.

* Mi agradecimiento al arqueólogo Leonardo López Luján, quien me facilitó el artículo mecanoscrito de Ariane Fradcourt "Une nouvelle étude iconographique de la Divinité centrale de la Pierre du Calendrier Azteque", en donde la autora plantea que pueden verse cuatro tipos de Tlaltecuhltli: con rostro humano, con cabeza de muerto, con cabeza zoomorfa y con cabeza de Tláloc.

LISTA DE ESCULTURAS CONSIDERADAS PARA EL ESTUDIO

GRUPO A. Figuras antropomorfas masculinas

- Figura 1. Bloque cúbico encontrado en las excavaciones del Templo Mayor en 1981 (lado norte).
- Figura 2. Bloque cúbico encontrado en las excavaciones del Templo Mayor en 1981 (lado norte).
- Figura 3. Fragmento en el que se ve parte del quincunce y la pierna izquierda de la deidad, encontrada en el Templo Mayor (lado norte) en 1980.
- Figura 4. Figura que se encuentra debajo de la Coatlicue. Encontrada cerca de la esquina SE del Zócalo en 1790.
- Figura 5. Fragmento en que se aprecia la cara, parte del quincunce y el brazo y pierna izquierdos. Encontrada en la calle de Guatemala por Leopoldo Batres en 1900, frente al Templo Mayor. Museo Nacional de Antropología.
- Figura 6. Está labrada en la parte inferior de una serpiente emplumada hoy exhibida en el Museo Nacional de Antropología. Procede de la ciudad de México.
- Figura 7. Se encuentra en un disco de gran tamaño que fue recortado mutilándose algunas partes del dios. Está en el Museo Nacional de Antropología. Procede de la ciudad de México.
- Figura 8. Labrada en la parte inferior de una caja de piedra que en sus cuatro lados tiene animales asociados a la noche. Procede de la calle de Donceles 101, frente al Templo Mayor.

GRUPO B. Figuras antropomorfas femeninas

- Figura 1. Se encuentra en la parte inferior de un recipiente circular hallado en la ciudad de México. El dios tiene en el cabello insectos asociados a la noche y a la muerte. Museo Nacional de Antropología.
- Figura 2. La escultura fue recortada especialmente del lado derecho del dios, formando un cuadrado. Procede de la ciudad de México. Museo Nacional de Antropología.
- Figura 3. Fragmento en que falta la pierna derecha del dios, encontrada en las excavaciones del Templo Mayor (lado norte) en 1981.
- Figura 4. Fragmento procedente de la ciudad de México. Museo Nacional de Antropología.

GRUPO C. Figuras zoomorfas femeninas

- Figura 1. Labrada en la parte inferior de una escultura en la que se ven dos garras. Fue encontrada en el Templo Mayor (lado norte) en 1981.
- Figura 2. Se caracteriza por ser la única pieza que sobre el vientre tiene lo que parece ser un símbolo de chalchihuite. Procede de la ciudad de México. Museo Nacional de Antropología.
- Figura 3. Tiene forma circular con una gran cavidad en medio de la figura. Museum of the American Indian, New York (Heye Found.)
- Figura 4. Bloque rectangular exhibido en el American Museum of Natural History, New York.
- Figura 5. Se encuentra en la parte inferior de un *cuauhxicalli* hallado en la ciudad de México. Está representado únicamente el rostro del dios. Bodega del Museo Nacional de Antropología.
- Figura 6. Parte inferior del *cuauhxicalli* del Museum für Volkerkunde, Viena. En el fondo del interior del recipiente hay un símbolo *ollin*.
- Figura 7. Parte inferior del *cuauhxicalli* del Museum of the American Indian (Heye Found.). En el fondo del interior del recipiente hay un símbolo *ollin*.
- Figura 8. Parte inferior del *cuauhxicalli* del Museum für Volkerkunde, Berlín, Alemania. En el fondo del interior hay un símbolo *ollin*.
- Figura 9. Se encuentra en la plataforma del *Teocalli* de la Guerra Sagrada. Se halló en el torreón sur de Palacio Nacional en 1926 aunque existían referencias desde el siglo pasado. Museo Nacional de Antropología.
- Figura 10. La cara del dios está representada en el fondo interior de una caja (*tepetlacalli*) que perteneció al general Riva Palacio. Museo Nacional de Antropología.
- Figura 11. En la parte inferior de un *tepetlacalli* conocido como la caja de Hackmack del Museo de Hamburgo, Alemania.
- Figura 12. Se trata del vaso de Bilimek, depositado en el Museum für Volkerkunde de Viena. Tiene dos representaciones del dios: una en la parte inferior y la otra en la parte posterior de la pieza.
- Figura 13. En la parte inferior de una figura esquelética de piedra verde del museo de Stuttgart, Alemania.
- Figura 14. Se encuentra en la parte inferior de una pieza de alabastro hallada en el Templo Mayor.

GRUPO D. Figuras de Tláloc

- Figura 1. Se encuentra en la parte inferior del chac-mool azteca encontrado en la calle de Venustiano Carranza casi esquina con Pino Suárez en 1943. Museo Nacional de Antropología.

Figura 2. Encontrada en la acera norte de la calle de Guatemala en las excavaciones del Templo Mayor en 1978. Se trata de dos figuras superpuestas en la posición de Tlaltecuhltli. La de abajo representa a Tláloc con el cuerpo hecho de corrientes de agua y la de arriba es una representación con características de los Grupos A (tocado) y C (femenina, con los pechos y falda con cráneos y huesos cruzados y el símbolo *ollin* sobre el vientre). El rostro también es del dios del agua. Es la única figura que conocemos con atributos de los distintos grupos estudiados.

SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOS DE MESOAMÉRICA

ENRIQUE FLORESCANO

A Johanna Broda, Pedro Carrasco y Valerio Valeri

Desde el primer viaje colombino una pregunta perturbó a los europeos que entraron en contacto con las culturas americanas: ¿Quiénes eran los dioses de esos pueblos? ¿Por qué los representaban bajo figuras tan extrañas? Otra interrogante más insidiosa concentró la atención de los primeros misioneros: ¿Cuáles eran las características de los dioses mesoamericanos? ¿En qué se distinguían éstos de los de la antigüedad, o más aún, del dios cristiano?

Las primeras descripciones que los frailes hicieron de los dioses nativos se inspiraron en su propia concepción de la religión, que era europea y cristiana. Su conocimiento de la religión de la antigüedad clásica influyó en la caracterización que hicieron del “panteón” indígena y en la división entre “dioses buenos”, como Quetzalcóatl, y dioses enteramente malignos, como Huitzilopochtli. Esta circunstancia, y los rasgos violentos que asumió la conquista de los pueblos americanos, deformaron la interpretación de la religión nativa, e hicieron de sus dioses demonios abominables. Éste no es el lugar para relatar esa larga historia de interpretaciones prejuiciadas, pero al menos debo mencionar las que impidieron un acercamiento adecuado a la comprensión de los dioses de Mesoamérica.

I. ANTECEDENTES

Los nahuas tenían dos conceptos para referirse a los dioses y a las fuerzas sagradas. La palabra *Teotl* fue traducida por los conquistadores y los frailes del siglo XVI como dios. Sin embargo, Arild Hvidfeldt sugiere que el sentido verdadero de *teotl* es parecido a la idea polinesia de *mana*, que alude a una fuerza impersonal y sagrada difundida en el universo¹. Por su parte, Pedro Carrasco propone

¹ Arild Hvidfeldt, *Teotl and Ixiptlalli. Some Central concepts in Ancient Mexican Religion*.

que en lugar de interpretar teotl como mana, es más apropiado usar los términos divino o sagrado para referirse a las fuerzas impersonales, y reservar la palabra teotl para los dioses personalizados.² Esa es la terminología que sigo en este ensayo.

El concepto de fuerza sagrada impersonal era también común entre los zapotecos. Estos empleaban el término *pee* para significar "aliento, espíritu o viento". En las lenguas mayas, los vocablos *Ku*, *Ch'u* o *Chu'lel*, aludían a lo que era sagrado o divino. Además de rendirle culto a estas fuerzas impersonales, los pueblos mesoamericanos creían en dioses que se distinguían por sus atributos, símbolos, atuendos y nombres propios.³ Otros investigadores, al examinar el concepto de *ixiptla*, advirtieron en él una representación física del dios. La palabra *ixiptla* ha sido traducida como "imagen", "delegado", "sustituto" o "representante". Según esta interpretación, los personajes humanos vestidos con las insignias y rasgos de los dioses, o las efigies del dios hechas en piedra, madera o masa, o sus plasmaciones en la pintura, serían una representación física de los dioses. Siguiendo estas ideas, Doris Heyden y Elizabeth Boone llegaron a la conclusión de que la forma física, el vestido y los ornamentos que asume el *ixiptla* definen a la deidad, e incluso la crean.⁴

Estos dioses personificados son los que me interesa considerar en este ensayo. Para situarlos en su dimensión positiva, debe recordarse que la mayoría de los dioses mesoamericanos se representaban en forma antropomórfica. Muchos de ellos, además de sus atributos humanos, incluían en sus figuras rasgos del mundo natural propio de la región, por ejemplo, representaciones de plantas o animales. Como advirtió hace tres décadas C.A. Burland, la "llamada religión primitiva" estaba determinada por la naturaleza de la personalidad humana, y en sus aspectos externos estaba marcada por el medio social y geográfico.⁵ Esta característica indica cuán difícil es definir a los dioses mesoamericanos por sí mismos, pues

Copenhagen, Munksgaard, 1958. Véase también, Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973, p. 119-123.

² Pedro Carrasco, "Polytheism and Pantheism in Nahua Religion". Mecanoescrito. Chicago, 1987, p. 6.

³ Mary Miller y Karl Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. London, Thames and Hudson, 1993, p. 89; véase también Yólotl González Torres, "Lo sagrado en Mesoamérica", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXIX, 1, 1983, p. 87-95.

⁴ Doris Heyden, "Las diosas del agua y la vegetación", en *Anales de Antropología*, UNAM, v. XX, parte II, 1983, p. 129-145; Elizabeth H. Boone, *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Transactions of the American Philosophical Society, 1989, v. 79, part. 2, p. 4.

⁵ C.A. Burland, *The Gods of Mexico*. New York, Capricorn Books, 1968, p. 127.

siempre es necesario tomar en cuenta el contexto en que aparecen en un momento dado y los símbolos que los rodean.⁶

Como es previsible, hay muchas interpretaciones acerca de lo que llamamos propiedades características de los dioses, o naturaleza de los dioses. Los primeros cronistas del mundo americano describieron asombrados los innumerables dioses que reconocieron en los santuarios de Cozumel, Cempoala, Tlaxcala, Cholula, Tetzco-co y México-Tenochtitlan. Fray Toribio de Benavente (Motolinía), observó que los habitantes de Nueva España tenían multitud de dioses de formas diversas: "Unos tenían figura de hombres y otros de mugeres, otros de bestias fieras como leones y tigres y perros y venados, otros como culebras..."⁷

Bartolomé de las Casas escribió que en "la Nueva España tantos eran los dioses, y tantos los ídolos que los representaban, que no tenían número, ni se pudieran (...) contar". Con todo, percibió un orden en esa abigarrada multitud: "Tenían dios mayor, y éste era el sol". Agregó que había dioses patronos o abogados de los pueblos, así como "dios para la tierra, otro de la mar, otro de las aguas, (...) otro para las sementeras; y para cada especie dellas tenían un dios, como para el maíz".⁸

Bernardino de Sahagún, el fraile franciscano que más se adentró en la religiosidad mesoamericana, estaba convencido de que el mismo demonio había participado en la creación de los incontables dioses adorados por los indígenas. En su obra monumental consagrada a rescatar la historia y las tradiciones del pueblo nahua, dedicó dos libros a describir las abominables figuras de sus dioses,

⁶ Esta es una característica común a los pueblos de otras sociedades. Véase el caso que presenta Valerio Valeri respecto a los dioses de Hawai en su obra *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 13. Uno de los primeros en advertir la naturaleza humana de los dioses griegos, fue Walter Otto, en su libro *Les dieux de la Grèce*. Préface de Marcel Detienne. Paris, Payot, 1993, cap. iv. (Primera edición alemana, 1929).

⁷ Toribio de Benavente (Motolinía), *Memoriales*. Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer. México, El Colegio de México, 1996, p. 156. Debo a Miguel León-Portilla valiosas sugerencias para recoger las impresiones que produjeron en los misioneros y primeros cronistas las imágenes indígenas de los dioses.

⁸ Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias. 2 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, t. 1, p. 639-640. Francisco López de Gómara relató algo semejante en su *Conquista de Méjico*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1946. t. 1, p. 444. Dice: "No había número de los ídolos de Méjico, por haber muchos templos, y muchas capillas en las casas de cada vecino, aunque los nombres de los dioses no eran tantos; mas empero afirman pasa: de dos mil dioses, que cada uno tenía su propio nombre, oficio y señal".

las enigmáticas máscaras que los encubrían, y los cultos idolátricos que recibían. En el apéndice al primero de esos libros, escribió:

Vosotros, los habitantes desta Nueva España (...), sabed que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dexaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos (...) Síguese de aquí claramente que Huitzilopochtli no es dios, ni tampoco Tláloc, ni tampoco Quetzalcóatl (...) el Sol, ni la Luna, ni la Tierra, ni la Mar, ni ninguno de todos los otros que adoráades no es dios; todos son demonios. Así lo testifica la Sagrada Escritura diciendo: (...) "Todos los dioses gentiles son demonios."⁹

El dictamen de los primeros frailes sobre el carácter demoníaco de los dioses mesoamericanos fue reiterado más tarde por los altos dignatarios de la Iglesia y los miembros del gobierno español, de modo que en adelante casi nadie se atrevió a poner en tela de juicio esta calificación derogatoria de la religión prehispánica.

En las postrimerías del siglo XIX, un tiempo invadido por las ideas europeas que declaraban que la historia científica sólo debería registrar "los hechos efectivamente ocurridos", Manuel Orozco y Berra, el representante mexicano de ese género de interpretaciones, resumió así sus ideas sobre la religión de los aztecas:

Aquel pueblo formó sus creencias a la manera que acrecentó su imperio (...), admitió todos los sistemas de los pueblos vencidos, formando una mezcla confusa e incoherente. En efecto, se ven unidos, un dios incorpóreo, invisible, creador y sustentador del universo, con dos dioses al parecer increados, padres de una generación de divinidades; es decir, la unidad, la dualidad, la pluralidad (...) ya un dios único preside sobre el mundo, ya se juzga indispensable que un numen dirija cada una de las ciencias, de las artes y de las ocupaciones de la vida (...) Las imágenes de los dioses son horribles. Careciendo en lo absoluto de belleza artística, quedan aún más desfigurados por un simbolismo recargado y fantástico, añadiendo espanto a la fealdad.¹⁰

⁹ Véase Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2 v. 1988. t. I, p. 65-75. La cita proviene de las p. 65 y 68. Véase otro testimonio semejante en Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*. Edición preparada bajo la coordinación de Miguel León-Portilla. 7 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975-1983. t. III, p. 116-128.

¹⁰ Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*. Con un estudio previo de Ángel Ma. Garibay K. y biografía del autor, más tres bibliografías referentes al mismo, de Miguel León-Portilla. 4 v. México, Editorial Porrúa, 1960. t. I, p. 115-117. Un autor de

Entre fines de ese siglo y principios del actual aparecieron estudios que modificaron la idea que se tenía de los dioses y le dieron un sesgo nuevo al análisis de la religión. Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss y Paul Schellhas publicaron obras importantes acerca de la religión mesoamericana, y avanzaron en la caracterización de sus dioses. Seler interpretó la religión de esos pueblos como un panteón de deidades estelares. Una nueva y rigurosa lectura de los códices lo llevó a descubrir la relación del sistema religioso con los astros de la bóveda celeste, y esas relaciones lo condujeron a interpretaciones de los dioses y mitos mesoamericanos prioritariamente astrales. Quizá la mayor aportación de Seler al estudio de los dioses fue la ocurrencia de interpretarlos dentro de una concepción panmesoamericana. Seler comparó por primera vez las tradiciones religiosas del centro de México con las del sureste maya y la región mixteca, y al observar la similitud de concepciones religiosas y de dioses, señaló la unidad fundamental que subyacía en la civilización mesoamericana.¹¹

Preuss, por su parte, dividió el extenso panteón mexicano en dos grandes grupos: dioses tribales y dioses de la naturaleza. Según Preuss y sus seguidores, entre ellos el destacado americanista Walter Krickeberg, los dioses tribales de los mexicas eran “deidades estelares”, como Huitzilopochtli (deidad solar), o Mixcóatl (Serpiente de Nubes). Preuss, al referirse a “los dioses naturales puros”, como los llamaba, dijo se distinguían de los dioses tribales “en que no tomaron parte en el acto de la creación ni eran héroes culturales; por esta razón sus rasgos están mucho menos individualizados”.¹² Como se advierte, Preuss, al igual que Seler, puso énfasis en el simbolismo astral de las deidades nativas, y destacó el carácter animista de la religión, la tendencia a sacralizar o deificar las fuerzas de la naturaleza.

esta época que desarrolló ideas interesantes sobre los dioses y la religión náhuatl es Cecilio A. Robelo. Véase, por ejemplo, su *Diccionario de mitología nahoa*. (Primera edición, 1905). México, Ed. Porrúa, 1982.

¹¹ Véase en particular la interpretación de Seler del *Códice Borgia, Comentarios al Códice Borgia*. 3 v. México, Fondo de Cultura Económica, 1963 (Primera edición en alemán 1904). El apunte biográfico de H.B. Nicholson publicado en Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. Edited by J. Eric S. Thompson and Francis V. Richardson. 5 v. Culver City, California, Labyrinthos, 1992-1993. t. III, p. x; el estudio del mismo Seler “Some Remarks on the Natural Bases of Mexican Myths”, publicado en el v. IV de las *Collected Works*, p. 149-175; y las consideraciones de Karl Taube sobre las aportaciones de Seler al estudio de los dioses, en su obra, *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992, p. 5.

¹² Véase también Walter Krickeberg et al, *Les religions amérindiennes*. París, Payot, 1962, p. 63-66; y del mismo autor *Las antiguas culturas mexicanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 140-150.

Paul Schellhas, otro investigador alemán atraído por el interés que en esos años despertó en Europa la religión y la civilización de Mesoamérica, revisó los *códices* de *Dresden*, *París* y *Madrid*, y extrajo de ese análisis la primera clasificación rigurosa de los dioses mayas. Para evitar interpretaciones erróneas en la entonces borrosa identidad de los dioses, Schellhas discurrió el método de clasificarlos alfabéticamente, que hasta la fecha sigue en uso.¹³

Al grupo de dioses creadores y de dioses que tenían asignadas funciones específicas en el mundo natural, debe agregarse el de los dioses patronos, registrados por Durán y otros cronistas desde el siglo XVI. Durán apuntó que todas las ciudades, villas y lugares tenían un dios particular, a quien “como abogado del pueblo con mayores ceremonias y sacrificios honraban”. El “*Códice Magliabechiano* afirma que existía uno en cada barrio, donde tenía un templo grande y donde los vecinos le hacían su fiesta”.¹⁴

Krickeberg observa que la mayoría de los dioses de los nahuas

velaban no sólo sobre las fuerzas de la naturaleza sino sobre las *actividades* humanas; había incluso dioses que tenían casi exclusivamente esta función, pues sabemos de patronos especiales de los cazadores, pescadores, salineros, talladores de piedra, tejedores de esteras y mercaderes (...) Los *animales* eran, además de disfraz de los dioses, seres de naturaleza divina o demoníaca...¹⁵

La interpretación que hizo Preuss de los dioses mesoamericanos como una manifestación de las fuerzas naturales, particularmente de las astrales, fue la más influyente por mucho tiempo y dio lugar a que la religión mesoamericana fuera considerada como un politeísmo crudo, o como un panteísmo informe. Sin embargo, aun cuando muchos dioses se identificaban con elementos naturales, no es menos cierto que casi todos tenían una personalidad antropomórfica, eran representados por imágenes específicas, y se les hacían ceremonias y cultos particulares, lo cual los dota de una

¹³ Paul Schellhas, *Die Göttergestalten der Mayahandschriften: Ein Mythologisches Kulturbild aus dem alten Amerika*. Dresden, Verlag von Richard Bertling, 1897; del mismo autor, “Representation of Deities in the Maya Manuscripts”, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Cambridge, Harvard University, 1904; véase también la valoración que hace Karl Taube de la obra de Schellhas en *The Major Gods of Ancient Yucatan*, p. 5-6 y cap. 2; y en *The Gods and Symbols of Ancient Mexico*, p. 146-148.

¹⁴ Citado por López Austin, *Hombre-Dios*, p. 47-48. Véase también el comentario de Henry Nicholson sobre los dioses patronos, en “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, en Robert Wauchope (comp.), *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, 1971. v. 10, p. 409-410.

¹⁵ Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, p. 149.

identidad inconfundible, que trasciende su simbolismo natural.¹⁶

En el presente siglo se redobló la curiosidad por la religión de los pueblos mesoamericanos, y algunos autores hicieron contribuciones interesantes sobre la naturaleza de los dioses. Henry Nicholson, un estudioso de la religión nahua, observó que entre los mexicas "la mayoría de las deidades se concebían antropomórficamente; incluso aquellas que de modo ostensible se representaban en forma animal, eran a menudo mostradas bajo el disfraz (*nahualli*) de una deidad antropomórfica".¹⁷ Advirtió, asimismo, que la religión estaba organizada alrededor de cultos dedicados a los dioses principales. Su estudio se concentró en el análisis de estos dioses, ordenándolos por grupos: dioses creadores; complejo de Tezcatlipoca; complejo de Xiuhtecutli; complejo de Tláloc; complejo de Quetzalcóatl.¹⁸

Otros autores abrazaron con fervor las ideas de Preuss y Seler acerca del carácter celeste de los dioses. Algunos, como Michel Graulich, llevaron esa tesis a sus últimos extremos, pues postularon que las múltiples deidades mesoamericanas podrían reducirse a un mito astral, cuya explicación cabría alcanzar descifrando los movimientos del sol por la bóveda celeste. Burr Cartwright Brundage decidió estudiar el mito de Quetzalcóatl, uno de los grandes mitos mesoamericanos, a la luz de la religiosidad basada en concepciones celestes.¹⁹

Miguel León-Portilla, Eric S. Thompson, Munro S. Edmonson, David Freidel, Linda Schele, Ferdinand Anders y Karl Taube, se apartaron de esa tradición y publicaron estudios de importancia sobre las creencias religiosas y los dioses de los pueblos mesoamericanos.²⁰ Bodo Spranz inició una tarea imprescindible para adentrarse

¹⁶ Carrasco, "Polytheism and Pantheism...", p. 11.

¹⁷ Henry Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic...", p. 408.

¹⁸ Nicholson, "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", p. 395-446.

¹⁹ Michel Graulich, "The Metaphor of the Day in Ancient Myth and Ritual", *Current Anthropology*, 22, 1981, p. 45-60; véase también su *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek, 1988, p. 259-263; Burr Cartwright Brundage, *The Phoenix of the Western World. Quetzalcóatl and the Sky Religion*. Norman, University of Oklahoma Press, 1982.

²⁰ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993; "Introducción al pensamiento mítico mesoamericano", en *Tōltecáyōtl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 139-165; "Those Made Worthy by Divine Sacrifice: the Faith of Ancient Mexico", en Gary H. Gossen (comp.), *South and Meso-American Native Spirituality*. New York, Crossroad, 1993, p. 41-64; Munro S. Edmonson, "The Maya Faith", en el volumen editado por Gossen, *South and Meso-American Native Spirituality*, p. 65-85; David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. New York, William Morrow and Company, Inc., 1993; Ferdinand Anders, *Das Pantheon der Maya*. Akademische Druck, Graz, 1963; y Taube, *The Major Gods of Ancient Yucatan*.

en el estudio de los dioses mesoamericanos: el análisis y clasificación de su indumentaria.²¹

Alfredo López Austin propuso en 1973 una tesis acerca de la naturaleza de los dioses que entonces despertó interés. Al advertir que en Mesoamérica había dioses con figura y características humanas, dijo: "La creencia en hombres-dioses, en la relación entre dos personas distintas, una humana y otra divina, de la que la primera es portavoz y representante, ha sido descubierta hace ya tiempo por los historiadores". Apoyado en esa tradición, sostuvo que "algo" penetra en los hombres y los hace participar de la naturaleza de los dioses. Al parecer, este "algo" que todos reciben en el momento del parto es más intenso en los hombres-dioses, en su papel de "intermediarios y depositarios", y aplicó esta idea al estudio de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl.²²

Me inclino a creer que fue Pedro Carrasco quien más avanzó en el esclarecimiento de la naturaleza de los dioses mesoamericanos en los últimos años. En un ensayo dedicado a explicar las características de la sociedad azteca, escribió unas páginas luminosas sobre los dioses, que antes que reducir, prefiero citar completas:

El panteón mexicano es una imagen de la sociedad mexicana en el cual la división del trabajo, los estratos sociales y las unidades políticas y étnicas tienen sus contrapartes divinas. Se encuentran dioses patronos de todas las unidades nacionales o políticas: de los mexicanos, de los xochimilcas, de los tepanecas, tlaxcaltecas, otomíes, etc. Hay además dioses patronos de ciudades, de barrios, de sacerdotes, de guerreros, de la gente de palacio, de las casas de solteros. Y hay asimismo dioses patronos de las distintas actividades humanas, bien sean naturales como el parto, las enfermedades y la lujuria, o culturales como la caza, la guerra, el comercio, el tejido, la orfebrería y demás artes (...) A menudo se combinan las distintas maneras en que existe esta división divina del trabajo. Por ejemplo, un dios que es patrón de una artesanía, lo es también del gremio, barrio o ciudad que la cultiva (...) También se cree que el dios de una actividad dada fue el primero que la practicó, o su inventor. Por ejemplo, la diosa del parto fue la primera mujer que dio a luz; la diosa de los mantenimientos fue la primera mujer que hizo tortillas; el dios de los pescadores inventó las redes y la fisga, etc. Los dioses nacionales aparecen a veces como caudillos ancestrales, como el de los dioses guerreros patronos de los

²¹ Bodo Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973; un trabajo semejante, pero concentrado en los símbolos, es el de Hermann Beyer, *Mito y simbología del México antiguo*. México, Sociedad Alemana de Mexicanistas, 1965.

²² *Hombre-Dios*, p. 116-121.

mexicas, tlaxcaltecas y tepanecas. La mayor parte de los dioses tienen forma y personalidad humana. Algunos tienen forma animal, como el dios de la tierra, que es una especie de dragón mítico, o la serpiente emplumada, una deidad compleja de muchos atributos y formas. Pero en general son de forma humana y las formas animales son manifestaciones especiales o el disfraz (nahualli) del dios.

De la misma manera que en la sociedad mexicana cada rango social u ocupación tenía ropas y adornos distintivos, entre los dioses cada uno de ellos tiene también una indumentaria característica: mantas o bragueros con decoraciones especiales, pintura facial, peinados, bezotes, etc. Todo esto da lugar a un sistema complicado de representar e identificar las deidades en forma de ídolos y pinturas, o en los atavíos de víctimas o sacerdotes que las personifican. Varios dioses se suelen representar con instrumentos o armas distintivas de las ocupaciones o grupos de que son patronos. Por ejemplo, el dios de los mercaderes se representa con el báculo que éstos llevaban en sus marchas, y la diosa de las tejedoras con un copo de algodón en su tocado. Los dioses aparecen a menudo como parejas de hombre y mujer, o se piensa que unos son hijos de otros, o son grupos de hermanos. Sin embargo, hasta donde alcanzan nuestros datos, no parece que haya existido un esquema genealógico bien definido que relacione a todos los dioses entre sí, como en los sistemas politeístas de la antigua Grecia o de Polinesia.

(...) De la misma manera que entre los hombres hay señores que gobiernan un lugar y tienen grupos de súbditos y criados, entre los dioses hay también señores de diferentes regiones divinas y de diferentes actividades llamados igualmente teuctli, que tienen a sus órdenes grupos de dioses menores que los ayudan en sus actividades. Los casos mejor conocidos son el del señor del infierno que reina sobre los muertos; el de la lluvia, señor de Tlalocan, a cuyas órdenes hay una multitud de diosillos de la lluvia; y el del sol, a quien ayudan en su ascenso diurno las almas de los guerreros muertos (...). Entre las diosas, como entre las mujeres, la principal división del trabajo se relaciona con la edad. Xochiquetzal es la diosa joven y hermosa; Tlazolteotl, diosa de la carnalidad, se asocia a las actividades de la mujer madura, y la diosa vieja Toci es la patrona de las médicas y comadronas.²³

Este análisis preciso de las distintas formas en que se manifiestan los dioses en la sociedad náhuatl, y la definición de algunas de sus

²³ Pedro Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia General de México*. México, El Colegio de México, 1981. t. I, p. 238-240; véase también, del mismo autor, el artículo ya citado, "Polytheism and Pantheism...", y "Las bases sociales del politeísmo mexicano: los dioses tutelares", en *Actes du XLII Congrès International des Americanistes*. Paris, 1979. v. VI, p. 11-17. Debo a Johanna Broda la sugerencia de revisar estas ideas fundamentales de Pedro Carrasco; como siempre, le expreso mi reconocimiento.

características, es un avance considerable en el estudio de los dioses mesoamericanos. Otros autores que han hecho definiciones interesantes sobre la naturaleza de los dioses mexicanos son Yólotl González Torres y Rafael Tena,²⁴ a quienes citaremos adelante. Veamos ahora si teniendo en consideración estas precisiones podemos llegar a una definición más satisfactoria de la naturaleza de esos dioses.

II. NUEVA HIPÓTESIS SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOSSES MESOAMERICANOS

Y los Etiopes representaron a sus dioses chatos y negros, y los Tracios dicen que tienen los ojos azules y los cabellos rojos... Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio.

Jenófanes²⁵

Al intentar una reconstrucción histórica del mito de Quetzalcóatl, advertí que la estructura narrativa de ese mito se fundaba en los procesos del cultivo de la planta del maíz, y que el meollo del mito se refería a la creación de la era actual del mundo, las plantas cultivadas, los seres humanos y la aparición de los primeros reinos. Es decir, el mito de Quetzalcóatl era una síntesis de los valores más altos predicados por las antiguas sociedades agrícolas de Mesoamérica, una metáfora de su desarrollo civilizatorio. Por otro lado, la relectura de la frase de Pedro Carrasco: "El panteón mexicano es una imagen de la sociedad mexicana", me trajo a la memoria una expresión que había leído en una obra de Valerio Valeri acerca de los dioses de Hawái: "Todos los dioses tienen en común lo que es común en los individuos: el hecho de pertenecer a una misma especie, la especie humana".²⁶ Estas ideas me dieron pie para intentar

²⁴ Rafael Tena, *La religión mexicana*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 22-31. Además de ocuparse brevemente de la naturaleza de los dioses, el autor proporciona un útil catálogo de los dioses mexicanos. González Torres, también ha considerado estos aspectos en la obras citadas en las notas 3, 35 y 56.

²⁵ Véase el texto de Jenófanes, y una exposición de sus ideas acerca de los dioses, en Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*. 2 v. Buenos Aires. Ed. Lozada, 1925, t. I, p. 76. Agradezco a Alain Schnapp y a Luis Villoro sus sugerencias, que me llevaron a Jenófanes y su famoso comentario sobre la naturaleza de los dioses. Véanse también, las obras citadas de Yólotl González Torres, en las notas 3, 24, 35 y 56.

²⁶ Valerio Valeri, *Kingship and Sacrifice*, p. xi.

otro acercamiento a la naturaleza de los dioses mesoamericanos.

Mi punto de partida es el siguiente: los dioses mesoamericanos no sólo tienen apariencia antropomórfica, sino que sus cualidades y características son predominantemente humanas, producto del medio social donde surgieron esas concepciones religiosas. Veamos, por ejemplo, el caso de los dioses creadores.

Características de los dioses creadores

Los dioses creadores mayas, nahuas o mixtecos eran invisibles e impalpables en algunos casos, y en otros corpóreos, pero en ambos sus características más notables eran humanas. *Ometeotl* (Señor de la Dualidad), o *Ipalnemoani* (Dador de la vida), habitaban en el trece-no cielo, la última de las regiones celestes, donde desplegaron sus altas funciones, matizadas por la dualidad. *Ometeuctli* tenía una pareja, llamada *Omecihuatl* (Señora de la Dualidad), de modo que *Ometeuctli* concentraba las facultades masculinas y *Omecihuatl* las femeninas. El primero representaba las virtudes fecundadoras del cielo, y la segunda las germinales de la tierra. Rafael Tena observa que los dioses eran concebidos “como varones y mujeres adultos, relacionados a veces entre sí por vínculos de parentesco, ya sea como cónyuges o como padres, hijos y hermanos”.²⁷ En el caso de la pareja de dioses creadores, ambos fungían como el padre y la madre de los dioses, en el sentido de procreadores biológicos de una generación divina.²⁸ De modo que si observamos los atributos de esta pareja, percibimos que éstos son un arquetipo de la pareja humana, un arquetipo que se manifiesta en la naturaleza y en las cosas asociadas con el hombre y la mujer, o con sus actividades propias.²⁹

Las tareas iniciales de los dioses creadores consistieron en ponerle fin al ingobernable caos, ordenar el cosmos y fundar una nueva era del mundo, presidida por una nueva humanidad. Esas tareas portentosas comenzaron con la hazaña de separar el cielo de la tierra, seguida por la de asignarle propiedades específicas a cada uno de los espacios creados. El interior de la tierra (el *Xibalbá* maya o el *Mictlan* náhuatl), recibió entonces los atributos de la matriz

²⁷ Tena, *La religión mexicana*, p. 22.

²⁸ Nicholson, “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, p. 409; León-Portilla, “Those Made Worthy by Divine Sacrifice”, p. 44-45; J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1975, p. 250. Esta idea es una concepción compartida por la mayoría de las religiones. Véase, como ejemplo, Erik Hornung, *Les dieux de l’Égypte. L’un et le Multiple*. Paris, Flammarion, 1986, p. 132-133.

²⁹ Valerio Valeri, *Kingship and Sacrifice*, p. 12.

femenina: era el lugar donde se gestaban, nacían y regeneraban los seres humanos, la naturaleza y los astros. Siguiendo este principio dual, al cielo se le asignaron los poderes fecundantes y ordenadores del sexo masculino. De este modo, los dioses reflejaban la primacía del principio sexual en el ordenamiento del cosmos.³⁰ Como se advierte, la unidad de lo divino “es la unidad de la especie humana. Esta unidad no está representada por un dios supremo, sino simplemente por el cuerpo que es común a todas las deidades: el cuerpo humano”.³¹

Aun cuando sólo disponemos de unas cuantas imágenes de los dioses creadores, los mitos y los cantos a ellos dedicados detallan sus poderes inconmensurables, su presencia ubicua en los distintos espacios y rumbos del cosmos, y su fuerza ordenadora. En los mitos de creación mesoamericanos los dioses creadores están siempre presentes en forma de pareja primordial omnisciente y omnipotente. Un canto náhuatl llama a esa pareja “Madre de los dioses, padre de los dioses”.³² El *Popol Vuh* maya dice que el mundo actual fue creado

por el Hacedor, formador,
madre-padre de la vida, de la humanidad
dador del aliento, dador del corazón,
dador de la vida, criador en la luz eterna...³³

El *Códice de Viena* contiene la versión mixteca de la creación del cosmos, enriquecida por la representación plástica de la pareja primordial (Fig. 1).

Señora 1 Venado y Señor 1 Venado,
los Gemelos primordiales.
Sahumaban con copal y esparcían
el tabaco molido
(un acto de culto, para purificar y dar fuerza).
Eran la Madre y el Padre Divinos,
que procrearon a los siguientes seres diversos.³⁴

Otra característica del dios creador es que si al principio es una

³⁰ Valeri, *Kingship and Sacrifice*, p. 12.

³¹ Valeri, *ibid.*

³² Birgitta Leander, *In Xochitl in cuicatl. Flor y canto. La poesía de los aztecas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1972, p. 211.

³³ *Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de los dioses y reyes*. Traducido del quiché por Dennis Tedlock. México, Editorial Diana, 1993, p. 66.

³⁴ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (coords.), *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 84.

dualidad fundamental, o un ser andrógino, en cuanto comienza su obra fundadora genera una diversidad de dioses. Lo uno se convierte en múltiple. Sin embargo, esa diversidad retiene la unidad de la especie humana: los dioses, por múltiples y variados que sean, encarnan los atributos propios de los seres humanos. Yolotl González Torres advirtió, asimismo, que los dioses siempre reflejan la sociedad que los crea, y en apoyo de su afirmación cita la famosa sentencia de Jenófanes que transcribo en el epígrafe.³⁵

A su vez, los dioses creadores, al establecer diferencias entre los dioses que viven en los cielos, los que moran en los diferentes niveles del inframundo, o los que habitan en los cuatro rumbos del cosmos, van definiendo una jerarquía de las divinidades. En estos casos la jerarquía divina está relacionada con las actividades y el espacio humanos, y por eso repite el modelo de la organización social, o los distintos ámbitos del mundo terrestre, que en los mitos cosmogónicos y teogonías corresponden a los espacios habitados por las potencias encargadas de favorecer los bienes de los que dependía el desarrollo humano.³⁶

Como observa Rafael Tena, "la organización estratificada de la sociedad mexicana se reflejaba en los complejos ritos de la religión oficial; así advertimos que mientras la participación de los nobles era preponderante en las fiestas dedicadas al sol y a los dioses guerreros, los macehuales mostraban una participación más activa en las fiestas dedicadas a los dioses de la lluvia y la fertilidad agrícola".³⁷ El mismo autor advierte que los dioses creadores no sólo eran "benévolos y providentes en sus relaciones con los hombres, y por lo tanto dignos de veneración y agradecimiento; también podían mostrarse, más que justos, arbitrarios y maléficos, y por consiguiente resultar temibles".³⁸ Siguiendo estas ideas, veamos ahora algunas.

Características de los dioses particulares

Como se ha visto, una de las cosas que más asombraron a los europeos fue la diversidad de dioses a los que rendía culto cada nación, pueblo, barrio, linaje o familia. A su vez, cada una de estas deidades estaba representada por un cuerpo humano y otro animal o vegetal,

³⁵ Hornung, *Les dieux de l'Égypte*, p. 154-155; Yolotl González Torres, "El panteón mexicana", en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1979, núm. 25, p. 9-19.

³⁶ Carrasco, "Polytheism and Pantheism...", p. 8.

³⁷ Tena, *La religión mexicana*, p. 66.

³⁸ Tena, *La religión mexicana*, p. 23.

o por una combinación de rasgos humanos y naturales. Esta diversidad ejemplifica la clásica oposición entre lo uno y lo múltiple. Sin embargo, en todos estos casos se advierte que la forma humana es el elemento común que subyace en las múltiples manifestaciones de lo divino.³⁹

Como observó Pedro Carrasco, estos dioses son una imagen de la diversidad de la sociedad mesoamericana, pues cada uno de ellos representa a una nación o grupo étnico, a una de las innumerables actividades humanas, a uno de los sectores en que se dividía la sociedad, o a los productos y especies naturales más apreciados por esas comunidades. En otras palabras, las entidades divinizadas son una representación de los valores humanos más apreciados por esos grupos; y se les otorga precisamente el rango de deidades porque la sociedad estima tan altos estos valores que desea sacralizarlos, perpetuarlos y transmitirlos íntegros a las generaciones siguientes.

Los dioses ancestrales, aquellos a quienes se atribuye el origen del grupo y se llama Primer Padre, antepasado fundador o semilla de la dinastía, tienen siempre rasgos antropomórficos. Su vida imita la de los seres terrenos, pero transcurre de modo eminente, señalada por actos ejemplares. Tal es el caso de Huitzilopochtli, el dios patrono de los mexicas, quien nació poderosamente armado y en ese mismo momento acabó con los enemigos de su pueblo. La mayoría de los dioses tribales y nacionales se distinguen por haber acometido actos guerreros decisivos, por su intervención en la fundación del reino, o por legar a su pueblo los símbolos de identidad que unieron al grupo étnico.

Los dioses patronos, así como los particulares de una región o de un ámbito del mundo natural, tenían vidas semejantes a las de los seres humanos. La mayoría de ellos habían sido procreados, al igual que los hombres, pero en este caso por parejas divinas o semidivinas. Otros, como Huitzilopochtli, fueron engendrados según el modelo de los portentos. Cuenta la leyenda que Coatlicue, su madre, encontró una pelota de plumas, que guardó en su pecho y esto causó más tarde el alumbramiento prodigioso del dios.⁴⁰ Algunos, como Hun Hunahpú, el primer Gemelo Divino del relato del *Popol Vuh*, o el Quetzalcóatl nahua, padecen persecuciones, maleficios y finalmente sufren la muerte.⁴¹ Los mayas de la época Clásica creían

³⁹ Valeri, *Kingship and Sacrifice*, p. 31. Véase también la obra citada de Hornung. Sobre lo uno y lo múltiple en las religiones africanas, véase Godfrey Lienhardt, *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinhas*. Madrid, Akal, 1985, p. 159.

⁴⁰ Sahagún, *Historia General*, t. I, p. 202-203.

⁴¹ *Popol Vuh*; Sahagún, *Historia General*, t. I. p. 208-218.

que el dios sol moría todos los días al atardecer y renacía otra vez con la aurora del nuevo día.⁴² En todos estos casos, el modelo sobre el que se construye la vida de los dioses es el de la comunidad humana, de tal modo que cada uno de los dioses repite los avatares humanos, o adopta las características étnicas, políticas y sociales del conjunto social.

A diferencia de los dioses creadores, acerca de los cuales hay pocas imágenes y breves descripciones escritas, sobre los dioses patronos y los que tienen a su cargo determinados ámbitos del mundo natural, la información es abundante. Disponemos del inagotable Libro Primero de Sahagún, que describe los principales dioses de los pueblos de habla náhuatl, y su no menos rico Libro Segundo, que relata con minucia las fiestas y ceremonias a ellos consagrados. De similar valor es el famoso *Libro de los ritos y ceremonias* escrito por fray Diego Durán.⁴³ Les sigue en importancia la nutrida colección de imágenes de los dioses contenida en los códices o libros pintados, y la aún más rica serie de imágenes divinas representada en los monumentos arqueológicos, la escultura, la pintura y la cerámica. Este acervo inmenso es suficiente para determinar con precisión la naturaleza de los dioses.

Las descripciones acerca de la figura, símbolos y funciones de los dioses contenidas en esas fuentes, conducen a la conclusión que aquí se ha subrayado: la imagen predominante en la figura de los dioses es el cuerpo humano. Asimismo, las cualidades y funciones que se les atribuyen aluden a los valores sociales que esas civilizaciones consideraban indispensables para su desenvolvimiento. La jerarquía de los dioses en el cielo repite las prioridades de los seres humanos en el ámbito terrestre. Por ejemplo, un canto náhuatl dedicado a Tláloc, la deidad más venerada por la población del centro de México, se refiere a él como el dios que produce el sustento humano:

Tu eres el que produce nuestro sustento
 (...el) Acrecentador de hombres.
 Ay, ve a todas partes.
 Ay, extiéndete...⁴⁴

⁴² Claude F. Baudez, "Solar Cycle and Dynastic Succession in the Southeast Maya Zone", en Elizabeth Boone y Gordon Willey (comps.), *The Southeast Classic Maya Zone*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1988, p. 125-148.

⁴³ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K. México, Editorial Porrúa, 1984. 2 v. t. I.

⁴⁴ Bernardino de Sahagún, *Vánte himnos sacros de los nahuas*. Edición de Ángel María Garibay K. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, p. 51-52.

Otro texto, al aludir a las funciones del mismo dios, dice:

El dios Tláloc residía en un gran palacio, con cuatro aposentos, y en medio de la casa había un patio, con cuatro enormes barreños llenos de agua. El primero es el del agua que llueve a su tiempo y fecundiza la tierra para que dé buenos frutos. El segundo es del agua que hace anublarse las mieses y perderse los frutos. El tercero es del agua que hace helar y secar las plantas. El cuarto es del agua que produce sequía y esterilidad. Tiene el dios a su servicio muchos ministros, pequeños de cuerpo, los cuales moran en cada uno de los aposentos (...) Ellos con grandes regaderas y con palos en las manos van a regar sobre la tierra, cuando el supremo Dios de la lluvia ordena. Y cuando truena, es que resquebrajan su cántara y si algún rayo cae, es que un fragmento de la vasija rota viene sobre la tierra.⁴⁵

A su vez, estas descripciones son complementadas por las imágenes del dios pintadas en los códices o en los monumentos, donde se ve a Tláloc blandiendo el rayo que hace caer la lluvia (Fig. 2), o sembrando y haciendo crecer las plantas del maíz en los cuatro rumbos del cosmos (Figs. 3 y 4).

En otros casos, la imagen plástica y la descripción escrita se complementan para definir los atributos del dios y los símbolos que lo representan. Por ejemplo, el *Códice de Viena* describe con gran detalle cada uno de los objetos simbólicos que integran la vestimenta de 9 Viento, el prodigioso dios y héroe cultural mixteco. En una escena de ese códice se ve a 9 Viento en uno de los niveles superiores del cielo nocturno, conversando con los dos dioses creadores (Fig. 5), quienes lo instruyen y le hacen entrega de una complicada parafernalia:

Le otorgan una macana incrustada con tres piedras de turquesa, la pulsera de piel, una navaja de obsidiana, el gorro cónico de piel de jaguar, la máscara bucal de pájaro por medio de la cual sopla y mueve los vientos, el penacho de plumas negras, el lanzadardos y el dardo, los ornamentos de concha, y el pectoral de caracol... Lo dotan, en una palabra de los atavíos bajo los cuales reconoceremos (...) a Ehécatl, Dios del Viento en los documentos mixtecos y en los códices y textos nahuas.⁴⁶

⁴⁵ Ángel María Garibay K., *Épica náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945, p. 23-24.

⁴⁶ Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 49-50; véase también Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*. 2 v. México, Fondo de Cultura Económica, 1977-1979. t. II.

Como se advierte en la figura del dios, cada uno de estos objetos forma parte de su vestimenta y lo definen.

En los días siguientes la vida de 9 Viento se puebla de prodigios sucesivos. Su aparición en la tierra se asocia con el acontecimiento principal que narra el código: el surgimiento de la tierra mixteca. Luego es testigo del nacimiento de una generación de dioses y de los primeros linajes mixtecos. Más tarde convoca a una asamblea de dioses para ordenar el universo mixteco y asignarle a cada dios sus ámbitos y tareas. Participa en el descubrimiento y aprovechamiento de las plantas. En otra parte del código es representado como sacerdote, cantor, poeta y escritor, cualidades supremas (Figs. 6, 7 y 8). Asume, en otras palabras, las características de un héroe cultural de naturaleza divina. De modo que en la teogonía de los mixtecos 9 Viento es el dios del aire, una de las fuerzas primordiales que daban vida al mundo, el soplo que repartía el viento y la lluvia por los cuatro rumbos del cosmos, y el transmisor de los bienes de la civilización a las criaturas humanas.⁴⁷

Estas descripciones precisas, y la rica iconografía que acompaña a la figura de los dioses, arrojan luz clara sobre el significado de los rasgos zoomorfos o vegetales que a menudo aparecen imbricados en la figura humana de los dioses. Como se ha visto, las imágenes de los dioses o las descripciones que hablan de su cuerpo, símbolos y atributos, son antropomórficas en su mayoría, lo cual confirma que la unidad de los dioses es proveída por la especie humana. Pero a menudo, como se advierte en las figuras y descripciones de los dioses de la vegetación, éstos incluyen en su cuerpo rasgos vegetales (las hojas o la mazorca del maíz), o zoomorfos (partes del cuerpo del caimán, la tortuga o la serpiente en el caso de las deidades de la tierra y la fertilidad), o una combinación de rasgos humanos mezclados con otros de carácter animal, como ocurre en la figura portentosa de la Coatlicue (Fig. 9).

En todos estos casos, la asociación de la figura humana del dios con los rasgos distintivos de una especie vegetal o animal, es un procedimiento metonímico, una manera de significar que el dios posee las virtudes reproductivas, fertilizadoras o alimentarias de la planta; o la fuerza, la agresividad y el valor de un animal específico, como el jaguar. Unas veces el entrelazamiento de la figura humana

⁴⁷ Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, p. 53-54. Los principales estudios acerca de 9 Viento en el *Código de Viena* y en otros códigos mixtecos, son los de Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la mixteca*, p. 61; Jill Leslie Furst, *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*. Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, 1978; Anders, Jansen y Reyes, *Origen e historia*, p. 90-93.

con los rasgos vegetales o animales se da por metonimia, designando una cosa con el nombre de otra. En otros casos esto ocurre mediante el uso de metáforas, otorgándole a una deidad, por medio de la comparación o la alegoría, los atributos de otro ser o cosa. De este modo, el cuerpo único del dios, que es siempre el cuerpo humano, se transforma en las “mil formas” o en los “cuatrocientos cuerpos del dios”, las cuales no son otra cosa más que proyecciones del cuerpo humano en el mundo natural o animal.⁴⁸

III. EL DIOS QUETZALCÓATL, SUMA Y COMPENDIO DE LAS VIRTUDES HUMANAS

Quetzalcóatl es el dios que mejor resume la naturaleza antropomórfica de las deidades mesoamericanas. Entre los mayas de la época Clásica se llamaba Hun Nal Ye, que quiere decir Uno Semilla de Maíz, y era el Primer Padre, el dios creador del cosmos y de los primeros seres humanos (Fig. 10). Una serie de bellas vasijas funerarias mayas recoge en forma narrativa los episodios de su viaje al inframundo, de donde renace triunfal, llevando con él las preciosas semillas del maíz.⁴⁹

Las primeras imágenes de Hun Nal Ye están registradas en el *Popol Vuh* y relatan el viaje del Primer Padre a las profundidades acuosas y frías de Xibalbá, la región del inframundo poblada de seres monstruosos, portadores de enfermedades y muerte (Fig. 11). El Primer Padre, agobiado por las artimañas que despliegan contra él los regentes de Xibalbá, es incapaz de eludirlas y muere decapitado (Fig. 12). Su cabeza es colgada como trofeo en uno de los postes del juego de pelota de Xibalbá, el cual milagrosamente se transforma en árbol florido.

Más tarde sus hijos, Hunahpú y Xbalanqué (Fig. 13), son otra vez desafiados por los regentes de Xibalbá, quienes los retan a jugar a la pelota en la cancha del inframundo. Los Gemelos Divinos, como también se les llama, aceptan el reto y descienden al interior de la tierra. Pero esta vez, en lugar de ser sorprendidos, se anticipan a las argucias de los señores de Xibalbá. Una y otra vez escapan a sus trampas, hacen tablas en el juego de pelota (Fig. 14), y desesperan a los regentes de la región de los muertos.

⁴⁸ Véase un análisis de estos aspectos en la obra citada de Valerio Valeri, *Kingship and Sacrifice*, p. 9-30.

⁴⁹ Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*.

Al advertir que los dioses del inframundo pretendían sacrificarlos, ellos mismos se inmolaron, pero reaparecieron transfigurados en ejecutores de actos extraordinarios, que provocaban la admiración de los pobladores de Xibalbá. Su hazaña más celebrada era el descuartizamiento de un ser vivo, al que inmediatamente después le restituían la vida. Maravillados, los regentes de Xibalbá pidieron ser ellos mismos los sujetos de ese acto temerario. Los Gemelos aceptaron su propuesta y los sacrificaron, pero no les devolvieron la vida. Acto seguido declararon que los habitantes de Xibalbá no tendrían ya el poder de sacrificar a los seres vivos, y que el inframundo no sería más una región de la muerte, sino de regeneración inagotable de la vida.

Concluida esta tarea, los Gemelos fueron a la cancha del juego de pelota a desenterrar los huesos de sus padres, pero al no hallarlos completos, dijeron: "vosotros seréis invocados (...) seréis adorados los primeros por los hijos esclarecidos, por los vasallos civilizados. Vuestros nombres no se perderán". De este modo quedó establecido que en adelante los hijos sucederían a sus padres, y a través de ellos se continuaría el linaje y la memoria de los antepasados.⁵⁰

Una parte muy rica de las escenas pintadas en las vasijas funerarias describe los preparativos que anteceden a la resurrección del Primer Padre, convertido en el dios joven del maíz. Varias imágenes muestran cómo unas mujeres hermosas visten al joven dios con su espléndido traje de bolitas y cilindros de jade (Figs. 15 y 16). Otras imágenes abundan en la representación de una danza en la que el dios del maíz baila acompañado de sus enanos y corcovados (Fig. 17). Unas vasijas ilustran el momento en que el joven dios es conducido en una barca al punto donde tendrá lugar su renacimiento. En estas escenas se aprecia que el dios del maíz tiene abrazada en su lado derecho una bolsa con las semillas preciosas del maíz (Fig. 18).

Finalmente, varias vasijas muestran el momento prodigioso en que Hun Nal Ye brota del interior del inframundo, representado por un caparazón de tortuga, con la ayuda de Hunahpú y Xbalanqué (Fig. 19), los Gemelos Divinos, quienes acuden a celebrar su victoria sobre las potencias de Xibalbá (Fig. 20). Como sabemos, los primeros seres humanos fueron hechos de la masa del maíz, y desde entonces comenzó la era actual que vivimos, representada por la figura juvenil, generosa y radiante del dios del maíz (Fig. 21).

Estos episodios de la vida de Hun Nal Ye destacan el sentido profundamente humano de la naturaleza del dios. El hecho de que

⁵⁰ Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, p. 197.

la cosmogonía maya se refiera a la creación del cosmos como un alumbramiento agrícola, y haga brotar a la nueva humanidad de la masa del maíz, revela que para los pueblos mesoamericanos la civilización nació con los orígenes de la agricultura y el cultivo del maíz (Fig. 22). La planta del maíz es la creación más alta de los pueblos agrícolas de Mesoamérica, un producto nacido de la concertación colectiva, obra del esfuerzo continuado de los campesinos a través de los siglos, el símbolo por excelencia de la sabiduría humana, y el epítome de la civilización. Podría entonces decirse que los dirigentes de esos pueblos, al crear la figura deslumbrante del dios del maíz, deificaron las virtudes del pueblo campesino maya. El dios del maíz es la imagen divinizada de la colectividad campesina que mediante el trabajo unificado de sus miembros produjo el alimento esencial de los seres humanos presentes y futuros.

A su vez, Hun Nal Ye o Quetzalcóatl es la primera deidad americana cuyo cuerpo mismo, la mazorca del maíz, se transforma en hechura y alimento de los seres humanos. Según esta concepción, el dios creador y sus criaturas tienen el mismo origen y están hechos de la misma substancia (Fig. 22).⁵¹ De modo que para los antiguos pueblos mesoamericanos, los primeros seres humanos pudieron multiplicarse gracias a la invención del maíz, y por eso pensaban que la civilización comenzó con el cultivo de la planta del maíz, una creación que identificaban con el ingenio humano colectivo. En la época Clásica, el símbolo que compendia el genio colectivo de esos pueblos era la capital del reino, que era el centro de la vida urbana civilizada, la residencia de los dioses, la cabeza del poder político y el lugar de la abundancia.

IV. EPÍLOGO

Dije antes que Pedro Carrasco dio un paso considerable en el conocimiento de la naturaleza de los dioses mesoamericanos cuando escribió: "El panteón mexicano es una imagen de la sociedad mexicana". Carrasco percibió, al analizar los nombres, imágenes y funciones de los dioses, que éstos reproducían, como en un espejo, la división del trabajo, los estratos sociales, y las unidades políticas y étnicas de la sociedad náhuatl. Al contrario de la mayoría de sus antecesores, Carrasco hizo una lectura "social" de los dioses mesoamericanos, cercana a la que habían hecho críticos de la religión como

⁵¹ Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, p. 289.

Ludwig Feuerbach y Carlos Marx.⁵² Félix Báez-Jorge, hizo una lectura semejante de ambos autores al estudiar la religiosidad popular de los indígenas mexicanos.⁵³ Como sabemos Feuerbach y Marx eran deudores y seguidores de Hegel, quien había declarado, canónicamente, que la religión era “el espíritu objetivo”, esto es, el sistema objetivado de ideas de una comunidad.⁵⁴ Carrasco no cita las fuentes que lo llevaron a este planteamiento, y en su obra es sensible la ausencia de referencias directas a Émile Durkheim, el sociólogo que revolucionó los estudios etnográficos e históricos acerca de la religión; pero es clara su filiación con éste y los autores mencionados antes.

Como sabemos, contra la idea de Fustel de Coulanges entonces en boga (*La Cité Antique, 1864*), según la cual la religión había originado las instituciones sociales, la familia y la sociedad, Durkheim sostuvo que eran las relaciones sociales las que determinaban la religión. En la introducción a su obra más influyente (*Las formas elementales de la vida religiosa, 1912*), afirmó:

La conclusión general del libro que se va a leer es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de este grupo. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, tienen por ello que participar de la naturaleza común de todos los hechos religiosos: deben ser también cosas sociales, producto del pensamiento colectivo.⁵⁵

Debo confesar que con excepción de los estudios citados de Pedro Carrasco, Félix Báez-Jorge y Yolotl González Torres,⁵⁶ no encontré huella del pensamiento de Durkheim en las obras mexicanas o mexicanistas dedicadas a explicar las características de los dioses mesoamericanos. Una ausencia que se refleja en las actuales interpretaciones acerca del significado de los dioses y la religión en

⁵² Véase, por ejemplo, Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1959.

⁵³ Félix Báez-Jorge, *Los oficios de los dioses. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.

⁵⁴ Citado por Valeri, *ob. cit.*, p. x.

⁵⁵ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Estudio preliminar de Ramón Ramos. Madrid, Akal, 1992, p. 8-9.

⁵⁶ Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Agradezco a Félix Báez-Jorge su cuidadosa lectura de una versión preliminar de este ensayo y sus sugerencias acerca de otros antropólogos e historiadores mexicanos influidos por Durkheim.

esas sociedades.⁵⁷ Sin embargo, al consultar algunas obras recientes que continúan el pensamiento de Durkheim y buscan superar su reduccionismo sociológico, no me cabe duda de que su enfoque abre un camino promisorio para avanzar en el conocimiento de la naturaleza de los dioses.

Valerio Valeri, en su obra citada, decía que quizá la aportación más original de Durkheim sea su señalamiento acerca de la influencia poderosa de la conciencia colectiva sobre los agentes individuales y los procesos sociales concretos, como el ritual, el sacrificio, los cultos religiosos o la creación de la imagen de los dioses.⁵⁸ A su vez, Owen Chadwick, al reflexionar sobre las aportaciones de Durkheim, escribió:

Durkheim fue el más cercano candidato al noble título de fundador de las modernas ciencias sociales. Consideró a Auguste Comte como su maestro, e hizo suyo el axioma de éste, según el cual la religión era uno de los fundamentos de la vida social y moral... (En *Las formas elementales de la vida religiosa*) creyó que había probado que una sociedad, para ser coherente con ella misma, debía compartir principios o axiomas, las creencias que son necesarias para permanecer como una sociedad; y señaló que la religión era uno de esos principios compartidos. Él siempre vio a la religión en el contexto de un modelo social de orden, el de la autopreservación de la sociedad como tal. Al hacer sus distinciones fundamentales entre lo sagrado y lo secular, entre creencias y ritual, trajo a la luz, como nadie lo había hecho antes, lo no racional, los elementos subconscientes inarticulados en una sociedad, sus axiomas morales y sus actitudes respecto al mundo... Durkheim mostró cómo las ideas religiosas de una sociedad estaban vinculadas a sus valores sociales fundamentales.⁵⁹

En todo caso, los actuales estudios acerca de las sociedades antiguas y tradicionales muestran que el proceso mediante el cual éstas se reproducen conlleva la reproducción del concepto de sociedad que nutre a esa colectividad. Y este concepto, por lo común, está cifrado en los dioses y ritos que integran su sistema religioso.⁶⁰

⁵⁷ Véase, por ejemplo, el catálogo de la reciente exposición sobre los *Dioses del México antiguo*. México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995; o los artículos de Alfredo López Austin, Karl A. Taube y Michel Graulich contenidos en *Arqueología mexicana*, en el número dedicado a "Los dioses de Mesoamérica", v. IV, núm. 20, julio-agosto, 1996; y David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*. New York, Harper San Francisco, 1990.

⁵⁸ Véase Valeri, *Kingship and Sacrifice*, p. X-XI, y la conclusión de su obra; y también Lienhardt, *Divinidad y experiencia*, p. 233 y 307-308.

⁵⁹ Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 5-6.

⁶⁰ Valeri, *Kingship and Sacrifice*, p. 340 y ss.

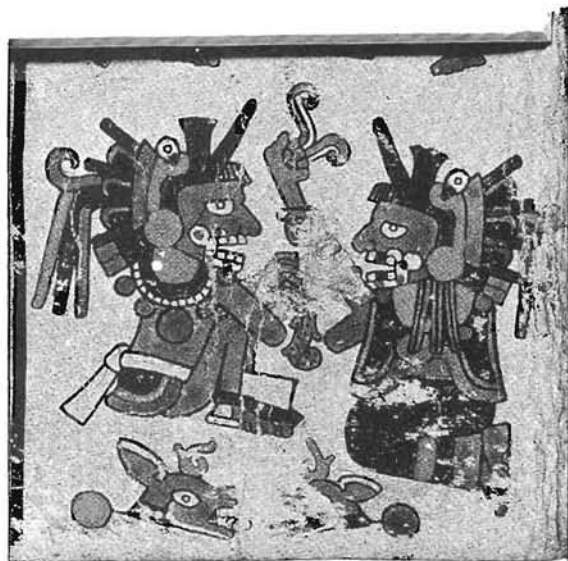


Figura 1. La pareja primordial de dioses, Señor I Venado (izquierda) y Señora I Venado (derecha), en el momento de iniciar la creación del cosmos. Foto tomada del *Códice Vindobonensis Mexicanus I*, lam. 51

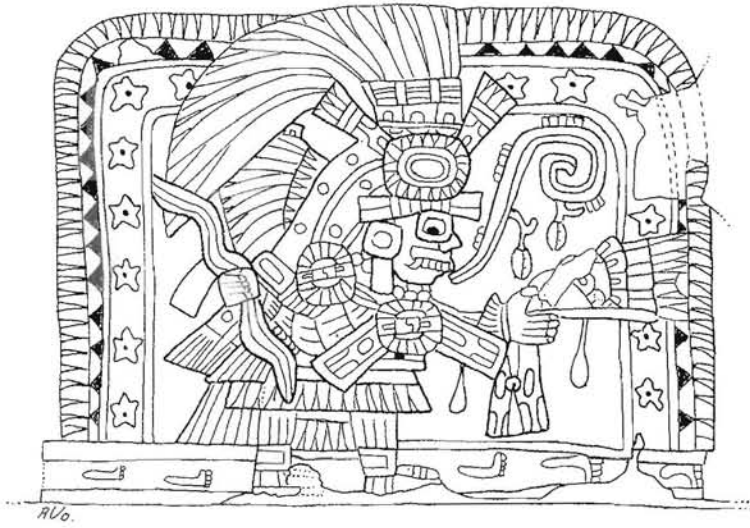


Figura 2. Representación de Tláloc, el dios del relámpago y la precipitación pluvial. a) En esta pintura la deidad o el sacerdote de Tláloc lleva en su mano derecha un símbolo del relámpago, y en la otra un objeto del que escurren gotas de agua. Canta un himno florido; b) Este personaje vistosamente ataviado lleva en la mano derecha una máscara de Tláloc, y en la izquierda el poderoso relámpago que alude a los poderes de este dios. Dibujos basados en Berrin, 1988



Figura 3. Pintura mural del dios Tláloc, cantando, en Teotihuacan. En una mano lleva una mazorca de maíz y en la otra el relámpago que anuncia la lluvia. Dibujo basado en Berrin, 1988

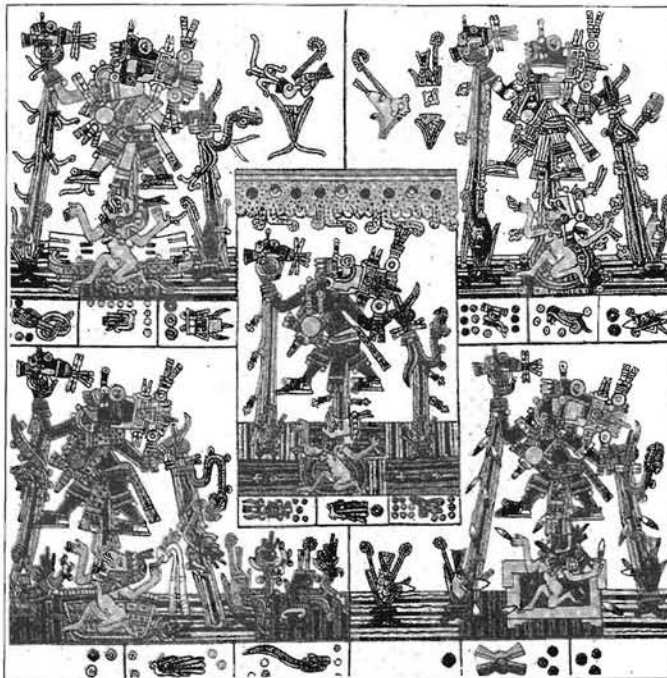


Figura 4. Representación del dios de la lluvia Tláloc, en cinco manifestaciones diferentes, compartiendo atributos con otras deidades. Las cinco manifestaciones están relacionadas con el oriente, el norte, el poniente, el sur y el centro del cosmos, regiones donde hace brotar las mazorcas del maíz. Fotografía del *Códice Borgia*, lám. 28

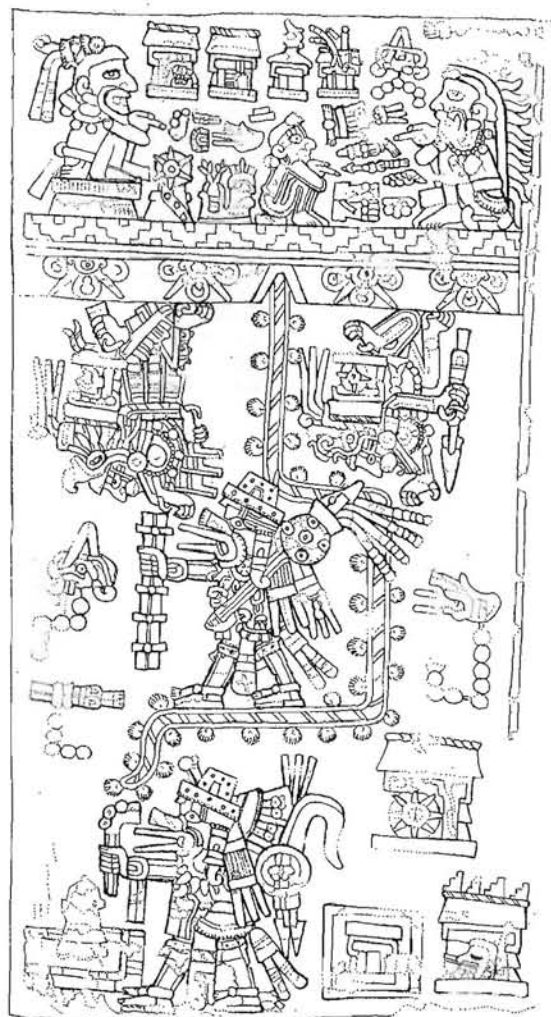


Figura 5. En esta lámina del *Códice de Viena*, 9 Viento recibe en el cielo nocturno los atavíos que lo identificarán como Ehécatl, el Dios del Viento. 9 Viento aparece en la parte superior desnudo y sentado, escuchando las instrucciones de los dioses creadores. Luego se manifiesta en la tierra, vestido con todos sus ornamentos y símbolos. Dibujo basado en Kingsborough, 1967, lám. v

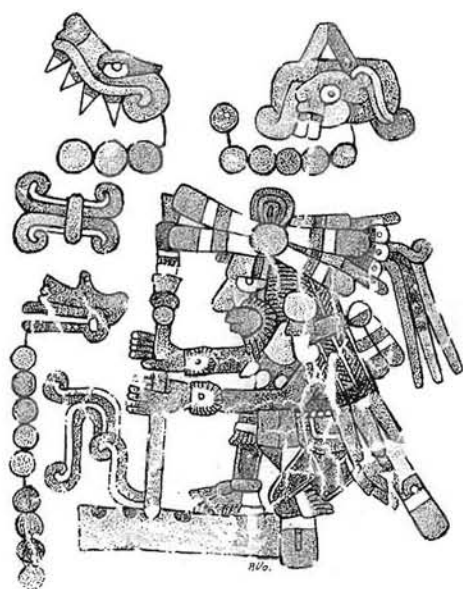


Figura 6. Ceremonia del Fuego Nuevo. 9 Viento enciende el primer fuego el día 3 Lagarto del año 6 Conejo. Dibujo basado en el *Codex Vindobonensis Mexicanus I*, lám. 32

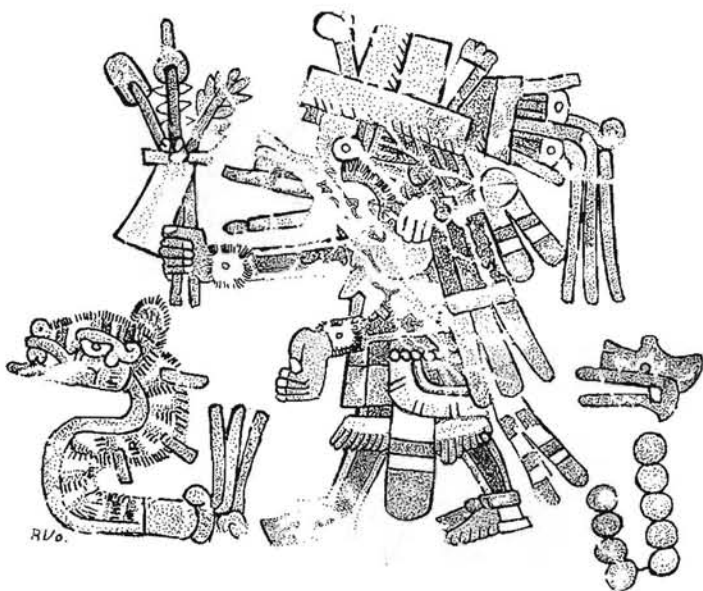


Figura 7. 9 Viento hace una limpia ritual y le otorga nombres y títulos a 44 personajes nacidos del árbol de Apoala, de donde brotaron los seres mixtecos y sus linajes. Dibujo basado en el *Codex Vindobonensis Mexicanus I*, lám. 30

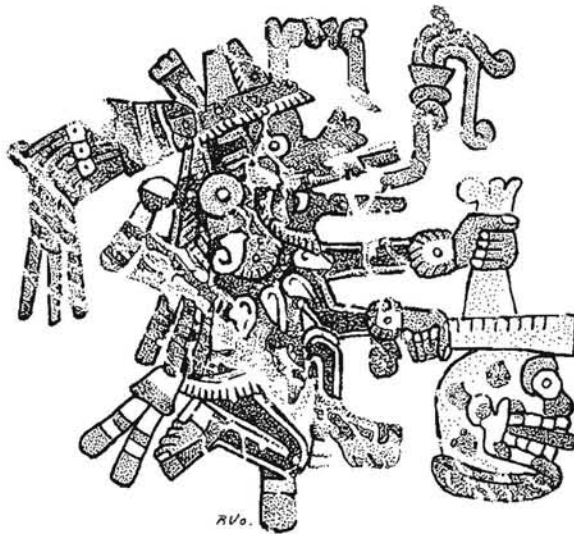
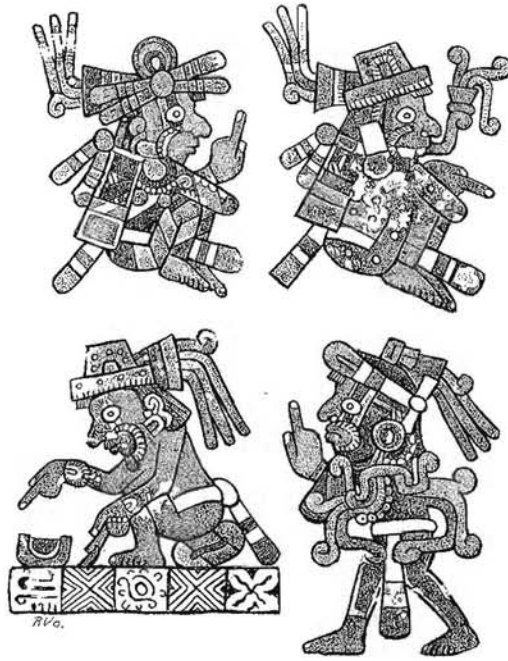


Figura 8. a) 9 Viento representado como creador y ejecutor de cantos, poesías y pinturas; b) 9 Viento canta y toca con la mano derecha un tambor en forma de calavera. Dibujos basados en el *Codex Vindobonensis Mexicanus I*, láms. 18 y 24



Figura 9. Escultura de Coatlicue, la diosa mexicana de la tierra. Como se advierte, la figura humana de la diosa está poblada de símbolos zoomorfos. Museo Nacional de Antropología. Grabado de Fernández, 1959



Figura 10. Hun Nal Ye, el dios maya del maíz, representado bajo la apariencia de un joven de belleza extraordinaria en una escultura del llamado Templo 22 de Copán. Dibujo basado en Maudslay, 1974, v. 1, lám. 17

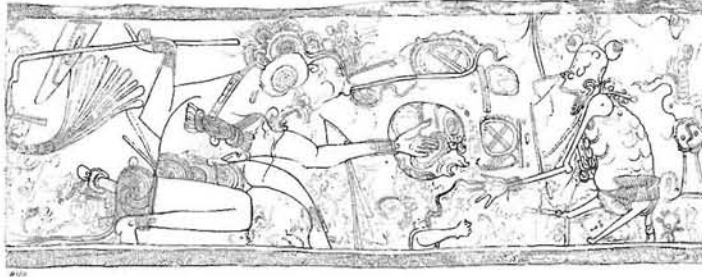


Figura 11. Personajes de Xibalbá, el inframundo maya, en una escena de decapitación. Dibujo basado en Robicsek y Hales, 1981, p. 23



Figura 12. Representación de cabezas desmembradas del dios del maíz en platos mayas. Dibujos basados en Taube, 1985, p. 176, fig. 5

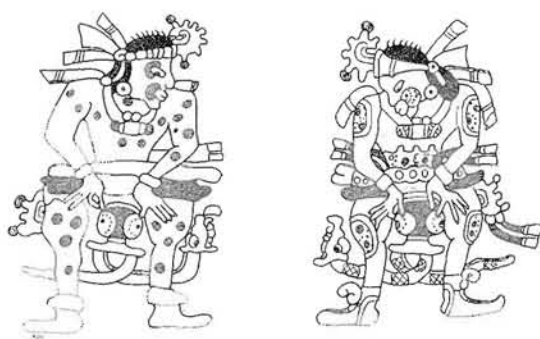
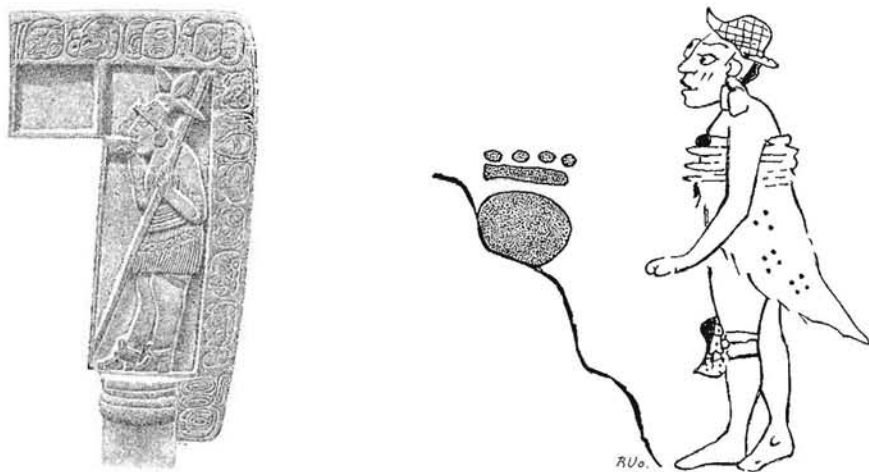


Figura 13. Representaciones de los Gemelos Divinos. a) Hunahpú, el hermano mayor de los Gemelos Divinos, vestido con el atuendo de cazador (izquierda) y de jugador de pelota (derecha). Dibujo basado en Coe, 1989, figs. 9 y 15; b) Representación de los Gemelos Divinos en las vasijas mayas de la época Clásica. A la izquierda Hunahpú, que en las vasijas tiene el nombre de Uno Ahau, se reconoce por las pintas negras de su cuerpo. A la derecha Xbalanqué, el Yax Balam de la época Clásica, se distingue por los pedazos de piel de jaguar adheridos a su cuerpo. Dibujo basado en Hellmuth, 1987, figs. 426 y 427



Figura 14. Escena en el inframundo, previa al juego de pelota, entre los gemelos y los señores de Xibalbá. En el centro, frente a una pirámide escalonada que se ha levantado a un lado de la cancha, dos personajes se saludan con la pelota del juego en la mano. A la izquierda se ve a los Gemelos Divinos, y a la derecha un árbol donde reposa la gran ave Vucub Caquiz. Dibujo basado en Coe, 1982, p. 33

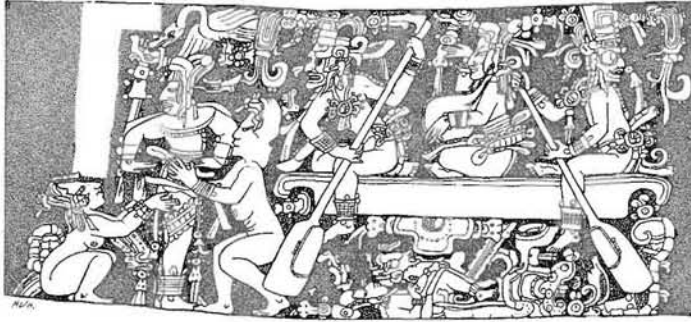


Figura 15. Vaso funerario maya que presenta tres episodios del viaje de Hun Nal Ye por el inframundo. En la parte inferior el dios del maíz aparece recostado, como si acabara de nacer, y en la superior derecha se le ve en medio de los dioses remeros, llevando en su regazo la bolsa de los granos de maíz que ha rescatado de la montaña de los mantenimientos. En el lado izquierdo dos mujeres desnudas lo ayudan a vestirse. Dibujo basado en Freidel, Schele y Parker, 1993, fig. 2.27



Figura 16. Vaso maya que representa a Hun Nal Ye, el dios del maíz, en el momento de ponerse su traje de jade, ayudado por dos hermosas mujeres. Dibujo basado en *Rediscovered Masterpieces of Mesoamerica*, 1985, p. 245, fig. 382

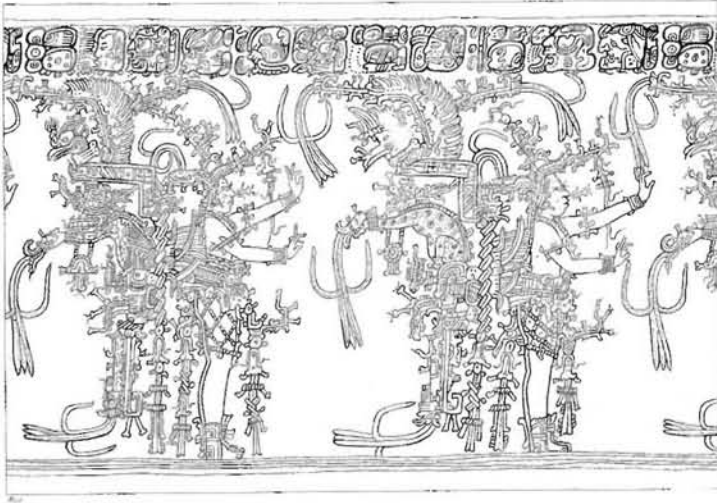


Figura 17. Dos personajes con los símbolos de Hun Nal Ye, profusamente ataviados, bailan la danza que precede a su resurrección, en un vaso maya. Dibujo basado en Kerr, 1992, p. 451

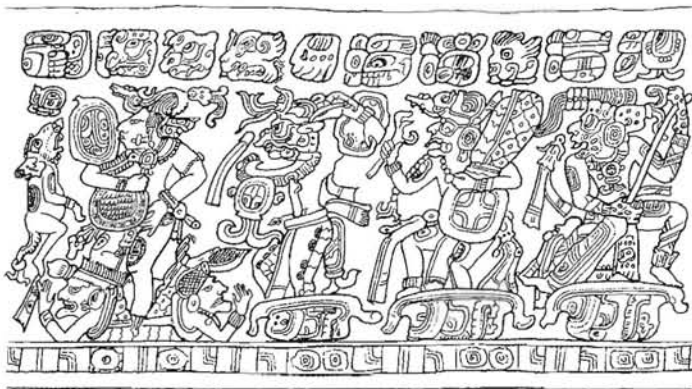


Figura 18. Hun Nal Ye (izquierda) emerge del interior de la tierra con la bolsa que contiene las semillas preciosas de maíz. Dibujo basado en Robicsek y Hales, 1981, fig. 59



Figura 19. Hun Nal Ye renace del interior de la tierra, representada en esta escena por un carapacho de tortuga. Lo reciben Xbalanqué (derecha), quien derrama un cántaro de agua en la hendidura de la tierra, y Hunahpú (izquierda). Dibujo basado en Robicsek y Hales, 1981, vaso 117

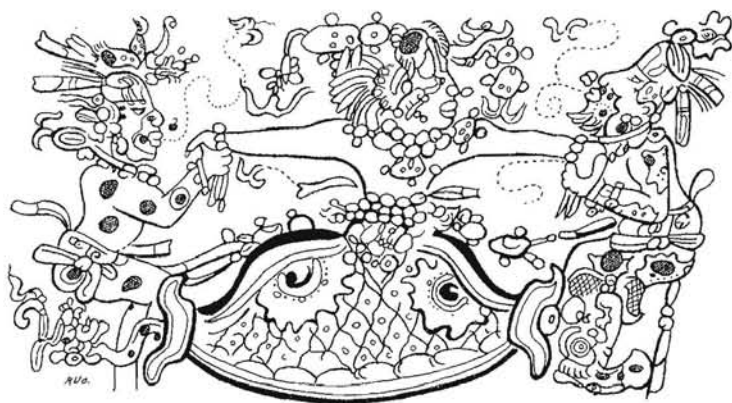


Figura 20. La resurrección de Hun Nal Ye pintada en otro vaso maya. Xbalanqué, a la derecha, y Hunahpú a la izquierda, le prestan ayuda para salir del interior de la tierra. Dibujo basado en Robicsek y Hales, 1981, p. 155



Figura 21. El dios maya del maíz, ornado de mazorcas, brota danzando del interior de la tierra, representada por la efigie de la Primera Montaña Verdadera surgida el día de la creación del cosmos. Dibujo basado en una fotografía de Kerr, 1992, p. 32

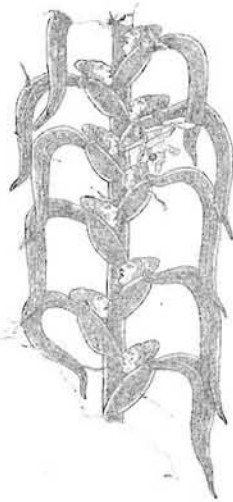


Figura 22. Representaciones de la planta del maíz y de la mazorca del maíz en forma de cabeza humana. Dibujo a) basado en Schele y Miller, 1986, p. 195; y b) en *Cacaxtla*, p. 127

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERS, Ferdinand, *Das Pantheon der Maya*. Akademische Druck, Graz, 1963.
- ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García (coords.), *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Arqueología mexicana*, número dedicado a "Los dioses de Mesoamérica", v. IV, núm. 20, julio-agosto, 1996.
- BÁEZ-JORGE, Félix, *Los oficios de los dioses. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.
- BAUDEZ, Claude F., "Solar Cycle and Dynastic Succession in the Southeast Maya Zone", en Elizabeth H. Boone y Gordon Willey (comps.), *The Southeast Classic Maya Zone*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1988, p. 125-148.
- BENAVENTE, Toribio de (Motolinía), *Memoriales*. Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer. México, El Colegio de México, 1996.
- BERRIN, Kathleen (comp.), *Feathered Serpents and Flowering Trees. Reconstructing the Murals of Teotihuacan*. San Francisco, The Fine Arts Museum of San Francisco, 1988.
- BEYER, Hermann, *Mito y simbología del México antiguo*. México, Sociedad Alemana de Mexicanistas, 1965.
- BOONE, Elizabeth H., *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Transactions of the American Philosophical Society. v. 79, part. 2, 1989.
- BURLAND, C.A., *The Gods of Mexico*. New York, Capricorn Books, 1968. Cacaxtla, México, Citicorp, 1987.
- CARRASCO, David, *Religions of Mesoamerica*. New York, Harper San Francisco, 1990.
- CARRASCO, Pedro, "Las bases sociales del politeísmo mexicano: los dioses tutelares", en *Actes du XLII Congrès International des Americanistes*. Paris, 1979. v. VI, p. 11-17.
- , "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia General de México*. México, El Colegio de México, 1981. t. I, p. 238-240.
- , "Polytheism and Pantheism in Nahua Religion". Mecanoescrito. Chicago, 1987, p. 6-11.
- CARTWRIGHT BRUNDAGE, Burt, *The Phoenix of the Western World. Quetzalcóatl and the Sky Religion*. Norman, University of Oklahoma Press, 1982.
- CASAS, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*. Edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un

- índice de materias. 2 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- CASO, Alfonso, *Reyes y reinos de la Mixteca*. 2 v. México, Fondo de Cultura Económica, 1977-1979.
- Códice Borgia, Comentarios al Códice Borgia, por Eduard Seler*. 3 v. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Borgia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Códice Vindobonensis Mexicanus I*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- COE, Michael D., *Old Gods and Young Heroes. The Pearlman Collection of Maya Ceramics*. Fotografías de Justin Kerr, Jerusalem, The Israel Museum. The Maremont Pavilion of Ethnic Arts, 1982.
- , "The Hero-Twins: Myth and Image", en Justin Kerr (comp.), *The Maya Vase Book*. New York, Kerr Associates, 1989, v. I, p. 161-184.
- CHADWICK, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Dioses del México antiguo*. México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K. 2 v. México, Editorial Porrúa, 1984.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Estudio preliminar de Ramón Ramos. Madrid, Akal, 1992.
- FERNÁNDEZ, Justino, *Coatlícue. Estética del arte indígena antiguo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
- FLORESCANO, Enrique, *El mito de Quetzalcóatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- FREIDEL, David, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. New York, William Morrow and Company, Inc., 1993.
- FURST, Jill Leslie, *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*. Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, 1978.
- GARIBAY K., Ángel María, *Épica náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, "El panteón mexica", en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1979, n. 25, p. 9-19.
- , "Lo sagrado en Mesoamérica", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. 1983, t. XXIX, 1, p. 87-95.
- , *El sacrificio humano entre los mexicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- GRAULICH, Michel, "The Metaphor of the Day in Ancient Myth and Ritual", *Current Anthropology*, 22, 1981, p. 45-60.

- , *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek, 1988.
- HELLMUTH, Nicholas, *Monster und Menschen in der Maya-Kunst*. Austria, Akademische Druckund. Verlagsanstalt Graz, 1987.
- HEYDEN, Doris, "Las diosas del agua y la vegetación", en *Anales de Antropología*, UNAM, 1983, v. XX, parte II, p. 129-145.
- HORNUNG, Erik, *Les dieux de l'Égypte. L'un et le Multiple*. Paris, Flammarion, 1986.
- HVIDFELDT, Arild *Teotl and Ixiptlalli. Some Central concepts in Ancient Mexican Religion*. Copenhagen, Munskgaard, 1958.
- KERR, Justin, *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*. 3 v. New York, Kerr Associates, 1989-1992.
- KINGSBOROUGH, Lord Edward King, *Antigüedades de México*. Ed. de José Corona Núñez. 4 v. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967.
- KRICKEBERG, Walter, et al, *Les religions amérindiennes*. Paris, Payot, 1962.
- , *Las antiguas culturas mexicanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- LEANDER, Birgitta, *In Xochitl in cuicatl. Flor y canto*. La poesía de los aztecas. México, Instituto Nacional Indigenista, 1972.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Introducción al pensamiento mítico mesoamericano", en *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 139-165.
- , "Those Made Worthy by Divine Sacrifice: the Faith of Ancient Mexico", en Gary H. Gossen (comp.), *South and Meso-American Native Spirituality*. New York, Crossroad, 1993, p. 41-64.
- , *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- LIENHARDT, Godfrey, *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*. Madrid, Akal, 1985.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl México*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Conquista de Méjico*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1946.
- MARX, Carlos y Federico Engels, *La ideología alemana*. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1959.
- MAUDSLAY, Alfred P., *Biología Centrali-Americana; Or Contributions to the Knowledge of the Flora and Fauna of Mexico and Central America*. 6 v. Londres, 1889-1902. Ed. facsimilar de Francisco Robicsek. New York, Milpatron Publishing Corp., 1974.
- MILLER, Mary y Karl Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. London, Thames and Hudson, 1993.

- MONDOLFO, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires, Ed. Lozada, 1925.
- MUNRO S. Edmonson, "The Maya Faith", en Gary H. Gossen (comp.), *South and Meso-American Native Spirituality*. New York, Crossroad, 1993, 65-85.
- NICHOLSON, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Robert Wauchope (comp.), *Handbook of Middle American Indias*. Austin, University of Texas Press, 1971, v. 10, p. 408.
- OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*. Con un estudio previo de Ángel Ma. Garibay K. y biografía del autor, más tres bibliografías referentes al mismo, de Miguel León-Portilla. 4 v. México, Editorial Porrúa, 1960.
- OTTO, Walter, *Les dieux de la Grèce*. Preface de Marcel Detienne. Paris, Payot, 1993.
- Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de los dioses y reyes*. Traducido del quiché por Dennis Tedlock. México, Editorial Diana, 1993.
- Rediscovered Masterpieces of Mesoamerica. México-Guatemala-Honduras*. Bologna, Editions Arts, 1985.
- ROBELO, Cecilio A., *Diccionario de mitología nahoa*. México, Ed. Porrúa, 1982.
- ROBICSEK, Francis y Donald M. Hales, *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*. Charlottesville, University of Virginia Art Museum, 1981.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Edición de Ángel María Garibay K. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. 2 v. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1988.
- SCHELE, Linda y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Worth, Kimbell Art Museum, 1986.
- SCHELLHAS, Paul, *Die Göttergestalten der Mayahandschriften: Ein Mythologisches Kulturbild aus dem alten Amerika*. Dresden, Verlag von Richard Bertling, 1897.
- , "Representation of Deities in the Maya Manuscripts", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Cambridge, Harvard University, 1904
- SELER, Eduard, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. Edited by J. Eric S. Thompson and Francis V. Richardson. 5 v. Culver City, California, Labyrinthos, 1992-1993.
- , "Some Remarks on the Natural Bases of Mexican Myths", en *Collected*

- Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. Edited by J. Eric S. Thompson and Francis V. Richardson. Culver City, 5v. California, Labyrinthos, 1992-1993. v. iv, p. 149-175.
- SPRANZ, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- TAUBE, Karl, "The Classic Maya Maize God: A Reappraisal", en Merle Greene Robertson (comp.), *Fifth Palenque Round Table*. San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, 1985, p. 171-181.
- , *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.
- TENA, Rafael, *La religión mexicana*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.
- THOMPSON, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1975.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*. Edición preparada bajo la coordinación de Miguel León-Portilla. 7 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975-1983
- VALERI, Valerio, *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

LA FECUNDACIÓN DEL HOMBRE EN EL MICTLAN Y EL ORIGEN DE LA VIDA BREVE

PATRICK JOHANSSON K.

Como todo lo que se “origina” en el mundo náhuatl, la existencia del hombre empieza a gestarse en los niveles más profundos y a la vez céntricos del inframundo. Así como el sur, con todos los predicados míticos que conlleva, surgió de las entrañas ígneas de la tierra, así como *Huitzilopochtli* nació de su telúrica madre *Coatlicue*, el indígena inicia su ciclo vital en el espacio tiempo de *Mictlantecuhtli*.

La muerte (esencial) antecede, ontológicamente hablando, a la existencia y constituye una dimensión matricial donde se genera o regenera todo cuanto se *manifiesta* en el mundo.

Este ciclo vital, mediante la percepción e interiorización de hechos reales y la estructuración cognoscitiva de un caos pulsional en lo que llamamos mito, está culturalmente organizado en “momentos”¹ fuertes que se ubican en una geografía interior del individuo o más bien aquí del inconsciente colectivo.

En el este y oeste se articulan los cambios de *estado* entre la noche y el día, la muerte y la vida. En el sur y el norte culminan los movimientos respectivamente ascendente y descendente del ciclo vital. Es decir que un eje “equinoccial” vincula el nacimiento y la muerte mientras que otro, “solsticial” reúne el cenit existencial con el nadir letal.² La vida náhuatl prehispánica se articula sobre estos ejes estructurantes que conjugan la evolución e involución, existencia y muerte.

Conviene recalcar aquí que establecemos una clara distinción terminológica entre *yoliztli*, la vida, que incluye tanto las fases diurna existencial como nocturna letal y *nemiliztli*, la existencia, la cual no es más que la parte diurna del ciclo. Podríamos decir que la vida indígena resulta de estos dos latidos del espacio-tiempo:

¹ Debemos considerar esta palabra en su acepción físico-matemática como engendrador de movimiento.

² Cf. Patrick Johansson, “Latidos del tiempo náhuatl” en *Ciencia y desarrollo*, México, CONACYT, Mayo-Junio 1996, v. XXII, n. 128, p. 56 ssq.

una contracción “sistólica” existencial y una dilatación “diastólica” letal.³

Es en este marco axiológico de luz y de sombra, de subida y de bajada, que se sitúa el texto aquí considerado: el mito de *La creación del hombre* en la variante que propone *La leyenda de los soles* y que aducimos a continuación.

I El texto

*auh niman ye monotza in teteo qutoque
 aquí in onoz ca omoman in ilhuicatl ca omoman in tlalteuctli
 aquí onoz teteoye
 ye nentlamati
 in çitlallinicue in çitlallatonac
 in apanteuctli tepanquizqui
 tlallamanqui huictlollinqui
 quetzalcohuatl titlacahuan
 auh niman ye yauh in quetzalcohuatl in Mictlan
 itech açito in Mictlanteuctli in Mictlançihuatl
 niman quilhui
 ca yehuatl ic nihuailla in chalchiuhomil in ticmopiellia.
 ca niccuico.
 auh niman quilhui
 ile tichihuaz quetzalcohuatl.
 auh ye no çe(p)pa quilhui ca yehuatl ic nentlamati in teteo aquin onoz in
 tlalticpac.
 auh ye no ce(p)pa quto in Mictlanteuctli
 ca ye qualli tlaxoconpitzá in motecçiz
 auh nauhpá xictlayahualochti in nochalchiuhteyahualco
 auh amoma coyonqui in itecçiz
 niman ye quinnotza in ocuilmé quicocoyonique
 nima(n) ye ic ompa callaqui in xicoti(n) in pipiolme
 nima(n) ye quipitza quihualcac in Mictlanteuctli.
 auh ye no çe(p)pa quilhuia in Mictlanteuctli
 ca ye qualli xoconcuí.
 auh nima(n) ye quimilhuia in ititla(n>huan in Mictlanteuctli in micteca
 xocomilhuítin teteoe çan quicahuaquih.
 auh in quetzalcohuatl niman quihuallito.
 camo ca ye icçen nicitqui.*

³ *Ibid.*

*auh niman quilhuia in inahual ça xiquimonilhui çan niccahuaquih
 niman quihualihui yn qui(n)tzatzilitih
 ca çan niccahuaquih
 auh ic uel ontlecoc
 niman ye ic concui in chalchiuhomilt çecni temi in oquichtli in iyomio no
 çecni temi in çihuatl iyomio
 niman ic concuic nima(n) ye ic quimilloa in quetzalcoatl nima(n) ye ic
 quitquitz
 auh ye no ce(p)pa quimilhui in Mictlanteuctli in ütla<n>huan
 teteoye ye nelli quitqui in quetzalcohuatl in chalchiruhomilt.
 teteoye xiquallalilitin tlaxapochtli.
 niman contlallilito inic oncan motlaxapochui mollahuitec.
 ihuan quimauhtique çoçoltin mictihuetz.
 auh in chalchiruhomilt niman ic quiçenmantihuetz
 niman quiquaquaque in çoçoltin quiteteitzque.
 auh niman ic hualmozcalli in quetzalcohuatl, niman ye ic choca
 niman ye quilhuia in inahual. Nonahuale que(n)yezi
 auh niman ye quilhuia quenin yez ca nel otlalacauh maço nel yuhqui
 yauh.
 auh niman ye connechicoa conpepen conquimillo
 niman ic quitquic in tamoanchan, auh in oconaxiti niman ye quiteci
 itoca quilachtli yehuatl iz çihuacohuatl
 nima(n) ye ic quitema in chalchiruhapazco.
 auh niman ye ipan motepoliço in quetzalcoatl
 niman mochintin tlamaçehua in teteo in nipa omoteneuhque
 in apanteuctli. in huictlollinqui. tepanquizqui. tlallamanac.
 tzontemoc. techiquaçeca in quetzalcohuatl.
 auh niman qutoque
 otlacatque in teteo in maçehualtin, ye ica in otopantlamaçehue.⁴*

Luego conversan los dioses, dijeron quien estará pues ya se extendió el ciclo, ya se extendió el señor de la tierra.

¡Quién estará oh dioses!

Ya se aflijen los dioses

Çitlallinicue Çitlallatonac

Apanteuctli Tepanquizqui

Tlallamanqui Huictlollinqui

Quetzalcohuatl Titlacahuan

Y luego conversan los dioses

⁴ Walter Lehmann, *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, Verlag W. Kohlhammer, Berlín, 1974, p. 330-338.

Dijeron:

¿Quién estará?

Pues el cielo se extendió,
el señor de la tierra se extendió.

¿Quién estará? ¡Oh dioses!

Luego se afligen

Citlalinicue, Citlallatomac

Apanteuctli, Tepanquizqui

Quetzalcohuatl, Ttilacahuan

Y luego ya va *Quetzalcoatl* al reino *Mictlan*, cuando hubo llegado con *Mictlanteuctli* y *Mictlançihuatl* le dijo:

– He aquí que vengo para tomar los huesos-jade, que tú guardas.

Vine a tomarlos

Luego dijo *Mictlanteuctli*:

– ¿Qué vas a hacer *Quetzalcoatl*?

Y otra vez dijo éste:

– He aquí que por eso se preocupan los dioses de quien viva en la tierra.

Y una vez más dijo, *Mictlanteuctli*.

– Está bien, sopla en tu caracol y cuatro veces da la vuelta alrededor de mi disco piedra de jade.

Pero no está agujerado su caracol: luego llama a los gusanos.

Lo perforaron, luego por esto entran allí los abejorros y las avispas. Luego ya sopla y lo vino a oír *Mictlanteuctli*:

Está bien tómalos.

Pero luego habla *Mictlanteuctli* a sus servidores, los moradores de la muerte.

– Decídesles: que los tendrá que venir a dejar.

Y dijo luego *Quetzalcoatl*: No. Me los llevo para siempre.

Y luego dijo a su *nahual*:

– veles a decir que los vendré a dejar.

Luego va a decir y les va a gritar.

– Yo los vendré a dejar.

Y con esto pudo subir.

Luego tomó los huesos preciosos, tanto se llena en parte de huesos de hombre, como se llena en parte de huesos de mujer: luego los tomó, luego los envuelve *Quetzalcoatl*, luego se los llevó.

Pero una vez más dijo *Mictlanteuctli* a sus servidores:

– Dioses, en verdad se lleva *Quetzalcoatl* los huesos-jade. Dioses vayan a ponerle un hoyo.

Luego fueron a ponerlo de modo que allí cayó; cayó por tropiezo, y le asustaron las codornices; cayó (como) muerto y al punto

los huesos-jade se esparcieron, lo royeron las codornices, lo picotearon; pero luego recobró los sentidos *Quetzalcoatl* y luego con esto se pone a llorar y luego dice a su *nahual*:

– Mi *nahual*, ¿cómo será esto?

Luego le dice:

– ¡Como fuere, aunque se echó a perder esto; que así seal

Y luego se pone a recogerlos, los juntó uno por uno, hizo de ellos un lío; luego los transportó a Tamoanchan y cuando hubo llegado, luego los molió la llamada *Quilaztli*, la *Cihuacoatl*; luego los puso en un barreño de jade, y luego se sangró el miembro viril sobre él *Quetzalcoatl*; luego hacen penitencia los dioses todos los por allá nombrados; *Apanteuctli*, *Huictlollinqui*, *Tepanquizqui*, *Tzontemoc*, y en sexto lugar, *Quetzalcoatl*, y luego dijeron: “Merecieron los dioses a los hombres” pues por nosotros hicieron penitencia.

Resulta patente a la lectura de este texto que la vida, o más bien como lo hemos establecido la *existencia* brota de la muerte, el mundo de *Mictlantecuhtli* fungiendo como fecunda matriz de esta existencia. Analizaremos a continuación los distintos paradigmas y las unidades actanciales con valor mítico que tejen la trama mítica y asimismo establecen un “modelo ejemplar” en relación con el nacimiento y la muerte.

1) *El hombre: fruto de una penetración de la tierra por el cielo*

Para que pueda haber creación o más bien aquí “nacimiento”, ya que el mito culmina con el nacimiento del hombre (*otlacatque* “nacieron”), tienen que estar ya dispuestos los entes sexuales generadores. En el contexto precolombino se trata del cielo masculino y de la tierra femenina que, según lo asevera el texto, ya se “extendieron” (*omoman*).

Se concretizan al principio y al final del texto estas dos entidades abstractas en la figura de dioses en cuyos nombres se vislumbran marcadas tendencias genéricas. Los que se lamentan por la ausencia de quien viva en la tierra son respectivamente *Citlalinicue* “la de la falda de estrellas”, *Apanteuctli* “Señor o Señora de las aguas”, *Tlallamanqui* “La tierra que se extendió” cuyos nombres connotan una cierta femeneidad materna, por un lado, y *Citlallatonac* “Brillo de estrellas”, *Tepanquizqui* “El que salió sobre la gente (o las piedras)”, *Huictlollinqui* “El que mueve la coa” que denotan según el predicado onomástico que ostentan, la masculinidad, por

otro. *Quetzalcoatl* “Serpiente emplumada” y *Titlacahuan* “Nosotros somos sus hombres” parecen integrar ambos principios, el primero porque su nombre entraña lo femenino telúrico de la serpiente y lo masculino-celestial de la pluma, el segundo porque en “nosotros somos *sus* hombres”, el adjetivo posesivo puede (y debe) corresponder a los dos principios y no sólo a uno de ellos. Todos ellos “merecen” a los hombres mediante su penitencia.

Después de reunirse, los dioses mandan a *Quetzalcoatl*, el héroe civilizador por excelencia, al mundo de los muertos (*Mictlan*) donde se encuentran los huesos-jade (*chalchiuhomilt*)⁵ que atesora *Mictlantecuhtli*. Este descenso al mundo de los muertos constituye por sí solo una hierogamia entre las fuerzas uráneas y telúricas del mundo. Las cuatro vueltas a la “piedra redonda de jade” (*chalchiuhteyahualco*), es decir la unión hierogámica de lo cuadrado (tierra) con lo redondo (cielo), crea no sólo al hombre sino también probablemente a lo que será su espacio-tiempo en la existencia: *tlalticpac* literalmente “sobre la tierra”, diminuto recorrido existencial entre los infinitos celestial y tectónico de los dioses.

La penetración de la luz celestial en las entrañas matriciales de la muerte se confirma cuando *Quetzalcoatl* sopla en el caracol. El sople creador (cuya denotación es universal) con carácter masculino penetra en una entidad con valor femenino y matricial. No sale ningún sonido al principio puesto que el caracol “no está agujerado”. Una vez que los gusanos lo han perforado sale el sonido primordial verdadera luz sonora en el mundo del silencio.

“Entran” entonces los abejorros (*xicotin*) y las abejas (*pipiolme*). La entrada (*calaquí*) de estos adjuvantes animales “celestiales” constituye también una modalidad de la penetración así como la entrada del sonido en el oído de *Mictlantecuhtli* que lo “oyó” (*quihualcac*). Esta última resulta capital ya que establece un modelo que justifica en el ámbito mítico los himnos mortuorios, mortajas vocales del difunto que se cantan probablemente con una voz “nasal”, pero también voces que penetran, con todo lo sexualmente fértil que puede contener esta palabra, el oído del dios de la muerte.

Por fin no debemos de olvidar el “barreño” de jade de (*chalchihapazco*) en el cual *Cihuacoatl* muele los huesos traídos por *Quetzalcoatl* que se asimila a un receptáculo matricial.

En términos generales “la penetración” o “perforación” revela un elemento mítico importante rumbo a la *manifestación*.

⁵ La traducción de *chalchiuhomilt* como “huesos preciosos” sí es válida, despoja sin embargo la expresión de la materialidad (con alto valor simbólico) del jade, por lo que esta traducción mutila el texto a nivel mítico.

2) *Omitl* "el hueso": *materia prima del ser humano y su estado último*

Lo que va a buscar *Quetzalcoatl* en el *Mictlan* son los huesos-jade que atesora *Mictlantecuhlli*. La traducción "huesos de jade" generalmente adoptada quizás no sea una traducción muy adecuada para la expresión náhuatl *chalchiuhomilt* literalmente "jade-huesos" la cual no tiene una bisagra genitiva que sujete al sentido. De hecho los huesos no son *de* jade sino que el discurso mítico reúne aquí dos entes de cuya unión brotará de nuevo el ser. La simple yuxtaposición en la traducción es probablemente más justa ya que mantiene en su lugar los términos de la ecuación mítica. En esta yuxtaposición, el hueso se enlaza de un cierto modo con el jade y esta asociación tiene un alto valor simbólico puesto que el jade representa, de manera universal, pero más específicamente en el mundo precolombino, un principio generativo y regenerativo. La costumbre de poner en la boca del cadáver una piedra de jade en los entierros de gente noble corresponde a esta propiedad regeneradora.

En efecto, formado en la matriz terrestre a partir de un embrión de piedra, el jade será un arquetipo de lo que puede ser el nacimiento a su nivel más profundo. En este contexto, el agua arquetípicamente femenina se vuelve sangre masculina, (o agua de lluvia). La metáfora *chalchiuhatl* "agua jade" connota además la sangre fértil del sacrificio.

Por otra parte el llanto de *Quetzalcoatl* después de su caída, más que una acción con valor psicológico a nivel del relato constituye el arquetipo mismo de la lamentación mortuoria, el ejemplo que seguirán los hombres del Anahuac en todas sus exequias. De hecho, este llanto además de expresar la tristeza (verdadera) del cuerpo social reunido en un acto luctuoso, se integra de manera mucho más difusa, al isomorfismo "agua-jade" (*chalchiuhatl*) en el cual se encuentra también la sangre-esperma que *Quetzalcoatl* vertirá luego sobre los huesos molidos por *Quilaztli* para que nazca el hombre.

En cuanto a los huesos (*omitl*) propiamente dicho que intenta llevarse *Quetzalcoatl*, son en este contexto la verdadera "materia prima" de la generación del hombre. Una vez hechos cenizas en el barrero de *Cihualcoatl*, *Quetzalcoatl* los fertiliza con sangre de su miembro viril, la cual se integra probablemente en términos simbólicos a la isotopía del jade.

Como lo veremos adelante los huesos parecen constituir el principio orgánico permanente del ser, vivo o muerto. Es a partir de los huesos que se crea al hombre y es el hueso o esqueleto desarticulado que constituye el fin del proceso putrefacción del cadáver,

es decir de alguna manera el fin del período violento de la muerte y la paz recobrada. El hueso blanco representa la culminación o "salida" de este proceso letal y la potencialidad del renacer.

3) *El soplo creador y el sonido primordial*

El hecho de soplar en el caracol, además del mitema de penetración que establece, expresa también *el espíritu* que *anima* las cosas del mundo y que es prácticamente universal.

Así como sopló sobre los astros para establecer el movimiento, *Quetzalcoatl-Ehecatl* sopla en el caracol para producir el sonido primordial. La casi homofonía de la [i] y de la [e] en náhuatl nos permite establecer un paralelismo sino una identificación entre *Ehecatl* "el viento o el aire" y *Ihiyotl* "el aliento, (*Ihi-Ehe*) y asimismo una relación reveladora entre los sufijos (*ca(tl)* y *yo(tl)*), entre el ser en su aspecto manifiesto verbal, y su potencialidad sustantiva o adjetival. En efecto, *ca* es la cópula que corresponde, en términos generales a "es" mientras que *yo* es una partícula abstractiva que expresa una propiedad adjetival (*Ixta-yo* "salado") pero sobre todo el elemento más profundo del ser. Entra en composiciones muy significativas como *yo-lía* "vivir" (*yo* + aplicativo) *qui-yotl* "el qurote o corazón del maguey" etcétera.

En nuestro texto los huesos son referidos en una ocasión en forma posesiva como *iyomio* (*iomyo*). El cambio morfo-fonémico que implica la presencia del adjetivo posesivo *i-* "su", antes de la *o* de *omitl*, se manifiesta con la aparición de la semi-vocal *y*. El radical *omi(tl)* se ve así envuelto (*iyomi-yo*) en una mortaja silábica con un alto valor ontológico.

Ahora bien, este soplo creador no anima el lodo como en el Génesis bíblico sino que produce un sonido, el cual penetrando en el oído de *Mictlantecuhtli* cumplirá con el requisito y le permitirá a *Quetzalcoatl* llevarse los huesos. Este hecho da un valor ontológico al sonido en sí y por ende al *silencio* que se observa en algunas instancias rituales.

El sonido es en el registro auditivo lo que la luz representa en la dimensión visual y es el resultado no sólo del soplo creador de *Quetzalcoatl* sino también de la perforación del caracol por los gusanos (*ocuilme*). Así como es mediante la perforación que se realiza la transición de muerte a existencia y de las tinieblas a la luz, a la claridad, es mediante la perforación del caracol por los gusanos que el silencio letal se vuelve luz sonora. Esto no es una simple metáfora

ya que la palabra náhuatl para “decir”: *ilhuia*, entraña el radical *ilhuittl* el cual significa “día” o “luz”.

Según el mito que aquí nos ocupa, esta primera luz sonora, parece ser la de los abejorros (*xicotin*) y de las abejas (*pipiolme*) lo cual define en términos musicales el tenor de este sonido a la vez que confirma su carácter luminoso-celestial (mediante los insectos).

Estos adjuvantes animales de *Quetzalcoatl* al servicio de la manifestación existencial bien podrían establecer parámetros a nivel religioso o chamánico en lo que concierne a la muerte. El gusano que acababa con la virginidad sonora del caracol será también, cuando llegue el momento él que ayudará a parir la luz ósea en un cuerpo en descomposición. Esta luz del cuerpo es, en este contexto letal, el blanco esqueleto (desarticulado) listo para un nuevo ascenso evolutivo. En cuanto a los “ruidos” o zumbidos quizás sean los que se lleven en una materialidad sonora el alma del difunto.⁶

4) *La finitud de la existencia humana.*

Después de que *Mictlantecuhtli* le dio permiso a *Quetzalcoatl* de llevarse los huesos, se establece un diálogo entre los dos númenes por medio de sus “auxiliares”: en el caso de *Mictlantecuhtli* se trata de sus mensajeros *ititla(n)huan*⁷ los *micteca* o moradores del *Mictlan*. Por lo que es de *Quetzalcoatl* su *nahual* es el encargado de ir a gritar a *Mictlantecuhtli* la respuesta del dios celestial. Esta mediación se revelará importante en los ritos y creencias concernientes a la muerte. Uno de los mensajeros de *Mictlantecuhtli* será el buho, *tecolotl*, el cual, como es bien conocido en México, cuando canta, “el indio muere”. En cuanto al *nahual* de *Quetzalcoatl* se trata muy probablemente de *Xolotl*, su “gemelo nocturno” y, en un contexto más precisamente mortuario, perro psicopompo. Sea lo que fuere el mensaje de *Mictlantecuhtli* es muy claro: *can quicahuaquiuh* “los vendrá a dejar” y en un sentido más coercitivo: “los tendrá que venir a dejar”. El morfema de introversión en futuro *-quiuh* no deja ninguna duda al respecto: es en el *Mictlan*, en un futuro indeterminado, que *Quetzalcoatl* tendrá que venir a dejar los huesos de los hombres.

La primera respuesta de *Quetzalcoatl* a esta injunción es negativa: *camo ca ye iccen niquitqui* “no, pues me los llevo para siempre”.

⁶ Este punto es particularmente importante puesto que podría definir a nivel mítico el papel del canto en los contextos mortuarios. (Cf. *infra*, p.23)

⁷ *Iitlahuan* en el original. Seler opta por *ititlanhuan* literalmente “sus mensajeros” con lo que concordamos.

Quetzalcoatl pedía lo que llamaríamos la “existencia eterna”⁸ para los hombres. Pero después le dice a su *nahual* que les diga a los enviados del dios de la muerte que los vendrá a dejar. El *nahual* repite, en la primera persona del verbo, como si fuera el dios mismo, *niccahuaquih* “los vendré a dejar”.

La reiteración de este sintagma (tres veces) es muy significativa: fundamenta en el horizonte difuso del mito la trágica necesidad de la muerte. Esta establece también el hecho de que *Quetzalcoatl* será el que se lleve los huesos hacia el nacimiento existencial, mientras que su *nahual* será el que los vendrá a dejar en el *Mictlan*.

Una vez establecido el pacto entre los antagonistas, *Quetzalcoatl* puede subir: *auh ic huel tleoc*.

A parte del consentimiento de *Quetzalcoatl* en venir a entregar el hombre a *Mictlantecuhtli*, este texto establece claramente otra “causa” mítica de la muerte. Se trata de la caída de *Quetzalcoatl* en la trampa, más específicamente en el hoyo (*tlaxapochtli*) que los *micteca* pusieron en el camino del dios. Un texto de los llamados *Anales de Cuauhtitlan* echa una luz clara sobre esta secuencia. Dice literalmente que “el que cae para siempre cae”.⁹

En nuestro texto *Quetzalcoatl* cae en el hoyo, se pega y se desmaya. Se esparcen los huesos.¹⁰

Si la caída del númen náhuatl no tiene nada que ver obviamente con la caída de Adán y Eva, resulta interesante sin embargo recalcar el hecho de que es a causa de una falta de *Quetzalcoatl* (en el sentido más amplio de la palabra) provocada por *Mictlantecuhtli*¹¹ que los hombres tendrán que morir. No encontramos aquí ningún elemento que nos permita decir que hubo interpolación del recopilador español (o asimilado) por lo que reiteramos que a este nivel profundo de estructuración diegética la respuesta cultural del hombre frente al misterio letal es sensiblemente la misma en todos los tiempos y en todas partes.

La caída de *Quetzalcoatl* establece la muerte como fin de la existencia¹² y el esparcimiento de los huesos denota, modalmente

⁸ “Existencia eterna” y no “vida eterna” puesto que según la terminología que hemos establecido la vida que incluye existencia y muerte es necesariamente eterna, mientras que la existencia, trecho diurno del ciclo vital, es finita.

⁹ *Opus cit.* p.61

¹⁰ En la versión de Torquemada los huesos se rompen. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM Instituto de Investigaciones históricas, 1976, t. III, p. 121.

¹¹ En otro texto que narra el encuentro de Tezcatlipoca con *Quetzalcoatl* y el subsecuente exilio de este último, Tezcatlipoca también obliga a *Quetzalcoatl* a cometer una “falta”.

¹² Veremos que en el contexto náhuatl la muerte se percibe de distintas maneras y que por lo tanto podemos decir que hay muchas muertes.

hablando, la difusión orgánica del ser en el inframundo. Sin que sea patente aquí, veremos pronto que este “esparcimiento” concierne particularmente la desarticulación de los miembros (los huesos), las articulaciones siendo en un contexto indígena lazos fuertes en la constitución orgánica del ser. Una vez esparcidos, los huesos fueron “comidos” y “roídos” por codornices, las cuales además “asustaron”



Quetzalcoatl tropieza en el inframundo (Lambityeco, Oaxaca)

(*quimauhtique*) a *Quetzalcoatl*. Tenemos aquí dos ejes simbólicos: la ingestión o “roición”¹³ de los huesos por un ave, es decir un animal uráneo, expresa una destrucción orgánica (catagénica) del producto comido en aras del desarrollo (anagénico) del ente comedor, aquí la codorniz. Encontramos en el mito del *Descubrimiento del maíz* un esquema similar: los dioses manducan el grano de maíz (*tlaoilli*) para que se dé la planta (*cinthi*). Aquí parece que el hueso (*Omitl*) tiene que ser roído por un ente celestial para que crezca su cuerpo (*nacatl*).

La codorniz (*zollin*) por sus apariciones relacionadas con el periodo de calor (*xopan*), representa en el ámbito ritual mesoamericano el ave de la fase evolutiva del espacio-tiempo. Además el hecho

¹³ Este hecho da cuenta también en otro nivel narrativo del aspecto “carcomido” del hueso.

de que vuela sobre todo antes del amanecer hace que se le considere en todo el mundo como una “luz que surge de la noche o del inframundo”.¹⁴

Quetzalcoatl se golpeó (*mottlahuitec*), literalmente cayó muerto o “como muerto” (*mictihuetz*) es decir que como lo revelarán las secuencias siguientes, se desmayó. Tanto la caída en sí, como el desmayo, (muerte efímera) de *Quetzalcoatl* caracterizan a la muerte. La caída hacia al inframundo omnipresente en la iconografía mesoamericana expresa el curso involutivo del ciclo vital y se opone en eso a la subida ya mencionada de *Quetzalcoatl* con los huesos (*auh ic uel ontlecoc*) “y ya pudo subir” la cual representa la fase evolutiva de este ciclo.

No está muy claro en este texto si *Quetzalcoatl* cae primero en el hoyo y luego lo espantan las codornices, o si cae a causa de este susto. Si atendemos a un encantamiento mágico para quebradura de huesos, la segunda opción parece ser la buena:

Tlacuel, tecuçoline, comontecatl; tlen tic-aitia in Mictlan-omítl: in oticpoztec, in oticxamani. Ca axcan nic-yectecaco in tonaca-omítl, nictilitzaco in omítl, ytic ca in nacatl.

Ola tu codorniz macho, causadora de estallía o ruido o alboroto, ¿qué es esto que has hecho con el hueso del infierno, que lo quebraste y moliste? y ahora he venido a componerlo y asentarle en su lugar estirando el hueso que está entre la carne.¹⁵

Vemos que en este texto las codornices son consideradas como responsables directas de la ruptura de los huesos, la cual anticipa la molienda de los huesos que realizará *Quilaztli* en *Tamoanchan*.

El “alboroto” que espanta a *Quetzalcoatl* además de ser la causa de la caída, se inscribe en la isotopía “ruido”, “sonido”, ya establecida por el sonido del caracol, y constituye como lo hemos definido una “luz sonora” en el mundo del silencio letal.

Advierto para la claridad, que llama a la pesadumbre, mohina y desgracia que causó la quebradura del hueso, codorniz macho, porque la tal codorniz, en cualquier alboroto hace cierto ruido con que como alborotando las demás de su manadilla, todas con gran ruido se levantan de repente, y así le dice causadora de ruido.¹⁶

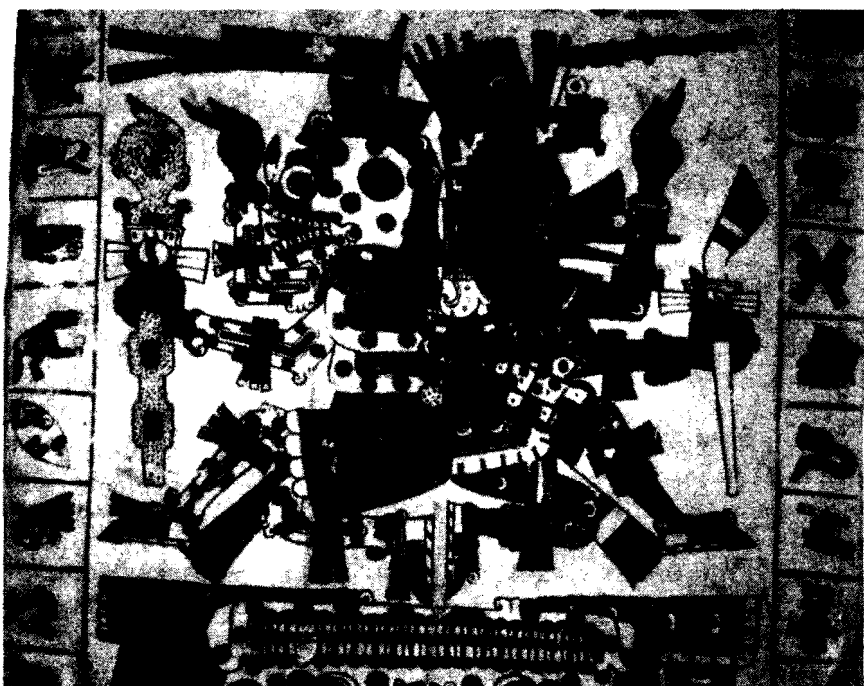
¹⁴ Cf. Alain Gheerbrant, Chevalier, *Dictionnaire des Symboles*, París, Editions Robert Laffont, 1982.

¹⁵ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*, México, Imprenta del museo Nacional, 1892. p. 212-213.

¹⁶ *Ibid.* p. 213.

El encantamiento lo dice, y la interpretación de Alarcón lo subraya, la *codorniz es macho*. Este hecho podría ser irrelevante en un contexto narrativo sin valor mitológico, pero aquí es altamente pertinente ya que refuerza la presencia de una “masculinidad celestial” en las entrañas femeninas de la tierra.

Este encantamiento establece un paralelismo interesante entre el espacio telúrico del inframundo que atesora los huesos preciosos del mito y la *carne* dentro de la cual se encuentra el hueso del hombre. Otra interpretación de Alarcón apoya esta hipótesis. “hueso del infierno, se puede entender por estar dentro de la carne como en centro...”¹⁷



La vida y la muerte

Si logramos confirmar en otros contextos lo que aquí se plantea, el hueso generalmente considerado como un símbolo de muerte sería de hecho el principio mismo de una eterna regeneración vital dentro de una envoltura carnal viva pero ineludiblemente putrescible.

¹⁷ *Ibid.*

La imagen, frecuente en el mundo prehispánico de una figura mitad esqueleto mitad cuerpo carnal, podría interpretarse de manera muy distinta a la que suele interpretar: el esqueleto no es la muerte que yace en un cuerpo vivo, es el principio de eternidad que está en el centro mismo de una envoltura carnal (existencial) putrescible.

La asimilación del curandero al dios es manifiesta en otro encantamiento para quebradura de huesos:

Tle oax nohueltinuh in chicuetecpacihuatl, ilalocihuatl? Omanaloque, omacochoque teteo ipiltzin. Ca nehuatl nillamacazqui, ni quetzalcoatl, niani Micltan, niani topan, niani chicnauhMicltan: ompa niccuiz in Micltan-omitl. Ollalacoque in llamacazque, in teuhtotome; ollaxaxamanique, ollapoztecque; auh in axcan ticçaçalozque, ticpatizque.

¿Que es esto que ha hecho mi hermana?, los ocho en orden, la mujer como huacamaya: cogido han y detenido al hijo de los dioses. Pero yo soy el sacerdote, el dios *Quetzalcoatl* que se bajan (sic) al infierno, y subí a la superior y hasta los nueve infiernos; de allí sacaré el hueso infernal. Mal han hecho los espiritados, los muchos pájaros quebrantado han quebrado. Pero ahora lo pegaremos y lo sanaremos.¹⁸

La sentencia de *Quetzalcoatl* en relación al destino del hombre se expresa de manera clara cuando despierta el dios de su desmayo o muerte efímera. A la pregunta “*Quenin yez ca nel ollacauh ¿Cómo será?, pues en verdad se echó a perder*”, la respuesta es tajante: *maço nel yuhqui yauh* “¡que así vaya!”.

El uso de *yauh* “ir” en vez de “ser” que hubiera dado “¡que así sea! o de “hacer” que encontramos frecuentemente en náhuatl (*ma yuhqui mochihua*) es revelador del carácter peregrino y cíclico de la vida del hombre tal y como se perfila en los mitos nahuas.

En la versión aducida por Torquemada, los huesos se rompen, razón por la cual, según el informante, los hombres son de tamaños diferentes. La ruptura de los huesos nos parece más bien significar la muerte en sí y corresponde al mitema de desestructuración de lo existente en el esparcimiento y amorfismo letal.

5) *El alma*

Después de que los gusanos hubieron perforado el caracol de *Quetzalcoatl*, las abejas monteses (*pipiolme*) y los abejorros (*xicotin*) se meten adentro. Son de hecho estos adjuvantes de *Quetzalcoatl* los

¹⁸ *Ibid.*

que producen el sonido primordial, esta luz sonora que irrumpe en las tinieblas silenciosas del inframundo, otra manifestación de la luz existencial que brota de la noche esencial.

El ruido, en términos generales es vida, y esto lo comprueban los comportamientos humanos durante los eclipses cuando todos gritan, se pegan la boca y producen todo tipo de ruidos para conjurar la oscuridad.

Sin que sea patente en este contexto, debemos de recordar sin embargo que la abeja aparece en primavera, estación que simboliza en el mundo mesoamericano, la regeneración del mundo. El aguijón de la abeja, *imiuh* literalmente "su flecha" es un paradigma implícitamente solar y celestial. Por otra parte, si procedemos por contigüedad simbólica, la miel que producen las abejas (*cuauhne-cuhli*) se produce también en el periodo evolutivo del ciclo temporal: *xopan* (primavera - verano), tiene el color dorado del sol, y es símbolo de vida.

En el caso preciso del mito, el zumbido de las abejas podría constituir la materialización sonora del alma, convergencia del soplo creador de *Quetzalcoatl* y de la "ruidosa" adjuvancia de los insectos. Esto indicaría por un lado, que el alma fue creada antes que el cuerpo y que el canto que supuestamente evoca al difunto, hace mucho más que evocarlo, "produce" o "reproduce" de manera vocal su alma mediante su canto (*icuic*). Este postulado todavía hipotético daría al canto un alcance ontológico ya que lo que encontramos en las fuentes como *Nezahualcoyotl icuic*, por ejemplo, sería una parte esencial del individuo, quizás aún la materialización músico-dancístico-vocal de su alma. Los antepasados se manifestarían por lo tanto en la voz de los vivos o a través del canto que "anima" su recuerdo.

Así como permitieron a las abejas penetrar en el caracol con su perforación, los gusanos mediante otro tipo de penetración en el cadáver quizás hagan posible algún tiempo después de la muerte la salida del alma del cuerpo. Sea lo que fuere, se establece aquí mediante un esquema actancial que implica a *Quetzalcoatl*, las abejas, los gusanos, y el caracol, un modelo ejemplar que atañe muy probablemente al alma del hombre por crearse y consecuentemente a la del difunto.

6) Interpretación chamánica

La etimología de la palabra náhuatl para “volver en sí”: *hualmozcali*, literalmente “volver a crecer” expresa claramente el carácter cíclico del binomio muerte / renacimiento en el mundo náhuatl.

Conviene abrir aquí una posibilidad de interpretación chamánica de la secuencia caída-golpe-susto-desmayo y despertar de *Quetzalcoatl*. Si consideramos el vocabulario náhuatl que se utiliza en la versión original: *mollahuitec*, *quimauhtique*, *mictihuetz*, *hualmozcali*, este mito podría establecer paralelamente a la muerte “real”, la iniciación chamánica que es de hecho una muerte ritual. En efecto, *tlahuitec*, además de “golpear” expresa también la fulminación del rayo. Por otra parte el desmayo, el despertar correspondiente y el “susto” son paradigmas típicos de la “selección” de un chamán por las fuerzas naturales. Si recordamos que el chamán (llamado generalmente “hechicero” por los españoles) es, en el ámbito cultural náhuatl, un intermediario entre el mundo de los muertos y él de los vivos, y el único que puede viajar en la dimensión nocturna de la muerte, esta hipótesis, aunque no la podamos confirmar aquí, resulta interesante.

7) El *tlaquimilolli*: envoltura matricial y mortaja

Después del esparcimiento de los huesos provocado por la caída, *Quetzalcoatl* los recoge (*conpepena*) los reúne (*quinechicoa*) y los envuelve (*conquimiloa*). En este esquema convergen las secuencias de la gestación del ser y las que corresponden al cuidado del difunto: el cadáver está envuelto en el *tlaquimilolli* sujetado por cuerdas, se crema y luego se recogen y reúnen los huesos y cenizas en una urna.

Cuando no está presente el cuerpo se reproduce la imagen del difunto con palos de ocote atados por una cuerda: *aztamecatl* y se reviste al bulto así formado con los atavíos y de las insignias del difunto. El *aztamecatl* mantiene, el tiempo de un ritual, los palos de ocote en una unidad que corresponde a la individualidad del guerrero o del mercader muertos lejos de su patria.

El hecho de formar un bulto hecho de múltiples pedazos de ocote en vez de tallar la figura en una sola pieza es altamente significativo y confirma la oposición: unidad / esparcimiento, que caracteriza la relación ante la existencia y la muerte.

El *quimolli* es tanto la mortaja que envuelve al difunto como la envoltura matricial en la que *Quetzalcoatl* dispone los pedazos de

huesos para llevarse los a *Tamoanchan*. Por otra parte la palabra que utiliza *Quetzalcoatl* cuando contempla el esparcimiento de los huesos provocado por su caída es *otlatlacauh* es decir “se echó a perder” o se “descompuso”. Ahora bien, es interesante observar que el mismo verbo expresa el estado de preñez de la mujer.¹⁹ Esta convergencia semántica podría establecer un lazo fértil entre la culminación ósea de la tanatomorfosis y la fecundación del ser.

8) *El futuro: un horizonte letal*

Así como el espacio del hombre, *tlalticpac* está situado entre tierra y cielo en una estrecha y “superficial” horizontalidad, en términos temporales su existencia como “ser aquí” y “ahora” brota de la preterición de su nacimiento²⁰ y corre a una futurición ineludiblemente letal.

De hecho el tiempo gramatical por excelencia del *Tiempo* es el futuro. La palabra misma que designa, en términos generales, al sol, *tonatiuh*, es una forma verbal provista de una partícula de extroversión en futuro: *tona-tiuh* *tona* significa “luz” o “calor”, mientras que el morfema *-tiuh* expresa un desplazamiento espacio-temporal extrovertido. *Tonatiuh* significa entonces literalmente “habrá luz y/o calor” y el hecho de que se haya sustantivado hasta designar al númen más importante del panteón náhuatl es revelador. *Tonatiuh* es el sol pero sobre todo el *tiempo*, el verbo “sustantivamente” divinizado.

Una dialéctica gramatical se establece en este texto al nivel de los tiempos. *Quetzalcoatl* postula para el hombre un presente eterno o su equivalente, la a-temporalidad: *ic cen niquitqui* “me los llevo para siempre” (los huesos), pero *Mictlantecuhtli* no está de acuerdo con esto y mediante una diminuta partícula morfémica: *-quiuh* establece de manera reiterada el espacio-tiempo de la muerte: *aquí* (en el *Mictlan*) y en el futuro. De cierto modo este ir y venir que implican los morfemas *-tiuh* y *-quiuh* son partes constitutivas del movimiento: *ollin*.

¹⁹ Cf. Rémi Siméon. Una oclusiva glotal no marcada distinguía quizás los significantes de sendos conceptos. Sin embargo, de ser así, este hecho no invalidaría la analogía formal.

²⁰ En efecto, cuando el ser tiene la capacidad de “pensar” su nacimiento éste se encuentra ya en el pasado y la muerte, lógicamente, se percibe en el futuro.

9) *Tamoanchan: lugar predilecto de la regeneración*

Después de haber sorteado los escollos del *Mictlan*, *Quetzalcoatl* lleva los huesos a un espacio-tiempo determinado llamado *Tamoanchan*. El recorrido hasta ahí implica, si nos atenemos al texto, una subida (*tlecoc*) a partir del *Mictlan*. No podemos "situar" aquí todavía con certeza este importante lugar mítico pero todo parece indicar que se encuentra en el espacio-tiempo comprendido entre el norte y el este, es decir *thillan*, *tlapallan* "el lugar de lo negro y de lo rojo", ya que corresponde al inicio de la fase evolutiva, después del descenso involutivo de *Quetzalcoatl* por el oeste hasta lo más profundo del inframundo.

El acto de moler los huesos, realizado por *Quilaztli*, se inscribe en la misma línea isotópica que el roer los huesos por parte de las codornices y corresponde, como ya lo hemos dicho, a un esquema reiterado en los mitos de la creación. En el mito *del Descubrimiento del maíz*, el grano (*tlaoilli*) manducado y mezclado con la saliva de los dioses, daba origen a la planta *cinilli* "con su savia".²¹ Quizás podamos ver en la mezcla de los huesos molidos y de la sangre-jade del miembro viril de *Quetzalcoatl*, la formación del semen. En náhuatl esperma se dice *Xinachtli* ("semilla"), pero también, *omicetl* literalmente, "hueso-frío" término que entraña inconfundiblemente el hueso.

10) *Manifestación arqueológica del mito*

El mito de la llamada *Creación del hombre* y su intrincada red simbólica atravesaron el tiempo, tanto en su fase precolombina como novohispana para refugiarse en el tejido narrativo de los cuentos indígenas de hoy. La forma y ciertos mecanismos actanciales evolucionaron paulatinamente para mantener su vigencia y seguir expresando en circunstancias distintas la eterna y trágica relación del hombre con el mundo.

Pero no sólo en la literatura permaneció este mito. En efecto, los arqueólogos Ana María Jarquín y Enrique Martínez encargados de las excavaciones del sitio arqueológico conocido como "La campana" en la ciudad de Colima, descubrieron un espacio subterráneo que constituye una verdadera "enunciación" material del mito

²¹ Cf. Patrick Johansson "Estudio comparativo de un mito de ayer y un cuento de hoy" en *Anales de Antropología*, (en prensa).

aquí aducido: la entrada de dicho espacio se encuentra orientada de tal manera que, una vez desplazados los dos *metates* que la obstruyen, los rayos del sol naciente penetran en su intimidad telúrica matricial.

En el suelo de la cueva están intencionalmente esparcidos algunos huesos y pedazos de huesos entre los cuales se encuentran cuentas de jade. Tanto los paradigmas como las unidades actanciales del mito están presentes allí: los huesos-jade (*chalchiuhoimitl*) que el cálido rayo solar viene a fecundar, caracolillos, penes en erección, y dos metates que tapan la entrada o más bien, en el contexto de la *Creación del hombre, la salida*. Estos metates recuerdan la molienda de los huesos por *Quetzalcoatl* y podrían ayudar a ubicar el polémico *Tamoanchan*. De hecho en el microcontexto del mito aquí considerado el lugar donde *Quilaztli* muele los huesos es *Tamoanchan*. La presencia de los dos metates en la entrada/salida del espacio subterráneo podría ayudar a “orientar” el lugar mítico ya que la entrada/salida está hacia el este y en términos espacio-temporales hacia el amanecer. *Tamoanchan* sería el momento/lugar en que el hombre se materializa como tal. Ahora bien, si consideramos el exponente numérico 2 (dos metates) como pertinente²² en la mecánica narrativa “arqueo-lógica”, podríamos tener una ambivalencia actancial de la molienda por *Quilaztli* correspondiente al nacer y al morir, ya que la cremación representa de cierta manera una reducción del ser al polvo óseo. Esta ambivalencia mítico-narrativa determinaría una ubicuidad mítico-geográfica que habría que percibir de manera empática con ojos indígenas para evitar la contradicción que esto representa en nuestro sistema cognoscitivo occidental. *Tamoanchan* estaría a la vez al este y al oeste en la geografía interior del hombre mesoamericano en función de los determinismos simbólicos que el nacer y el morir implican.

El hombre es el fruto de una hierogamia entre fuerzas celestiales y telúricas y el espacio tiempo de su gestación se encuentra en la parte más profunda del inframundo, en el *Mictlan*, el mundo de los muertos. La existencia surge de una muerte matricial generadora y regeneradora. Este hecho caracteriza tanto la existencia como la muerte en el mundo náhuatl prehispánico y establece una estrecha relación entre el nacer y el morir.

Según el esquema actancial de este texto, la muerte antecede al nacimiento, la esencia precede la existencia, y todo cuanto está

²² Podemos pensar de manera más práctica que dos metates fueron necesarios para poder colmar adecuadamente la entrada/salida de la cueva.

por nacer tiene que morir al estado que antecedió este nacimiento. El morir es por lo tanto una transición entre dos estados plenos del ser al igual que el nacer.

La finitud de la existencia es un determinismo ontológico que establece también este mito. Como consecuencia del diálogo entre *Mictlantecuhtli* y *Quetzalcoatl*, y a causa de la caída de éste último (con todo lo que este hecho representa en términos simbólicos), el hombre tiene que morir. El proceso orgánico de descomposición del cadáver culmina con el estado de hueso que representa a su vez la materia prima de un renacer potencial.

Numerosos son los hilos de la trama letal que se entretajan en la urdimbre de este texto, el cual establece un modelo ejemplar en dos aspectos de la existencia que parecen aquí fundirse: el nacer y el morir.

BIBLIOGRAFÍA

- GHEERBRANT, Chevalier, Alain *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Editions Robert Laffont, 1982.
- JOHANSSON, K. Patrick, *Voces distantes de los aztecas*, México, Fernández Editores, 1994.
- , "Latidos del tiempo náhuatl" en *Ciencia y desarrollo*, México, CONACYT, Mayo-Junio 1996, v. XXII, n. 128.
- LEHMANN, Walter, Gerd Kutscher *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, Verlag W. Kohlhammer, Berlín, 1979.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1979.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892.
- 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.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones históricas, 1976, t. III.

LA MUERTE DEL TLATOANI COSTUMBRES FUNERARIAS EN EL MÉXICO ANTIGUO

DORIS HEYDEN

Entre las costumbres funerarias del México antiguo, la cremación era común, sobre todo para los tloaque, “reyes”, y los nobles. ¿Habrá sido esta práctica una reminiscencia de la inmolación de los dioses en la creación del Quinto Sol en Teotihuacán, cuando las deidades se inmolaron en el fuego para que el sol pudiera andar por el cielo? En las fuentes históricas hay poca información sobre la razón de la cremación. Sin embargo, la *Historia de México* apunta que “después [de morir] habían de quemar los cuerpos y guardar las cenizas porque esperaban que Mictlantecuhtli, dios del infierno los dejaría salir y así resucitarían otra vez” (1973: 104). Los cronistas describen los ritos funerarios, la corteza, la madera consideradas divinas en estas ceremonias, tienen un papel importante en los funerales de los dirigentes.

Igual que los manantiales, las cuevas y los cerros, a los árboles los consideraban animados y se les hacían invocaciones y ofrendas (Durán 1967, I: 282). La madera y otras partes del árbol acompañaban a la gente desde su nacimiento hasta la muerte. Los árboles resinosos, sobre todo los pinos, eran especialmente apreciados.¹ Asimismo, el uso del papel de corteza, el *amatl*, fue frecuente en los ritos. La “leña de los dioses”, es decir, la corteza, fue el material especial para quemar los cuerpos de los señores, “así tenían a aquel género de leña en gran reverencia”, y al incinerar el cadáver del tlatoani, esta corteza hacía “muy hermosa brasa y muy durable en el brasero divino” (Durán, 1967, II: 296, 295). Aquí veremos lo que han dicho los historiadores de los siglos XVI y XVII de la muerte y los funerales de los señores principales en el México antiguo.

¹ Cien especies del género *Pinus* (Pinaceae coníferales) existen en todo el mundo; más de la mitad se encuentran en México (Styles, 1993: 397).

Motolinía

Según fray Toribio de Benavente o Motolinía, 1554, (1971: 304-307), las exequias de los señores se llevaban a cabo de esta manera: los ritos funerarios se efectuaban cuatro días después de la muerte. Las personas que participaban en la ceremonia ofrecían mantas y otras cosas pero principalmente esclavos “para matar delante del difunto”. Cortaban unas guedejas de cabello de lo alto de la coronilla porque se creía que “la memoria de su ánima” se encontraba en los cabellos y los juntaban con otros que se le habían cortado cuando nació, todo puesto en una caja “pintada por dentro con figuras del demonio”. Envolvían el cuerpo en quince o veinte mantas finas, ponían un jade en la boca para representar el corazón. Una máscara “pintada” se colocaba sobre la cara y se adornaba el cuerpo con las insignias del dios principal del lugar, en cuyo templo o patio se había de enterrar.

Las mujeres, familiares y amigos del difunto iban llorando, otros cantando o tocando atabales. Los sacerdotes recibían el cuerpo y allá en el patio del templo lo quemaban con ocote y con “cierto género de incienso que llaman *copalli*”. El primer esclavo sacrificado era el que en la casa del difunto había sido el encargado de cuidar la lumbre en los incensarios de los altares, por eso lo mataban primero para que no le faltara al señor el copal, que siempre debía estar presente en los ritos. (fig. 1)

Mientras el cadáver se quemaba, se sacrificaban algunos esclavos que habían pertenecido al difunto y otros que habían llevado los visitantes. El número de los sacrificados dependía del prestigio y la posición del muerto; Motolinía dice que eran entre 100 y 200. Después de sacarles el corazón, los sacrificadores echaban los cuerpos en el mismo fuego que consumía el cadáver del señor. Para que guiase al difunto, mataban un perro, flechándolo con una saeta en el pescuezo. En este relato el perro conducía por las nueve casas del camino, por las barrancas así como para pasar por las aguas. Se quemaban más esclavos en otro lugar.

Al siguiente día se recogían las cenizas del muerto y las ponían en la caja donde se encontraban los cabellos, junto con la piedra verde que habían puesto en la boca del difunto. Encima de la caja se colocaba una figura de madera que era la imagen del señor desaparecido. Sus mujeres y parientes hacían una ceremonia ante la imagen y la caja, esa ceremonia se llamaba *quitonaltia*, “hacer ofrendas al muerto”. Durante cuatro días se hacían honras con ofrendas. Al cuarto día mataban otros esclavos porque se creía que



1. Muerte de un señor noble. Se sacrificaban sus mujeres para acompañarlo, quizás la mujer representada aquí era una de ellas. La alta posición del muerto se nota por la diadema que lleva y por la silla de tules donde el cuerpo está sentado. Según el *Códice Magliabechiano* (66 verso), 1983, II: Z10. Dibujo Aarón Flores

en ese tiempo el ánima iba en camino y necesitaba más gente que le ayudara.

Continuaban los sacrificios, a los 20, 40 y 80 días. Este último era "como cabo de año", ya no mataban más. Sin embargo, cada año se hacían ceremonias ante la caja, sacrificando codornices, conejos, aves y mariposas, al mismo tiempo que ofrecían comida, pulque, flores, caños de tabaco y mucho incienso. Durante cuatro años se repetían las exequias para el "señor principal" y "en esta memoria de los difuntos, los vivos se embeodaban y bailaban y lloraban, acordándose de aquel muerto y de los otros sus difuntos" (*Ibid.* 306).

Motolinía describe las exequias del calzoncín de Michoacán (1971: 301-303). La corteza y el ocote, "la leña de rajadas del pino", se usaban también para quemar el cuerpo del supremo dirigente en esa región. Muerto el calzoncín, su hijo anunciaba su deceso a los señores y principales, quienes lloraban el suceso. Luego se procedía con los ritos funerarios: bañaban el cuerpo y lo vestían con ropas finas, que incluía el bezote de turquesa, emblema de realeza. Colocaban al calzoncín muerto en una litera, con un "bulto" como imagen del difunto hecho de mantas, cubierto con un gran plumaje de largas plumas verdes. Además, ataviaban el bulto con joyas y sandalias y colocaban con la imagen flechas y un arco con su carcax de cuero de jaguar. Acompañaban al cuerpo del difunto, hombres y mujeres que le habían de servir en el otro mundo: siete mujeres que llevaban los bezotes, una servidora que cuidaba las joyas, cocineras, personas para lavarle las manos o darle el orinal, hombres que le peinaban, un servidor encargado de hacer las guirnaldas de flores, un remero, un barquero, los joyeros, los que fabricaban las armas, los médicos, músicos y danzantes, en fin, todos los que le iban a servir en el más allá, por eso tenían que morir con su amo. Estas personas tenían guirnaldas en las cabezas y los rostros pintados de amarillo. (fig. 2)

A la media noche sacaban el difunto en procesión y con música, al patio del templo de Curicaberi, el principal dios. En el patio había una gran hacina de leña de rajadas de pino con mucha corteza, la piel del árbol resinoso.² Los participantes daban cuatro vueltas alrededor de la leña, tocando sus instrumentos al mismo tiempo, entonces colocaban el cuerpo encima de esta madera sagrada y le prendían fuego. Según las crónicas,³ los que iban a morir no

² En otra región a la corteza de árboles se le llama *u pach che*, "su espalda árbol", "la corteza del árbol a la redonda", o sea su piel. (C. Álvarez, 1980, I: 181).

³ *Las Relaciones Geográficas del siglo XVI*, véase t. 9, Michoacán, 1987, además de Motolinía, *Memoriales*, 1971.



2. Bulto de muerte de un principal a quien le ofrecen un esclavo sacrificado quien acompañara el occiso al Mictlan. El cuerpo de señor se incineraba. La figura arriba representa la tierra que es el lugar del enterramiento. Según el *Códice Magliabechiano* (65 verso), 1983 II: 210. Dibujo Aarón Flores

sentían “tanto la muerte, teníanlos ya emborrachados, y enterrábanlos detrás del templo de... Curicaberi” (*Ibid.* 302). El cronista no menciona como les daban muerte. Cuando amanecía, el cuerpo del calzoncin estaba hecho ceniza y las joyas se habían derretido. Llevaban las cenizas a la entrada del templo, donde hacían otro bulto de mantas, el cual vestían con joyas, los plumajes y armas del

calzoncin, luego colocaban una máscara de turquesa donde estaría la cara.

Entonces “hacían al pie del templo... una gran sepultura bien honda, de más de dos brazas y media en ancho... y cercábanla de esteras nuevas por las paredes y en el suelo, e asentaban allí dentro una cama de madera, e tomaban aquella ceniza con aquel bulto compuesto”. Un sacerdote lo colocaba en la sepultura, dentro de una tinaja de manera que mirase al oriente, acompañado por ofrendas y alimentos.

Cervantes de Salazar

En 1553 Francisco Cervantes de Salazar lamentó que los indígenas mexicanos no se liberaron de sus creencias aun cuando morían, al decir que “el demonio no tenía menos cuidado de engañarlos y hacerse adorar d’ellos, que en la vida”, y las costumbres funerarias y otras “aún hasta ahora usan” (1914,1: 63).

Al muerto lo amortajaban y lo colocaban sentado en cuclillas, “a la manera que los indios se sientan”. Sus parientes colocaban mucha leña alrededor del cuerpo, que luego se quemaba. A los esclavos y servidores del difunto que pedían la muerte en vez de ser enterrados vivos con su amo, les daban a beber los casquillos de las flechas, con que luego se ahogaban o los ahorcaban (*Ibid.* 64). En los ritos se entonaban unos cantares tristes que eran especiales para las exequias, en los cuales elogiaban las hazañas del difunto. Eran tan suntuosas las ceremonias fúnebres para los militares de alto rango y tan elogiosas las pláticas (uno de los viejos se dirigiría a los soldados jóvenes, diciéndoles que si se destacaban en la guerra, al morir iban a recibir honores como los que hacían al muerto) que se puede entender que estos funerales se prestaban para hacer propaganda a favor de la vida militar, tan importante entre los aztecas.

A los mancebos se les enterraban con una gran cantidad de alimentos (tamales, frijoles, jícaras de cacao y otros) porque, como todavía les faltaba madurar, necesitaban mucha comida. Sobre sus espaldas se ponía bastante papel y un penacho hecho de papel, con el fin de estar bien ataviados cuando los recibiera el señor de la muerte. A los mercaderes les enterraban con todas sus posesiones: pieles de jaguar y venado, joyas, vasijas, plumajes ricos. (*Ibid.* 65-66). (figs. 3 y 4)



3. Bulto de muerto de un joven. Ofrecen tamales, frijoles, un rollo de papel amate amarrado y un penacho de papel. Según el *Códice Magliabechiano* (68 verso), 1983, II: 57. Dibujo Aarón Flores.

4. Muerte de un comerciante: se hacía un bulto del occiso con sus pertenencias que incluían pieles de jaguar, plumas y objetos de oro. Se quemaba el cuerpo y las cenizas se enterraban con sus posesiones. Según el *Códice Magliabechiano* (67 verso), 1983, II: 210. Dibujo Aarón Flores

El entierro de las mujeres fue casi igual al de los señores, dice Cervantes de Salazar (*Ibid.* 66), pero había una diferencia en los aderezos y las ofrendas para las doncellas, las casadas y las viudas. A las jóvenes las encomendaban a Atlacoaya, diosa del pulque y de las “aguas oscuras”. Las descripciones de los ritos funerarios de este cronista son casi igual al *Código Magliabechiano*, además de estar en forma pictórica en el manuscrito.

Muñoz Camargo

Una rica fuente de información sobre las costumbres mortuorias se encuentran en las *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*. Un ejemplo es la “Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala”, por Diego Muñoz Camargo, en la *Relación de Tlaxcala*, vol. 4, 1984: 25-198.

En Tlaxcala, según Muñoz Camargo, las exequias para los caciques, los señores o el “rey”, eran semejantes a las que describen otros cronistas (1984: 197-198). Al difunto lo ponían sentado en andas, vestido y arreglado como si estuviese vivo. Los señores que acompañaban al muerto a la hoguera iban pregonando sus grandes hazañas, sus mujeres e hijos iban llorando. En la hoguera, donde lo quemaban, “se arrojaban sus criados y criadas” —quienes evidentemente no podían protestar—. Otras personas podían acompañar al muerto si lo deseaban. Algunos, menos afortunados, se enterraban vivos para acompañar al cacique o rey, junto con una gran cantidad de alimentos y ropa para el largo viaje al más allá. Es diferente la información de esta relación a las que describen otros relatos sobre el fin de las cenizas: las recogían y “las guardaban amasadas con sangre humana, y les hacían estatuas e imágenes (probablemente de madera o piedra) en memoria y recordación de quien fue”. (*Ibid.* 198). Muñoz Camargo dice que después del entierro, la gente iba a la casa del difunto donde comían espléndidamente y hacían fiestas con bailes y cantares durante veinte o treinta días.

Juan Bautista Pomar

Juan Bautista Pomar nos describe la muerte y los funerales del tlaotoani de Texcoco (1986: 82-83). El cadáver estaba en un aposento ventilado durante cuatro días, vestido con la ropa e insignias reales y con una “pesada losa encima del vientre por que, con su frialdad... y con su peso, no le dejase hinchar”. Llegaban los señores de

México-Tenochtitlan, Tlacopan y de otras ciudades para hacerle honores y le hablaban como si estuviera vivo: que fuese enhorabuena su descanso porque se habían acabado todos los trabajos de esta vida. Pasados cuatro días, vestían el cuerpo con los atavíos del dios Huitzilopochtli, lo incineraban en el patio del templo, y colocaban las cenizas en una caja que se guardaba en la casa real. Luego se hacía un bulto (no dice Pomar de que material fue hecho pero es de suponer que fue de madera resinosa o de corteza), que era la imagen del difunto. Una máscara de turquesa ponían encima del bulto y esto colocaban encima de la caja que contenía las cenizas. Durante algún tiempo diariamente recibían comida, flores y tabaco. Pomar dice que sacrificaban degollando a las viudas y sirvientes que deseaban “ir en su compañía”, dando a entender que su muerte era voluntaria.

Acosta

Joseph de Acosta en 1590 dijo que los mortuorios “eran solemnismos y llenos de grandes disparates”. Era oficio de los sacerdotes hacer las exequias y enterrar a los muertos en las sementeras, patios de sus casas, o algunos en los montes, y a otros los quemaban y ponían las cenizas en ollas que llevaban a los templos. A todos los enterraban con la mayor cantidad de ropas y joyas, y si el muerto era militar o dirigente, con sus insignias —todo esto para que tuviera comodidades en la otra vida. Con el mismo fin, junto con los grandes señores les sacrificaban a todas las personas que le habían servido, incluyendo el sacerdote que acostumbraba atenderlo. En la procesión donde llevaban al difunto con toda la suntuosidad del funeral, algunos sacerdotes iban cantando, otros tañendo “tristes flautas y tambores”, otros incensando con copal. El sacerdote principal “iba ataviado con las insignias del ídolo a quien había representado el muerto, porque todos los señores representaban a los ídolos...”. Al difunto lo llevaban al lugar donde habían de incinerarlo, lo rodeaban a él y a sus pertinencias de tea y pegábanle fuego, “aumentándolo siempre con madera resinosa” (1962: 228-230).

“Luego salía un sacerdote vestido con atavíos del demonio, con bocas por todas las coyunturas y muchos ojos de espejuelos, con un gran palo con que revolvían todas aquellas cenizas con gran ánimo y denuedo... y algunas veces este ministro sacaba otros trajes diferentes, según era la cualidad del que moría” (*Ibid.* 230).

Las últimas líneas son casi iguales a la descripción que da Diego

Durán (1967,11: 311-312) de la quema del cadáver de Tízoc. Sabemos que Acosta tuvo acceso al manuscrito de Durán y utilizó algunas secciones de su obra. Sin embargo, hay pequeñas diferencias y lo escrito por Durán es más rico. Citamos:

Salía tras [los que atizaban el fuego para la cremación]... el rey y señor del infierno, vestido a la manera de un demonio muy fiero. Traía por ojos unos espejos muy relumbrantes y la boca muy grande y fiera, una cabellera enrizada... y en cada hombro traía una cara con sus ojos de espejos, y en los codos, sendas caras y en la barriga, otra cara, en las rodillas, sus ojos y caras ...traía en la mano [un] palo enalmagrado y andaba alrededor de la lumbre, como mandando a los otros que se diesen prisa...

Los ojos y caras en las coyunturas cuyas bocas “mordían como bestia salvaje” son diagnósticas de la deidad de la tierra, según la *Historia de México* (1973: 108). Y la diosa del agua, que era tan importante en los ritos del nacimiento y la muerte, se encontraba presente en esta ceremonia, con su racimo de hojas de árbol:

También... el que andaba con la jícara verde en la mano y con el hisopo de hojas de laurel rociando a la gente y señores, que andaba vestido a la semejanza de la diosa de las aguas, que ellos llaman Chel-chiuhtlicue. (Durán 1967, 11: 312).

El betún con que se embijaban los sacerdotes mexicas tenían como base el tizne del ocote quemado y su humo, “la cual tea y humo fue muy tenido y reverenciado antiguamente y era particular ofrenda de los dioses”. A este tizne sagrado se añadía una mezcla de arañas, alacranes, ciempiés, víboras, y otras criaturas ponzoñosas maceradas con semillas de *ololiuhauí* y tabaco, que se llamaba *teotlacualli*, “comida divina”. (*Ibid*, I: 51).

Herrera

Antonio de Herrera, en el año de 1601, decía las mismas palabras que Acosta al descubrir los mortuorios, lo que indica que no existían leyes de plagiarío en la época colonial (1945, IV: 128-129). Pero Herrera añade unas líneas sobre la muerte del cacique. Cuando se enfermaba,

... los sacerdotes hacían grandes Sacrificios, Romerías, Promesas, ¡Ofrendas, i todo se cumplía con mucho cuidado, i... así moría, se

hacían las Obsequias Funerales con gran majestad: ofrecían, por el cuerpo del Difunto, poníanse delante ¡hablauanle; estaba delante un Esclavo vestido Realmente, i servido como si fuera el muerto; enterrábanle a Media Noche quatro Religiosos en los Montes o Prados, o en alguna Cueva; i con el Esclavo, que representaba al Muerto, otros dos Esclavos i tres Mujeres, que llevaban borrachos, i primero los ahogaban, para que sirviesen al Cacique en el otro Siglo: Amortajábanle con muchas mantas de Algodón, con una máscara en la cara, Zarcillos de Oro en las Orejas, i Joias al cuello, i Anillos en las Manos, i en la Cabeza una Mitra; poníanle una Capa Real, i así los enterraban en la Sepultura, hueca, sin echar tierra encima; hacían cada año las Honras en el día de su Nacimiento, i no en el que moría. Los Labradores no tenían tantas ceremonias, porque les faltaba lo necesario para los Casamientos, Partos, i Enterramientos... (*Ibid.*).

Torquemada

Fray Juan de Torquemada describe los ritos mortuorios de los señores de Nueva España de una manera similar a los otros cronistas: vestir al muerto con varias ropas, 15 o 20, poner una piedra *chalchihuitl* en la boca y una máscara sobre la mortaja, unas guedejas de cabello en una caja “bien labrada y pintada por dentro con figuras del demonio” (1977, iv: 300), y la mortaja cubierta con los atavíos del dios principal.

Al llegar los dolientes al templo, subían el cuerpo del difunto hasta la cima, donde “pegábanle fuego con leña de tea resinosa, mezclada con el incienso que llamaban copalli”. Luego sacrificaban a los esclavos, sirvientes y mujeres del muerto, a quienes quemaban en una hoguera aparte. Al otro día se ponían las cenizas del señor fallecido en la caja con los cabellos y una imagen del difunto hecha de madera encima. Cuatro días más tarde se mataban más esclavos, y también a los 40, 60 y 80 días. Entre las ofrendas que se ofrecían, el copal fue una de las más importantes.

En su descripción de “la ceremonia universal de el fuego que estos indios usaban [cada] ...cincuenta y dos años...”, Torquemada (1976, iii: 418-421) dice que en el momento propicio para el rito, al punto de media noche, cuando las pléyades “estaban encumbradas en medio del cielo”, en el cerro Huixachtécatl, “que esta cerca de Culhuacan y pegado al pueblo de Itzpalapan”, mataban un cautivo, abriéndole el pecho y, en el lugar donde habían arrancado el corazón, sacaban el fuego nuevo que iba a asegurar la existencia del mundo por otros 52 años. Se quemaba el cuerpo del sacrificado

en una hoguera muy grande, para que la gente en los pueblos y los montes alrededor, que esperaban ese momento, la viesen y celebrasen con voces y alaridos. Luego unos corredores llevaban fuego de la hoguera “en unas teas de pino, hechas a manera de hachas... y era muy de ver la muchedumbre de las candeladas de cada pueblo” que convertían la noche en luz de día. En Tenochtitlan, los encargados de llevar el fuego sagrado lo llevaban al templo del dios Huitzilopochtli y lo ponían sobre un altar, con mucho incienso de copal blanco.

Torquemada, igual que Clavigero, habla no solamente de los funerales de “los reyes y señores de grande estimación” sino también de las costumbres que eran comunes a todas las personas que morían. Subraya la importancia de los papeles de corteza que cortaban “ciertos viejos”, que en esa época seguramente era papel de amate. También cuenta que por cada páramo donde pasaba el alma del muerto, había un papel cortado que representaba el lugar y que se colocaba con el difunto. Se quemaban todos los papeles junto con las ofrendas (huipiles y enaguas si era mujer), para darles calor en el frío viaje al otro mundo (*Ibid.* 307).

Al perro bermejo que acompañaba al difunto para ayudarlo a cruzar el río Chicunahuapan, lo sacrificaban también, y todavía dando importancia al producto de la piel del árbol, “en los entierros de los nobles usaban llevar un pendón de papel, de cuatro brazas de largo, compuesto y engalanado con mucha pluma rica” (*Ibid.* 308).

Clavigero

Francisco Javier Clavigero contribuye con algunos datos diferentes al estudio de las costumbres funerarias. Su fuente es tardía (1779-1781). El jesuita cita a otros autores anteriores, por ejemplo Francisco Hernández, Joseph de Acosta y López de Gómara. Sin embargo, aquí presentamos unos datos que difieren de otros cronistas, sobre todo por el uso del papel en las exequias (1945, 11: 186-191).

Al morir una persona, los familiares llamaban a los “maestros de ceremonias fúnebres”. Dentro de la casa, estos maestros cortaban “un buen numero de papeles [de amatl]⁴ y vestían el cadáver

⁴ Maximino Martínez, 1987: 54, identifica el amate como “nombre que se aplica a las higueras silvestres del género *Ficus*: *F. padifolia*, *F. Segovica*, *F. involuta*, *F. petiolaris*, etc.”

Sahagún (1969, III: 285) describe el *amaquauiltl* como un árbol con corteza lisa y de color verdosa, de la cual hacen papel.

con papel. Al soldado lo vestían con el atavío de Huitzilopochtli, dios de la guerra, al mercader con el de Yacatecuhtli su patrón, al esterero, con el de Nappatecuhtli, dios de los que trabajaban los tules. Cada muerto llevaba el vestido del protector de su oficio, aunque Clavigero dice que “al que moría ahogado vestía el traje de Tlaloc, al borracho el de Tezcatzoncatl o de Ometochtli —dioses del vino—, y al que moría ajusticiado por adulterio el de Tlazolteotl”. Derramaban agua de una pequeña vasija en la cabeza del muerto y colocaban una jarra de agua en la mortaja, diciéndole que era la que gozaba en la vida y la que necesitaba en su viaje. Para el largo viaje pasaba por nueve lugares peligrosos (aunque Clavigero sólo menciona siete), los sacerdotes o maestros ponían en el muerto papel cortado, seguramente con figuras especiales, para cada estación en su peregrinación: el primero, para pasar bien entre los cerros que se juntaban y podían aplastar al viajero; el segundo, para defenderse de una gran serpiente; el tercero, como protección contra el cocodrilo *xochitonal*; el cuarto para poder pasar por ocho desiertos; el quinto como salvoconducto para los ocho collados; el sexto para protección contra los vientos que cortaban como cuchillos, y para crear calor en ese lugar de vientos helados, dice el cronista, se quemaban la ropa y las posesiones del difunto. El séptimo lugar donde se necesitaban los papeles cortados era el sitio donde el *techichi*, el perrillo “de pelo rubio”, le ayudaba a cruzar el río Chiuena-huapan (*sic*). Ya entregados los papeles protectores, se quemaba el cuerpo, se recogían las cenizas en una olla “y echaban en ella una piedra preciosa mucho o de poco valor, según la posibilidad del difunto”, para que sirviera como corazón en el otro mundo. Enterrada la olla con los restos, la gente ofrecía “pan y vino” durante cuatro días (*Ibid.*: I. 88).

Cuando el tlatoani se enfermaba, se ponía una máscara a la estatua de Huitzilopochtli y otra a la de Tezcatlipoca (Clavigero no describe las máscaras), y no se las quitaban hasta que el enfermo sanaba o moría. Cuando moría, hacían sus exequias de la misma manera descrita por otros cronistas: se le ataviaba como al dios principal, se colocaba una máscara sobre la cara y se le ponía una cuenta de piedra verde en la boca. En la procesión al templo, iban los grandes señores, los deudos y las mujeres del difunto y los sacerdotes. Colocaban el cadáver en la pira que ya estaba preparada en

Francisco Hernández (1959, I: 83) dice del *amaquauhtl* que hace en los montes de Tezoztlan y “con frecuencia se mira hormigüear una multitud de obreros que fabrican de este árbol un papel ... [que es] útil entre estos indios occidentales para celebrar las fiestas de los dioses, confeccionar las vestiduras sagradas, y para adornos funerarios”.

el atrio, “con leña odorífera y resinosa con una gran cantidad de copal...” (*Ibid.* 189). Se sacrificaban algunas de las mujeres del tla-toani y los esclavos, después se guardaban las cenizas del muerto en un cofre. Las ceremonias en honor del difunto se llevaban a cabo periódicamente, y cada año se le ofrecían mariposas, codornices, alimentos, flores, copal y canutillos de tabaco.

Sahagún

Probablemente la descripción mejor conocida de los lugares donde iban las ánimas de los difuntos es la de fray Bernardino de Sahagún (1969, I: 293-298; *Florentine Codex* 1952, 111: 40-42). Otros cronistas han hablado de estos pasos o estaciones, por ejemplo Motolinía (1971: 306-307) y Torquemada (1977, IV: 308-311), vamos a referirnos a Sahagún.

El franciscano habla de los tres lugares donde iban los mexicanos después de morir. Uno era el “infierno” regido por Mictlantecuhtli, Señor de la Muerte, también llamado Tzontemoc, y su mujer Mictecacihuatl. A ese lugar, el Mictlan, iban los que morían de enfermedad. Las exequias son descritas con los mismos términos que se encuentran en las obras de algunos otros cronistas. Es interesante ver que la descripción del arreglo del muerto, del uso de los papeles en su atavío y del hecho de entregar al difunto un papel cortado para protegerlo en cada páramo peligroso donde tenía que pasar en su camino al infierno, es casi idéntica a la de Clavigero (1945, II: 186-191) y Torquemada (1977, IV: 307), lo que indica que en el México colonial fue común la práctica de consultar y usar los escritos de otros cronistas.⁵

Aparte del Mictlan, los otros dos destinos para el muerto eran el Tlalocan o paraíso terrenal para los que morían en el agua o por rayos, así como también para los que morían de lepra, gota, sarna e hidropesía; y la Casa del Sol, donde iban los guerreros muertos en batalla y las mujeres muertas en el parto.

Los ocho páramos por donde pasaba el alma del muerto —que eran como capas, una encima de otra, con la novena hasta abajo,

⁵ En el Prefacio de la edición de 1971 de los *Memoriales* de Motolinía, Miguel León-Portilla escribe: “Numerosos autores hablan de aprovechar sus escritos. Los también franciscanos Jerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada y Agustín de Vetancurt incorporaron en sus historias considerables porciones de lo que había dejado fray Toribio. Lo mismo hicieron, entre otros, Francisco López de Gómara, fray Bartolome de las Casas, el oidor y cronista Alonso de Zorita y fray Agustín Dávila Padilla que vieron en Motolinía fuente digna de todo crédito”. (1971: vii).

en sentido contrario a las capas del cielo (F.C. 1952, III: 42, n. 6)—eran los conocidos pasos: el *itzehecayan* o viento de navajas, el paso entre montañas que cerraban a golpes, las tierras desérticas, el gran río donde se pasaba con la ayuda de un perro bermejo, el encuentro con algunos animales feroces, el jaguar al cual había que darle la piedra *chalchihuitl* que llevaba el muerto en vez de su corazón (que quería comer la bestia), y otros. Por fin, al llegar al Mictlan, el difunto entregaba al Señor de la Muerte su manta y otras ropas, pero sobre todo los papeles, manojos de tea, y las tiras de ocote.

Sahagún habla de los mercaderes y los soldados que encontraban la muerte lejos de sus hogares y por eso sus familiares no tenían su cadáver. Si al mercader le mataba un enemigo (es decir, cuando también era soldado o espía), los de su casa hacían una estatua de tiras de ocote, atadas unas con otras. Vestían la imagen con la ropa del difunto y con “diversa manera de papeles con que acostumbraban a aderezar a los muertos, y ofrecíanle delante otros papeles”. Luego llevaban la figura de *tea* al templo y la quemaban en “el patio que llamaban *quauhxicalco* o *tzompantitlan*”. Pero si el mercader se había muerto de enfermedad le hacían la misma estatua, que luego quemaban a la puesta del sol en el patio de su casa en vez del templo. (SAH 1969, I: 345; F.C. 1959, IV: 69).

Durante la fiesta del cuarto mes, Quecholli, se hacían las honras a “los que habían muerto en la guerra”, no se hacían con estatuas de ocote sino con la fabricación de saetas. La misma ceremonia se realizaba para los cazadores fallecidos. Con algunas saetas pequeñas que servían como ofrendas a los muertos, se hacían bultos de cuatro palos de ocote amarrados con cuatro saetas. Poníanlos con dos tamales encima de las sepulturas y a la puesta del sol se quemaban las teas y las saetas. El carbón y la ceniza se enterraban sobre la sepultura del muerto “a honra de los que habían muerto en la guerra” (1969, I: 126, 303; F.C. 1957, II: 25, 136).

Durán

La mejor descripción de las exequias de los guerreros muertos, en la que se hacían estatuas de los difuntos en pino resinoso, se encuentra en la obra de fray Diego Durán (1967, II: 287-300, 435-436). En estos ritos vemos otra vez la importancia de los bultos de los muertos fabricados con rajas de pino resinoso. Se vestían las estatuas de ocote con mantas; la cara, ojos y la boca se hacían de papel de amate,

las armas se ponían en el lugar de las manos. Las viudas ofrecían comida y pulque a las estatuas, que se ponían en el lugar de la imagen de su marido. A la puesta del sol los viejos encargados de la ceremonia prendían fuego de ocote. Las viudas ofrecían papel, copal y “sacrificios ordinarios” en el templo, y después escuchaban a los viejos que les dirigían unas pláticas de consuelo y las mandaban “a sus casas alegres y consoladas” (*Ibid.*, II: 290). Al morir en el campo de batalla los señores nobles, por ejemplo los hermanos de Moteuczoma II o el tlatoani Tizoc (en su palacio), las imágenes de ocote se quemaban frente a la estatua de Huitzilopochtli y las cenizas las enterraban en “el altar de las águilas, que ellos llamaban, que era junto a la piedra del sol” (*Ibid.*, II: 316, 436). Los aliados que asistían a las exequias traían muchos regalos al difunto y le hacían solemnes pláticas:

Ya estas acostado y descansando a la sombra de los prados sombríos de las nueve bocas de la muerte y en la casa de la lumbre resplandeciente del sol donde tus antepasados están.

Entre los regalos más apreciados, los señores de Chalco traían una “gran cantidad de corteza de árboles y tea, que eran para quemar los cuerpos de los señores, y así tenían a aquel género de leña en gran reverencia”. (*Ibid.*, II: 296). El *Pinus teocote*, “pino divino”, se utilizaba exclusivamente para la cremación de los *tlatoque* y los nobles; se prohibía su uso para los demás (SAH 1969, III: 284; Hernández 1959, I: 111).⁶

El hecho de que las imágenes se hiciesen con pino resinoso —el ocote, la tea, la corteza— quizás se debió no solamente a las propiedades del pino, que se quema con una “muy hermosa brasa” y que crece en casi toda las regiones de México. El uso de este material especial pudiera referirse a un carácter sagrado que adquiriría el tlatoani o el guerrero al morir después de haber cumplido con sus deberes con el estado y la religión, ya que los árboles resinosos se consideraban divinos (Sahagún 1969, III: 283). Las estatuas de esta madera se hacían no solamente para los humanos destacados sino también para los mismos dioses. El ocote es un material deleznable con el tiempo. Sin embargo, se han conservado dos figuras de deidades hechas de madera resinosa que se encontraron en una cueva en las faldas del Iztaccihuatl. Una representa al dios del agua y la

⁶ Para los ritos en el templo de Tezcatlipoca, los servidores tenían que traer para el brasero divino, leña de ciertos árboles porque “ninguna leña se quemase sino solo aquella que ellos traían” (Durán 1967, I: 54-55) aunque Durán no identifica esos árboles sagrados.

tierra, Tlaloc, y la otra, incompleta, es una figura femenina que se supone que es Chalchiuhtlicue, diosa de las aguas terrenales (Navarrete, 1968: 39-41). Sabemos por una oración a Tlaloc que este dios era “el señor del copal” (Sahagún 1969, II: 81; FC 1969, VI: 35), y que el copal era una de las partes sagradas del árbol.

Ya que el papel de corteza se utilizaba en todas las exequias y en muchas otras ceremonias, preguntamos si se fabricaba localmente. ¿Había un gremio de especialistas en hacer papel, como hoy día existe en la Sierra Norte de Puebla, en algunos pueblos de Veracruz y en otras partes, se importaba por comercio o se recibía como tributo?. En el *Códice Mendoza* (1992, I: 155-159) encontramos 32,000 (¿hojas, bultos?) de papel entregado anualmente a Tenochtitlan, aunque en el análisis de las cosas recibidas en el estudio del código, no se nombran los sitios que tributaban papel. En las mismas tablas del estudio vemos que la capital mexicana recibía en tributo, también, 4,800 bultos de leña, 64,000 bolas de copal en forma bruta y 3,200 canastas de copal blanco refinado, cada año. Los datos vienen del *Códice Mendoza*, la *Matrícula de Tributos e Información de 1554* (Berdán en *Codex Mendoza*, 1992).

Como Sahagún decía, hay diferentes maneras de morir —por agua, por fuego, por las armas en la guerra. A los que morían por agua— al ahogarse por ejemplo, o por haber sido tocados por rayos que eran controlados por los dioses del agua se les enterraba para que estuvieran en el Tlalocan, paraíso de los Tlaloque, pequeños diositos acuáticos. A las mujeres que morían en el parto se les deificaba, llamándoles Cihuapiltin, y las enterraban junto al templo de estas mujeres divinas (Sahagún 1969, I: 293-297). Los guerreros muertos, los compañeros del águila, conducían al sol desde el amanecer hasta el cenit y de aquí las Cihuapiltin, que se consideraban guerreras por haber tomado un prisionero (el hijo), lo acompañaban hasta el occidente, donde el astro moría para luego volver a nacer la siguiente mañana.

A algunos muertos se les enterraba en cuevas o en el monte, pero la mayoría de las personas eran incineradas, a los tlatoani con mucha ceremonia, como hemos visto. Por lo general los acompañaban sus mujeres y su servidumbre para servirles en el otro mundo. A los tlatoani se les vestía con la indumentaria de algún dios o algunos dioses, a veces cuatro, y sus cenizas eran depositadas en una urna junto con una pieza de jade que se conservaba a los pies de Huitzilopochtli en el templo de este dios, como lo indica Durán. En vida, el tlatoani era “como árbol de gran sombra... debajo de la cual se quieren meter y amparar [tus súbditos] para gozar del

frescor de tu amistad y de tu amor; son como plumas de tus alas (Durán, 1967, II: 127). En la muerte, igual que en la vida, el tlatoani continuaba en un lugar privilegiado, en el templo del dios regidor, visto como una de las plumas preciosas que siempre sería respetado por el pueblo (*Ibid.* 397).

En resumen; como decían los poetas de habla náhuatl, al dirigirse al Dador de la Vida, "*Tu nos estimas como si fuéramos flores; aquí nos marchitamos... el jade se rompe, la pluma se rasga Es una flor nuestro cuerpo, abre unas cuantas corolas; entonces se marchita...*" (Garibay, 1952: 124, 135). Aún cuando el tlatoani se marchitaba y desaparecía, quedaba al cuidado de su gente en forma deificada, como podemos leer en el *Códice Matritense* (León-Portilla, 1969: 62): "... los ancianos decían que el (Tlatoani) que moría, se convertía en dios; decían, 'Allá se hizo dios', que quería decir que se había muerto".

OBRAS CONSULTADAS

ACOSTA, Josep de

1962 *Historia natural y moral de las Indias*, 1590, ed. Edmundo O'Gorman. 2a. edición. México, Fondo de Cultura Económica.

ÁLVAREZ, Cristina

1980 *Diccionario etnolingüístico del idioma Maya yucateco colonial*, v. I: Mundo físico. México, Instituto de Investigaciones Filológicas y Centro de Estudios Mayas, UNAM.

BERDAN, Frances F, & Patricia Rieff Anawalt, eds.

1992 *The Codex Mendoza*, 4 vols. Berkeley, Los Angeles, Oxford. The University of California Press.

BOONE, Elizabeth Hill

1983 *The Codex Magliabechiano*. 2 vols., I: facsímile del código Pictórico, con Introducción de E.H. Boone y comentario de Zelia Nuttall, 1903. II: texto por Boone. Berkeley, The University of California Press.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco

1914 *Crónica de Nueva España. Papeles de Nueva España*, compilados por Francisco del Paso y Troncoso. Tercera Serie, Historia, v. I. Madrid, Hauser y Menet.

CLAVIGERO, Francisco Javier.

1945 *Historia Antigua de México (1779-1781)*, 4 vols. México, Porrúa.

DURÁN, Diego.

1967 *Historia de las Indias de Nueva España*, ed. Ángel Ma. Garibay K. 2 vs. México, Porrúa.

- GARIBAY K, Ángel María
 1952 *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, 2ª edición, UNAM; México. Biblioteca del Estudiante Universitario.
- HERNÁNDEZ, Francisco
 1959-1984 *Historia Natural de Nueva España*, México. UNAM, v. VII.
- HERRERA, Antonio de
 1945 *Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas. y Tierra Firme de el Mar Oceano*, 1601. 4 v. Reproducción de la segunda edición de 1726-1730, Asunción de Paraguay, Editorial Guaranía.
- HEYDEN, Doris
 1994 "Trees and Wood in life and Death", en *Chipping Away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J.O. Anderson, and Charles E. Dibble*, Eloise Quiñones Keber, de., Labyrinthos Lancaster, CA. p. 143-152,
 1993 "El árbol en mito y símbolo", en *Estudios de Cultura Náhuatl* México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, v. 23: 199-217.
 1973 "Historia de México". *Teogonía e Historia de los Mexicanos*, ed. Ángel Ma. Garibay K.: 2a. edición. México. Porrúa. p. 91-120. Sepan Cuantos 37.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel
 1971 "Prefacio" en los *Memoriales*. Véase Motolinía
 1986 *Pre-Columbian Literatures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman and London
- MARTÍNEZ, Maximino
 1987 *Catálogo de Nombres Vulgares y Científicos de Plantas Mexicanas*. 2a. edición. México, Fondo de Cultura Económica.
- MENDIETA, fray Geronimo de
 1945 *Historia Eclesiástica Indiana*, 4 v. México, Salvador Chávez Hayhoe.
- MOTOLINIA, fray Toribio de Benavente
 1971 *Memoriales o libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de Ella*. Edición Edmundo O'Gorman, México. UNAM; Instituto de Investigaciones Históricas.
- MUÑOZ Camargo, Diego
 1984 "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en *Relaciones Geográficas del Siglo XVI. Tlaxcala, 1577*, ed. René Acuña. Serie Antropológicas 53, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Antropológicas. p. 33-290, Serie Antropológicas.
- NAVARRETE, Carlos.
 1968 "Dos deidades de las aguas modeladas en resina de árbol", en *Boletín INAH*. México, INAH. 33: 35-42.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo

- 1945 *Historia General y Natural de las Indias*. Asunción de Paraguay, Guaranía. t. x (hay 14 tomos).

POMAR, Juan Bautista de

- 1941 "Relaciones de Texcoco 1582", en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*: 1-64. Nueva Colección de Documentos para la Historia de México. México, Salvador Chávez Hayhoe.
- 1986 "Relaciones de Texcoco, 1582", en *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México*, t. 3, v. 8, ed. René Acuña: 45-113. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Serie Antropológica 70.

PONCE DE LEÓN, Pedro

- 1973 "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e Historia de los Mexicanos*, ed. Ángel Ma. Garibay K. 2a. edición. México, Porrúa, p. 121-153. Sepan Cuantos 37.
- 1987 *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*, René Acuña ed., t. 9, "Michoacan", México. UNAM.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando

- 1953 "Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viven entre los Indios Naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones. Dioses. Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentílicas de las Razas Aborígenes de México*, notas y comentarios, Francisco del Paso y Troncoso. 2a. México, Ediciones Fuente Cultural, Navarro, p. 21-180.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

- 1969 *Historia General de las Cosas de Nueva España*, ed. Ángel Ma. Garibay K. 4 vols. 2a. edición. México, Porrúa.
- 1950-*Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, trad. del
1982 náhuatl y edición, Charles E. Dibble & Arthur J.O. Anderson. Monographs of the School American Research, 14. Santa Fe, New Mexico, The School of American Research & The University of Utah.

SERNA, Jacinto de la

- 1953 "Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de Ellas", en *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones. Dioses. Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentílicas de las Razas Aborígenes de México*, notas y comentarios, Francisco del Paso y Troncoso. 2a. edición, México, Ediciones Fuente Cultural, Navarro, p. 39-368

STYLES, Brian T.

- 1993 "Genus *Pinus*; a Mexican Purview", en *Biological Diversity of Mexico: origins and distribution*, eds. P. Ramamoorthy, R. Bve, A. Lot, J. Fa. New York, Oxford University Press, p. 397-420

TORQUEMADA, Fray Juan de

- 1975- *Monarquía Indiana. De los Veinte y Un Libros Rituales y Monarquía Indiana, con el Origen y Guerras de los Indios Occidentales. de sus Poblaciones, Descubrimiento, Conquista, Conversión y Otras Cosas Maravillosas de la Mesma Tierra.* Edición por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, coord. Miguel León-Portilla. 7 vols. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas.

ZURITA, Alonso de

- 1941 "Breve y Sumaria Relación de los Señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España", en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España.* Nueva Colección de Documentos para la Historia de México. México. Salvador Chávez Hayhoe, p. 65-206.



EL PERRO COMO SÍMBOLO RELIGIOSO ENTRE LOS MAYAS Y LOS NAHUAS

MERCEDES DE LA GARZA

In itzcuintli

In ihcuac zan ye nocel
nican, notech ca notzcuin.
Ompa, in can ye mihtoa
quenonamican
¿azo motech,
ompa ye notzcuin?

El perro

Cuando estoy solo,
junto a mí, aquí está mi perro.
Allá, donde dicen
que de algún modo se existe
¿acaso junto a mí,
estará allá mi perro?

Miguel León-Portilla

Ningún animal ha estado tan unido al hombre como el perro, tal vez desde que el *homo sapiens* apareció sobre la tierra. Y no sólo ha sido el compañero del hombre, sino también su sustituto ante los dioses, su origen y su conductor al destino final, así como el dador del fuego y, con ello, de la civilización, según lo creyeron algunos grupos mesoamericanos, concordando con diversos pueblos del mundo. Tan unido se considera el hombre a su perro, que hasta los *Aruxes*, espíritus antropomorfos perjudiciales para los mayas de Quintana Roo, tienen su perro, pequeño como ellos, que también es “de puro viento”.¹

Entre los mayas y los nahuas encontramos el vínculo hombre-perro en múltiples contextos, y señaladamente en el religioso, donde el perro fue un importante símbolo de lo sagrado.

Los perros de los indígenas

En Mesoamérica había distintas clases de perros antes de la llegada de los españoles con sus canes, como lo expresan muchas fuentes

¹ Alfonso, Villa Rojas, “Dioses y espíritus paganos de los mayas del territorio de Quintana Roo”, *Estudios Etnológicos, Los mayas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 184.

escritas. La *Relación de la ciudad de Mérida* asienta:

Hay perros naturales de la tierra que no tienen pelo ninguno, y no ladran, que tienen los dientes ralos y agudos, las orejas pequeñas, tiesas y levantadas... y también los indios tienen otra suerte de perros que tienen pelo, pero tampoco ladran y son del mismo tamaño que los demás.²

Estos perros son, respectivamente, el *k'ik'bil pek*, perro nativo sin pelo, el *kus* y el *tso*, que, según el *Diccionario Maya Cordemex*, eran también perros prehispánicos, pero con pelo. El término maya yucateco genérico de perro es *pek'*,³ y *tzul* es el nombre que se aplica al perro doméstico mestizo. En otras lenguas mayances el perro es llamado *tzi* (quiché y pokomchí), *tzii* (cakchiquel); *ts'i* (zutuhil); *tchii* (ixil); *tz'i'* (chol); *elab* (tzeltal y chuh), y *elac* (jacalteca). En cakchiquel el perro se denomina *q'i*, *nu*, *a ru*, palabra que asimismo significa esclavo habido en guerra, maltratar, aperrear, no dar de comer,⁴ lo cual expresa el maltrato a los perros, que también ha sido siempre parte de la condición humana.

En los códices y obras plásticas mayas vemos, asimismo, dos clases de perros: peludos y pelones. Los peludos por lo general se representan con una mancha negra alrededor del ojo, la lengua salida y una lengüeta curva que sale del ángulo del ojo, que puede ser negra o blanca; un ejemplo es el glifo T801 (Fig. 1). Asimismo, se dibuja con manchas negras en el cuerpo, generalmente en el dorso.

Los nahuas, por su parte, llamaban al perro sin pelo, que fue bellamente esculpido en barro por los grupos de Colima (Fig. 2), *xoloitzcuintli*, el cual es descrito por Hernández como el más grande de los perros autóctonos, sin pelo, de piel suave y lisa, manchada de leonado y azul.⁵ Otro es el *techichi* o *chichi*, parecido a los perros chicos de España, comunes y corrientes.⁶

Sahagún asienta que los perros nativos eran *chichi* o *tlalchichi*, *itz-*

² "Relación de la ciudad de Mérida", *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, 1980, vol. I, p. 78.

³ Palabra que tiene muchos otros sentidos, entre los cuales está "ruido", "sonido", y acompañada del término Chaac, que es el nombre del dios de la lluvia, significa "trueno".

⁴ Fray Tomás de Coto, (*Thesaurus Verborum*) *Vocabulario de la lengua cakchiquel...*, Edic. René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1983. Otro término cakchiquel es *tzucutzic r'ih q.á* perro lanudo.

⁵ Otro es el *itzcuñtepotzoli* o "perro giboso", que, según Hernández, es parecido al "mal-tés", manchado de blanco, negro y leonado; es giboso, "con cierta curiosa y graciosa deformidad, y con la cabeza como saliéndole de los hombros mismos"; "a éste llaman también mechoacanense" (Francisco Hernández, *Historia natural de Nueva España*, 2 vols., *Obras completas*, México, UNAM, 1959, vol. II, p. 307 y 313).

⁶ *Ibidem*.

cuintlí, xochiocóyotl y telamin o tehuízotl; todas estas clases de perros eran de varios colores, lisos y manchados; grandes y medianos; unos de pelo largo y otros, corto; de largos hocicos, dientes agudos, orejas cóncavas y pelosas, cabeza grande y corpulentos. Afirma Sahagún que eran mansos y domésticos, con todas las cualidades de nobleza y cariño por sus amos que tiene cualquier perro.⁷ Añade que había algunas personas que vivían de criar perros. Dos de los nombres nahuas son genéricos de perro: *chichi* e *itzcuintlí*.

De los *xoloitzcuintlís*, o sea, los perros sin pelo, refiere Sahagún que los cubrían con mantas para dormir y que no nacían así, sino que de pequeños los untaban con una resina llamada *óxill* para que se les cayera el pelo.⁸ Ello alude, sin duda, al hecho de que esta clase de perro, que ha sobrevivido hasta hoy, y que se conoce como "pelón mexicano" o *Canis africanus*, es un perro muy peculiar, ya que en la misma camada, algunos nacen con pelo y otros, pelones, por lo que no se considera propiamente una raza. Los pelones tienen otras peculiaridades, que son el faltarles muchos de los dientes, tener un grado más de temperatura corporal que la normal y sudar copiosamente del vientre. Estos rasgos se deben a un gene semiletal homocigoto, que se transmite a los hijos. Sus hermanos que nacen con pelo tienen la dentadura completa y la temperatura normal. Hoy existen dos tamaños: miniatura y estándar, y tienen todas las cualidades descritas en las fuentes; su piel es muy delicada y se les ha de proteger del sol, untándoles aceite, y del frío, como hacían los indígenas. Tienen hocico aguzado, orejas grandes y puntiagudas (hasta de 10 cm.), como de murciélago, ojos medianos almendrados, ni profundos ni saltones, desde amarillos hasta negros. Expresión inteligente y vivaz. Son de colores distintos, oscuros y claros, bronce, gris, negro, a veces con manchas rosadas o café. Casi no ladran ni gimen,⁹ por lo que los conquistadores les llamaron también "perros mudos".

Y los nahuas conocían bien que este perro constituía una anomalía, de ahí el nombre de *xoloitzcuintlí*, ya que *xolo* significa

⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 vols., México, Ed. Porrúa, 1969, vol. III, p. 232. Rémi Siméon consigna los siguientes términos: *chicha* dueño del perro. *Chichè* perro, perra. *Tlalchichè* tipo de perro rechoncho y regordete, cuya carne es buena para comer. *Xoloitzcuintlí* especie de lobo o de perro completamente pelado, que los indios cubrían con un paño para protegerlo del frío de la noche. *Itzcuinllí* perro, perra; genérico de perro. *Xochiocóyotl* especie de perro. (*Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo Veintiuno editores, 1977).

⁸ Sahagún, *op. cit.*, vol. III, p. 232-3

⁹ El *Xoloitzcuintlí* ha existido en muchos países, como Etiopía, Turquía, China, El Congo, y en América, además de Mesoamérica, en Paraguay y Argentina (Irene Joyce Blank, *El maravilloso mundo de los perros*, México, Librería de Manuel Porrúa, S. A., 1974).

deformidad, monstruosidad; eran *xolo* los jorobados, los enanos y todo lo doble, como los gemelos, que se consideraban anormales. Por eso, el hermano gemelo de Quetzalcóatl, que precisamente es un dios perro y del que hablaremos después, se llama Xólotl.¹⁰

En los códices nahuas hallamos representados a los distintos tipos de perros. En el *Matritense*,¹¹ el *Borgia*, el *Telleriano-Remensis* y el *Vaticano*, vemos perros blancos peludos, a veces con pintas negras y un aro oscuro alrededor del ojo, igual que en los códices mayas. Otras veces el perro se representa amarillo o rojo, con la oreja arrancada o medio cortada, y al borde de la herida lleva un contorno lobular o dentado de color amarillo. Esta lesión en las orejas de los perros es producida por las moscas, lo que ocurre a cualquier perro que habite en un lugar donde abunden esos insectos y que esté débil.¹²

El perro y el sacrificio

En general se ha afirmado, a partir de algunos datos de las fuentes, que los indígenas mesoamericanos engordaban a los perros pelones para comer. Pero al parecer, de las varias clases de perros nativos no todos se comían; el preferido para ser ingerido entre los nahuas, como dice Sahagún, era el *tlalchichi* y no menciona al *xoloitzcuintli* como alimento.

Por otra parte, el perro no era alimento común, sino comida ritual, como los pavos, e incluso como los mismos hombres que eran sacralizados para encarnar a una deidad y luego sacrificados e ingeridos en un acto de comunión con el dios. El hecho de que el perro fue sólo comida ritual, se corrobora en los mismos textos de Sahagún, quien al describir detalladamente los alimentos que usaban los señores, no menciona perros, y tampoco cuando refiere lo que vendían los carniceros en los mercados.

En las fuentes sobre los mayas tampoco se habla del perro como comida común, sino como comida ritual, y en los códices lo vemos en contextos rituales, al lado del signo *Kan*, maíz, y del pavo, de lo que cabe deducir que los perros que comían eran los que sacrificaban en las ceremonias, por lo que se trataba de alimento sagrado.

¹⁰ En zapoteca se llama *peco-xolo* a los perros sin pelo.

¹¹ Libro 4º, fol. 50; Libro 11, fol. 16r.

¹² Eric Thompson confundió esta lesión con la leptospirosis, enfermedad canina de los riñones. MVZ Edgar Palma Briseño, comunicación personal.

Un dato que nos prueba esta afirmación es que el glifo de perro más común en los códices mayas, que fue identificado por Schellhas en 1879 y aceptado hasta hoy por todos los mayistas, se forma con el glifo del mes *Kankin* (T559), del 14º mes, unido al de sacrificio (T568) (Fig. 3). Algunos ven en la forma simbólica del *Kankin* las costillas del perro, que muchas veces se resaltan en las representaciones (como en los perritos de Colima); y la variante de cabeza de este glifo es un animal fantástico de prominentes colmillos caninos curvados hacia atrás y un hocico muy semejante al del perro, por lo que posiblemente se trate de un dios perro, relacionado con el inframundo. Pero en yucateco *kankin* significa Sol amarillo, lo que concuerda con uno de los principales simbolismos del perro, que es el de animal solar, como lo señalaremos después.

La idea de que la carne humana y la del perro eran alimentos comunes surgió en la época colonial tal vez porque los españoles despojaron el rito de antropofagia de su sentido religioso, renuentes, por supuesto, a asociarlo con la comunión cristiana que simboliza también comer la carne y la sangre de Dios; sin embargo, mencionan estos "alimentos" en su asociación con los ritos, dando a conocer con ello que no eran comida común. Dice Sahagún, por ejemplo, que en la fiesta de Panquetzaliztli "hacían un banquete en que daban a comer carne humana".¹³ Y del mismo modo presenta los sacrificios de perros diciendo que chamuscaban perrillos en la fiesta del mes Tepeilhuitl, y hacían cazuela de gallina (guajolote) o de carne de perro, como comida para los muertos, y tamales de gallina y de perro para comer en la fiesta de Tlaxochimaco.¹⁴

Y entre los mayas, las diversas fuentes también expresan que el perro era comida ritual y se representa asociado con el sacrificio humano. En una imagen del *Códice Madrid*, sobre las fiestas de año nuevo, vemos al perro al lado de un pie humano, que significa la antropofagia ritual (Fig. 4). Y en varias otras representaciones de ritos en el mismo códice aparece el perro, corroborando su carácter de animal para el sacrificio.

Por su parte, la *Relación de Mama* expresa que había:

... perros que los indios crían que llamamos perro de la tierra, que no tienen ningún pelo y cómenlos los indios *en sus fiestas*, que la tienen por muy principal comida, y dicen que tiene el sabor de un lechón muy gordo.¹⁵

¹³ Sahagún, *op. cit.*, vol. III, p. 43.

¹⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 120 y p. 183.

¹⁵ "Relación de Mama y Kantemó", en *Relaciones histórico-geográficas*, *op. cit.*, vol. I, p. 114

YLanda, asegura que los perros:

...no saben ladrar ni hacer mal a los hombres, y a la caza sí... Son pequeños y comíanlos los indios *por fiesta*, y yo creo se afrentan y tienen (hoy) por poquedad comerlos.¹⁶

Se sacrificaban perros en varias fiestas de los periodos de tiempo, por ejemplo, en las de los años *Kan* y *Muluc*, y de los meses *Pax* y *Muan*. En las fiestas del año *Muluc* ofrecían:

...perros hechos de barro con pan en las espaldas, y las viejas habían de bailar con ellos en las manos y sacrificarle un perrito que tuviese las espaldas negras y fuese virgen.¹⁷

Por eso hay varias representaciones de perros relacionados con el maíz o con el signo *Kan*.

Entre las ceremonias del mes *Muan*, los cacaoteros honraban a sus dioses y sacrificaban un perro manchado color de cacao; aquí el perro representa obviamente el fruto. Y en la fiesta del mes *Pax*, "sacrificaban un perro y sacábanle el corazón y enviábanlo entre dos platos al demonio..."¹⁸

En Guatemala, según Las Casas, sacrificaban "perrillos de los naturales de aquella tierra, que gruñen y no ladran".¹⁹

En el *Códice Madrid*, 54a y 55a, vemos perros sacrificados, con el signo del día *Akbal*, oscuridad, en el ojo o sobre él, y sosteniendo una cuerda que sale del glifo *Etnab* (T527). El *Akbal* por lo general se asocia a la noche y al inframundo. Aparece como tocado en otro glifo canino, que es *Xul*, y se liga también con *Zotz* (murciélago), por su carácter nocturno.²⁰ *Etnab* es el 19 signo de día; corresponde al náhuatl *técpatl*, pedernal, y se refiere al cuchillo sacrificial. Posiblemente esté conectado con la deidad de los sacrificios humanos, dios Q.²¹ Todo ello indica el sacrificio ritual del perro.²²

(el subrayado es nuestro). Ver "Relación de Motul": "...perros naturales de la tierra, que no muerden ni ladran, y los comen los indios y los tienen por mucho regalo; también crían perros de Castilla y los comen". *Idem*, vol. I, p. 273.

¹⁶ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 9ª ed., México, Edit. Porrúa, 1966, p. 135 (el subrayado es nuestro).

¹⁷ *Ibidem*, p. 66.

¹⁸ *Ibidem*, p. 81, 83 y 84.

¹⁹ Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria...*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, vol. II, p. 184.

²⁰ J. Eric S., Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*, University of Oklahoma Press: Norman, 1960; p. 73-75.

²¹ *Ibidem*, p. 87.

²² El sacrificio del perro fue común a muchos pueblos, por ejemplo, de los Incas se dice

Pero el sacrificio de perros en las ceremonias tenía un significado distinto al del sacrificio de aves y otros animales, ya que generalmente se le mataba por extracción del corazón, *en sustitución de un hombre*. Dice Landa al relatar la fiesta del año *Kan*, dedicada a Itzamná Kaulil:

... ponían al hombre o perro que habían de sacrificar en alguna cosa más alta que él, y echando atado al paciente de lo alto de las piedras, le arrebatában aquellos oficiales y con gran presteza le sacaban el corazón y le llevaban al nuevo ídolo, y se lo ofrecían entre dos platos.²³

Y los lacandones, según López Cogolludo, practicaban el canibalismo ceremonial con cautivos de otros grupos: "a los cuales, cogiéndolos los estacan y antes que mueran les sacan el corazón que ofrecen al ídolo. A falta, un perrillo, que también se lo comen".²⁴

Este significado del sacrificio del perro también se encuentra en otros grupos mesoamericanos, como lo corrobora la página 13 del *Códice Borgia*, en cuya parte inferior izquierda hay pintado un corazón sobre la piel de un perro. Éste es un rasgo peculiar que no aparece en ningún otro animal calendárico, y expresa que el corazón de este animal tiene un especial significado: alude al hecho de que el perro servía de víctima de los sacrificios en sustitución del hombre.²⁵

Y fue el perro el animal que sustituyó al hombre en los sacrificios sangrientos de los mayas y los nahuas, porque es el animal por excelencia del hombre, y por tanto, el que puede representarlo ante los dioses. Esto muestra además que, como entre los antiguos hebreos, el sacrificio de un animal ya empezaba a sustituir al humano, como el carnero en el matorral que Jehová da a Abraham cuando se disponía a sacrificar a Isaac. La idea de la sustitución de un hombre por un perro parece encontrarse también en otros grupos indígenas, como es manifiesto en algunas extraordinarias figurillas de Colima, que muestran a un *xoloitzcuintli* portando una máscara de hombre (Fig. 5).

que: "Traían ciertos perros negros llamados apurucos, y matábanlos y echábanlos en un llano, y con ciertas ceremonias, hacían comer aquella carne a cierto género de gente". Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962; p. 247.

²³ Landa, *op. cit.*, p. 65.

²⁴ En Villa Rojas, "Los lacandones: su origen, costumbres y problemas vitales", *Estudios Etnológicos*, *op. cit.*, p. 259.

²⁵ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, vol. 1, p. 15.

El papel de reemplazo del hombre lo tiene en algunos grupos mayances de hoy la gallina, a la que sacrifican, por ejemplo, a cambio del alma perdida. Los tzotziles la llaman *K-Exoliletik* o *Heloliletik*, es decir, "sustitutos" o reemplazantes".²⁶ Se trata de los dos animales más cercanos al hombre, que comparten su vida cotidiana.

Además, el rito de sustitución del hombre por un perro pudiera estar conectado también con la creencia de que este animal es un antepasado del hombre, ya que entre los tzotziles actuales de San Pedro Chenalhó se relata que Ojoroxtotil, el Sol, transformado en perro, sedujo a una mujer llamada Cabinala, y de la unión de ambos resultó el ser humano, que emergió de las cuevas. Añaden que un perro amarillo es el padre de los indios y un perro blanco, el de los ladinos.²⁷ El nombre de Cabinala viene de *cab* tierra, por lo que ella representa la madre tierra, cuyo útero es simbolizado por las cuevas. Este perro ancestral puede equipararse con el coyote de los *Anales de los cakchiqueles*, que portaba en las entrañas el maíz con el que se formó al hombre.²⁸

El perro y la muerte del hombre

Y el perro no sólo está en el origen del hombre, sino también en el fin, pues es el ser encargado de transportar al espíritu del muerto hasta el inframundo.

El perro es un ser nocturno que conoce los caminos en la oscuridad y puede ver los espíritus. Desde la época prehispánica hasta hoy, los mayas y los nahuas creen que "los perros ven muy bien de noche a las almas que salen de los cuerpos cuando éstos duermen, por eso aúllan".²⁹ Y además, el perro es el compañero inseparable del hombre, que va con él hasta el más allá. Es bien conocido el hecho de que los perros hacen guardia sobre la tumba de sus amos, olvidándose de comer, y a veces hasta se mueren. Esto explica por qué a nivel universal se lo consideró como el conductor del alma al reino de la muerte.³⁰

Los nahuas creían que al llegar al gran río del inframundo, el espíritu encontraba a su perro y montaba sobre su lomo para atra-

²⁶ Calixta Guiteras, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 185.

²⁷ *Ibidem*, p. 205.

²⁸ *Memorial de Sololá, Anales de los cakchiqueles*, trad. Adrián Recinos, *Literatura maya*, Biblioteca Ayacucho, 57, Caracas, Barcelona, Edit. Galaxis, 1980.

²⁹ Don Lauro Conde, Tepoztlán, Morelos; comunicación personal.

³⁰ En Egipto, Grecia y otros lugares.

vesarlo. Entre los mayas se confirma esta creencia por ciertos datos de las fuentes escritas y por sobrevivencias en algunos grupos actuales (tzeltales, tzotziles y lacandones). El perro que transportaba al espíritu tenía que ser el propio perro del muerto, ya que los otros constituían una amenaza en el camino. Los lacandones, según López Cogolludo, ponían junto al muerto, atado en posición fetal, comidas y bebidas para facilitarle el viaje al otro mundo; y además llevaba tortillas especialmente “para los perros que mató y comió porque allá no le muerdan”.³¹

En los códices hallamos también expresada esta idea, por ejemplo, en la página 15 del *Fejérváry-Mayer* (Fig. 6) vemos dos perros al lado de un corazón, escena que según Selser se asocia con el camino al inframundo. Y efectivamente, el espíritu del muerto se concebía como una energía inmortal que en vida radicaba en el corazón, o sea, como un “corazón inmortal”, al que el perro guiaba hacia el inframundo. Uno de los perros de esta imagen está muerto, pues tiene los ojos cerrados y un signo de jade en el hocico, que representa la piedra que ponían en la boca del hombre muerto y que simbolizaba el corazón inmortal. Así, el dibujo corrobora que mataban al perro del muerto para que lo acompañara, y expresa que el perro tenía también un corazón inmortal y que era éste el que transportaría al de su amo. Y el otro perro tiene los ojos abiertos, la lengua roja de fuera y el pelo erizado, por lo que tal vez represente a los otros perros que atacaban al espíritu del muerto en el camino al inframundo. En la página 2 del *Códice Vaticano A* se asienta que ése era “El lugar en que son comidos los corazones de la gente”, lo cual confirma nuestra interpretación.

Y en la página 26 del *Códice Laud* (Fig. 7) se dibuja el espíritu de un muerto llegando ante Mictlantecuhtli. Sobre el muerto vemos a su perro acompañante portando un rollo de papel, en tanto que el espíritu del muerto arroja un adorno de papel en un brasero, que está ante las gradas del templo de Mictlantecuhtli. Se trata del momento en que el espíritu se presentaba ante el dios de la muerte, para morir definitivamente; iba acompañado por el espíritu de su perro, por lo que tal vez éste también moría allí. En la página 23 vemos el signo *Itzcuintli* al lado del símbolo de agua, junto a Tláloc, lo cual parece aludir a la idea de que el perro transporta a los espíritus de los muertos sobre el río del inframundo.

En cuanto a los datos arqueológicos, en los diversos enterramientos hallados en el área maya y en el Altiplano Central, muchas

³¹ Citado por Villa Rojas, *op. cit.*, “Los lacandones...” p. 260.

veces el cuerpo está acompañado por otros restos humanos o de animales, entre los que destacan el perro y los felinos. Ello corrobora los datos de las fuentes escritas nahuas de que el perro era sacrificado en las ceremonias funerarias y colocado junto a su amo. Cuando el cuerpo de un guerrero había quedado en el campo de batalla, se hacía un bulto mortuorio simbólico, cuatro años seguidos después de la muerte del difunto, que llevaba colgada sobre el pecho la imagen de un perro, a manera de pectoral, el *xolocózcatl*. Así lo vemos en la representación de la fiesta del mes Tititl, en la página 72 del *Códice Magliabechiano*.

El perro como conductor de los muertos se asocia entre los mayas también con *Akbal*, oscuridad, glifo que se representa como ojo en varias imágenes de perros, como hemos dicho.

La relación del perro con la muerte se manifiesta claramente, asimismo, en el hecho de que el patrón del signo *Itzcuintli* del *Tonalpohualli* es Mictlantecuhtli, dios de la muerte, que por ello recibe el nombre calendárico de 5 *Itzcuintli*; al lado del dios aparece el signo, en la página 73 del *Códice Borgia*, por ejemplo, como cabeza de perro negro con la lengua roja salida. Y en la página 71 del mismo códice vemos un perro cuya mitad anterior de la cabeza es la del dios de la muerte; éste, medio hincado frente a Tonatiuh, lleva una ofrenda de pavo decapitado, cuya sangre llega a la boca del dios solar (Fig. 8). Vemos así que el perro se asocia tanto con la muerte como con el Sol, vínculo que también es muy claro en los códices mayas.

El perro como signo calendárico

El signo *Itzcuintli* era el catorceavo del Tonalpohualli. Se representa en los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A* (Fig. 9) como una cabeza de perro de color café amarillento con un aro negro alrededor del ojo (como el glifo T801 de los códices mayas), las puntas de las orejas negras, la lengua roja salida y collar amarillo y rojo (como *Mázatl* y *Tochtli*). En el *Códice Laud*, se ve como cabeza de perro roja con círculo azul alrededor del ojo nariz azul y las orejas carcomidas amarillas en la punta, y en el *Vindobonensis* se representa como cabeza de perro blanca, lengua roja salida, círculo alrededor del ojo, bandas encima de éste y las orejas carcomidas.

Itzcuintli es el nombre calendárico de varios dioses, además de Mictlantecuhtli. *1 Itzcuintli* es nombre de Xiuhtecuhtli, de Xipe Tótec y de una diosa vieja. *3 Itzcuintli* es también nombre de Xiuhtecuhtli

y de Itzpapalotec. 5 *Itzcuintli* en el *Códice Laud* es el señor que rige cinco trecenas de la región del norte y es abogado de los que morían en esos días. 9 *Itzcuintli* es nombre de la diosa de los lapidarios, de Chantico o Qaxólotl, que se transformó en lobo, compañera de 1 *Cipactli*. Dice De la Serna: "Este día 9 *Perros* era aplicado a los hechiceros que eran los que se transfiguraban en otras cosas como animales o culebras y otras cosas semejantes".³² Es un día propicio para hechiceros junto con 9 *Miquiztli*. Finalmente, 13 *Itzcuintli*, es nombre de Tlahuizcalpantecuhtli,³³ cuyo hermano gemelo es precisamente Xólotl, el dios perro.

Y en cuanto a la carga de influencias que trae el signo, ésta dependía de varios criterios aunados, por lo que los cronistas dan ideas diferentes: el signo, sin el numeral, es bueno, otros dicen que es malo. Según el *Códice Borbónico*, la trecena 1 *Itzcuintli* tiene una carga buena: "Habían de ser hombres ricos".³⁴ Y el *Códice Florentino* asienta que era bien afortunado y en él reinaba el dios del fuego Xiuhtecuhtli.³⁵

El signo perro se encuentra en todos los calendarios nahuas; se denomina *Izcuindí* en Nicaragua. Y además, aparece en el calendario otomí: *Anyehi*; en el matlatzinca: *In tzini*, y en el mixe.

En el calendario maya yucateco, el perro es el décimo signo de los días, *Oc* (glifos T753, T765 y T567) (Fig. 10). El glifo se representa como una cabeza de perro con la oreja carcomida y la lengua fuera (T753), o como una cabeza estilizada con la oreja carcomida simbolizada con dos puntos negros, o bien como esta misma oreja sola (T567). Su significado es, para Thompson, entrar al inframundo, acción claramente relacionada con el perro en su simbolismo de muerte. En los otros calendarios mayances el décimo signo sí lleva el nombre del perro: *Tzi* en el quiché; *Tzii* en el cakchiquel; *Ts'i* en el zutuhil; *Tchii* en el ixil; *Tz'í'* en el chol; *Tzi* en el pokomchí; *Elab*, en el tzeltal y el chuj, y *Elac* en el jacalteca.

De acuerdo con Thompson, el patrono que preside el signo es el perro del inframundo, aunque no se conozca propiamente entre los mayas un dios perro como el Xólotl de los nahuas.³⁶ En el *Chilam Balam de Káua* su augurio es *Ah zuli*, que parece ser una corrupción de *Tzul*, perro doméstico.

Thompson cree que las orejas carcomidas (que son resultado

³² Jacinto de la Serna, citado por Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 194.

³³ Caso, *ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 30.

³⁵ Libro 4º, fol. 50.

³⁶ Thompson, *op. cit.*, p. 78-79. Ver Davoust, *planche* 119.

de la acción de las moscas, como hemos señalado) son símbolo de sífilis, y al igual que Seler, asocia al perro con Nanahuatzin, el dios buboso o sifilítico que se transformó en Sol al arrojarse a la hoguera, según el mito cosmogónico del Quinto Sol.³⁷ Pero es necesario no confundir el signo *Itzcuintli* con la deidad perro Xólotl (la cual nunca se representa con las orejas carcomidas), que parece estar realmente relacionada con Nanahuatzin, como destacaremos después.

El perro y la sexualidad

Otra significación simbólica del perro es la sexualidad. En el *Códice Vaticano B* el regente del decimoséptimo signo de los días es un perro. En la lámina 93 de dicho código al perro se le ve el pene y está orinando, lo cual alude a la sexualidad (Fig. 11); Seler, con mentalidad cristiana, dice que es su aspecto de “pecador”. Pero aquí se asocia también con oscuridad y muerte, ya que en esta representación tiene la cabeza vuelta hacia atrás, al igual que en la página 29, donde lleva una orejera en forma de hacha y un cuello dentado, así como una nariguera parecida, según Seler, a la del bulto mortuario del guerrero muerto en el *Maglabechiano*, p. 72. La cabeza hacia atrás simboliza, para Seler, apartarse de la luz, hundirse en la tierra hacia la región de la oscuridad.³⁸

En el *Códice Dresden* la sexualidad del perro también se manifiesta en el marco de las fuerzas oscuras: está en coito con la Luna (21b) y con el zopilote (13c), seres nocturnos, asociados con enfermedad y muerte. La significación sexual del perro entre los mayas también se encuentra en la lista del *Chilam Balam de Káua*; y en los augurios quichés reportados por Schultze Jena, el adulterio aparece como uno de los aspectos del día *Oc*: las personas nacidas en ese día serían fornicadoras.³⁹

El perro y las fuerzas celestes

Otras importantes significaciones del perro que encontramos entre los mayas y los nahuas, es su relación con el cielo, con el fuego y con el Sol.

³⁷ Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 258-262. Nanahuatzin, como dios deforme, se representa a veces ardiendo dentro de un brasero, lo que alude al mito, como en la p. 42 del *Códice Borgia*, según Seler.

³⁸ Seler, *op. cit.*, vol. I, p. 143.

³⁹ Thompson, *op. cit.*, p. 79.

El carácter celeste del perro se expresa en los códices mayas en su vínculo con la Luna, el zopilote, Chaac (la deidad del agua), y el Sol. Con los dos primeros lo vemos en coito, como hemos dicho, expresando que son energías celestes nocturnas, y por tanto, asociadas con el inframundo y la muerte.

Su lazo con Chaac parece darse principalmente en asociación con el maíz, ya que éste era uno de los alimentos principales de los perros. Y así lo vemos, al igual que varias aves, como el cuervo, tocando con su hocico un signo *Kan*, al pie del dios de la lluvia. Y no podemos dejar de mencionar aquí la conocida figurilla de Colima del *xoloitzcuintli* con su mazorca en el hocico. Igualmente con el signo *Kan*, sobre fondo azul de agua, está en *Madrid* 27d, llevando el glifo *Chuen* en el ojo, al que nos referiremos más adelante.

Y en *Madrid* 30b vemos una deidad femenina del agua, con un chorro cayendo de entre sus piernas y de sus axilas. Sobre su pie izquierdo está sentado Chaac. En la mano izquierda tiene un pecarí; en frente, un conejo; en la mano derecha, un jaguar, y sobre el pie derecho, un perro manchado con cola peluda.

El hecho de que el perro fue símbolo del fuego entre los mayas es muy claro en varias imágenes de los códices, donde lo vemos sentado o caminando con antorchas en las manos (Fig. 12). También se representa cayendo del cielo, unas veces desde una banda astral, con antorchas en las patas delanteras y la cola, como en las páginas 36a y 40b del *Códice Dresden* (Fig. 13); ello que indica claramente que el fuego proviene del cielo.

Seler dice que el perro, como animal que muerde, *chi*, *tz'i* en lenguas mayances, era símbolo del fuego, pero afirma que esos perros que se precipitan desde el cielo portando antorchas, representan el rayo.⁴⁰ Añade que, por ser relámpago, el perro es el animal que hiende la tierra, que abre los caminos hacia el inframundo y por ello es guía de los muertos. Para sustentar esta idea cita a Muñoz Camargo, quien refiere que cuando empezaban tarde las lluvias de verano, juntaban *xoloitzcuintlis*, los llevaban al templo Xoloteopan, de Xólotl y los sacrificaban por extracción del corazón. Aquí ve Seler expresada claramente la naturaleza de relámpago tanto del perro como de Xólotl.⁴¹ Se ha argumentado que esta interpretación es correcta, ya que el término yucateco *pek chaac* significa trueno; pero *pek* (sonido, ruido) y *pek'* (perro) son dos palabras distintas, por lo que el argumento no es aceptable.

⁴⁰ Seler *op. cit.*, vol. I, p. 146.

⁴¹ *Ibidem*, p. 147.

Por otra parte, en los códices mayas, cuando el perro aparece con Chaac, que muchas veces porta en su mano el rayo, no baja del cielo sosteniendo antorchas, sino que está a sus pies, como hemos dicho; y cuando cae con las antorchas, se desprende de una banda astral y no aparece ningún símbolo de lluvia. Por ello, nosotros pensamos que el simbolismo de fuego celeste del perro lo vincula principalmente con el Sol, aunque sin descartar una posible relación con el rayo, que trae también fuego del cielo.

Entre los símbolos que confirman el predominante carácter solar del perro, se hallan los que aparecen en el *Códice Madrid* 24c y 25c (Fig. 14). Ahí, el perro descendente con antorchas lleva el signo *Chuen* en el ojo y se relaciona con el dios E, lo cual corrobora su vínculo con el maíz, que para germinar necesita no sólo de la lluvia sino también del Sol.

En estas dos representaciones, el dios E, o sea, el maíz, está en la mata o cortado, azul-verde o amarillo, respectivamente. Cuando está cortado tiene los ojos cerrados, indicando que ya está muerto. Frente a él hay una vasija con fuego, y el perro sosteniendo el fuego del cielo cae encima. Todo ello parece mostrar la relación del ciclo del maíz con el Sol. Y su simbolismo de fuego solar en estas imágenes se hace más evidente en el hecho de llevar como ojo el signo *Chuen*, mono, artesano, creador, lo cual puede indicar su carácter de héroe cultural, aquel que da el fuego a los hombres.

El *Chuen* se identifica con el Sol no sólo porque es una deidad astral: el hermano del Sol en el *Popol Vuh*, sino porque ambos se asocian a la creación artística. Y además, la cabeza de un mono a veces reemplaza a la del dios solar como el signo *Kin*, indicando la conexión entre ambos.⁴² Los mayas y los nahuas vieron al Sol, entre otras muchas funciones, como patrón del canto y la música, de ahí su relación con el mono.

Por otra parte, Thompson destaca que la cabeza de un perro forma parte del glifo que representa barrenador para hacer el fuego; y se trata precisamente de una cabeza de perro con ojo de glifo *Chuen* o un signo *Oc* con oreja carcomida, al lado del barrenador, lo que confirma nuestra interpretación.⁴³ En otros grupos mesoamericanos el perro también se asocia con la creación del fuego: en la página 18 del *Códice Vindobonensis* hay tres figuras de perro identificadas con el dios Xólotl; una porta un ramo de flores; otra, sopla

⁴² Thompson, *op. cit.*, p. 80.

⁴³ Thompson, *op. cit.*, p. 79. Ver figs. 42 (76) y 43 (55): barrenador con *Oc*.

un caracol, y una más, hace fuego con un *mamalhuaztli*. Esta imagen se ha interpretado como la creación del Fuego Nuevo.

Y el vínculo del perro y el Sol es evidente también en el glifo maya T765 del signo *Oc* (Ver Fig. 10): una cabeza de perro con manchas negras, que tiene cuatro variantes, una de ellas con ojo en forma de flor de 4 pétalos (glifo *Kin*, Sol), y otra con ojo de huesos cruzados, imágenes de Sol y de muerte, respectivamente.⁴⁴

Hay varios otros glifos mayas, además de los que hemos mencionado, que representan perros y que confirman su asociación con muerte e inframundo, pero que también lo vinculan con el Sol. Entre ellos está el glifo del mes *Xul* que para Thompson es un perro con barba solar.⁴⁵ Una de las variantes de este signo, como la que vemos en *Dresden* 63b, tiene la oreja igual a la del perro.

Hay además otras asociaciones del perro con el fuego y el Sol entre los nahuas. Por ejemplo, el día 3 *Perro*, se consideraba como fiesta y como nombre del dios del fuego *Xiuhtecuhtli*⁴⁶ y 9 *Perro* es el nombre de una diosa del fuego.

El fuego proviene del cielo, tiene un origen divino, pero también es del hombre, es creación humana. Es él quien lo enciende, y así como es símbolo del centro del mundo (*Xiuhtecuhtli*), lo es del centro del hogar. De ahí su vínculo con el perro, que por ser el animal por excelencia del hogar, es quien trae al hombre el fuego celeste.

Por todo lo anterior, el perro que porta fuego en los códices mayas aparece más vinculado con el Sol que con el rayo, por lo que ese fuego es ante todo el fuego solar o el Sol mismo. Otra imagen que refuerza la interpretación del perro como animal que baja el fuego solar a la tierra entre los mayas es la del *Dresden* 40b (Ver Fig. 13), donde el perro cae de una banda astral, junto a la guacamaya antropomorfizada que porta el fuego del Sol, ya que ella es epifanía de este fuego, cuando baja al mundo de los hombres.⁴⁷

El perro sería, entonces, una especie de héroe cultural, cuya misión principal (como la del tlacuache), es dotar a los hombres del fuego, y además, el perro sagrado entre los nahuas, *Xólotl*, se asocia directamente con un aspecto del Sol, como veremos en seguida.

⁴⁴ Davoust dice que este glifo es el del signo *Oc*. *Op. cit.*, *planche* 119.

⁴⁵ Berlin dice que es un tepescuintle con barbas o flecos (*Signos y significados en las inscripciones mayas*, Guatemala, Instituto Nacional del patrimonio Cultural, 1977).

⁴⁶ Ver Códice *Telleriano-Remensis*, fol. 23.

⁴⁷ Ver Mercedes de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, p. 50.

El dios perro Xólotl

La significación de muerte y la de Sol poniente coinciden en la figura del dios perro Xólotl, entre los nahuas. Éste es el hermano gemelo de Quetzalcóatl, que representa su contrario: oscuridad, inframundo, muerte; de ahí su forma perruna. Y ambos son Tlahuizcalpantecuhtli (el planeta Venus): Quetzalcóatl, la estrella de la mañana, y Xólotl, la vespertina, que se dirige hacia el inframundo y que parece haber tenido la función, como dijimos antes, de transportar al Sol y acompañarlo en su recorrido cotidiano por el reino de la muerte, del mismo modo que el espíritu del perro común transporta al de su amo al Mictlan.⁴⁸

No hay evidencia en las fuentes sobre los mayas de una deidad perro como Xólotl; sin embargo, en la banda astral de la que se desprende el perro solar en los códices destaca el glifo de Venus, asociación que concuerda con un mito de los k'ekch'í y mopanes actuales según el cual Venus, el hermano del Sol, es un perro que corre delante del astro.⁴⁹ Esto coincide también, notablemente, con el hecho de que el Xólotl de los nahuas, es el aspecto vespertino de Tlahuizcalpantecuhtli.

Por ser la parte oscura de Quetzalcóatl, Xólotl es dios de los gemelos y, por tanto, está relacionado con todo lo doble, como la doble mata de maíz y el molcajete, de doble extremo (*texólotl*). Y también por el significado de "doble", es el patrón del decimoséptimo signo de los días, *ollin*, movimiento, formado por dos bandas entrelazadas. Como tal, se representa con pintura facial de Macuilxóchitl, deidad del juego de pelota, por lo que Xólotl es también dios de ese juego; ello es explicable porque implica dos contendientes y, obviamente, movimiento. En la fiesta de Atamalqualiztli se cantaba una estrofa que decía:

Juega a la pelota Xólotl
en el mágico campo juega Xólotl a la pelota.⁵⁰

Y asimismo, por su significado de oscuridad e inframundo, era patrón de los brujos, y podía convertirse en guajolote; así esta ave, que fue una de las principales ofrendas a los dioses, se llamaba *huexólotl*.

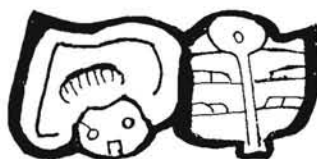
⁴⁸ Ver Seler, *op. cit.*, vol. I, p. 147.

⁴⁹ De la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, 1984, p. 50.

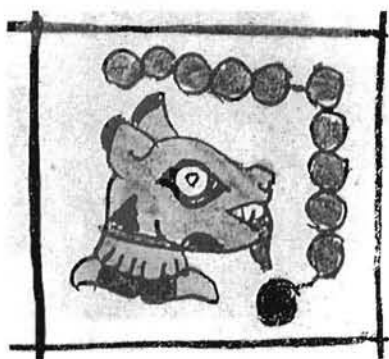
⁵⁰ Sahagún, *Manuscrito de la Biblioteca del Real Palacio*, citado por Seler, *op. cit.*, vol. I, p. 144.



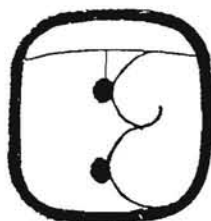
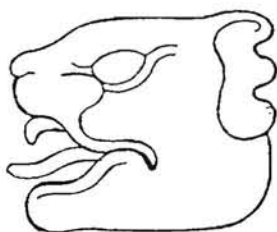
1. Glifo T801. Dibujo de Moisés Aguirre.



3. Glifo de perro en el código *Dresden*, p. 13c.
Formado con el T559 y el T568.
Dibujo de Moisés Aguirre.



9. Signo *Itzcuintli* en el *Código Telleriano-Remensis*, p. 7.



10. Signo *Oc*: Glifos T753, T567 y T765. Dibujos de Moisés Aguirre.



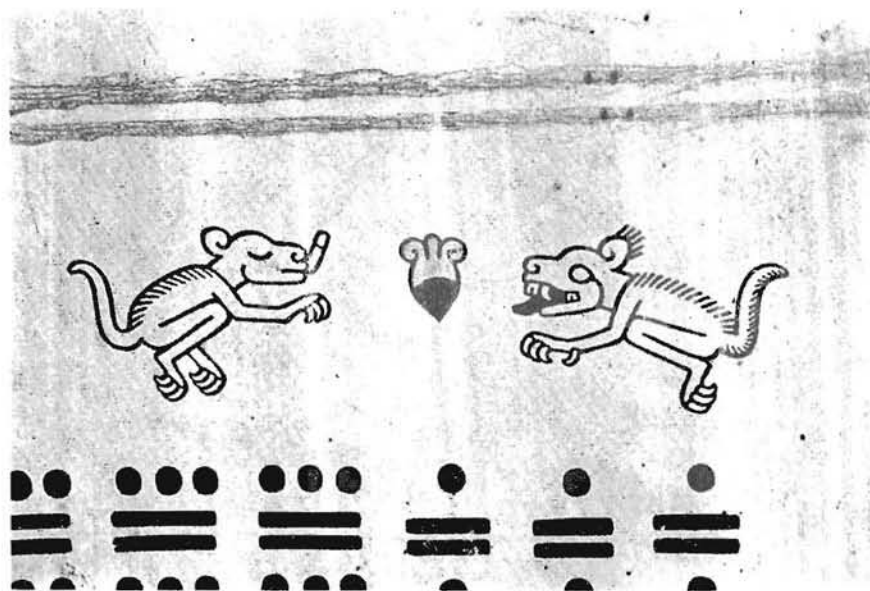
2. Xoloitzcuintlis de Colima.



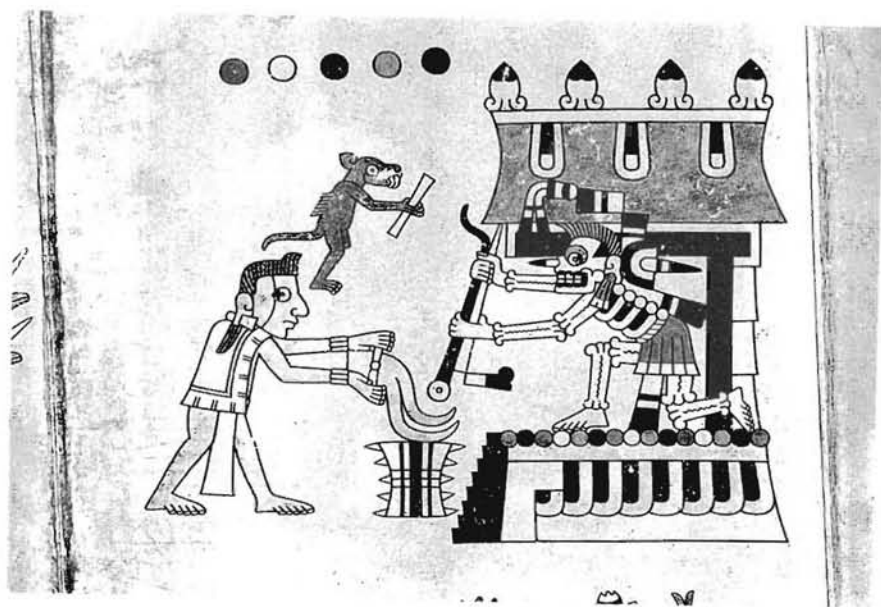
4. *Códice Madrid*, p. 36b



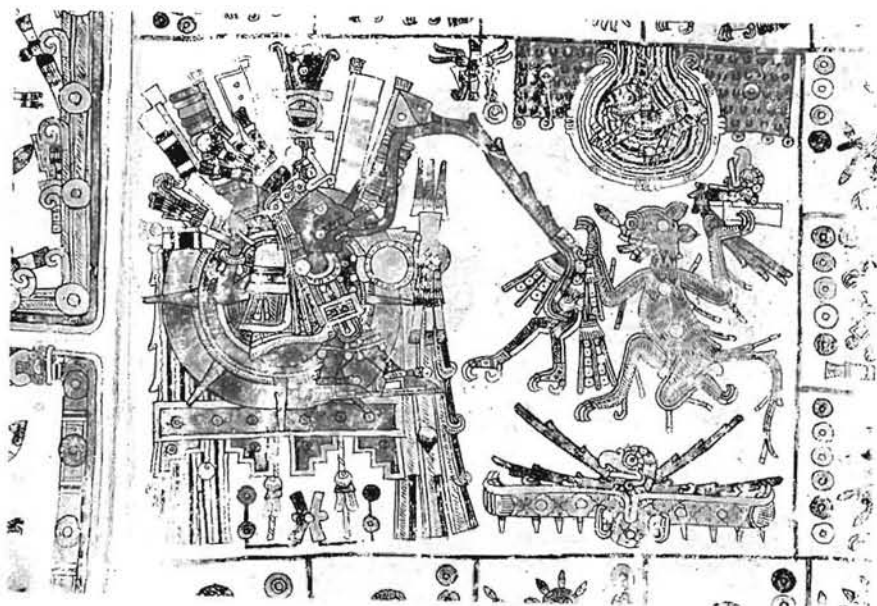
5. Xoloitzcuintli de Colima con máscara de hombre.



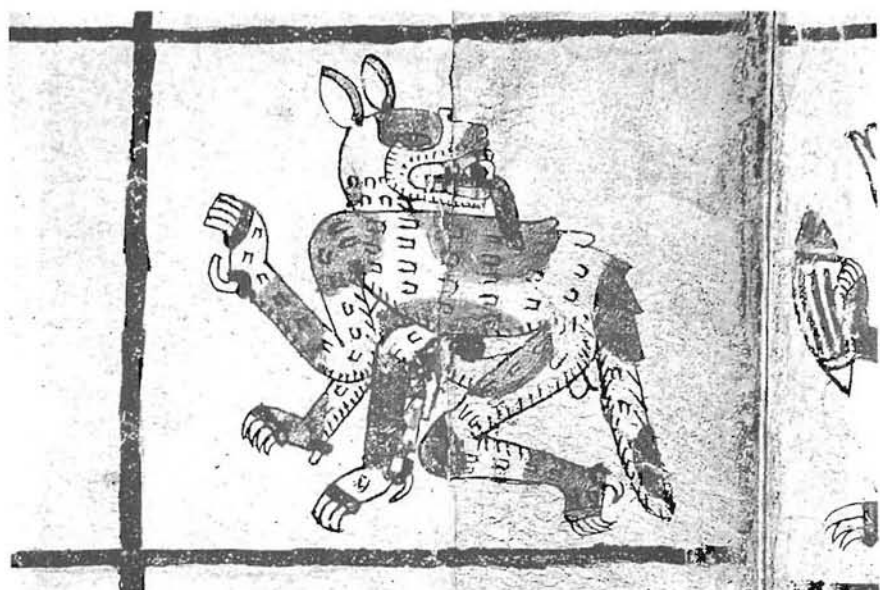
6. Códice Féjerváry-Mayer, p. 15.



7. *Códice Laud*, p. 26.



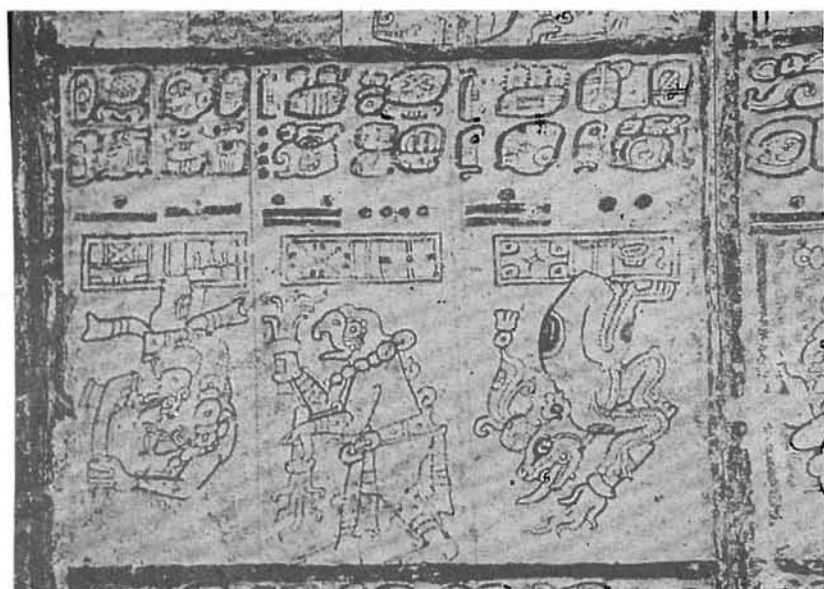
8. *Códice Borgia*, p. 71.



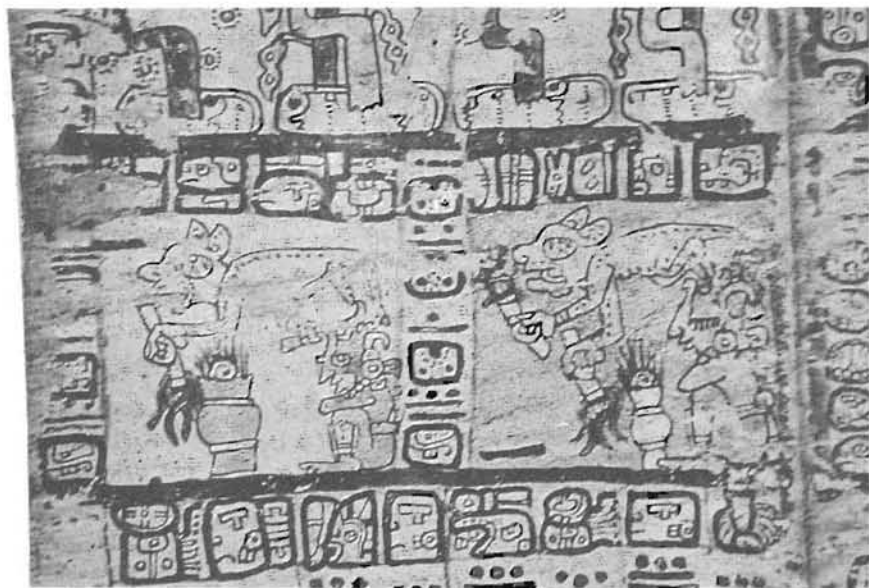
11. *Códice Vaticano B*, p. 93.



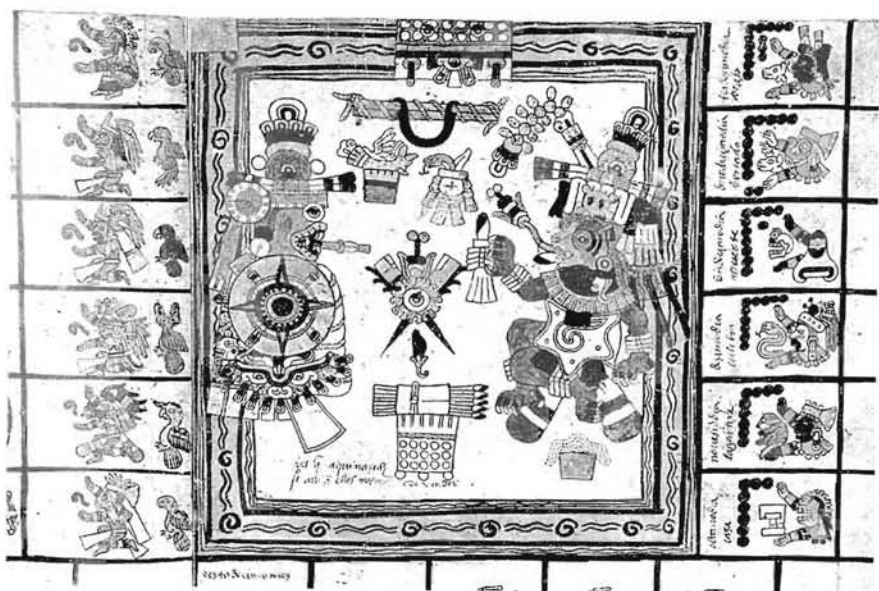
12. *Códice Dresden*, p. 39a.



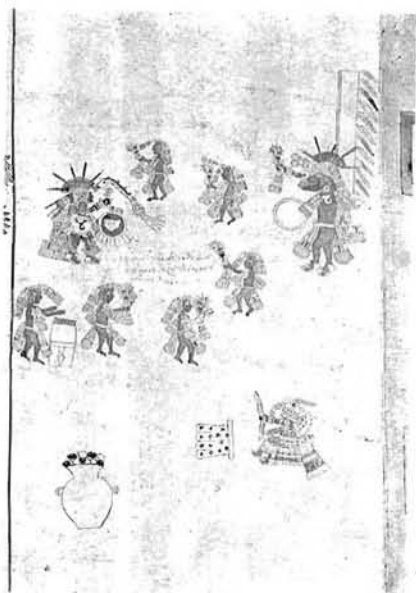
13. *Códice Dresden*, p. 40b.



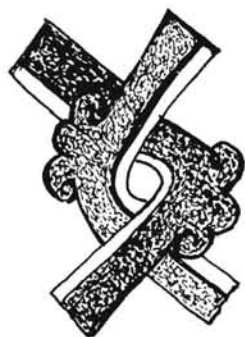
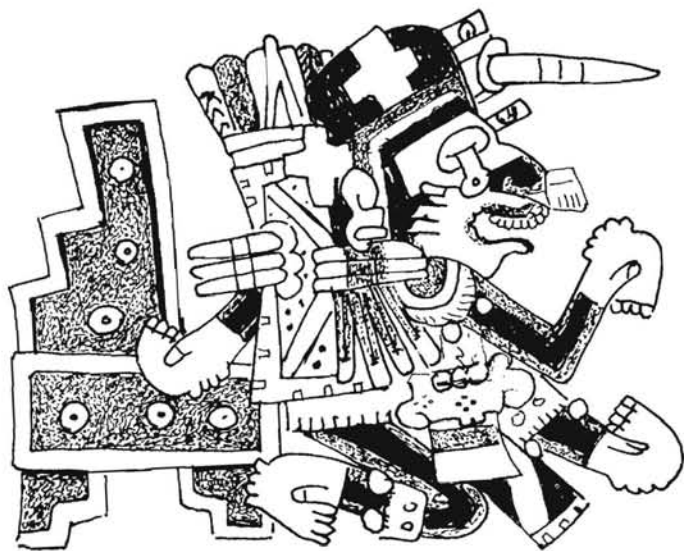
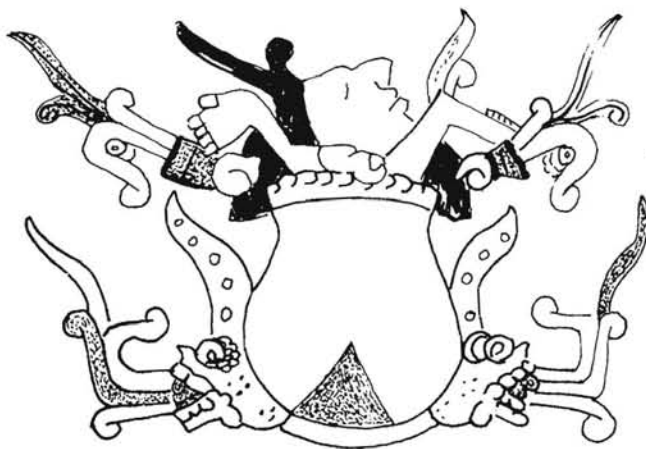
14. *Códice Madrid*, p 25c.



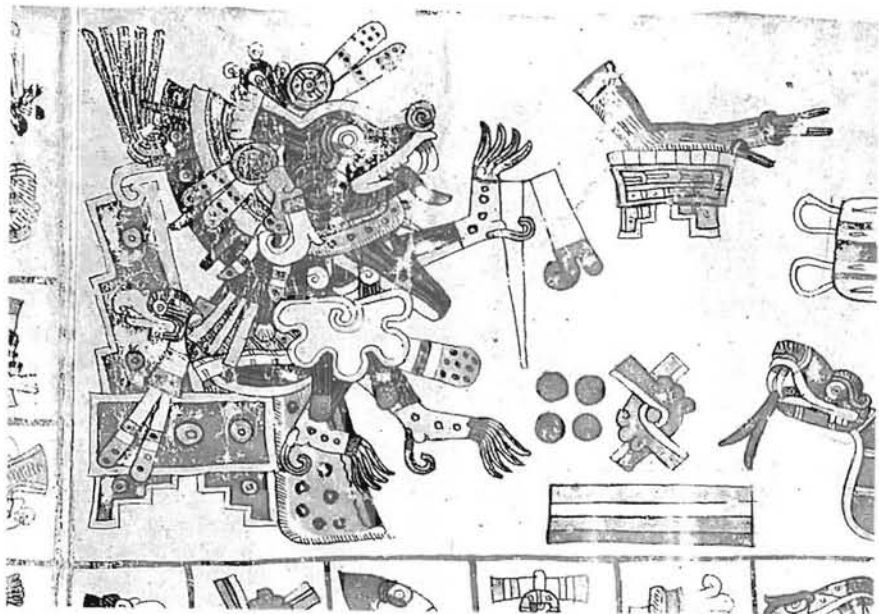
15. *Códice Borbónico*, p. 16.



17. *Códice Borbónico*, p. 26.



16. *Códice Borgia*, p. 10. Dibujo de Moisés Aguirre.



18. *Códice Borgia*, p. 65.

Los gemelos humanos se consideraban una anomalía por lo que mataban a uno de ellos; también el animal acuático llamado *axólotl* se consideraba anormal, y, como hemos dicho, el perro pelón es anormal y por eso le llamaban *xoloitzcuintli*. Así, es esta clase de perro la que constituyó la principal epifanía animal del dios. Seler cree que varios perros peludos representados en los códices, como los de las páginas 29 y 93 del *Vaticano B*, son imágenes de Xólotl, y ello le hace dudar de que el perro que fue deificado haya sido el *xoloitzcuintli*. Destaca, así, que *xolo* se traduce en el diccionario de Molina como “mozo, paje criado”, y que el dios recibe este nombre por ser el criado o servidor del dios solar.⁵¹ Pero, por una parte, a los criados se les denominaba *xolo* por extensión de los deformes, jorobados y enanos, los *xolome*, que servían a los señores, lo que hace evidente que la idea que predomina es la de deformidad o anomalía, y por la otra, a nuestro parecer, esos perros peludos no son el dios Xólotl, pues no llevan sus atributos. Por el contrario, en todas las representaciones del dios que hemos encontrado en los códices, aparece claramente como un *xoloitzcuintli*.

En las fuentes escritas hay pocos datos sobre esta deidad, pero las diversas imágenes de Xólotl en los códices expresan sus funciones y atributos. Por ejemplo, en la página 45 del *Códice Vaticano A* lo vemos como *xoloitzcuintli* de color rosado, portando atributos de su hermano Quetzalcóatl: el caracol cortado, símbolo del soplador, sobre el pecho; un moño de puntas redondas sobre la cabeza; un hueso adornado con quetzales, del cual sale una corriente de sangre (símbolo del sacrificio que estableció Quetzalcóatl); una rueca con un copo de algodón, personificando a Tlazoltéotl. Dice Corona Núñez que lleva garras de ave de rapiña, ya que es un dios estelar y las estrellas se representaban como aves.⁵²

En la página 24 del *Telleriano-Remensis* Xólotl se representa amarillo, también con atributos de Quetzalcóatl, como el caracol cortado, y otros de Itztlacolihqui y de Tlazoltéotl, como la diadema o venda de algodón sin hilar, la rueca y el copo de algodón; esta asociación se da tal vez porque dichas deidades están relacionadas con el dios de la muerte. Frente a Xólotl, en la página 25 aparece el Sol, personificado por Tláloc, siendo devorado por el monstruo de la tierra; es el Sol poniente, Tlachitonatiuh, al que Xólotl conduce al inframundo.

Estas imágenes son, además, claro ejemplo de que los dioses mesoamericanos no son unívocos y definidos, sino que, así como pueden ser positivos y negativos, masculinos y femeninos, según el

⁵¹ Seler, *ibidem*.

⁵² Corona Núñez, comentarios al códice.

orden de la temporalidad, varían también sus funciones, adquiriendo cualidades de otros, en determinados momentos.

Y en la página 16 del *Borbónico* (Fig. 15), vemos a los dos dioses frente a frente, rodeados por las aguas que circundan el mundo y se unen con el cielo, representado por las estrellas. Según Paso y Troncoso, Tlalxitonatiuh simboliza aquí el creador de las cosas naturales y Xólotl, el creador de las cosas monstruosas. Éste lleva atributos de Quetzalcóatl, indicando que es un aspecto de esa deidad: el caracol cortado sobre el pecho, la orejera corniforme, la diadema plegada en zig-zag. Tlalxitonatiuh aparece como disco posado sobre las fauces abiertas del monstruo de la tierra, es decir, a punto de ser tragado por ella para su recorrido nocturno por el inframundo, es decir, como Sol muerto. Su asociación con muerte se expresa también en que lleva detrás de él un bulto mortuorio, con máscara de Tláloc, en cuya boca hay un asta de flecha. Dice Paso y Troncoso que ello simboliza que cuando el Sol se posa sobre la tierra produce vapor que formará las nubes para la lluvia. La imagen alude a la muerte del Sol y a la conversión de Quetzalcóatl en su contrario de muerte, la estrella de la tarde, que ha de conducir al Sol muerto sobre las aguas hacia el mundo inferior.⁵³ Y como el Sol vuelve a nacer, el perro Xólotl que lo condujo al inframundo se transmuta en su gemelo Quetzalcóatl, estrella de la mañana, quien tiene la tarea de llevar al Sol de nuevo al cielo. Esta idea se encuentra también en textos mayas, como el *Popol Vuh*.

Ambos dioses gemelos aparecen juntos en el dibujo de la fiesta de Etzalcualiztli en el *Códice Borbónico*, página 26 (Fig. 16). Con Xólotl y Quetzalcóatl, danzan unos sacerdotes que tienen la pintura facial de Xólotl, al son de un tambor de pie o *huehueltl*. Es la fiesta dedicada a los dos dioses, principalmente a Xólotl como dios del juego de pelota, que se representa en la página siguiente. Quetzalcóatl y Xólotl llevan un aro en una mano y un báculo corto, insignia de Quetzalcóatl, que también portan los demás bailarines. Los dos dioses llevan en la espalda un gran armazón revestido de papel.

Pero la deidad no parece tener sólo aspecto de perro, sino también de un ser humano anormal, al cual Seler identifica como Nanahuatzin, el dios buboso que se convirtió en el Sol de la Quinta Edad, según el mito recogido por Sahagún.

Señala el autor que Xólotl es el regente del XVI periodo del Tonalpohualli, correspondiente al XVII signo de los días, *ollin*, en tanto que dios del juego de pelota, con pintura facial de Macuilxóchitl, y

⁵³ Ver Bodo Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973; p. 420.

en la página 10 del *Códice Borgia* (Fig.17) el señor de este signo es una figura humana con un ojo colgante y los miembros deformes. Sobre él se dibuja un cuerpo humano hirviendo en una olla que, según Seler, es también Nanahuatzin, en el momento de arrojarse a la hoguera para transmutarse en el Sol. Esta figura humana de miembros deformes también aparece en el *Códice Bolonia*, como dios de los gemelos, con pintura facial de Macuilxóchitl, lo que confirma la identificación. La deidad Macuilxóchitl se representa en el *Borbónico* como regente del decimoséptimo signo de los días,⁵⁴ y también se puede asociar con Xólotl porque en el *Telleriano-Remensis* se designa como especial de Xólotl al día *macuil xóchitl* (19 verso).⁵⁵ La identificación de Xólotl con Macuilxóchitl, otro de cuyos nombres es Ahuiatéotl, dios de la voluptuosidad y del placer sexual, que Seler analiza en varios pasajes de su interpretación del *Códice Borgia*, se relaciona con el hecho de que el perro tiene también un carácter sexual, como destacamos antes. Pero es claro que ambos se vinculan con el ser humano deforme, por lo que parece tener buenos fundamentos la identificación de Xólotl con Nanahuatzin.

La interpretación de Seler se confirmaría por el hecho de que *ollin* es signo de Xólotl por su carácter doble, y *nahui ollin* es el signo del Quinto Sol, en cuya aparición participan precisamente las dos deidades de signo contrario, que se transformarán en el Sol y la Luna: el buboso Nanahuatzin y el vanidoso Tecuciztécatl. La relación del *nahui ollin* y Xólotl es clara en el *Códice Borgia*, página 65 arriba (Fig. 18) y en el *Vaticano B*, página 64, donde junto a ambas figuras de Xólotl, está el signo *nahui ollin*.

En la interpretación de Seler, Nanahuatzin es Xólotl sobre todo por la idea de anormalidad, pero en el mito que recogió Sahagún aparece Xólotl, después del sacrificio de Nanahuatzin y Tecuciztécatl, entre los dioses que deciden sacrificarse para que el nuevo sol inicie su movimiento, y justamente, al contrario de Nanahuatzin, Xólotl es el dios que más miedo tuvo:

Los dioses dijeron... “¿Cómo podemos vivir? No se menea el Sol... Muramos todos y hagámosle que resucite por nuestra muerte”/ Y luego el Aire se encargó de matar a todos los dioses y matólos; y dicese que uno llamado Xólotl rehusaba la muerte, y dijo a los dioses. “¡Oh dioses! ¡No muera yo!”/ Y lloraba en gran manera... y cuando llegó a él el que mataba, echó a huir y escondióse entre los maizales y convirtiósse

⁵⁴ Seler, *op. cit.*, vol. I, p. 30.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 144-145. Ver vol. II, p. 79.

en pie de maíz, que tiene dos cañas, y los labradores le llaman *xólotl*; y fue visto... y otra vez echó a huir, y se escondió entre los magueyes, y convirtiéndose en maguey que tiene dos cuerpos que se llama *mexólotl*; otra vez fue visto, y echó a huir y metióse en el agua, y hízose pez que se llama *axólotl*, y de ahí le tomaron y le mataron.⁵⁶

Estas transformaciones aluden a su anormalidad, por lo que también por esto se le puede identificar con Nanahuatzin, a pesar de presentarse como dos deidades distintas en el mito de Sahagún. De cualquier modo, su asociación con el Sol es evidente, ya sea como el antecedente del Quinto Sol, Nanahuatzin, que es su contrario por su carácter humilde y anormal, o bien como la deidad asociada a su aspecto negativo: sol muerto, noche, muerte e inframundo, lo cual parece expresarse en el propio mito, donde se niega a dar su vida para que el Sol se mueva; y se muestra claramente en los códices, donde es evidente que el oficio del dios perro era tomar a cuestras al Sol muerto para llevarlo al inframundo.

Hemos visto en estas líneas que el perro fue un símbolo con múltiples valencias en las religiones maya y náhuatl. En ésta se asocia a dos de las deidades más importantes: Tonatiuh y Quetzalcóatl, representando su contrario, su aspecto de oscuridad, inframundo y muerte: es Nanahuatzin, el ser deforme y enfermo que se transmutará en el Sol, y es Xólotl, el gemelo o *alter ego* de Quetzalcóatl, su carácter de estrella vespertina, que conduce al Sol muerto hacia el inframundo.

Pero el perro como símbolo religioso fue más que una deidad astral: tiene otras varias significaciones, tanto para los nahuas como para los mayas, que se ligan estrechamente con el hombre, ya que fue considerado desde el compañero que lo sustituye ante los dioses en el sacrificio y que lo lleva a su destino final, hasta el antepasado y el héroe cultural que le da el fuego solar y, con él, la civilización. Es decir, que el perro está en el origen del hombre, en su vida cotidiana y en su muerte.⁵⁷

El perro, en fin, es un ser que se asoció simbólicamente con los tres estratos del universo, pero fundamentalmente tiene una significación ctónica. Es celeste, en tanto que se asocia al Sol y a Venus, y baja al mundo de los hombres el fuego del Sol, pero es ante todo terrestre e infraterrestre porque simboliza a los dos astros en su

⁵⁶ Sahagún, *op. cit.*, vol. II, p. 261-262.

⁵⁷ El aspecto del perro de héroe cultural, que da a los hombres el fuego celeste, y de psicopompo en el reino de la muerte, se encuentra en muchas otras religiones, como las de Camerún y Biafra en África, la egipcia y la griega antiguas.

aspecto de tránsito por el reino de la muerte, y por su íntima relación con el hombre, que le permite sustituirlo como víctima del sacrificio humano, y que, al conocer los caminos en la oscuridad y poder ver los espíritus de los hombres cuando se separan del cuerpo, tanto en el sueño como en la muerte, es quien conduce a las almas de los difuntos a su destino final. Hombre y perro, como en la vida cotidiana, son inseparables en el pensamiento religioso de los nahuas y los mayas.

OBRAS CITADAS

- ACOSTA, Joseph de, *Historia natural y moral de las indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- BERLIN, Heinrich, *Signos y significados en las inscripciones mayas*, Guatemala, Instituto nacional del patrimonio Cultural, 1977.
- BLANK, Irene Joyce, *El maravilloso mundo de los perros*, México, Librería de Manuel Porrúa, S. A., 1974.
- CASO, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- Codex Magliabechiano*, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Einleitung Summary und Resumen Ferdinand Anders, Graz, Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1970.
- Códice Borbónico*, Edición facsimilar, Descripción, Historia y exposición por Francisco del Paso y Troncoso. México, Siglo Veintiuno Editores, 1981.
- Códice Borgia*, Comentarios de Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Dresden*, J. Eric S. Thompson, *A commentary on the Dresden Codex, A Maya Hieroglyphic Book*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1972.
- Códice Fejérváry-Mayer*, Introd. y explicación Ferdinand Anders, Marteen Jansen, Gabina Aurora Pérez Jiménez, Akademische Druck-und Verlagsanstalt (Austria), Fondo de Cultura Económica (México), 1994.
- Códice Florentino*, Manuscrito 218-20 de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Edición facsimilar, México, Gobierno de la República.
- Códice Laud*, *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, v. III, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- Códice Madrid*, *Los códices mayas*, Introd. y Bibliografía Thomas A. Lee Jr., Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- Códice Telleriano-Remensis*, *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, v. III, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.

- Códice Vaticano Latino 3738 (A) o Códice Vaticano-Ríos, Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, v. III, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- Códice Vaticano B, 3773*, Introd. y explicación Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Akademische Druck-und Verlagsanstalt (Austria), Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Fondo de Cultura Económica (México), 1993.
- Códice Vindobonensis*, Introd. y explicación Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druck-und Verlagsanstalt (Austria), Fondo de Cultura Económica (México), 1992.
- DAVOUST, Michele, *L'écriture Maya et son Déchiffrement*, CNRS Editions, Paris, 1995.
- Diccionario Maya Cordemex*, Alfredo Barrera Vásquez et. al., Mérida, Yucatán, Ediciones Cordemex, 1980.
- GARZA, Mercedes de la, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, 1984.
- , *Aves sagradas de los mayas*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, p. 50.
- GUITERAS, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- HERNÁNDEZ, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, 2 vols., *Obras completas*, México, UNAM, 1959.
- LANDA, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, 9ª ed., México, Edit. Porrúa, 1966.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de, *Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policía, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- Memorial de Sololá, Anales de los cakchiqueles*, trad. Adrián Recinos, *Literatura maya*, Biblioteca Ayacucho, 57, Caracas, Barcelona, Edit. Galaxis, 1980.
- Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1980, v. I, p. 78.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 vols., México, Ed. Porrúa, 1969, vol. III, p. 232.
- SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo Veintiuno editores, 1977.

- SPRANZ, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- THOMPSON, J. Eric S., *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*, University of Oklahoma Press: Norman, 1960.
- VILLA ROJAS, Alfonso, "Dioses y espíritus paganos de los mayas del territorio de Quintana Roo", *Estudios Etnológicos, Los mayas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.



EL BINOMIO ORALIDAD Y CÓDIGOS EN MESOAMÉRICA

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Atributo de todas las culturas ha sido desarrollar diversos medios o *soportes* para almacenar y comunicar cuanto pertenece al universo del conocimiento. En nuestra época de grandes avances tecnológicos el soporte más sofisticado lo constituyen los llamados CDrom. Pueden reunir en sí estos pequeños discos las propiedades de todo o casi todo lo que hasta ahora ha sido soporte de cualquier clase de imágenes estáticas o en movimiento, textos escritos o hablados, composiciones musicales integradas o no a ellos, cómputos y registros simbólicos dotados de amplia gama operativa. El rico caudal de lo que en ellos se almacena está abierto a variados “menús” de preguntas, a las que “saben” responder. Son, por consiguiente, instrumentos que acercan como interlocutores, a quienes los leen o consultan, con aquellos que diseñaron el correspondiente CDrom.

He comenzado con esta sumaria evocación de atributos de los CDrom, porque creo que podrá ayudarnos a analizar y valorar los alcances que tuvieron otros soportes de almacenamiento y transmisión de conocimientos. Específicamente quiero referirme a las potencialidades de la oralidad y de los llamados “libros de pinturas con caracteres” en Mesoamérica.

Sabemos que en esta área cultural se desarrolló a lo largo de milenios una rica tradición oral. En ella los etnólogos han continuado recogiendo relatos, algunos de los cuales guardan considerable semejanza con otros transvasados al alfabeto a raíz de la invasión española. Tales relatos están a veces en estrecha relación con imágenes, bien sea de códigos o integradas a otros soportes como los muros de templos y palacios, las piedras en que se tallaron figuras o se esculpieron efigies, vasos de cerámica, huesos, objetos de metal, para sólo recordar los principales.

Citaré dos ejemplos de estos relatos. Uno es el del redescubrimiento del maíz. La oralidad lo transmitió en varias lenguas mesoamericanas en el siglo XVI. Lo encontramos, por ejemplo en náhuatl en la *Leyenda de los Soles*, donde se habla de Quetzalcóatl que,

transformado en hormiga, se acercó al Tonacatépetl, Monte del sustento y, tras varios intentos, lo obtuvo (fol. 3). Textos muy parecidos —si bien con algunas variantes— han sido transcritos por etnólogos de tiempos modernos entre pueblos como los tzetzales, mixtecos, pipiles de El Salvador y otros (Schultze-Jena, 1935, 30-33; Slocum, 1965, 1-45).

El otro ejemplo de relato es también muy interesante. Dos mixtecos, por cierto analfabetos, los señores Serapio Martínez y Basilio Gómez, respectivamente de Santa Cruz y San Juan Mixtepec, Juxtlahuaca en Oaxaca, comunicaron en su lengua un relato al lingüista Thomas J. Ibach acerca del origen de la gente mixteca. Sus palabras son una excelente "lectura" de la imagen principal de la página 37 del *Códice Vindobonense* y de la página 2 del *Selden*.

En ambos códices se ve el árbol de Apoala que está formado por el cuerpo de una mujer cuya cabeza se hunde, a modo de raíz, en la tierra. Su cuerpo se yergue hacia arriba y se divide en dos grandes ramas que son sus piernas. De entre ellas, es decir de su vagina, sale una pequeña figura humana. A ambos lados hay un personaje. Con una especie de punzón están ellos horadando o penetrando en el cuerpo de la diosa-mujer-árbol.

He aquí lo que la tradición oral en posesión de esos mixtecos, expresó:

Haré entrega de algunas palabras acerca de lo que sucedió hace mucho, según lo refieren los ancianos. Un hombre se fue a la montaña, hacia allá, a la montaña se marchó. Había estado ya ocho días cuando contempló un árbol sagrado, al que llaman *Tnu Yuhndu*. Se acercó a él y le hizo un agujero de un lado. Luego tuvo relaciones con él.

Cuando habían pasado tres o cuatro meses, fue a mirarlo y vio que el árbol estaba hinchado [...]. Contó los meses; regresó y allí hizo un agujero en el estómago del árbol y vio que había dentro de él un hombrecillo; en su interior había un pequeño hombre [...].

No añadió, el mixteco don Serapio Martínez, pues dijo tener vergüenza, cómo salió el hombrecillo aquél por la vagina de la diosa, es decir por entre las dos ramas que representaban sus piernas. Sus palabras notaron, en cambio, que:

Cuando el hombrecillo creció, se hizo fuerte, muy fuerte. Adoró entonces a ese árbol, en verdad mucho, al árbol que estaba allí colocado como cabeza abajo. El fue y lo colocó con sus raíces donde deben estar. Así quedó colocado por él. El árbol creció y así nunca habría de secarse, nunca abría de morir (Ibach, 1980, 243-247).

Sorprendente pero cierta es la supervivencia de esta tradición que se remonta por lo menos a dos siglos antes de la invasión española, es decir al tiempo en que se pintó el *Códice Vindobonense*. Y también sorprendente resulta la semejanza entre lo que la oralidad aporta y el código representa. Otros ejemplos podrían citarse de esta relación entre pinturas con caracteres y textos de la oralidad a veces transvasados ya a escritura alfabética, sobre todo en los siglos XVI y XVII (León-Portilla, 1996, 75-115). Es así evidente que la “tradición oral”, o si se prefiere la oralidad, ha sido un soporte constante de preservación y difusión de conocimientos en Mesoamérica, como ha ocurrido en otros muchos lugares del mundo.

Tal soporte presupone la existencia de otro que es el de la memoria, individual y colectiva. La memoria, finalmente, tiene su soporte en las neuronas del cerebro, almacén y repositorio a partir del cual se transmite, recibe y enriquece el saber entero de la humanidad. Siendo muy frágil el soporte de las neuronas, es sólo en él donde se produce el misterio de la conciencia y se realiza cualquier especie de proceso cognoscitivo. El mismo puede entrar en relación con una gama sin límites de soportes que le proporcionan la información. Pero, en todos los casos, sólo el cerebro humano transforma en significación lo que es sonido, trazos lineales, colores en papeles o alteraciones en las superficies de piedras o, si se quiere, modificaciones magnéticas, electrónicas o de cualquier clase, como las que rayos laser permiten leer y percibir de varias formas en los CDrom.

Podría decirse por esto que en las neuronas se halla no sólo el último y radical soporte de todo conocimiento sino aquello que transforma en significación todo cuanto le llega y también lo que, a su vez, elabora, inventa y transmite a otros.

La relación con los libros de pinturas y caracteres

Retornemos a Mesoamérica. Los investigadores de las lenguas y culturas mesoamericanas en el siglo XVI, sobre todo algunos frailes y varios indígenas, se empeñaron en rescatar lo que llamaban en náhuatl el *huehneh nenotzaliztlahtolli*, “antiguo relato de la palabra”. Alvarado Tezozómoc, Chimalpain y otros declararon que ese relato era el de “nuestros abuelos, nuestras abuelas, nuestros antepasados. Se repitió como un discurso, nos lo dejaron y vinieron a legarlo [...]; nunca se perderá, nunca se olvidará, lo que vinieron a asentar, su tinta negra, su tinta roja, su renombre, su historia, su recuerdo”

(Alvarado Tezozómoc, 1992, 4). Buena prueba de su perduración es que, en casos como los que he citado, la antigua oralidad ha llegado viva hasta el presente nuestro. Esa oralidad, como también lo hemos visto con los dos mixtecos y los dos códices, y lo sabíamos ya gracias a muchos testimonios de los siglos XVI y XVII, guardó en muchos casos estrecha relación con el contenido de los libros de pinturas y caracteres.

Podría decirse que, como uno de los rasgos característicos de la civilización mesoamericana, además del soporte de la memoria, la oralidad tenía el de las pinturas y signos glíficos en los códices. Entre los mixtecos, nahuas y otros, las pinturas acompañadas muchas veces por glifos calendáricos, toponímicos y antroponímicos, fueron elemento fundamental como apoyo de la memoria. En el mundo maya, no obstante que se desarrolló una escritura logosilábica capaz de expresar cualquier texto, las pinturas e imágenes en los códices, vasos de cerámica, estelas y otros monumentos mantuvieron asimismo su carácter de soporte.

Quienes estuvieron en contacto directo con Mesoamérica desde poco después de consumada la invasión española en el centro de México, dejaron muchos testimonios acerca de esto. Así, la persona que puso por escrito, entre 1533 y 1536, la que se conoce como *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, afirmó que contaba lo allí consignado:

Por los caracteres y escrituras de que usan, y por la relación de los viejos y de los que en tiempo de su infidelidad eran sacerdotes y papas, y por dicho de los señores y principales a quienes se enseñaba la ley y criaban en los templos para que la deprendiesen, juntados ante mí y traídos sus libros y pinturas que, según lo demostraban, eran antiguas (1985, 23).

A su vez, hablando de la forma como fray Andrés de Olmos hizo transcribir un importante conjunto de *huehuehlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, notó el oidor Alonso de Zorita:

Un religioso muy antiguo en aquella tierra [Olmos] los tradujo en su lengua y dice que hizo a unos principales que los escribiesen [...] e que los escribieron sin estar él presente y los sacaron de sus pinturas, que son como su escritura e se entienden muy bien por ellas (Zorita, s.f., 112-113).

Por su parte, fray Bernardino de Sahagún refiriendo cómo obtuvo los textos en náhuatl que compiló en su investigación, afirma que en Tepepulco:

Otro día vinieron el señor con los principales y, hecho un solemne parlamento como ellos entonces lo usaban hacer, señalaronme hasta diez o doce principales ancianos y dijéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de lo que les preguntase [...], platiqué muchos días cerca de dos años [...]. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban (Sahagún, 1972, I, 107).

La oralidad, soporte en sí misma de la tradición, se apoyaba además, en todos estos casos, en las pinturas que, según estos testimonios, "era la escritura que ellos antiguamente usaban". Otros muchos, frailes y cronistas indígenas, reiteran esto mismo. Entre ellos sobresalen fray Toribio de Benavente Motolinía, (1985, 53), fray Diego Durán (1867-1880, II, 229), Alvarado Tezozómoc (1992, 4-6), Alva Ixtlilxóchitl (1975, I, 527) y Chimalpain (1983, 103, 113-119). Del ámbito maya en Mesoamérica tenemos lo dicho por fray Diego de Landa:

Usaba esta gente de ciertos caracteres o letras con las cuales escribían en sus libros las cosas antiguas y sus ciencias, y con estas figuras y algunas señales de las mismas entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban (Landa, 1965, 105).

De lo que paralelamente ocurría entre los mixtecos, escribió fray Francisco de Burgoa a principios del siglo XVII:

Se hallaron muchos libros a su modo, en hojas o telas de especiales cortezas de árboles que se hallaban en tierra caliente y las curtían y aderezaban a modo de pergaminos [...] donde todas sus historias escribían con unos caracteres tan abreviados que una sola plana expresaba el lugar, sitio, provincia, año, mes y día, con todos los demás nombres de dioses, ceremonias y sacrificios o victorias que habían celebrado y tenido. Y para esto a los hijos de los señores y a los que escogían para el sacerdocio, enseñaban e instruían desde su niñez, haciéndoles decorar [aprender] aquellos caracteres y tomar de memoria las historias, y estos mismos instrumentos he tenido en mis manos y oíolos explicar a algunos viejos con bastante admiración (Burgoa, 1989, 210).

Sólo tres testimonios más aduciré de los muchos existentes que ponen de relieve cómo el soporte de la memoria que transmitía la oralidad encontraba apoyo en las pinturas y caracteres. Uno lo debemos a un poeta náhuatl anónimo. Exclamó él:

Yo canto las pinturas del libro,
 lo voy desplegando,
 yo papagayo florido
 en el interior de la casa de las pinturas.

(*Cantares Mexicanos*, fol. 51 v.)

Citaré ahora una carta, también en náhuatl, escrita en 1546 y conservada en el Archivo Municipal de Puebla de los Angeles. Si en el poema anterior se dice que las pinturas del libro son cantadas, y por tanto, se conoce lo que se manifiesta a través de la palabra, en la carta se expresa que:

Otijsaque yn amamatlacuiltzin ytech oticcaque yn amotlatoltzin.

Hemos visto vuestra apreciada pintura en el papel, del cual oímos vuestra apreciada palabra. (León-Portilla, 1995, 260-261).

La misma idea de que la pintura habla y puede ser escuchada aparece en varios lugares a lo largo de los *Anales de Cuauhtitlán*

Ca cenca itoloca cecni amoxpan mocaquiz.

Muchas palabras-recuerdo, en otros libros se oirán. (*Anales de Cuauhtitlán*, fol.8)

Si los libros de pinturas y caracteres guardaban estrecha relación con la transmisión oral de conocimientos, hay dos preguntas que debemos formularnos a propósito de esto. Una concierne a las potencialidades semánticas inherentes a esos libros y las formas de posible lectura de su contenido. La otra pregunta, vinculada con la anterior, versa sobre lo que ocurrió, consumada ya la invasión española, cuando frailes e indígenas afirman haber transvasado a escritura alfabética la oralidad y su apoyo, es decir lo expresado en los libros de pinturas.

¿Cuáles eran las potencialidades semánticas de los libros de pinturas y cómo se efectuaba la lectura de su contenido?

No es fácil responder. Existe una gran limitación, derivada entre otras cosas del escaso número de códices prehispánicos que se conservan. Debido a esto no es posible afirmar que conocemos toda la variedad de contenidos de tales libros. Por ejemplo, los ancianos

que proporcionaron información a fray Bernardino de Sahagún hablaron de la existencia de *cuicaamatl*, “papeles de cantos”, y de *temicamatl*, “libros de sueños”. A su vez fray Andrés de Olmos —según vimos— afirmó que los *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, los sacaron algunos principales “de sus pinturas”. Fray Diego Durán, por su parte expresó que:

Tenían ayos maestros que les enseñaban y ejercitaban en todo género de artes militares, eclesiásticas y mecánicas y de astrología por el conocimiento de las estrellas, de todo lo cual tenían grandes y hermosos libros de pinturas y caracteres de todas estas artes por donde enseñaban. También tenían libros de su ley y doctrina a su modo, por donde los enseñaban, donde hasta que doctos y hábiles no los dejaran salir sino ya hombres. (Durán 1867-1880, t. II, 22).

De las potencialidades semánticas de los libros de los pipiles nicaraos Gonzalo Fernández de Oviedo manifestó:

Tenían libros de pergamino que hacían de los cueros de venado [...] y en aquestos tenían pintados sus caracteres o figuras de tinta negra y roja, de tal manera que, aunque no eran lectura ni escritura, significaban e se entendían por ellos todo lo que querían muy claramente (1945, IX, 65).

De forma parecida hablaron los ancianos que, mostrando sus libros, describieron a Sahagún cómo era la educación en los *calmécac* o escuelas sacerdotales.

Huel nemachtiloya in cuicatl, in quilhuia teucicatl, amoxohtoca. Ihuan huel nemachtiloya in tonalpohualli, in temicamatl ihuan in xiuhamatl.

Con esmero les eran enseñados los cantos, los que se decían cantos divinos, siguiendo el camino de los libros. Y con esmero eran enseñados la cuenta de los días y los destinos, los papeles de los sueños y el libro de los años. (*Códice florentino*, 1979, I, libro III, fol. 39 r.)

Para aprender los cantos, la cuenta de los días, la historia, se “seguía el camino del libro”, como lo expresa el vocablo *amoxohtoca*. Así Alvarado Tezozómoc, al proclamar que no se perdería el recuerdo y la fama de la nación mexicana, mencionó reiterativamente el relato de los ancianos junto con los libros de pinturas. Con paralela insistencia Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl hablan de la antigua oralidad y los libros. Más aún describen varios de éstos que dicen consultaron para escribir sus obras.

Si damos crédito a estos testimonios, y hay otros muchos de cronistas españoles e indígenas que expresan ideas semejantes, tenemos que admitir que las potencialidades semánticas de los códices eran muy grandes, más de lo que generalmente se piensa. Podían esos libros de pinturas y caracteres ser soporte para la elocución de cantares, interpretación de sueños, cómputos calendáricos y astro-lógicos, de textos como los *huehuetlahtolli*, rituales sagrados, su ley y doctrina. Y asimismo lo eran de sus historias, genealogías y otras formas de memoria. Los libros de pinturas, como ya lo vimos, "hablan" y hacen que se escuche su contenido.

A esto añadiré la existencia de registros tributarios, de propiedades de tierras y mapas. Acerca de estos últimos escribieron Pedro Mártir de Anglería, Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo que dicen haberlos tenido en sus manos. Uno de ellos fue ponderado por Pedro Mártir con estas palabras:

De los mapas de aquellas tierras hemos examinado uno de treinta pies de largo y poco menos de ancho, hecho de algodón blanco, en el cual estaba dibujada en detalle toda la llanura con los pueblos amigos y enemigos de Moctezuma (1953, 543).

No obstante que mucho es lo que se perdió, tenemos al menos algunas muestras de la riqueza semántica de que son portadores los libros de pinturas. Tales muestras confirman la verdad de testimonios como los que he citado. Ejemplos de cómo se representa de numerosas formas el cómputo de 260 días, asociado al universo de los dioses, la concepción del espacio sagrado, las prácticas rituales y muchas otras realidades tocantes al todo cultural mesoamericano, los hallamos en los códices que integran el grupo *Borgia* y en los mayas que se conservan. Karl Novotny en *Tlahcuilolli*, atiende a los del grupo *Borgia*, a otros de época posterior como el *Borbónico*, el *Tonalámatl de Aubin*, el *Telleriano-Remense*, el *Porfirio Díaz* y el *Mexicanus* y pone de manifiesto la complejidad y variedad de las lecturas del contenido de estos manuscritos.

Yendo más allá de las múltiples formas como podía organizarse y representarse el *tonalpohualli*, Novotny hace señalamientos que marcan pistas para adentrarse en amplia gama de temas. Entre ellos están los concernientes a las formas de culto en las que los trece volátiles, los nueve señores de la noche o los portadores de los años y las ubicaciones cósmicas tienen un importante papel. Basta con contemplar las páginas 29 a 46 del *Borgia* con sus portentosas imágenes de diversos colores referentes a los misterios divinos y cósmi-

cos, a los que se acercan los humanos guiados por sus cómputos del tiempo y sus rituales en el espacio sagrado, para valorar las potencialidades semánticas de estos libros cuya lectura nos interesa escuchar.

Otro tanto puede decirse del ritual del eclipse solar en la página 1 del *Laud* y de muchas de las páginas del *Tonalámatl de los pochtecas* (*Fejérváry-Mayer*), que nos ofrece la imagen cósmica, muy semejante a la que aparece en las páginas 75-76 del *Códice* maya de *Madrid*. Rituales en relación con la vida y la muerte, presencias de dioses que actúan por parejas o en los cinco sectores del mundo, o en el juego de pelota; animales sagrados que se enfrentan entre sí; seres humanos y divinos de cuyo ser brota el maíz; sacrificios de sangre; sacerdotes en actitud de oración, todo esto y muchísimo más con la semántica de sus colores es parte del asombroso contenido de estos códices.

Fijándonos ahora por un momento en los libros mixtecos de historias y linajes, nos asomamos a otro universo al que nos ha acercado de modo especial Alfonso Caso. Sólo que los significados de esos manuscritos abarcan mucho más que meras sucesiones de señores, luchas, matrimonios y muertes. Hay allí imágenes que hablan de rituales e historias primordiales, como las del árbol de Apoala y los orígenes de la nación mixteca; el descenso del cielo y la actuación de Quetzalcóatl en la tierra; la interacción de los dioses y los seres humanos; la primordial presencia de la suprema pareja divina; los rituales del fuego; las representaciones glíficas acompañadas de incontables símbolos de los lugares donde la historia acontece; el marco extraordinario del espacio sagrado con sus montañas, cuevas, ríos, caminos, lagos y orillas del mar. Todo ello representado como inmerso en el tiempo del que dan cuenta los signos de los años y los días, así como nombres calendáricos, portadores de los destinos de los personajes que allí aparecen naciendo, actuando y muriendo.

Recordaré, pensando en el *Nuttall*, el cuadro maravilloso, henchido de vida, pintado en sus páginas 19 a y 19 b, cuyo tema central es el matrimonio del Señor 12-Viento, "Ojo que Humea", con la Señora 3-Pedernal. Como en un prólogo en el cielo vemos allí el descenso desde donde están el sol, la luna y las estrellas, de quien recibirá el señorío, el Señor 12-Viento. Su llegada es recibida en solemne procesión. En un gran monte se desarrolla luego la historia. Numerosos personajes participan en ella. La atención se concentra en las ceremonias del matrimonio de 12-Viento con la Señora 3-Pedernal. El matrimonio se consuma. Sigue luego el baño ritual. En medio de enjambres de símbolos, ofrendas, una serpiente de doble cola y sin cabeza, animales portentosos —todos de gran fuerza

semántica— se rinde vasallaje a los recién casados.

A la luz de todo esto, no suena ciertamente a exageración lo expresado por Elizabeth Hill Boone en su introducción a *Writing without Words*. Para caracterizar los atributos del sistema de escritura propio de los pueblos mixteca y nahua, adopta ella el vocablo *semasiografía*, que denota el concepto de “escritura del significado”, es decir el sistema que aporta ideas independientemente del lenguaje, siendo así “un sistema de discurso”, con su estructura interna y sus convenciones para dar significado. De los alcances de éste, nos dice Elizabeth Boone:

En los sistemas semasiográficos de los mixtecos y aztecos las pinturas son textos. No hay distinción entre palabra e imagen. Se usan glifos individuales o compuestos para indicar nombres de persona y lugar, pero ellos son fundamentalmente parte de la presentación pictórica. Y es la relación de los diversos elementos pictóricos la que conlleva el significado (Boone, 1994, 20).

Aportar significaciones —independientemente del lenguaje— era en esencia la función de las pinturas de los códices. A tal sistema de discurso podría aplicarse lo que expresó el filósofo alemán Martin Heidegger en un lugar de su obra *Ser y Tiempo*:

A las significaciones —en nuestro caso a las aportadas por las pinturas— les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones (Heidegger 1951, 34)

Las pinturas de los códices, al igual que la música, la danza y las expresiones de otras artes, son así portadoras de significaciones de las que brotarán palabras cuando con mirada atenta vayan siendo percibidas. En el caso de los códices hemos visto que se afirmaba que sus pinturas y glifos que integran los textos pueden cantarse y ser oídos. El proceso que ha de seguirse para ello supone estar familiarizado o ser especialista en tal sistema de discurso que tiene una estructura interna y convenciones que permiten captar los significados. La palabra *amoxohtoca*, “seguir el camino del libro”, que aparece en el texto en náhuatl que he citado del *Códice florentino* acerca de las enseñanzas en los *calmécac* o escuelas sacerdotales, indica cómo debía de efectuarse tal proceso que en el fondo implicaba des-codificar el sistema. Hay incluso, en las páginas de algunos códices, representaciones de huellas de pie que justamente marcan cómo ha de seguirse el camino de su lectura. Esto se llevaba a cabo, además de en las escuelas sacerdotales, en los templos y también en

aquellos otros recintos y circunstancias temporales en que era menester realizar una “lectura” o consulta para normar a base de ella determinada forma de actuar.

La oralidad, apoyada en el soporte de los libros de pinturas, tal como la conocemos consumada la invasión española

Frailes, indígenas y algunos otros, desde por lo menos la década de los años treinta del siglo XVI, transcribieron valiéndose del alfabeto, muchos textos en náhuatl, maya, quiché y otras lenguas, afirmando que provenían de la antigua tradición oral y el soporte de los libros de pinturas y caracteres. Tal es el caso de varias colecciones de cantares y de textos sobre los orígenes cósmicos y las actuaciones primordiales de los dioses; augurios y profecías como los de los libros de Chilam Balam; conjuntos de *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra; anales históricos y otra considerable variedad de relatos en lenguas indígenas.

No repetiré las afirmaciones de hombres como Olmos, Sahagún, Alva Ixtlilxóchitl, Alvarado Tezozómoc, Chimalpain, los Chilam Balames, o de quien o quienes transcribieron el *Popol Vuh*, en el sentido de que transvasaron al alfabeto lo que se hallaba en los libros de pinturas y caracteres y provenía de la antigua tradición en simbiosis con ellos. En cambio sí daré entrada a algunos cuestionamientos sobre cómo pudo comunicarse la tradición y ocurrieron las correspondientes “lecturas” y evocaciones del contenido de códices para efectuar el transvase a escritura alfabética.

Entre los principales cuestionamientos están éstos: ¿cómo podemos comprobar que no hubo alteraciones intencionales o fortuitas en tal proceso? ¿Qué es lo que realmente pudo sobrevivir en la escritura alfabética al fijarse en ella el contenido de un sistema tan rico semánticamente como el de los libros de pinturas, así como de lo expresado por la elocución viva de la palabra, en contextos ceremoniales muy complejos, en el ámbito de las escuelas sacerdotales, en las fiestas, en fin en lo que fue el circunmundo cultural prehispánico?

Retornemos por un momento al tema de los CDrom. Contemplemos las formas de soporte de conocimientos —la prehispánica henchida de imágenes y colores, en simbiosis con la elocución de la palabra, muchas veces en diálogo, en el universo de la fiesta y la cultura mesoamericana— luego el soporte para siempre fijo de la escritura lineal alfabética y, finalmente, las características de almacenamiento, transmisión e intercomunicación de los CDrom. Lo

que ofrece un CDrom abarca muchas posibles lecturas de textos, acompañados de imágenes y también sonidos. Con todas las diferencias que se quiera, algo en cierto modo parecido ocurría en el universo de los libros de pinturas y en el de la fiesta prehispánica donde se cantaban o recitaban los himnos y relatos. En ese universo podían enriquecerse de continuo los textos, des-codificando significados en el diálogo con los códices, al seguir como lo dice el vocablo *amoxohtoca*, el camino, la estructura y las convenciones del libro.

Esta comparación que no debe tomarse a la letra sino como recurso ilustrativo, puede ayudarnos para valorar lo que ocurrió en el referido transvase de conocimientos en el siglo XVI. Sin duda muchos atributos de lo aportado en el soporte de los libros de pinturas y en el de la tradición oral se perdieron para siempre. Para identificar y valorar lo que quedó en la que Ángel María Garibay calificó de "luminosa prisión del alfabeto" (1954, I, 15), existen varios caminos. Ellos nos permitirán responder a los cuestionamientos que he enunciado y a otros íntimamente relacionados.

Un primer camino es acercar el contenido de algunas páginas de códices a algunos textos en lengua indígena escritos con el alfabeto. Esto lo hemos hecho algunos de nosotros. Ya Eduard Seler desde el siglo pasado comparó lo representado a propósito de los ciclos e influencias de la Estrella Grande (Venus) como aparecen en los códices *Borgia* (53-54), *Vaticano B* (80-84), *Cospi* (9-11) y el maya *Dresde* (46-50) con lo expresado en náhuatl en un texto incluido en los *Anales de Cuauhtitlán* (fol.7).

Las coincidencias son impresionantes. El texto en náhuatl no es ciertamente la elocución del sacerdote, *tonalpouhqui* o *ah k'in*, que tenía en sus manos el libro de pinturas ni el entorno es el prehispánico, pero las palabras transcritas alfabéticamente en náhuatl pueden tenerse como una lectura parcial de lo pintado con caracteres en esos manuscritos. Otras muchas correlaciones estableció Seler en sus numerosos estudios entre imágenes de códices y textos en lengua indígena. También han procedido así, entre otros, Francisco del Paso y Troncoso en su estudio del *Códice Borbónico*, Wigberto Jiménez Moreno al traducir los textos sobre las dieciocho fiestas según los *Primeros memoriales* de Sahagún, Alfonso Caso en sus comentarios a los códices mixtecos, y varios más respecto de otros códices, entre ellos Eric Thompson, Jacques Soustelle, Karl Novotny, Henry B. Nicholson, Michael Coe, Doris Heyden, Victoria Bricker, Gordon Brotherston, Guy Stresser-Péan, Jacqueline de Durand Forest, Carmen Aguilera, Constanza Vega, Xavier Noguez, Perla Valle, Teresa Sepúlveda y Anarrita Valero.

Por mi parte en un libro que he publicado hace poco, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética* (1996), aduzco otros varios ejemplos de convergencia entre contenido de códices y textos escritos alfabéticamente en lengua indígena. Mencionaré unos ejemplos: el ritual de la *zollin itlacotonaliz*, ofrenda de la sangre de codornices decapitadas, tal como se representa en la página 71 del *Borgia*, y se describe en la oración que transcribió Sahagún e incluyó en náhuatl en sus *Memoriales* (1906, VI, 271 v.).

Otro ejemplo es el de la fiesta del Fuego Nuevo, representada en el *Borbónico*, página 34. Un largo texto, también en náhuatl, recogió Sahagún que parece ser una lectura de lo que se expresa en la referida página del códice (1979, III, lib. VII, 16 v. 20 r.), Mencionaré además que, al editar el *Tonalámatl de los pochtecas* (*Códice Fejérváry-Mayer*), me percaté de que en muchas de sus páginas hay representaciones que guardan estrecha relación con textos atribuidos o referentes a los rituales practicados por los *pochtecas* o mercaderes. Esto me indujo a ponerlo de relieve en el título, dado el interés que tuvo este códice para los *pochtecas*. Además de representarse en él dos veces las seis deidades protectoras de los mercaderes, el códice debió servirles, como lo muestran las fechas allí registradas del calendario de 260 días, para sus rituales y también para escoger los días que les eran propicios en el inicio de sus viajes, aperturas de mercados, retorno y banquetes.

El acercamiento a códices como éste, al igual que a otros del grupo *Borgia* y a algunos más, pone de manifiesto que quienes los consultaban no necesariamente lo hacían abarcando siempre todo su contenido. De modo parecido a lo que ocurre con el empleo de los *Breviarios* de los sacerdotes católicos, los *tonalpouhque* y en general los *teopixque* y *tlamatinime* atendían a aquellas partes del códice que guardaban relación con rituales o prácticas que debían celebrarse en días determinados.

Otro camino para acercarse a los códices y valorar a la vez críticamente la autenticidad de los textos transvasados al alfabeto es el análisis de algunos que muestran ser "lecturas" de libros de pinturas. Tal es el caso, para dar unos ejemplos, de la llamada *Leyenda de lo Soles* y de lo que se declara en varios lugares del *Popol Vuh* y de los libros de Chilam Balam.

La lectura de la *Leyenda de los Soles*, escrita en 1558 como al principio de ella se expresa, incluye relatos en náhuatl sobre temas centrales de la visión del mundo, pensamiento religioso e historia primordial de los nahuas. Entre ellos sobresale la narración de las

sucesivas fundamentaciones y destrucciones del Sol, la Tierra y los seres humanos; el redescubrimiento del fuego; el viaje de Quetzalcóatl a la Región de los muertos en busca de los huesos de hombres de la anterior edad cósmica para recrear a la nueva especie humana; el descubrimiento del maíz; el sacrificio de los dioses en un Teotihuacan prigenio; las historias épicas de Mixcóatl, Xiúhnel y Mímich. El relato concluye describiendo la ruina de Tula, el juego de pelota entre Huémac, su último gobernante, y los dioses de la lluvia. A la victoria del primero siguió una gran hambruna provocada por los dioses ofendidos. Al final entran en escena los mexicas que reemplazarán a los toltecas. El texto se convierte así en una especie de historia épica nacional.

El análisis del relato revela frases paralelas y un cierto ritmo característico de un *mexihcacuícatl*, cantar al modo mexica. Hay además a lo largo de él numerosas enunciaciones referenciales como *in nican ca*, “aquí está”, *inin*, éste; *iniquéh*, “éstos”; *inezca in nican ca*, “de este, su aspecto de éste”; *izcatqui*, “aquí está”. A estas indicaciones, acompañan otras como *niman ic*, *niman ye*, *niman ye ic*, *quilmach*, *yuh mihto*, que significan “luego, después, a continuación”, “se dice”, “se refiere” y que revelan que el texto está siendo “leído”, recitado y puesto luego en escritura alfabética recorriendo con la mirada “el camino de un códice”, (*amoxohtoca*), es decir las secuencias pictóricas y glíficas del mismo.

Añadiré que hay otros dos manuscritos, independientes de la *Leyenda de los Soles*, cuyo contenido tiene relación con el de ésta. Uno es la ya citada *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, que es también otra lectura o acto de *amoxohtoca* de varios antiguos códices. El otro es el *Códice Vaticano A* que, aunque tardío, incluye imágenes que corresponden a varios de los temas narrados en la *Leyenda de los Soles* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

Respecto del *Popol Vuh* y los libros de Chilam Balam, podría citar algunas de las reiteradas afirmaciones que hay en ellos acerca de ser transvase de lo que eran portadores los antiguos libros. Una muestra de esto sería lo que se expresa en el *Chilam Balam de Tizimín*:

Así lo dice el Chilam, el sacerdote, *ah k'in*, el del culto solar en la carga del *katún*, del retorno del *katún 4-Ahau* que era el tiempo en Chichén Itza [...]. La relación de la sabiduría y el conocimiento en los papeles. Esta es la explicación en los libros de Ni Tun Tzala [...]. (Edmonson, 1982, 167).

Refiriéndose tanto a los libros de Chilam Balam como al *Popol Vuh*, Dennis Tedlock en su introducción a su versión de este último

pondera con cierto detenimiento la relación que percibe entre el binomio oralidad y códices, por una parte, y el relato tranvasado a escritura alfabética. Considera que, “así como los pueblos mayas aprendieron a usar el simbolismo de los santos cristianos como una máscara para los dioses antiguos, de igual modo aprendieron a emplear el alfabeto latino como máscara para los antiguos textos” (Tedlock, 1985, 27). Aprovechando el trabajo de los frailes que adaptaron el alfabeto para representar los fonemas de la lengua indígena, los escribanos nativos salvaron algo al menos del antiguo legado. “Sus obras más notables, creadas como sustitutos alfabéticos de sus libros jeroglíficos, son los libros de los sacerdotes jaguares, los *Chilam Balam* y el *Popol Vuh* de Guatemala” (1985, 28).

Hurgando luego en el proceso de este transvase semántico, Tedlock afirma que en el *Popol Vuh* hay amplia evidencia de que se transcribió alfabéticamente:

aquello que un lector del antiguo libro [de pinturas y signos glíficos] habría dicho al ofrecer una larga actuación narrativa de toda la historia subyacente a los cuadros, las pinturas y delineaciones del argumento en el antiguo libro. (1985, 33).

Así como he señalado que en la *Leyenda de los Soles*, se repiten expresiones como “aquí está”, “en seguida”, “se dice”, también identifica Tedlock en el *Popol Vuh*, otras de parecida connotación: “este es el relato que está aquí”, “como se dice...”. Caso muy interesante es el del pasaje en que, después de haber referido la historia acerca de los dioses que han restablecido el cielo y la tierra para plantar allí a los seres humanos, los que están actuando y narrando proponen a sus oyentes que hagan una pausa y brinden por lo que ocurrió.

Aludiré también al considerablemente grande número de manuscritos del temprano periodo novohispano en los que aparecen pinturas y glifos al modo antiguo acompañados de textos escritos con el alfabeto, muchos de ellos en lengua indígena. Mencionaré a la *Historia tolteca-chichimeca*, a los códices *Tlotzin*, *Quinatzin*, *Xolotl*, *Cozcatzin*, *Aubin*, *Azcatitlan*, *Sierra* y de *Yanhuatlán*. También recordaré a los manuscritos que incluyen representaciones glíficas de nombres de lugar y de persona, acompañados de “transliteraciones” alfabéticas. Tal es el caso, entre otros muchos, del *Mapa de Huexotla*, la *Genealogía de Cuauhquechollan-Macuilxochitepec*, y el *Lienzo de Aztatepec* y *Citlaltepec*.

El estudio de estos manuscritos puede contribuir en muchos aspectos a ver cómo ocurrió el transvase no ya sólo de la oralidad

sino también de las pinturas y glifos a la escritura alfabética. Cabe decir de estos códices que constituyen documentos “mestizos” en los cuales es patente el proceso del paso de la antigua tradición pictográfica a la luminosa prisión del alfabeto.

A modo de conclusión

La oralidad y los viejos libros de pinturas y caracteres fueron ciertamente un binomio inseparable en el universo cultural de Mesoamérica. Esto lo sabemos por el conjunto, bastante grande, de testimonios que se conservan, algunos de los cuales he presentado y valorado críticamente.

De ello se derivan algunas importantes consecuencias. Una es que, para la “lectura” de los códices que conocemos, tanto los prehispánicos como los del temprano periodo colonial, la mejor fuente son los textos relacionados con su contenido, que fueron recogidos de la tradición oral. El criterio para valorar en cada caso la autenticidad de un determinado texto tendrá que fundamentarse en evidencias externas e internas concernientes al mismo. Las evidencias externas podrán ser el registro alfabético de dicho texto, aun cuando sea con variantes, en fuentes independientes entre sí. Esto ocurre en el caso de varios cantares y oraciones en náhuatl, asimismo de *huehuetlahtolli* y también de relatos históricos.

Otra evidencia externa es la existencia de tradiciones paralelas en lenguas y culturas diferentes dentro del ámbito de Mesoamérica. He ofrecido ya ejemplos de esto.

Finalmente es también evidencia externa, y muy importante, la relación que pueda establecerse entre un texto y determinados objetos o monumentos arqueológicos.

Entre las evidencias internas está la coherencia estructural, estilística y semántica del texto en cuestión, en función de la cual podrá valorarse su pertenencia o no al tejido cultural indígena. En algunos casos esa coherencia puede corroborarse comparando dichas características estructurales, estilísticas y semánticas con las de otros textos en la misma lengua.

Aunque suene paradójico, cuando pueden identificarse en el texto interpolaciones u otras alteraciones, se estará detectando el contraste de lo que en él corresponde a la tradición mesoamericana y lo añadido como algo postizo.

Si la pesquisa en tales géneros de evidencia resulta positiva, podrá procederse al acercamiento del texto fruto de la oralidad al

contenido de determinado código o de una parte de él. En el acercamiento se valorará si existe o no coherencia entre texto-tradicional y el contenido particular del código.

Esto que puede parecer círculo vicioso, en realidad no lo es. Si el texto ha sido ya aceptado en razón de evidencias externas e internas, sólo podrá tenerse como "lectura" del código cuando existe una relación patente entre ambos. De darse esta relación, tendremos además en ella otra prueba de la antigua procedencia del texto.

Desde luego que la hermenéutica crítica en tal género de proceso tendrá en cada caso que afrontar diversos problemas. Ello no invalida que las lecturas que, de hecho, se han efectuado así, de páginas de libros de pinturas, demuestran la posibilidad y legitimidad de semejante forma de proceder. Mucho más pertinente y de valor crítico será intentar en esta forma el acercamiento a los códigos que seguir un camino lírico, inventando lo que se siente o se ocurre con solemnes palabras de supuesta inspiración indígena, como lo han hecho recientemente Ferdinand Anders y Maarten Jansen al publicar en México varios códigos en nueva reproducción facsimilar.

De los muchos ejemplos que podría aducir de esto, escojo al azar la "lectura" que hacen de la pintura que aparece en la mitad inferior de la página 21 del *Código Borgia*. La sección en que se sitúa esta pintura es, según sus comentarios, una de "Periodos aciagos". Las figuras que allí están representadas son el Tezcatlipoca Negro que se enfrenta en un juego de pelota con el Tezcatlipoca Rojo. En el centro del *tlachco* o cancha se ve un hombre sacrificado. Hay otras varias imágenes, como los dos aros del juego circundados cada uno por una serpiente, dos corazones, un cráneo y una serpiente con su cuerpo cortado que aparece compenetrado con la pelota de hule. Los dioses ostentan ricos atavíos. He aquí la lectura que hacen dichos comentaristas:

El Tezcatlipoca Negro se enfrenta al Tezcatlipoca Rojo
—el numen de la obsidiana y el numen del metal—: malos pronósticos para quien va a jugar a la pelota.
Corazones arrancados y huesos en el pasajuegos: habrá muerte en la cancha, sacrificio humano,
muerte violenta como en la guerra.
En los anillos se enroscan los coralillos del vicio.
La pelota misma queda atrapada por un coralillo roto:
por el enredo, el vicio y la ruptura peligrosa.
La pelota sangra: el juego fracasa.
El adversario tiene la pelota y la indumentaria en la mano: tiene la ventaja. (Anderson, 1993, 130)

Ante estas palabras, cabe preguntarse: ¿por qué dicen que Tezcatlipoca Rojo es “el numen del metal”? ¿Por qué afirman que los coralillos enroscados en los anillos del *tlachco* son “los coralillos del vicio”? ¿Qué base hay para sostener que, si la pelota quedó atrapada por otro coralillo rojo, eso fue “por el enredo, el vicio y la ruptura peligrosa”? ¿Por qué se afirma que, si la pelota sangra, “el juego fracasa”? ¿Por qué, en vez de describir al hombre sacrificado que aparece en el *tlachco*, sólo se proclama que “habrá muerte en la cancha”? ¿Consideran los comentaristas que en todo esto no tiene interés ofrecer descripciones, hacer que broten las palabras de las imágenes mismas como tampoco lo hacen respecto de los atavíos y atributos de los dos Tezcatlipocas?

Lo que he mostrado con este ejemplo puede ampliarse con otros muchos en que las lecturas de Anders y Jaansen no elucidan las significaciones de las distintas pinturas ni se documentan en testimonio alguno en apoyo de expresiones como las que he citado.

En contraste con esta forma de proceder, estoy proponiendo lo que en verdad importa, acudir, hasta donde es posible, a lo que fue el binomio oralidad y códices en el universo cultural de Mesoamérica. En dicho binomio tuvieron hombres y mujeres prehispánicos no sólo un admirable medio para preservar y comunicar sus conocimientos, sino también un arte con muestras tan extraordinarias como las que contemplamos en los trazos multicolores de las páginas de sus manuscritos y en la belleza de los cantos, plegarias, discursos y relatos que han llegado hasta nosotros. Bien expresó esto mismo un antiguo *tlaholmatini*, sabio de la palabra, que dejó dicho:

Amoxihcuiliuhtoc ammocuic, anquizozoa huehuetitlan.

En los libros de pinturas están vuestros cantos, los desplegáis junto a los atabales. (*Cantares mexicanos*, fol 15 r.).

Puede tenerse este texto como una invitación. Han llegado hasta nosotros algunos antiguos libros de pinturas y asimismo los que, después de cuidadoso escrutinio, reconocemos como cantos o relatos de la tradición indígena. Para poder desplegarlos hoy en el lugar de los atabales o dondequiera que se desee gozar del rico universo de cultura del que son portadores, será necesario tomar en cuenta el binomio oralidad y códices. Y habrá que analizar en cada caso, con rigor crítico, qué ocurrió al llevarse a cabo el transvase de la oralidad y las pinturas a un soporte tan distinto como es el de la escritura alfabética. Como puede verse, grande es la tarea que tene-

mos por delante, pero grande será también la recompensa: nos acercaremos sobre base firme a la historia y al saber que a través de muchos siglos dio vida a los pueblos de Mesoamérica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anales de Cuauhtitlán*, en *Códice Chimalpopoca*, ed. fototípica y traducción de 1995 Primo F. Velázquez, Imprenta Universitaria, México.
- ANDERS Ferdinand *et alii*, *Los templos del cielo y de la obscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del Códice Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BOONE Elizabeth H. (editor) *Writing without Words, Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Duke University Press, Durham.
- Cantares mexicanos*, Reproducción facsimilar con nota de presentación de 1994 Miguel León-Portilla y José G. Moreno de Alba, UNAM, México.
- Códice Borbónico*, comentario de Karl A. Nowotny, Akademische Druck und 1974 Verlaganstalt, Graz.
- Códice Borgia*, comentado por Eduard Seler, 3 v., México, Fondo de Cultura 1963 Económica.
- Códice Cospi*, introducción de Karl Anton Nowotny, Graz, Akademische- 1968 Druck und Verlaganstalt.
- Códice de Dresde*, introducción de Ferdinand Anders y H. Deckert, Graz, Aka- 1965 demische Druck und Verlaganstalt.
- Códice Fejérváry-Mayer (Tonalámatl de los Pochtecas)*, comentado por Miguel 1985 León-Portilla, México, Celanese.
- Códice florentino* (textos nahuas de Sahagún), edición facsimilar publicada 1979 por el Gobierno Mexicano, 3 v. Archivo General de la Nación, México.
- Códice Laud*, introducción de C.A. Burland, Graz, Akademische Druck und 1966 Verlaganstalt.
- Códice de Madrid*, introducción de Ferdinand Anders, Akademische Druck 1968 und Verlaganstalt, Graz.
- Códice Mexicanus 23-24*, comentado por Ernst Mengin, 2 v., París, Societé de 1952 Americanistes.
- Códice Nuttal*, introducción de Nancy Troike, Graz, Akademische Druck und 1988 Verlanstalt.
- Códice Porfirio Díaz*, reproducido por la Junta Colombina de México, México. 1892
- Códice Selden 3135*, interpretación de Alfonso Caso, México, 1964 Sociedad Mexicana de Antropología.

- Códice Telleriano-Remensis*, introducción y paleografía del texto de E.T. Hamy, 1809 París.
- Códice Vaticano B 3373*, introducción de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1972.
- Códice Vindobonense Mexicano I*, introducción de O. Adelhofer, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1974.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2v., 1867-1880 México.
- EDMONSON Munro (editor) *The Book of Ch'ílám Balam de Tizimin*, traducido y anotado por Munro Edmonson, University of Texas Press, Austin, 1982.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, atribuida a fray Andrés de Olmos en 1985 *Literaturas indígenas*, editado por Miguel León-Portilla, México, Promexa.
- Huehuetlahtolli*, edición facsimilar de la de 1600, con introducción de Miguel León-Portilla y traducción al español por Librado Silva Galeana, México, Comisión Nacional para el V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988.
- LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, editada por Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1959.
- LEÓN-PORTILLA, *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Leyenda de los Soles, en Anales de Cuauhtitlán*, versión de Primo Feliciano Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1995.
- Memoriales en Códices matritense*, fray Bernardino de Sahagún, edición de 1906-1907 Francisco del Paso y Troncoso, 3 v., Madrid.
- NOVOTNY, Karl Anton, *Tlahcuilolli, Die Mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt*, Verlag Gebr. MLNN, Berlín, 1985.
- SCHULTZE-JENA, Leonhard, *Indiana, Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador*, Verlag von Gustav Fischer in Jena, 1935.
- TEDLOCK, Dennis, *Popol Vuh*, introducción y versión de..., Editorial Diana, 1994 México.
- Tonalámatl de Aubin*, edición de Carmen Aguilera, Gobierno del Estado de 1981 Tlaxcala, Tlaxcala, México.

MEDIO SIGLO DE EXPLORAR EL UNIVERSO DE LAS FUENTES NAHUAS: ENTRE LA HISTORIA, LA LITERATURA Y EL NACIONALISMO*

FEDERICO NAVARRETE LINARES

El recuento de la labor historiográfica realizada en los últimos cincuenta años en el campo de la historia de los pueblos nahuas prehispánicos resulta, sin lugar a dudas, altamente positivo. Los historiadores han explorado terrenos tan diversos como la política y la guerra, la religión y la magia, la organización económica, la vida cotidiana, las relaciones entre los sexos, las concepciones sobre el cuerpo humano y las almas, las enfermedades y la medicina, los métodos de producción artesanal y agrícola. La visión que tenemos ahora de las sociedades nahuas del periodo postclásico, y de los mexicas en particular, es cada vez más rica y plural. Se ha enriquecido también inmensamente nuestro conocimiento de las sociedades nahuas coloniales y del complejo proceso de cambio y adaptación desencadenado por la conquista española.

En su mayor parte, esta labor se ha sustentado en un trabajo intenso con las fuentes escritas sobre la cultura náhuatl a principios del periodo colonial, a las que me referiré en conjunto como las *fuentes nahuas* (aunque no todas estén escritas en esa lengua). Los esfuerzos combinados de editores y traductores en los últimos 50 años han multiplicado el número de ediciones y traducciones de estos invaluable documentos, al español, al inglés, al francés y al alemán, y además los análisis y comentarios a las fuentes más importantes son ya legión. En conjunto, las fuentes nahuas constituyen un amplio y profundo *corpus* bibliográfico, quizá el más rico referido a cualquier pueblo indígena de América.

Por otra parte, los estudios sobre la historia de los pueblos nahuas han adquirido una trascendencia cultural que los convierte en objeto de interés no sólo para los especialistas en los ámbitos

* Agradezco la colaboración de Paula López Caballero en la investigación para la elaboración de este artículo. Igualmente agradezco los comentarios de María Luna, Pablo Escalante y Cuauhtémoc Medina.

académicos, sino para un creciente público de las más diversas procedencias e inclinaciones. A lo largo de los siglos, y con particular fuerza en los últimos años, el conocimiento de la cultura náhuatl ha servido de apoyo al nacionalismo oficial mexicano, a reivindicaciones culturales de muy diversa índole e incluso a nuevas religiones. Por ello este campo de estudio histórico está cruzado por intereses y disputas de una vitalidad y de una trascendencia cultural singulares.

En este recuento se analizarán tres de las principales polémicas historiográficas que han surgido en los últimos cincuenta años: la que se entabló entre los que proponen una lectura factual de las fuentes históricas y los que defienden una interpretación mitológica de las mismas; la que se ha dado alrededor de la naturaleza y origen de la poesía náhuatl, recogida principalmente en el manuscrito de los *Cantares Mexicanos*; y, por último, la más amplia disputa alrededor de la naturaleza de la religión náhuatl y de las fuentes coloniales que la recogieron. Para concluir abordaré los problemas que derivan de la importancia de la reivindicación del pasado indígena, fundamentalmente mexicana, dentro de los círculos académicos y fuera de ellos.

La falta de espacio me ha hecho dejar de lado temas y polémicas de gran trascendencia,¹ pero la exhaustividad es imposible y he preferido tratar con detalle algunas de las más representativas.

¿QUÉ SON LAS FUENTES?

Para empezar, conviene detenerse brevemente en las fuentes mismas de las que proviene nuestro conocimiento del pasado náhuatl. Las fuentes nahuas consisten principalmente en documentos escritos por indígenas, mestizos y españoles a lo largo de los siglos XVI y XVII con el propósito explícito de transmitir y conservar información y juicios sobre la cultura y la historia de los pueblos indígenas del centro de México. Estos documentos fueron escritos en náhuatl o en español y tomaron forma de crónicas, historias, títulos, relaciones geográficas, códices anotados, entre otros géneros.

Aparte de las fuentes ya conocidas, en los últimos años se han descubierto amplios conjuntos de historias coloniales escritas en pequeños pueblos del Altiplano, los *Títulos Primordiales* y los *Códices Techialoyan*, cuya riqueza aún queda por explorar.

¹ Como la que se dio en los años setenta alrededor de la naturaleza de la organización social mexicana y que ha sido ya reseñada en Escalante, 1990.

Un hecho palmario es que las fuentes que tenemos para conocer las culturas nahuas prehispánicas datan todas de la colonia y fueron escritas bajo la hegemonía del catolicismo y bajo la dominación política, social y cultural española. Ya fueran escritas por frailes, como Bernardino de Sahagún, Diego Durán o Hernando Ruiz de Alarcón, que buscaban conocer mejor la cultura indígena para mejor extirpar las idolatrías de su seno, por nobles de origen indígena, como Muñoz Camargo, Tezozómoc o Ixtlilxóchitl, que ensalzaban la magnificencia de sus orígenes para defender sus privilegios amenazados, o por autores anónimos, como los habitantes de los pueblos de Santo Tomás Ajusco o Santiago Sula, que defendían los intereses de sus comunidades campesinas, estos textos son fruto de una interacción aún no enteramente desentrañada entre las tradiciones prehispánicas y las occidentales, de una colaboración estrecha y no exenta de contradicciones entre frailes españoles, informantes indígenas, eruditos europeos y nativos. Las obras estaban dirigidas también a diferentes públicos, como las autoridades españolas, las órdenes religiosas, los miembros del propio grupo étnico, los rivales de otros grupos, para los que se adaptaba su contenido factual y persuasivo.

La riqueza ilimitada de las fuentes reside justamente en esta densidad cultural, en la manera en que integran diferentes formas de transmisión de la memoria (oral, pictográfica, alfabética), diferentes concepciones del tiempo y la realidad, diferentes valores culturales y religiosos, diferentes nociones de legitimidad política; en pocas palabras, en la manera en que conservan y replantean las tradiciones indígenas en un diálogo complejo y desigual con las tradiciones culturales europeas.

El problemático origen histórico y cultural de las fuentes ha producido, inevitablemente, múltiples diferendos y equívocos entre los estudiosos. Al examinar las polémicas, veremos que giran, en buena medida, en torno a la naturaleza misma de las fuentes. Pese a estos diferendos, sin embargo, ningún estudioso serio puede negar la abundancia y el valor de la información que proporcionan las fuentes nahuas respecto al mundo prehispánico, una vez que se han sometido a las necesarias operaciones críticas y analíticas.

Más allá de estas fuentes explícitamente históricas existe un amplio conjunto de documentos burocráticos y judiciales coloniales que se refieren a temas indígenas. Este universo documental, en constante crecimiento gracias a las pesquisas de un gran número de colonialistas interesados en la vida indígena, proporciona información que complementa y enriquece la de las fuentes. En México,

el grupo encabezado por Luis Reyes ha realizado una valiosa labor de recopilación y traducción que ha sustentado diversas obras de etnohistóricas. En Estados Unidos, otro grupo reunido alrededor de James Lockhart ha emprendido una tarea similar.

LA LABOR DE LOS TRADUCTORES

La historiografía sobre los nahuas de los últimos cincuenta años ha podido desarrollarse en buena medida gracias al surgimiento de una tradición moderna de traducción de las fuentes escritas en idioma náhuatl. Los modernos traductores se han basado en la labor lingüística de los nahuatlato del siglo XVI, pero han desarrollado nuevas herramientas y nuevos enfoques para descifrar y comprender los textos nahuas.

La escuela mexicana

No cabe duda que el iniciador de este renacimiento del náhuatl clásico en el siglo XX fue Ángel María Garibay. Formado como sacerdote en la tradición judeocristiana y clásica, Garibay desarrolló un interés y un conocimiento profundo de las fuentes nahuas, particularmente aquellas relacionadas con la cultura y la literatura, y realizó las primeras traducciones modernas de muchos de estos textos. La magnitud de su empresa resalta si se toma en cuenta que, salvo algunos eruditos del siglo pasado como Chimalpopoca en México y Siméon en Francia, hacía ya casi 3 siglos que nadie emprendía labores sistemáticas de traducción del náhuatl. Otros pioneros mexicanos de mediados de este siglo fueron Primo Feliciano Velázquez y Silvia Rendón.²

Garibay privilegiaba la riqueza estética y expresiva sobre la fidelidad absoluta al náhuatl. Sin embargo, el rigor de su método filológico ha sido la inspiración de la escuela mexicana de traducción del náhuatl. Hablo de escuela porque en las traducciones de Miguel León-Portilla, Víctor Castillo Farreras, Luis Reyes García, Alfredo López Austin, José Rubén Romero Galván, entre algunos de sus más destacados exponentes, se puede percibir una preocupación común por reflejar en el español las complejidades y sutilezas

² Destacan las traducciones de Velázquez del *Códice Chimalpopoca*, 1992 [1945] y de la *Crónica Mexicáyotl*, Tezozómoc 1992 [1949]. Rendón tradujo la mayor parte de las *Relaciones* de Chimalpain, Chimalpain, 1965.

sin-tácticas y léxicas de los originales nahuas y también por desnudar sistemáticamente el posible sentido de los términos más oscuros y más importantes. El resultado son traducciones rigurosas y extensamente anotadas que constituyen espléndidas herramientas de trabajo.³

Recientemente el número de traductores ha crecido y han surgido otras aproximaciones a la labor de traducción. Desgraciadamente siguen siendo pocos y no abundan los estímulos institucionales a su labor. El resultado es que mientras ciertos pasajes llamativos de la obra de Sahagún (como los *huehuetlatolli*) han sido ya traducidos tres o cuatro veces, falta todavía una traducción completa del *Códice Florentino* al español.

La escuela norteamericana

En los últimos cincuenta años también ha surgido en Estados Unidos una escuela de traductores del náhuatl. Los decanos en este terreno, y los autores de la única traducción completa que existe de la obra de Sahagún, son Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Dibble trabajó en los años cincuenta con Garibay y a lo largo de 30 años colaboró con Anderson en la gigantesca labor de traducción del *Códice Florentino*.⁴ Su obra es invaluable, pero los criterios de traducción que utilizaron estos estudiosos difieren de los de la escuela mexicana, pues su versión se caracteriza por el pragmatismo, es decir, la elaboración de un texto moderno lo más sencillo y accesible posible, aun a costa de perder parte de la riqueza y complejidad del texto original.

El pragmatismo se ha convertido en la marca del estilo norteamericano de traducir, practicado, entre otros, por James Lockhart y sus colaboradores.⁵ Sin embargo, me parece que este estilo de traducción, que tan bien se ajusta al náhuatl judicial y directo de los documentos coloniales, no necesariamente es idóneo para los textos más complejos de las fuentes nahuas con contenido religioso o literario.

Otro traductor importante al inglés ha sido John Bierhorst, quien nos ha dado la primera versión completa de los *Cantares*

³ Por mencionar sólo un ejemplo de cada traductor: León-Portilla, 1992; Chimalpain, 1991; *Historia Tolteca-Chichimeca*, 1989; López Austin, 1987; Chimalpain, 1983.

⁴ Sahagún, 1950-72.

⁵ Karttunen y Lockhart, 1976 y 1987; Lockhart, 1991.

Mexicanos y también una traducción del *Códice Chimalpopoca*.⁶ Deben mencionarse también los esfuerzos de corte lingüístico y lexicológico de investigadores como Michel Launey, en Francia, y Frances Karttunen y Joseph Campbell, en Estados Unidos, que han utilizado las variantes modernas del náhuatl para esclarecer elementos importantes del náhuatl clásico, como el uso de los saltillos y las vocales largas.⁷

A la fecha, sin embargo, estas clarificaciones no han resultado en mejorías tangibles en las traducciones. La traducción del náhuatl es una labor en la que el criterio personal, producto del oficio y la intuición, es insustituible y en la que el conocimiento del contexto social y la investigación sobre el contenido cultural de los términos a traducir tiene tanto o más peso que el dominio de las reglas gramaticales y sintácticas.

Por ello, las versiones diferentes de un texto no son necesariamente redundantes, pues pueden reflejar interpretaciones diferentes. En el futuro, por ejemplo, contaremos con cinco versiones de la obra de Chimalpain: tres al español, la clásica de Silvia Rendón, la del Taller de Traducción de Náhuatl del Instituto de Investigaciones Históricas, encabezado por Víctor Castillo, y la de Rafael Tena, del INAH; una al inglés, a cargo de Susan Schroeder, y otra más al alemán, por Elke Ruhnau. Sin embargo, no todas estas versiones podrán considerarse de igual calidad. Por mencionar sólo algunos criterios de evaluación, el apego riguroso al original náhuatl y la utilización de un aparato crítico exhaustivo le dan un valor particular a las traducciones ya publicadas por Castillo.

EL DEBATE ENTRE MITO E HISTORIA

Dada la complejidad de las fuentes y las dificultades lingüísticas y culturales para aproximarse a ellas desde el presente, es natural que el trabajo histórico basado en estos documentos esté siempre abierto a la polémica y a la disputa. En el caso de las fuentes que narran explícitamente la historia de los mexicas y los demás pueblos nahuas del Altiplano, el problema fundamental, planteado ya por los primeros historiadores coloniales, ha sido calibrar la veracidad de la información que presentan y desarrollar métodos para discernir lo verdadero de lo falso en su contenido.

⁶ Bierhorst, 1985 y *Codex Chimalpopoca*, 1992.

⁷ Launey, 1992, Karttunen, 1983 y Campbell, 1985.

Los históricos contra los míticos

En este terreno, los estudiosos se han dividido en dos grandes bandos: los que llamaré *históricos* leen las fuentes en busca de datos concretos que les permiten reconstruir lo que realmente sucedió en el pasado de los pueblos prehispánicos; los que llamaré *míticos*, en cambio, están convencidos que el sentido último de las narraciones históricas nahuas se encuentra en su simbolismo, vinculado a la cosmovisión y a las necesidades de legitimación política de los estados prehispánicos.

Los términos de este debate se definieron desde finales del siglo pasado y en los últimos cincuenta años los bandos no han dejado de enfrentarse.⁸ Se puede decir, forzando un poco la cronología, que este medio siglo se inició con un triunfo indisputable de los *históricos*. En 1941, en una reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología, el historiador Wigberto Jiménez Moreno y el arqueólogo Jorge Acosta combinaron la información de las fuentes con la que provenía de excavaciones recientes para persuadir a sus colegas que las ruinas de Tula, Hidalgo correspondían, sin lugar a dudas, a la maravillosa metrópoli de Tollan, fuente de la civilización postclásica.⁹

Esta identificación, aprobada por mayoría, pareció abrir amplias posibilidades de avance historiográfico pues demostraba que las fuentes históricas nahuas eran, en efecto, históricas y que la arqueología podía corroborar y enriquecer la información contenida en ellas. Basados en estas premisas, eruditos como el propio Jiménez Moreno y Paul Kirchhoff, seguidos, entre otros, por Nigel Davies, elaboraron ambiciosas síntesis de la historia prehispánica. Sus deducciones, combinaron la historia, la antropología, la lingüística y la geografía para distinguir lo verdadero de lo "fantástico" en las fuentes nahuas y reconstruir la historia política, las guerras y las migraciones de los pueblos del Altiplano desde la caída de Teotihuacan hasta la conquista española.¹⁰

Sin embargo, el avance de los *históricos* se enfrentó pronto a obstáculos insalvables. La correlación entre la arqueología y las fuentes resultó problemática, y eso en la misma Tula, donde la modestia de los hallazgos desmentía el esplendor atribuido a la ciudad

⁸ López Austin (1973) y Graulich (1988) han resumido la historia de esta polémica.

⁹ Jiménez Moreno, 1971 [1941]

¹⁰ Entre otras obras se pueden mencionar Jiménez Moreno, 1954, 1955 y 1956; Kirchhoff, 1955, 1961, 1970 y 1985; Davies, 1973, 1977, 1980 y 1992.

en la tradición y donde no se pudo encontrar la menor evidencia concreta de la existencia de Quetzalcóatl, Huémac y otros protagonistas de la historia tolteca narrada en las fuentes. Por otra parte, las evidentes diferencias y contradicciones entre las fuentes hacían muy difícil, si no imposible, determinar cuál decía la verdad y cuáles mentían. Las decisiones de los *históricos* se basaban en un empirismo moderno que eliminaba los detalles inverosímiles, definidos como aquellos que no respondían a nuestra concepción de la realidad física e histórica, y seleccionaba aquellos que parecían verdaderos para sustraerlos de su contexto e incluirlos en una narración realista y cronológica que pretendía reconstruir el pasado verdadero de los pueblos indígenas. Por ello, muchas de sus demostraciones caían en una cierta circularidad: suprimían precisamente aquellos datos que contradecían sus hipótesis y sobrevaloraban los que las favorecían.¹¹

Tal método planteaba evidentes problemas de interpretación histórica, principalmente por su subestimación de la complejidad de las fuentes. Por esta razón, en las últimas tres décadas autores tan diversos como Alfredo López Austin, Michel Graulich¹² y Christian Duverger han retomado una línea de análisis iniciada por Brinton y Seler a finales del siglo XIX y han enfatizado el contenido simbólico y mítico de las fuentes, empleando herramientas tomadas de la antropología, el análisis mitológico y la historia de las religiones para desentrañarlo.

En *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl* (1973), López Austin propuso que Quetzalcóatl, una de las figuras que más hizo sufrir a los *históricos* por su ubicuidad temporal y geográfica, era a la vez un dios y una sucesión de hombres que lo encarnaban y gobernaban en su nombre. Al desentrañar la figura cultural del hombre-dios, López Austin mostró que la experiencia histórica de los pueblos nahuas no podía ser reducida a la de Occidente siguiendo criterios empiristas y que la cultura determinaba la concepción de los acontecimientos históricos.

Los esfuerzos interpretativos de los *míticos* han permitido comprender mejor el significado cultural de muchos de los símbolos que forman parte fundamental de las narraciones históricas nahuas y han permitido, en ciertos casos, un acercamiento más integral a las fuentes, concebidas ya no como minas de datos aislados sino como discursos unitarios, comprensibles únicamente en su contexto cultural y político.

¹¹ La historia y los límites de esta hermenéutica son esbozados en Navarrete, s.f.

¹² Graulich, 1988 y 1994.

Sin embargo, los *míticos* también han incurrido en excesos. Para empezar, algunos han caído en la circularidad interpretativa, valorando únicamente aquella información que corrobora sus hipótesis y tomándola muchas veces fuera de contexto. Por otra parte, los exponentes más radicales de esta escuela desechan como mítica e inventada casi toda la historia mexica relativa a la migración, recogida en un conjunto considerable de fuentes, y la sustituyen por otra historia supuestamente verdadera, la de la invención de este pasado bajo el gobierno de Itzcóatl. Esta hipótesis, además de ser indemostrable, sobrestima la capacidad propagandística de la élite mexica, convertida en la imaginación de Duverger y Florescano en una verdadera potencia ideológica capaz de modificar la conciencia histórica de una población numerosa y heterogénea, como si no existieran otros centros de poder y otras tradiciones históricas que sobrevivieron a la dominación mexica, un hecho demostrado por la pluralidad de las mismas fuentes.¹³

Replanteamiento de la polémica

Hoy en día se puede decir que ninguno de los bandos ha logrado desarticular los argumentos del otro. Las últimas polémicas sobre el tema han demostrado que las diferentes posiciones conviven pero no se tocan.¹⁴ Dificulta el diálogo la separación institucional entre la historia y la antropología, sustentada en una obsoleta contraposición entre la cultura occidental, que se pretende completamente histórica, y las culturas supuestamente ahistóricas de los pueblos indígenas.

Creo que la única manera de romper el estancamiento en este terreno es abandonar la falaz equivalencia entre la historia y lo verdadero y el mito y la fábula o mentira. Si una narración histórica contiene elementos que nos parecen sobrenaturales estos no son necesariamente falsos y menos aún inventados. Como han señalado López Austin y Pedro Carrasco, hay que entender que las diferentes concepciones de la realidad implican diferentes concepciones de la historia.¹⁵ Igualmente, un acontecimiento perfectamente verdadero puede adquirir un valor simbólico y mítico en el seno del discurso histórico.

¹³ Duverger, 1987 y Florescano 1990, para una discusión más detallada de las deficiencias de esta postura, véase Navarrete, s.f.

¹⁴ Véase la polémica en *Historia Mexicana* (Florescano 1990, López Austin, 1990, Carrasco, 1990) y Navarrete, 1995.

¹⁵ López Austin, 1990 y Carrasco, 1990.

Es necesario también entender que el mito no es una invención o una mentira de élites maquiavélicas, y tampoco una deformación producida por una memoria histórica deficiente, sino una herramienta simbólica de interpretación que da sentido al devenir histórico, tanto en el recuento del pasado como en la actuación en el presente y en la previsión del futuro. Como tal, el mito es inseparable la historia, tanto en la tradición occidental como en las indígenas.¹⁶

En suma, lo que se requiere es un análisis más sutil que no divida el discurso de las fuentes históricas en polos contradictorios sino que trate de entenderlo como una unidad, regida por las reglas inherentes a cualquier género lingüístico. También hay que tomar en cuenta que las fuentes nahuas eran herederas de una añeja tradición historiográfica, poseedora de elaboradas técnicas de registro e interpretación, que funcionaba dentro de un complejo marco político e institucional. Este enfoque integral permitiría aprovechar los indudables logros de los *históricos*, ejemplificados por la demostración de Martínez Marín sobre el nivel cultural de los mexicas durante la migración,¹⁷ y los valiosos aportes de los *míticos* en la comprensión de su simbolismo.¹⁸

Finalmente, también es imperativo dejar de analizar la tradición histórica de los mexicas como una excepción y comprenderla como lo que es realmente: una variante más de una tradición mucho más amplia y antigua. De esta manera lograremos que la pluralidad de las tradiciones sobrevivientes se convierta en una fuente para la reconstrucción de una historia plural y polifónica que haga justicia a la diversidad étnica mesoamericana y también a la fundamental unidad cultural que la sustentaba. En este sentido el modelo de la ideología "zuyuana", como un sistema religioso y político panmesoamericano, que han propuesto recientemente López Austin y Leonardo López Luján parece ofrecer una línea muy interesante de análisis.¹⁹

¹⁶ Véanse por ejemplo los análisis de Koselleck sobre lo que él llama la "semántica de los tiempos históricos" en Occidente, Koselleck, 1993.

¹⁷ Martínez Marín, 1971 [1963]

¹⁸ Un ejemplo temprano sería el análisis que Seler hizo de Aztlan (1985).

¹⁹ López Austin y López Luján, s.f.

LA LITERATURA NÁHUATL

El descubrimiento de la literatura náhuatl

En los últimos cincuenta años ha habido un avance innegable en nuestro conocimiento y apreciación de la literatura náhuatl, especialmente de los cantares, recogidos principalmente en los manuscritos *Cantares Mexicanos* y *Romances de los Señores de la Nueva España*.

Desde el siglo XVII, cuando Fernando de Alva Ixtlilxóchitl exaltó los romances compuestos por sus antepasados los *tlatoque* de Tetzco se sabía de la riqueza expresiva de los cantares nahuas. Sin embargo, no fue sino hasta este siglo que se realizaron las primeras traducciones serias de los manuscritos y se pudo profundizar en la comprensión de este complejo género literario.

El impulso más importante en este terreno provino del padre Garibay, quien dedicó a los cantares una amplia sección de su *Historia de la literatura náhuatl* y luego se consagró a traducirlos, alcanzando a terminar la traducción de los *Romances* y a iniciar la de los *Cantares* antes de su muerte en 1967.²⁰

Garibay interpretó los cantares nahuas como una manifestación literaria afín a la poesía clásica y occidental, por lo que buscó identificar a los autores individuales de los poemas y desentrañar sus intenciones expresivas personales. De acuerdo con esta interpretación, su versión de los cantares dividió las largas líneas originales en versos cortos y eliminó todos aquellos elementos que consideró superfluos o añadidos (onomatopeyas rítmicas, alusiones cristianas) con el fin de verter de la manera más elocuente posible las características poéticas que había encontrado en ellos.

Desde una perspectiva afín a la de Garibay, Miguel León-Portilla utilizó los cantares como fuentes privilegiadas para reconstruir el pensamiento filosófico de los grandes pensadores del mundo náhuatl. Según su muy influyente interpretación, presentada en *La filosofía náhuatl* (1956) y en numerosas obras posteriores,²¹ los cantares eran un género de expresión individual que manifestaba las inquietudes existenciales y las reflexiones metafísicas de una élite de sabios cuya visión del mundo fue mucho más allá de la cosmovisión religiosa popular hasta plantearse las interrogantes centrales de la filosofía en cualquier época y lugar. Para los antiguos nahuas,

²⁰ Las traducciones de Garibay se publicaron en 3 volúmenes, el último de ellos editado póstumamente por León-Portilla, Garibay 1993 [1964-68].

²¹ Entre muchas otras, León-Portilla, 1958 y 1980.

la *flor y el canto* era una forma privilegiada de conocimiento, el camino único a la verdad trascendente.

Garibay y León-Portilla vieron en los cantares la manifestación suprema de la alta cultura náhuatl, una tradición que podía equipararse con las más elevadas manifestaciones de la civilización clásica y que merecía el mismo respeto, atención y estudio que ellas. Desde este horizonte cultural humanista, ambos autores emprendieron una verdadera cruzada por el reconocimiento académico y social de la tradición náhuatl. Esta empresa ha calado profundamente en la sociedad mexicana y ha legitimado el estudio y valoración de la cultura prehispánica en círculos muy amplios. En este sentido ha sido inmenso el esfuerzo de León-Portilla en el estudio y la divulgación de la literatura náhuatl, y de las literaturas indígenas en general,²² y también ha sido fructífero su trabajo con nahuatlato contemporáneos.

La disputa por los Cantares

En 1985, John Bierhorst, un experto norteamericano en literaturas indígenas de América, publicó la primera traducción completa de los *Cantares Mexicanos* y presentó una interpretación alternativa de la naturaleza y significado de esta complejísima fuente.²³ Según su tesis, los *Cantares* son un producto colonial, expresión de un movimiento de revitalización equivalente a la Danza de los Espíritus de los pueblos indígenas de las praderas de Norteamérica en el siglo XIX o al Taki Onqoy de los pueblos andinos del siglo XVI. El propósito de estos poemas rituales era invocar a los espíritus de los reyes y guerreros de tiempos prehispánicos para librar batallas místicas en el presente colonial, con una clara intención de rebeldía simbólica que, sin embargo, nunca llegó a traducirse en un desafío abierto al régimen colonial.

A partir de esta hipótesis, Bierhorst presentó una interpretación completa de los *tropos* de los cantares que difería radicalmente de la lectura de Garibay y León-Portilla. Igualmente importante fue su nueva hipótesis respecto a la autoría de estas obras. Desde Ixtlilxóchitl hasta el presente, los estudiosos han interpretado las frases relativamente frecuentes en que los *tlatoque*, y otros personajes, hablan en primera persona como declaraciones de autores que

²² Entre las abundantes obras que ha dedicado a este tema destacan León-Portilla, 1978, 1983, 1994.

²³ Bierhorst, 1985.

firmaban una obra personal. Bierhorst sostuvo que eran en realidad las palabras de los espíritus que al bajar a la tierra hablaban con los fieles que los invocaron. Según su interpretación, los cantares son textos rituales colectivos, incomprensibles fuera del contexto de su escenificación, y no reflexiones individuales.

Una explicación de las diferencias entre esta interpretación y la tradicional podría encontrarse en su horizonte cultural: Bierhorst comparó los cantares con otros géneros literarios de los pueblos indígenas americanos, mientras que Garibay y León-Portilla los compararon con la tradición literaria clásica.

Diversos conocedores del náhuatl, como James Lockhart y León-Portilla han señalado las deficiencias de la traducción de Bierhorst y han criticado la manera circular en que esta se ajusta para probar la hipótesis de interpretación.²⁴ Sin embargo, hay que reconocer que cualquier traducción de un texto tan complejo y polisémico debe partir necesariamente de una interpretación *a priori*.

Otro argumento de peso en contra de la propuesta de Bierhorst es que no se ha encontrado ninguna evidencia histórica que corrobore directamente la existencia de un movimiento de revitalización en el Valle de México en la segunda mitad del siglo XVI, lo que quiere decir que, en última instancia, una hipótesis tan polémica descansa únicamente en la interpretación de los *tropos* de una tradición literaria esotérica.

Más recientemente, Amos Segala, en su *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones* (1990), ha intentado hacer compatible la interpretación tradicional con la de Bierhorst, aduciendo que los *Cantares* podrían bien ser una tradición centenaria que tenía un sentido y una función antes de la conquista y recibió otros muy diferentes en las circunstancias radicalmente diferentes de la colonia. Sin embargo, junto con Bierhorst, Segala rechaza frontalmente la figura de los reyes poetas y en general la idea de una creación individual que revela el pensamiento filosófico de una élite.

En este momento, León-Portilla, Librado Silva y Francisco Morales trabajan en una traducción completa de los *Cantares Mexicanos* al español y seguramente presentarán una versión madurada y enriquecida por años de familiaridad con los cantares y de análisis de su sentido.

²⁴ Lockhart, 1990, León-Portilla, 1986.

LA RELIGIÓN Y LAS FUENTES

La polémica en torno a los *Cantares Mexicanos* se relaciona con una más amplia alrededor de la naturaleza misma de la cultura y la religión náhuatl. Desde el siglo XVI los historiadores del México prehispánico han estado de acuerdo en la importancia central de la religión en las culturas y sociedades indígenas, pero han diferido radicalmente en cuanto a la interpretación de su naturaleza.

Para los misioneros españoles la religión prehispánica era una invención demoniaca y su complejidad, fruto y prueba de la maldad de Satanás. Por ello el propósito de sus tratados era conocer mejor la idolatría para mejor destruirla. Esta finalidad, sin embargo, no impidió que ciertos historiadores cristianos mostraran una verdadera fascinación y admiración por la cultura indígena. Esta actitud ambigua se revela con meridiana claridad en la obra de Durán y en la de Sahagún.

La posición de los autores indígenas o mestizos de la época hacia su religión ancestral era aún más ambivalente. Para empezar, muchos eran conversos sinceros que buscaban integrar la historia y la cultura indígena al marco de la religión cristiana, investida con el prestigio de la victoria. Por otra parte, aun si su conversión no era sincera, no podían reivindicar abiertamente la religión indígena, so pena de persecuciones. Sin embargo, la herencia rica y compleja de esta milenaria tradición mesoamericana sobrevivió en ellos como una manera de ver y explicar el mundo y también como una discreta fuente de orgullo, como es evidente en los textos de Chimalpain y Tezozómoc o en el cristianismo indígena tan peculiar de los *Títulos Primordiales*.

En la actualidad, el debate se ha desplazado a otros terrenos: en primer lugar se disputa la naturaleza culta o popular de la religión, lo que determina sus fines últimos y también la dirección de su evolución; por otra parte se llega a cuestionar la utilidad misma de las fuentes coloniales para estudiarla.

Desde mediados de siglo, autores como Alfonso Caso, Laurette Sejourné y León-Portilla han propuesto que la religión prehispánica es el producto intelectual de cuerpos sacerdotales consagrados de tiempo completo a la elaboración de un conocimiento elevado y esotérico, del que la religiosidad popular no era sino un pálido reflejo.²⁵ Por ello, han buscado en la historia prehispánica la huella

²⁵ Caso, 1953, Sejourné, 1957 y 1962, León-Portilla, 1956.

de grandes profetas o sacerdotes que puedan equipararse a los fundadores de las religiones universales del Viejo Mundo. Igualmente han sostenido que la religión mesoamericana seguía el camino evolutivo de todas las grandes religiones y por ello tendía hacia el monoteísmo y la espiritualización y a dejar atrás prácticas rituales como los sacrificios humanos.

En contraposición, Alfredo López Austin ha propuesto que la religión mesoamericana es una tradición construida a lo largo de los milenios y de manera colectiva por los pueblos agricultores de la región para responder a sus necesidades más fundamentales, por lo que se centra en el culto a las lluvias y a la fertilidad. Esta tradición de raigambre popular fue utilizada por los estados hegemónicos para apuntalar su poder: los grupos dominantes desarrollaron ciertos elementos, como los calendarios o la escritura, hasta altos grados de esoteria, pero no modificaron la esencia fundamental de la religión, su "núcleo duro", pues la suya era una elaboración que partía de las mismas bases culturales que los rituales de los campesinos.

A partir de estas premisas, López Austin ha abordado temas tan diversos como el de la magia, las concepciones culturales del cuerpo humano y las almas, las enfermedades y la medicina, la función de los mitos dentro del contexto cultural mesoamericano y las sutilezas de las concepciones cosmológicas relativas al tiempo, el cielo, la tierra y el inframundo.²⁶ Igualmente ha mostrado cómo ciertas estructuras, símbolos, creencias y rituales descritos en las fuentes nahuas sobreviven en las comunidades indígenas contemporáneas y se pueden detectar en la iconografía de las civilizaciones mesoamericanas anteriores a los nahuas.

Más allá de estas diferencias en la definición de la naturaleza de la religión mesoamericana, existe un consenso entre los estudiosos respecto a que nuestra principal vía de conocimiento de esta tradición son las fuentes nahuas coloniales, incluidos los detallados manuales de extirpación de idolatrías escritos por Ruiz de Alarcón, Barsalobre y el mismo Sahagún. El trabajo detallado y riguroso con estos documentos ha permitido esclarecer muchos puntos complejos de la religión náhuatl en centenares de artículos escritos por muy diversos especialistas, dentro y fuera de México, y ha servido de base a ambiciosos esfuerzos de síntesis recientes como las obras de Michel Graulich sobre el calendario y el ritual o la interpretación antropológica de Inga Clendinnen sobre la experiencia cultural mexicana.²⁷ En los últimos años, la veracidad de estas fuentes ha sido

²⁶ López Austin 1980, 1993, 1994, 1996 entre muchos otros.

²⁷ Graulich, 1982, Clendinnen, 1995.

corroborada por las excavaciones de Templo Mayor que han desenterrado una gran variedad de evidencias arquitectónicas, iconográficas y artísticas que complementan y enriquecen la información escrita.

Sin embargo, no hay que olvidar las limitaciones de las fuentes. El centenario e inacabable debate alrededor del significado cultural y religioso del sacrificio humano demuestra que la abundancia de información sobre rituales y prácticas específicos no se traduce en una explicación congruente de los conceptos y doctrinas centrales de la religión indígena. Como éstos deben ser reconstruidos por inducción, diferentes autores derivan conclusiones radicalmente diferentes a partir de los mismos elementos. Así, en años recientes, algunos autores han atribuido el sacrificio a la barbarie maquiavélica de los gobernantes, otros al terror ritualizado impuesto por un estado conquistador, algunos a la satisfacción de deficiencias proteínicas o la necesidad del control demográfico, otros más a la devoción religiosa, a la búsqueda de la conservación de la energía, a la purificación ritual, o a la identificación entre la carne humana y el maíz. Más allá de estas interpretaciones ha sido imposible encontrar en las fuentes información cuantitativa confiable, por lo que no se ha podido resolver ni siquiera un problema tan fundamental como el de la escala de los sacrificios y su impacto en la sociedad.²⁸

El uso que los historiadores han hecho de las fuentes para reconstruir la religión indígena constituye un irónico homenaje a la obsesión extirpadora de los misioneros coloniales y uno menos ambiguo al esfuerzo intelectual de los historiadores indígenas y mestizos que buscaron compaginar su tradición ancestral con la nueva realidad de la hegemonía cristiana.

No obstante, en los últimos años se han planteado posiciones que niegan radicalmente el valor de las fuentes coloniales. Entre los movimientos que propugnan por una revitalización del pasado prehispánico desde una perspectiva religiosa o política, como los concheros, los neo-aztequistas o los reginistas, no se encuentran muchas alusiones a las fuentes y sí hay frecuentes referencias a "tradiciones orales" conservadas desde tiempos prehispánicos en el seno de ciertas comunidades, tradiciones que se han mantenido secretas en obediencia a una supuesta proclama dirigida por Cuauhtémoc a los mexicas en el momento de su derrota.²⁹ Los herederos de

²⁸ En este debate han participado, entre otros, Clendinnen, 1985, Cook, 1971, Duverger, 1983, González Torres, 1985, Harner, 1977, León-Portilla, 1956, Sejourné, 1950.

²⁹ El texto de la proclama se encuentra en Tlakaélel, 1992.

estas tradiciones, pretenden, desde luego, haber conservado información más veraz y legítima que la que se contiene en las fuentes.

Por su parte, miembros del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México de la UNAM han sostenido que el carácter colonial de las fuentes nahuas las vuelve inútiles para la reconstrucción de la religión indígena. Según Rubén Bonifaz Nuño, la única vía de acceso a ésta tradición es la interpretación directa de las obras artísticas prehispánicas no contaminadas por la dominación extranjera. Se trata de descifrar intuitivamente las claves esotéricas que la élite sacerdotal insertó en estas obras y que contienen el verdadero sentido de la religión prehispánica. Este sentido profundo y enriquecedor fue deliberadamente suprimido y difamado por los misioneros colonizadores, y por ello sólo puede ser rescatado a través de este método. Las fuentes tienen validez sólo si corroboran las conclusiones resultantes de esta interpretación.³⁰

LA REIVINDICACIÓN Y EL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

Este breve recuento ha mostrado las profundas diferencias que existen en la interpretación de los aspectos más importantes de la cultura náhuatl. El apasionamiento de las polémicas es señal de la trascendencia que los mismos autores atribuyen al tema que estudian. Desde Jiménez Moreno y Garibay hasta los movimientos neo-aztequistas y descolonizadores ha habido en los estudios de la historia de los nahuas una preocupación constante por buscar la identidad original de México, por revalorizar la cultura prehispánica y equipararla con la Occidental, en suma por reivindicar aquello que se estudia. Este afán reivindicativo plantea varios problemas que deben ser discutidos abiertamente.

En primer lugar está la relación entre la reivindicación y el conocimiento, entre la pasión y la objetividad. Nadie duda que el cometido de la Historia es conocer el pasado para encontrarle un sentido, y que este sentido debe relacionarse necesariamente con las necesidades de nuestro presente. Sin embargo nuestra disciplina ha desarrollado métodos y procedimientos que trascienden la subjetividad personal y que permiten acercarse al pasado con un mayor grado de certidumbre y de efectividad. La Historia, la recreación del pasado, es una tarea colectiva y por ello debe buscar la intersubjetividad.

³⁰ Bonifaz Nuño, 1986.

La historiografía de los nahuas corre el peligro constante de caer en un extremo que llamaré “borundismo” en honor de José Ignacio Borunda, un historiador criollo de principios del siglo XIX que interpretó, manipuló y reinventó las fuentes conocidas en su época para demostrar que Santo Tomás había predicado en tierras mexicanas y que había traído consigo un manto pintado con la efigie de la Virgen María que no era otro que la imagen de la Virgen de Guadalupe.³¹

Su obra ejemplifica el grado al que puede llegar la imposición sobre el pasado de un proyecto ideológico nacido de una necesidad en el presente. Debates aparentemente tan científicos como el que se dio en los años setenta alrededor de la forma de organización social de los mexicas incurrieron en el borundismo en más de una ocasión. Hoy en día, cuando un autor desecha de un plumazo todas las fuentes coloniales y con ellas el trabajo de interpretación que han acumulado los historiadores a lo largo de los años, y pretende sustituirlo por un procedimiento rayano en la iluminación mística, cruza un umbral que lo coloca al margen de la disciplina.

Otro ejemplo de borundismo, fuera de los círculos académicos, es el libro *Tlacaélel*, de Antonio Velasco Piña. Esta obra se basa evidentemente en las fuentes y en el trabajo de historiadores como León-Portilla, pero no sólo omite mencionarlos, sino que tergiversa su contenido y su espíritu para imponer una interpretación ecléctica que combina el nacionalismo militarista con el budismo y que está dispuesta a deformar y manipular los significados más profundos del simbolismo prehispánico que pretende reivindicar.

Creo que el problema del borundismo, más allá de su negación de procedimientos intelectuales indispensables como la verificación y la posibilidad de la falsificación, radica en última instancia en una falta de respeto por los muertos que se manifiesta en la imposición de una voz, la del autor y su programa ideológico, sobre las voces del pasado. En los discursos borundistas no sólo se regaña a los muertos, sino que se les considera incapaces de hablar por sí mismos: lo único que importa es el discurso monológico de un autor que se siente dueño de la verdad. Por ello no debe sorprender que este autoritarismo discursivo sea sustento de posiciones políticas y culturales que nos conducen por el camino de la intolerancia y el integrismo.

La alternativa reside, justamente, en asumir una posición plenamente dialógica. En hacer el mayor esfuerzo posible por escuchar

³¹ Borunda, 1898.

las voces contenidas en las fuentes, por entenderlas en su propio contexto, por comprender las complejas realidades políticas, religiosas y culturales que les dieron vida. En nuestro diálogo con las fuentes no debemos renunciar a nuestra capacidad crítica (abstenerse de criticar las fuentes es tan autoritario como descalificarlas todas), pero debemos aprender a respetar la autonomía de las voces del pasado. Retomando la reflexión de Mijail Bajtin sobre Dostoievski, sólo una historia verdaderamente polifónica nos permitirá combatir el autoritarismo y la mistificación.³²

Otro problema complejo que enfrenta la historia de los nahuas es el de su relación con los productos intelectuales realizados en otros círculos sociales. Los últimos años no sólo han visto el surgimiento de un amplio público interesado en la historia de los nahuas como fuente de orgullo y de identidad, sino también de muy diversos autores que presentan interpretaciones muy variadas del pasado prehispánico, impulsados por inquietudes nacionalistas, políticas y religiosas. Estos autores no están obligados a seguir los métodos a los que se apegan la mayoría de los historiadores y muchas de sus obras no llenan los mínimos requisitos de objetividad y rigor. Sin embargo, esto no reduce su efectividad cultural y su impacto social.

Ante ellos la historia académica puede optar, como lo ha hecho generalmente, por la indiferencia. En efecto, las dificultades de diálogo con autores que no se apegan a la metodología crítica son casi insalvables. Considero, sin embargo, que esta opción es poco satisfactoria. Si la historia se refugia en el terreno de la especialización y se resigna a circular únicamente entre un público de iniciados, estará abdicando a sus obligaciones con la cultura y con la sociedad en general y correrá el riesgo de caer en la intrascendencia. Igualmente erróneo sería reclamar algún tipo de monopolio o exclusividad sobre el conocimiento del pasado.

Por el contrario, creo que la relevancia cultural de la historia de los nahuas presenta una oportunidad que debemos aprovechar decididamente. Esfuerzos de divulgación tan exitosos como *Visión de los vencidos* de León-Portilla y Garibay (1959) muestran que los historiadores podemos contribuir a modificar significativamente la conciencia histórica de nuestra sociedad.

Esta es una obligación a la que no debemos renunciar, como nos lo recuerdan las siguientes palabras de Walter Benjamin:

³² Bajtin, 1986.

El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

BIBLIOGRAFÍA

AYOCUAN

1972 *La mujer dormida debe dar a luz*, México, Editorial Jus.

BAJTIN, Mijail

1986 *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica.

BIERHORST, John

1985 *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press.

1985a *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the "Cantares Mexicanos" with an Analytical Transcription and Grammatical Notes*, Stanford, Stanford University Press.

BONIFAZ Nuño, Rubén

1986 *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*, México, UNAM/I.I. E./ I.I. F. (Estudios de Arte y Estética 27).

1989 *Escultura azteca en el Museo Nacional de Antropología*, México, UNAM/Coordinación de Humanidades V, (Colección de Arte 43).

1995 *Cosmogonía antigua mexicana. Hipótesis iconográfica y textual*, México, UNAM-Seminario de Estudios para la Descolonización de México.

BORUNDA, José Ignacio

1898 *Clave general de jeroglíficos americanos resultada de combinación del alegórico y compuesto idioma mexicano, con propiedades de cuerpos naturales que en él contienen; monumentos explicados por el mismo; costumbres de la nación en que permanece y de otra a que se asoció, y con tradiciones de ambas en sentido figurado, comunicadas en los años primeros de su conversión al cristianismo que habían abrazado desde el tiempo de la Nueva Ley y después abandonaron*, Roma, Juan Pascal Scotti.

CAMPBELL, R. Joe

1985 *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl: A Morpheme Index to the 'Vocabulario en lengua mexicana y castellana' of fray Alonso de Molina*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies.

CARRASCO, Pedro

1990 "Sobre mito e historia en las tradiciones nahuas", en *Historia Mexicana*, v. 39, no. 3, p. 677-686.

- CASO, Alfonso
 1953 *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CHIMALPAIN, Domingo Francisco
 1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, Silvia Rendón, trad., México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Americana).
 1983 *Octava Relación*, José Rubén Romero, trad., México, UNAM-IIH (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes 8).
 1991 Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán, Víctor Castillo, trad., México, UNAM-IIH (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes 9).
- CLENDINNEN, Inga
 1985 "The Cost of Courage in Aztec Society", en *Past and Present*, n. 94, p. 44-89.
 1995 [1991] *Aztecs. An Interpretation*, Nueva York, Cambridge University Press, (Canto).
- Codex Chimalpopoca*, 1992
 1992 *History and mythology of the Aztecs: the Codex Chimalpopoca*, Bierhorst, John, trad., Tucson, University of Arizona Press.
- Códice Chimalpopoca*, 1992 [1945]
 1992 [1945] *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, UNAM-IIH, (Primera Serie Prehispánica 1).
- COOK, Sherbourne F.
 1970 "Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico", en *Ancient Mesoamerica. Selected Readings*, Graham, John A., ed., Palo Alto, Peek Publications, p. 279-298.
- DAVIES, Nigel
 1973 *Los mexicas: primeros pasos hacia el imperio*, México, UNAM-IIH (Serie Cultura Náhuatl 14).
 1974 "Tula: realidad, mito y símbolo", en *Proyecto Tula (Primera Parte)*, Matos Moctezuma, Eduardo, coord., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 109-114
 1977 *The Toltecs. Until the Fall of Tula*, Norman, University of Oklahoma Press, (The Civilization of the American Indian Series; v. 144).
 1980 *The Toltec Heritage. From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan*, Norman, University of Oklahoma Press.
 1992 *El Imperio Azteca. El resurgimiento Tolteca*, México, Editorial Patria/Alianza Editorial.
- DUVERGER, Christian
 1983 *La Flor Letal. Economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.
 1987 *El origen de los aztecas*, México, Editorial Grijalbo.
- EDMONSON, Munro S., ed.
 1974 *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

- ESCALANTE, Pablo
 1990 "La polémica sobre la organización de las comunidades de productores", en *Nueva Antropología*, v. 11, n. 38, p.147-162.
- FLORESCANO, Enrique
 1990 "Mito e historia en la memoria nahua", en *Historia Mexicana*, v. XXXIX, n. 3, p.607-661.
- GARIBAY, Ángel María
 1953-54 *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa, (Biblioteca Porrúa).
 1958 *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM-IIIH.
 1993 [1968] *Poesía náhuatl*, México, UNAM-IIIH (Serie Cultura Náhuatl: Fuentes, 6).
- GARIBAY, Ángel María y Miguel León-Portilla
 1959 *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM, (Biblioteca del Estudiante Universitario, 81).
- GONZÁLEZ Torres, Yólotl
 1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GRAULICH, Michel
 1982 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royales de Belgique.
 1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Amberes, Institut vor Amerikanistiek.
 1994 *Montezuma, ou, l'Apogée et la chute de l'empire Aztèque*, París, Fayard.
- HARNER, Michael
 1977 "The Ecological Basis for Aztec Sacrifice", en *American Ethnologist*, v. 4, n. 1, p. 117-135
- Historia Tolteca-Chichimeca*, 1989
 1989 *Historia Tolteca-Chichimeca*, Luis Reyes, P. Kirchhoff, L. Güemes, trads., México, CIESAS, Fondo de Cultura Económica, Estado de Puebla.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto
 1954-55 "Síntesis de historia precolonial del Valle de México", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. 14 (primera parte), p. 219-236
 1956 "Nota sobre la historia antigua de México", México, Ediciones de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
 1971 [1941] "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", en *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, León-Portilla, Miguel, ed., México, UNAM, p. 130-134.
 s.f. "Los toltecas y los olmecas históricos", México, Museo Nacional de Antropología, (Historia Prehispánica 5).

KARTTUNEN, Frances

- 1983 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press.

KARTTUNEN, Frances y James Lockhart

- 1976 *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*, Los Angeles, University of California Press, (University of California Publications in Linguistics, 85).
 1987 *The Art of Nahuatl Speech: the Bancroft Dialogues*, Los Angeles, UCLA Latin American Center, (Nahuatl Studies Series 2).

KIRCHHOFF, Paul

- 1955 "Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula", en *Cuadernos Americanos*, v. 84, n. 6, p. 163-196
 1985 "¿Se puede localizar Aztlan?", en *Mesoamérica y el Centro de México*, Monjarás Ruiz, Jesús y Emma Pérez-Rocha, Rosa Brambila, recop., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 331-342
 1970 "Civilizing the Chichimecs: A Chapter in the Culture History of Ancient Mexico", en *Ancient Mesoamerica. Selected Readings*, Graham, John A., ed., Palo Alto, Peek Publications, p. 273-278
 1985 "El imperio Tolteca y su caída", en *Mesoamérica y el Centro de México*, Monjarás Ruiz, Jesús y Emma Pérez-Rocha, Rosa Brambila, recop., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 249-272

KOSSELLECK, Reinhart

- 1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona,

LAUNEY, Michel

- 1992 *Introducción a la lengua náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1956 *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM-IIH (Serie de Cultura Náhuatl, 10).
 1958 *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
 1980 *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica.
 1983 "Cuicatl y Tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 16, p. 13-109.
 1984 *Literaturas de Mesoamérica*, México, SEP (Colección Cien de México).
 1986 "¿Una nueva interpretación de los Cantares Mexicanos?", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 18, p. 385-400.
 1992 [1958] *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*, México, UNAM-IIH (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl).

- 1994 *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, Editorial Diana.
- LOCKHART, James
- 1990 "Care, Ingenuity and Irresponsibility: The Bierhorst Edition of the *Cantares Mexicanos*", en *Review of Anthropology*, v. 16, p. 119-132.
- 1991 *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, California, Stanford University Press.
- 1992 *The Nahuas after the Conquest*, Stanford, California, Stanford University Press.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
- 1973 *Hombre-Dios. Religión e ideología en el mundo náhuatl*, México, D.F., UNAM-IIH.
- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA.
- 1985 "El texto sahuaguntino sobre los mexicas", en *Anales de Antropología*, México, UNAM-IIA, 1987 [1985], p. 287-335.
- 1990 "Del origen de los mexicas: ¿nomadismo o migración?", en *Historia Mexicana*, v. XXXIX, no. 3, p. 663-675.
- 1996 *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM-IIA.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján
- s.f. *Mito y realidad de Zuyuá: transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, artículo inédito.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos
- 1971 [1963] "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas", en *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, León-Portilla, Miguel, ed., México, UNAM, p. 247-255
- NAVARRETE, Federico
- 1995 "El origen de los aztecas. Entrevistas con Michel Graulich, Gutierrez Tibón y Miguel León-Portilla", en *La Jornada Semanal*, 3/12/95, p. 4-5.
- s.f. "Las fuentes de tradición indígena más allá de la dicotomía entre historia y mito", artículo inédito.
- SAHAGÚN, Bernardino de
- 1950-72 *The Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, Charles Dibble y Arthur J.O. Anderson, trads., Santa Fe, The School of American Research-University of Utah.
- SEGALA, Amos
- 1990 *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones*, México, Editorial Grijalbo/CNCA (Los Noventa 49).
- SEJOURNÉ, Laurette
- 1950 "Ensayos sobre el sacrificio humano", en *Cuadernos Americanos*, v. 60, n. 5, p. 165-171

1957 *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, (Breviarios 128).

1962 *El universo de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica.

SELER, Eduard

1985 "¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas?", en *Mesoamérica y el Centro de México*, Monjarás Ruiz, Jesús, Emma Pérez-Rocha y Rosa Brambila, recop., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 309-330.

TEZOSÓMOC, Fernando Alvarado

1992 [1949] *Crónica Mexicáyotl*, Primo Feliciano Velázquez, trad., México, UNAM-IIH, (Primera Serie Prehispánica 3).

TLAKAELEL, (Francisco Jiménez), I. Luengas, G. Zenzes y P. Heuzé

1992 *Nahui Mìtl (Las cuatro flechas)*, México, UAM.

VELASCO PIÑA, Antonio

1979 *Tlacaelel. El azteca entre los aztecas*, México, Editorial Jus.

1987 *Regina*, México, Editorial Jus.

LOS ANALES DE TLATELOLCO

UNA COLECCIÓN HETEROGÉNEA

HANNES J. PREM
URSULA DYCKERHOFF

Los llamados *Anales de Tlatelolco* que tienen fama de ser la relación histórica más antigua en lengua náhuatl escrita en el alfabeto europeo, forman en realidad —usamos las palabras de Barlow (Barlow, 1948: ix; Glass, 1975: 351 no. 1073)— una antología de varias partes. De esta colección existen dos versiones, cuyas relaciones hasta el momento no han sido analizadas muy detenidamente (véase Jiménez Moreno, 1938). Tampoco se ha estudiado la interdependencia de los materiales contenidos en esta fuente con varios otros. Aún más importante, es la deficiente traducción al alemán ofrecida por Mengin (Mengin, 1939-40); fue traducida al español por Heinrich Berlin (en Barlow, 1948) quien logró mejorarla en algunos puntos. Así que cualquier análisis tiene que partir del texto náhuatl. Por eso planeamos una nueva edición crítica con una nueva traducción al español.

En el presente ensayo trataremos de discutir algunos aspectos de la fuente.

1. LOS MANUSCRITOS DE LA ANTOLOGÍA

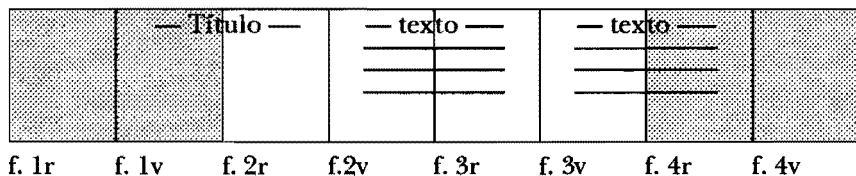
Existen dos manuscritos de los Anales, ambos preservados en la Biblioteca Nacional de París, Fondo Mexicano, bajo los números 22 y 22bis. Proviene de la famosa colección de Lorenzo Boturini. Según los tipos de la letra, el manuscrito 22 fue escrito seguramente en el siglo XVI, mientras que el manuscrito 22bis debe fecharse más tarde, probablemente en el siglo XVII. El editor Mengin (Mengin, 1939-40: 73 *et passim*) consideró original el primero de los dos manuscritos (Ms 22) y el otro su copia debido a que no tenía conocimiento de la opinión expresada por Jiménez Moreno (Jiménez

Moreno, 1938: 556) de que los dos manuscritos más bien están relacionados a través de un original común perdido, idea aceptada por Glass (Glass, 1975, 173). Pero la situación parece ser más compleja.

Empezamos con el análisis técnico. Los dos manuscritos se distinguen ya en cuanto al papel: El manuscrito 22 está escrito sobre papel amate, lo que ya mencionó Boturini, mientras que el manuscrito 22bis está escrito sobre papel europeo.

El manuscrito 22 se encuentra en un estado parcialmente destruido e incompleto. Estuvo formado por 6 cuadernos de dos pliegos cada uno, así que cada cuaderno tenía 4 fojas. Del primer cuaderno se conserva hoy solo el pliego interior a cuya primera cara (hoy exterior) se ha dado el número 1. Falta el pliego exterior original que formaba las fojas exteriores originales 1 y 4 (véase cuadro 2). La existencia del pliego exterior perdido se infiere de la organización espacial del texto que se escribió en renglones corridos sobre las dos páginas a través del crucero medianil. Muy probablemente fueron vacías las dos caras exteriores de este cuaderno original (Mengin, 1939-40, 73).

Cuadro 1: Organización del primer cuaderno (gris: pliego exterior perdido)



Del segundo cuaderno falta también una parte. Según Mengin se perdió la mitad del pliego exterior. Cabe cierta duda de que esta suposición sea correcta. Los cuatro cuadernos restantes están completos, teniendo el último dos fojas en blanco.

2. LOS DOCUMENTOS DE LA ANTOLOGÍA

La antología contiene cinco documentos de extensión variada. Llamamos aquí "documentos" los textos diferenciados entre sí en el manuscrito 22 por su forma de organización. Se distinguen también por su contenido, sin embargo, se complementan recíprocamente (Jiménez Moreno, 1938: 556). Mengin ha seguido este arreglo original, cambiando los títulos libremente. Seguimos aquí

la numeración (con números romanos) de Berlin, que en su traducción modificó la de Mengin. Barlow (Barlow, 1948: ix-xxiii) en su resumen analítico en la edición mexicana divide el texto en secciones mas pequeñas según su contenido. Adoptamos parte de sus títulos en el Cuadro 2.

Cuadro 2: Organización de los documentos

	Párrafos	Ms 22 folios	M*	páginas	Ms 22bis páginas	Contenido
I	1-8	2v+3r	A	2+3	1-2	Lista de los Reyes de Tlatelolco
Ia	9-10	2v+3r	A	2+3	1-2	La guerra con Tenochtitlan (1)
Ib	11-16	—		—	3-4	La guerra con Tenochtitlan (2) y los cónsules
Ic	17	—		—	4	Lista de los Reyes de Tlatelolco (continuación)
Id	18-47	—		—	4-10	Reminiscencias de la expedición a Honduras
II	48-68	3v-[4r]	A	4+[5]	11-12bis	Lista de los reyes de Tenochtitlan
III	69-94	6v-7r	B	6-7	13-15	Relaciones genealógicas <i>Genealogía de Azcapotzalco 69-76</i> <i>Genealogía de Tlatelolco 77-94</i>
IV	95-102	8r-	C	9	—	Suplemento a la genealogía de Azcapotzalco
V	103	—		—	15	<i>Título y fecha para lo siguiente</i>
	104-286 104-288 288-393	8v-22v	B	10-38	16-53	Historia de Tlatelolco <i>antes de la venida de los españoles**</i> <i>sucesos de la conquista</i>
	287	—		—	53	<i>Frase terminal</i>

* Mano ** Genealogía: 207-14 (Azcapotzalco), 253-255 (hijos de Tlacteotl)

Las diferencias mayores consisten en que la segunda parte del Documento I (secciones Ib hasta Id) se encuentra solamente en el manuscrito 22bis mientras que el Documento IV existe exclusivamente en el manuscrito 22. Además el manuscrito 22 bis suple las partes del texto del Documento I que falta por la pérdida de la foja 4. Por el otro lado el manuscrito 22bis en la parte que corresponde al Documento V tiene varias lagunas que un propietario anterior, J-M-A. Aubin, había suplido copiando los textos del manuscrito 22 (Mengin, 1939-40:74).

Entre los dos manuscritos 22 y 22bis hay marcadas diferencias ortográficas, algunas de las cuales ya señaló Jiménez Moreno (Jiménez

Moreno, 1938: 556). La más visible es que solamente en el manuscrito 22bis se realiza la grafía del fonema *lwl* en posición inicial e intervocálica por “*hu*” como en la palabra *xihuill*, que se utiliza solamente a partir de fines del siglo XVI.

El manuscrito 22 demuestra haber sido escrito por lo menos por tres manos diferentes (véase Cuadro 2) que también se distinguen por la ortografía. Como se puede apreciar en el Cuadro 3 la Mano A ostenta las peculiaridades más marcadas y las divergencias más pronunciadas de las convenciones ortográficas. Aunque los Documentos I y II se encuentran escritos por una sola mano, se ven diferencias ligeras de la ortografía (por ejemplo: “*g*” para “*x*” sólo en el Documento I) que podrían interpretarse como indicios de diferencias en la fuente utilizada y que sobrevivieron las costumbres ortográficas del amanuense. Seler (: 1049) había expresado la idea de que la ortografía indica una fecha muy temprana antes de haberse desarrollado las normas acostumbradas. La sugerencia de Seler que la intercalación de la “*n*” en muchas palabras podría expresar un “saltillo final” no se puede sustentar debido a que la “*n*” aparece frecuentemente donde no hay un “saltillo”, y al revés, falta donde sí hay un saltillo (por ejemplo escribe el manuscrito siempre “*yquac*”).

Cuadro 3: Características ortográficas de los documentos del Manuscrito 22 (ejemplos)

	Doc. I	Doc. II	Doc. III (+ Doc. V)	Doc. IV
	Mano A	Mano A	Mano B	Mano C
â < an	nomâ (8)	ipâ (53)	yoâ (74)	Couatlichâ (98)
ô < on			chicôquiauhzi (72)	Chicôquiauhzi (100)
ÿ < yn			ÿ (69)	ÿ? (96)
an < a	tlantocanti (4) Tlacanteontzi (5) Azcaponcalco (3)	tlantocanti (61) tenochtintlâ (48)		
g < x	valmogeloque (3)			
l < ll	cali (3)	cali (48)		
ç < tz	Quaquapiçavac (4)		uitziluiçi (74)	
tz < ç	tziva (9)			
i < ihui	xiti (4,5,8)	xiti (51)		
q̣ < que/ qui		q̣ qetz (59) anotiaq̣	tlavizcalpotonq̣ (120)	
q̣ < que			quallan q̣ (74)	

3. FECHAS Y AUTORES

a) *Autor*

El único nombre que hasta el momento ha sido mencionado como posible autor es el de Ecatzin, noble de Tlatelolco. Escribió Barlow, (Barlow, 1948: x, nota 1) refiriéndose al Documento I “que el autor del presente escrito debió ser algún íntimo de este cacique (es decir de Don Martín Ecatzin), si no él mismo”, una idea que al parecer ya se había ventilado con anterioridad. Don Martín Ecatl o Ecatzin, con el rango militar de Tlacatecatl, fue uno de los defensores destacados de Tlatelolco y gobernador de esta parte de la ciudad de México durante la temprana era colonial (Sahagún, 1954:8). De hecho aparece con un papel extraordinario en los *Anales de Tlatelolco*, pero solamente en el manuscrito 22bis. Sahagún, sin embargo, solo menciona a Ecatzin como uno de los varios caudillos defensores tlatelolcas.

En primer lugar figura Ecatzin en una extensa sección del Documento I que narra reminiscencias de la expedición de Cortés a Honduras y de la muerte de Cuauhtémoc (§§ 18-35), así como se cuentan aventuras de este hombre (§§§ 36-47) no transmitidas en ninguna otra fuente. Con toda seguridad no se trata de una sección perdida del manuscrito 22, porque está insertada en el lugar que corresponde al cambio del folio 3r. al 3v. Más bien fue incorporado en el corpus de los *Anales de Tlatelolco* después de haberse escrito el manuscrito 22.

Gurría Lacroix (Gurría Lacroix, 1976: 17-25) quien dedica un pasaje amplio a estas reminiscencias llega en muchos puntos a la conclusión de que “esas aventuras, que se antojan pertenecientes al género de la novela, y no [son] dignas de fe” (Gurría Lacroix, 1976: 20). Aunque no compartimos todas las interpretaciones de Gurría Lacroix, nos adherimos a su juicio negativo. La narración queda estupenda, a pesar de que en varios puntos tal vez se pudieran aclarar aparentes contradicciones del texto, por ejemplo, si en el barco en que se escondieron Ecatzin y Temilotzin estuvieron Cortés y Marina no fue en el viaje a España sino al regreso de Honduras a México por vía de La Habana en Abril/Mayo de 1526 (Martínez, 1990:470). Si se trata del viaje a España no participó Marina y fue en 1528 desde Veracruz (Gurría Lacroix, 1976: 21-22).

Además, toda la trama de esta narración no tiene aspecto autobiográfico. No suena como si el mismo Ecatzin lo haya contado, confundiendo lugares y sucesos y narrando detalles inverosímiles

en varios otros puntos. El autor que habla en tercera persona debe haber sido otro personaje de alto rango que supo del mismo Ecatzin de sus aventuras, el amigo íntimo aducido por Barlow que probablemente no participó en la expedición.

Se menciona de nuevo a Ecatzin en el manuscrito 22bis como héroe militar en una añadidura del Documento v en el relato relativo a la Conquista española (§§ 344, véase abajo) que en lo demás existe paralelamente en los dos manuscritos y en la cual no se menciona a Ecatzin. El hecho de que sólo esta añadidura (al §§ 344) y las reminiscencias de la expedición a Honduras proporcionan el nombre prehispánico completo de Ecatzin como Ecatzin Tlacatecatl Tlapanecatl Popocatzin (§§ 36, 38, 47, 344, exclusivamente en el manuscrito 22bis), hace muy probable que ambas vengan de la misma fuente o persona.

A la sección del Documento i procedente del Manuscrito 22bis pertenece además —desde el párrafo 11 hasta el 16— una narración típicamente tlatelolca sobre la guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan en 1473. Esto demuestra —si suponemos un autor único para todas estas añadiduras mencionadas procedentes del manuscrito 22bis— que este hombre no sólo debe haber sido testigo presencial de la Conquista sino también conocedor de las tradiciones históricas locales. Hay semejanzas muy significativas de esta parte con el manuscrito náhuatl publicado por McAfee y Barlow titulado “La conquista de Tlatelolco en 1473 y 1521” (McAfee y Barlow, 1945)¹ cuya relación con los *Anales de Tlatelolco* queda aún por estudiar (véase abajo apartados 4c y 40). Probablemente se redactó posteriormente a los Anales o la parte correspondiente del manuscrito 22bis.

Además, hay una discrepancia entre la segunda parte del párrafo 103 y el texto del Documento v: Se anuncia hablar de la peregrinación desde el mítico lugar de origen llamado “Deocolhuacan [*sic*] Aztlan”, usando dos topónimos que ni en el Documento v ni en todo el texto de los Anales aparecen. Así se hace evidente que este párrafo se formuló por una persona que fue familiar con una versión de la historia de la peregrinación distinta de la del Documento v.

Aunque si no se puede identificar a un autor, no hay duda que el Documento v fue escrito por un tlatelolcatl. Lo último comprueba el uso frecuente en la narración de la primera persona del plural. La glosa marginal en español del Manuscrito 22bis diciendo

¹ La publicación se basa en una defectuosa transcripción por García Chimalpopoca de un manuscrito hoy perdido.

“aquí fenece la guerra - esto escribió el que la vio.” (Mengin, 1939-40, §§ 346, nota 8), debe entenderse como impresión correcta de un lector tardío del texto que no proporciona un conocimiento auténtico. Pero aparte del relato de la conquista, la sección histórica anterior con los acontecimientos históricos y cantares demuestra que el autor fue persona educada.

La inclusión en el Documento v de una relación genealógica de Azcapotzalco (§§§ 207-14, 253-255), cuyo contenido es muy parecido y en parte coincide verbalmente a la ofrecida en el Documento III (§§§ 72-76, 80-86), comprueba una estrecha relación entre ambos documentos. Los dos documentos o tuvieron el mismo autor o diferentes autores originales con acceso a una misma fuente de información. En el último caso la mano igual en los dos documentos significa que la versión existente es copia. El texto es continuo, aunque con algunas páginas originalmente vacías entre los dos documentos; en una de estas páginas vacías se escribió posteriormente el Documento IV por otra, la tercera mano.

También se sabe que el Documento v fue escrito en Tlatelolco porque dice el texto “*nican Tlatelolco*”, aquí en Tlatelolco (§§ 387). Más frecuentemente se encuentra esta frase en la versión del manuscrito 22bis (§§§ 103, 317) y en la segunda parte del Documento I (repetidas veces en los §§§ 12-17) que existe solamente en este manuscrito. Indica lo mismo el uso de la primera persona del plural en el manuscrito I, tanto en la sección proveniente de los dos manuscritos (§§ 9) como en la del manuscrito 22bis (§§ 15).

A pesar del marcado punto de vista de Tlatelolco, el Documento v difiere considerablemente en cuanto a la cronología empleada en el Documento I con su temática netamente tlatelolca. El Documento I es el único que coloca el temprano acceso al poder de Moquihuíx (en el año de 1452), 15 años antes del Documento v. En cuanto a los gobernantes anteriores, las divergencias están menos pronunciadas y hasta desaparecen en la fecha de entronización de Quaquapitzahuac. Entre el Documento v y el Documentos II hay discrepancias en las fechas que se disminuyen con el paso del tiempo: las fechas del acceso y muerte de Acamapichtli difieren unos 10 años aunque la duración del gobierno se registra igual; las fechas posteriores difieren solo un año y en parte concuerdan. Esto significa que los autores de los diferentes Documentos no tuvieron acceso a las mismas tradiciones históricas de Tlatelolco y de Tenochtitlan.

b) *Fecha*

En todos los libros de referencia se menciona a los *Anales de Tlatelolco* como el más antiguo texto histórico escrito en idioma náhuatl con letras europeas, fechado en el año de 1528. Esta afirmación no toma en consideración el carácter antológico del manuscrito, que significa que cada uno de los documentos pueda tener diferente autor y fecha de composición. La fecha de 1528 se encuentra en el párrafo introductorio del Documento v (§§ 103) y por eso hay que referirlo exclusivamente a éste. Además, el hecho de que este párrafo no se encuentre en el manuscrito 22 sino solamente en el manuscrito 22bis reduce el peso argumentativo del fechamiento.

El párrafo 103 reza “este libro ... se hizo hace mucho tiempo, aquí, en Tlatelolco, en el año de 1528”. Evidentemente el texto se refiere a un hecho ya remoto al momento de apuntarlo y no se debe considerar contemporáneo a la redacción del documento original, sino una información suplida posteriormente aún antes de escribir el manuscrito 22bis. Queda abierto si el autor que añadió este párrafo tenía un conocimiento concreto en el momento de la redacción del texto.

Ninguno de los documentos de los *Anales de Tlatelolco* como aparecen en el manuscrito 22 contiene indicaciones que permiten un fechamiento exacto. El hecho de que el texto del primer cuaderno, o sea de los Documentos I y II y de un título, se halla escrito en renglones corridos de una página a otra (señalado en el Cuadro 1), sin duda indica una elaboración muy temprana, cuando quizás se seguía todavía el patrón prehispánico de escribir en forma de tira.

Por otro lado, la narración de las aventuras de Ecatzin mencionada anteriormente, ofrece indicios importantes referentes a la fecha de su redacción: Barlow, algo cauteloso, data el Documento I “allá por el año de 1530” (Barlow 1948: ix). Aunque no lo dice, posiblemente se habrá basado en el hecho de que en el Documento I (segunda parte, existente solo en el manuscrito 22bis) se califica a Hernán Cortés como “el Marqués” (§§§ 32-35), título que Cortés no recibió hasta el 6 de Julio de 1529 en España (Martínez, 1990: 532); debe calcularse algo de tiempo antes de que esta noticia llegara hasta la Nueva España. Además, suponiendo que Ecatzin se haya trasladado a España junto con Cortés en Abril de 1528 (Martínez, 1990: 531) y regresara a Tlatelolco cinco años después como se dice en los *Anales de Tlatelolco* (§§ 47), la redacción de la segunda parte del Documento I y la adición al §§ 344 tocante a Ecatzin no pudo haberse realizado anteriormente a 1533.

4. LA INTERDEPENDENCIA DE LOS ANALES DE TLATELOLCO CON OTRAS FUENTES

A continuación se tratará de elucidar la interrelación de los *Anales de Tlatelolco* con otras fuentes a través de la discusión de sus enunciados sobre ciertos acontecimientos históricos, siguiendo un enfoque a través de las correspondencias y divergencias.

a) *El relato de la peregrinación azteca*

Ya en su estudio breve sobre los *Anales de Tlatelolco*, Jiménez Moreno (Jiménez Moreno, 1938: 561) hizo hincapié en la gran correspondencia entre los lugares de la peregrinación azteca mencionados por los *Anales de Tlatelolco* y la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (cap. 11). Añadiremos aquí más detalles además de otra fuente, el llamado *Compendio* de Chimalpahin el cual también exhibe una correspondencia fundamental (Cuadro 4).

Cuadro 4: Comparación de los lugares de la peregrinación de los mexicanos

Anales de Tlatelolco Doc. V manuscrito 22 (años de estancia en paréntesis)	§	Historia Mexicanos Pinturas (años de estancia en paréntesis)	§	Chimalpahin: Compendio (años de estancia en paréntesis)	año
		Aztlan	105	Aztlan	1064
				Ahuehuetitlan (4)	1065
Colhuacan	104			Ueycolhuacatepec (4)	1068
Chicomoztoc, Quinehuayan	104	↓		Quinehuayan Tzotzompa Chicomoztoc (7)	1069
				* (véase abajo)	
Quetzaltepec	105				
Tlatzallan (?)	112	“enmedio de ...dos sierras grandes” (2)	104	Tlatzallan Tepetzallan	1086
Uaxcuahtla (12)	114	Cuausticaca (1)	106		
		Chicomuxtoque (9) ↑	107		
				Ocopipillan	
				Tlalliixco/Acahualtzinco (4)	1095
Coatl Icamac (3)	115	Coatlicamat (3)	109	Cohuatycamac (3)	1096

Matlauacallan (3)	115	Matlauacala (3)	110	Matlauacallan	1099
Ocozocapan (5)	115	Ocozacan (5)	111	Ocoçacapan	1101
Coatepec (4) [atadura] + (5)	115	Coatebeque (9)	112 ↓		
				Apanco	1106
Chimalcoc (5)	116	Chimalcoque (3)	119	Chimalcoc	1110
		Ensicox > Xicoc (3)	120		
				Pipiyolcomic	1113
Tlemaco (2)	117	Tlemaco (2)	121 ↓		
		Atlidalaquiac (2) ↓	123		
				Coatepec ↑	1143
Tollan (9)	118	Tula (4?)	124	Tollan	1144
Atlidallac (3)	118	↑		Atlidalaquiyan	1164
				Tequixquiac, ↓ Huehuetoca	1174
				Tlemaco ↑	1175
Atotonilco (1)	118	Atotoniltengo (1)	128	Atotonilco	1180
				Tepexic	1183
Apazco (5)	119	↓		Apazco	1184
Tequixquiac (2)		Tecuzquiac (4)	129 ↑		
	119	Apazco (?) ↑	130		
Tlilac (11)	119	↓			
Citlattepec / Tzompanco (?) [pelea Tlahuizcalpotonqui, explicación del nombre]	120	Zumpango (3) [pelea Tlahuizcalpotonqui, explicación del nombre]	131	Tzompanco [Tlahuizcalpotonqui]	1196
Nextlatilco (1)	122				
				Cuachilco	1199
		Tlilac (7) ↑	131		
		Cuatitlan (2)	132	Tizayocan Cuautitlan	1200
				Xaltocan (3 o 4)	1201
				Epcoac	1203
				Acalhuacan (4)	1204
		Ecatebeque (1)	133	Ecatepec	1208
Tolpetlac Nepoalco (3)	122	Nepoalco, Chimalpan	134	Tolpetlac, Tecuilco, Chimalpan	1212
		Cuatitlan (4)		Cohuatitlan (20)	1220
		Visachichitlan		Huixachtitlan (4)	1240
		Teubulco			

Tecpayocan (5) [atadura {51a}] (4) llegan Huauquil y Tlotli	123	Tecpayocan encuentro con Tloci		Tecpayocan [atadura] **	1244
Acolnahuac (?)	123			Acolnahuac (4), ***	1264
		Tepexaquilla (9)	144		
Tetepetzinco (4)	124	"Peñolcillo" (4)	145		
Chapoltepec	125	Chapoltepec	147	Chapoltepec	1299

* Macpalloytlan, Tlahotlpetitlan, Tzihuactepetl, Atlitechmanitpetl, Ueycolhuacan (1076), Pochotlicac (1078), Tototepec, Tlacatlmoqueztic, Xoctli ipan onoc macpalli, Tlacatl yeuatica tototl cuica, Panitlicac (1079), Tlahotltepec (1083), Tlacatxocicaihcac, Tlacatl ehuaucatzihuactli, Tonallan [= Guadalajara], Chiametla, Copallan, Xochipillan, Teocaltech, Michuacan Chiuhcnuhapan. Agradecemos a Wayne Ruwet habernos facilitado copia del manuscrito.

** Tepetzinco Panitlan (4), Tepanohuayan, Amallinalpan (8), Tepetzinco Panitlan (4)

*** Ayoztinco Atenco, Popotla (4), Techcañdan (4), Atlacuihuayan (4)

Las correspondencias no se dan de la misma manera a lo largo de toda la peregrinación. Para facilitar la discusión dividimos la secuencia en 4 secciones. En la primera se nombran los lugares míticos de la salida, los *Anales de Tlatelolco* y la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* se excluyen casi por completo (incluye la primera fuente Aztlan y Teocolhuacan solo en el título que consideramos haya sido añadido posteriormente, véase apartado 3a), dando el *Compendio* todos los nombres míticos. En la sección 2, el *Compendio* ofrece una lista muy extensa (aquí omitida), las otras dos fuentes son en dos o tres lugares iguales. En la tercera sección se manifiesta una correspondencia muy amplia entre las tres fuentes, aunque en la secuencia haya algunos desplazamientos frente a la continuación de los Anales (*Historia de los Mexicanos*, por una posición: Atlitlalaquiac, Apazco y Tlilac; Chimalpahin, por 3 hasta 5 posiciones: Coatepec, Tequixquiac y Tlemaco, indicados en el cuadro por flechas). En la cuarta sección es escasa la correspondencia entre los *Anales de Tlatelolco* y la *Historia*. La lista más amplia se encuentra en el *Compendio* que en esta sección es idéntica con la del *Códice Aubin*, siendo la correspondencia con esta fuente en las secciones anteriores menos pronunciada o faltan por completo (sección 2).

Las formas de las correspondencias ya indican la naturaleza de las fuentes originales, la principal fue un documento pictórico como lo expresa ya el título de la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* y el hecho de que los glifos de los topónimos Tepetzinco y Tlatzallan / Tepetzallan se versaron como "Peñolcillo" y "enmedio de ... dos sierras grandes" en esta fuente. En la sección 3, la agrupación en secuencias parciales diferentes y el desplazamiento de unos lugares

respecto al orden de los *Anales de Tlatelolco* nos hace pensar en una fuente primordial pictórica de tipo mapa o cuadro porque estos permiten lecturas en varias direcciones. La lista de lugares que da Chimalpahin es mucho más extensa, pero los nombres adicionales forman un bloque en la segunda sección de la peregrinación, rumbo al occidente. Este bloque de datos debe proceder de otro documento también pictórico ya que algunos de los nombres no son toponímicos sino más bien la descripción de un jeroglífico que el autor no ha podido descifrar (por ejemplo: *xoctli ipan onoc macpalli, tlacatl xoctica ihcac*). Deducimos de estas observaciones que existía una tradición que comparten los *Anales de Tlatelolco* y la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, y que ante todo en la tercera sección, está íntimamente ligada con la que Chimalpahin explotó exhaustivamente solo en su *Compendio*.

b) *La conquista de Cuauhtinchan y el padre de Moquihuix*

Una de las discrepancias más llamativas en las fuentes históricas, incluyendo a los *Anales de Tlatelolco*, las constituyen las informaciones divergentes sobre las relaciones de Tlatelolco con Cuauhtinchan. Comprenden tanto la fecha de la conquista de este señorío por Tlatelolco como la relación genealógica con su dinastía. Barlow (Barlow, 1944b) ya había discutido el fechamiento y la correspondencia de los datos de la conquista, pero sin atribuir atención al problema genealógico.

Al enumerar los hijos del tlatoani Tlacateotl de Tlatelolco, el Documento III de los *Anales de Tlatelolco* (§§§ 89-91) manifiesta una estrecha relación de parentesco con el señorío de Cuauhtinchan y otros del actual estado de Puebla. Se dice (§§ 90) que la madre de Moquihuix, último soberano de Tlatelolco, llamada Atepexoch había venido de Cuauhtinchan y que Cuauhtomicuilcatl, otro hijo de Tlacateotl y de Atepexoch, regresó a Cuauhtinchan para gobernar allá. (La traducción de Mengin y la versión española de Berlin del §§ 90 de los *Anales* no captan correctamente la situación).

Forma los antecedentes de estas relaciones la victoria de Tlatelolco sobre Cuauhtinchan referida en el Documento V de los *Anales*. Se mencionan dos victorias que quizás no se refieren a dos acontecimientos distintos: La primera en el año 3 tochtli que corresponde según la secuencia interna del Documento V al año de 1378 (§§ 248), la otra se reporta veinte años después con un poco más de detalles para el año de 10 tochtli, 1398 (§§ 251): "Entonces perecieron los quauhtinchantlaca. Allá fueron tomados (presos) el

soberano Tecuhtlecoçauhcatzin y su hija Tepoxotzin". Ambas fechas corresponden al reinado de Cuacuauhpitezahuac en Tlatelolco quien murió alrededor de 8 calli, 1409.

Sobre la derrota de Cuauhtinchan informan también las fuentes procedentes de allá. Dice la *Historia Tolteca Chichimeca* (*Historia Tolteca Chichimeca*, 1976, §§ 355)

Año 10 tochtli. En él fuimos destruidos en Quauhtinchan cuando fue conquistado Teuhctlecozauhqui; nos vino a destruir el tlateolcatl. El tlatoani que vino a conquistar se llamaba Quauhtlatoua. Y la hija de Teuctlecozauhqui que se llamaba Tepexochillama sólo fue tomada prisionera, no murió; fue llevada allá a Tlatelolco y Quauhtlatoua la tomó por esposa.

La misma información da el Manuscrito de 1553 (Reyes García, 1988: 88): "Teuhctlecozauhqui fue destruido en el año diez tochtli". Después de unas frases contradictorias sigue: "Teuhctlecozauhqui y su esposa murieron en el camino y su hija Tepexochtzin fue llevada a México Tlatelolco". También afirma que "la tomó por esposa el Tlahtoani Cuauhtlatouatzin".

La única discrepancia entre la información genealógica de los *Anales de Tlatelolco* y las fuentes de Cuauhtinchan es el nombre del tlatoani de Tlatelolco quien se casó con la hija del señor de Cuauhtinchan. Los *Anales de Tlatelolco* dicen: Tlacateotl, las otras mencionan Cuauhtlatoua. La discrepancia significa una diferencia de medio siglo. Pero esto no es una peculiaridad de las fuentes de Cuauhtinchan, sino que existen más fuentes con la misma información: En Sahagún (Sahagún, 1956, 8, cap. 2) se dice que en el reinado de Cuauhtlatoua "se aconteció que Cuauhtinchan pereció", y los *Anales de Cuauhtitlan* (*Anales de Cuauhtitlan*, 1938 §§ 642) expresan "se destruyeron los Cuauhtinchantlaca cuando gobernó Teuctlacozauhqui. Los Mexitin los vencieron cuando gobernó Acamapichtli en Tenochtitlan y Cuauhtlatouatzin en Tlatelolco".² Aquí se nota dentro de una fuente, en una frase la misma diferencia temporal: Acamapichtli murió unas décadas antes de que Cuauhtlatoua subiera al trono. Esto hace evidente que aquí se trata de una confusión en las fuentes.

La cuestión se puede reducir a la pregunta ¿cuándo se realizó esta guerra? De la respuesta resultará inmediatamente también el nombre del tlatoani correspondiente. Sin embargo, hay que enfatizar que el tlatoani no necesariamente fue la misma persona que

² Davies (Davies, 1973, 155, Davies, 1980: 228) erróneamente aduce que los *Anales de Tula* confirman esta fecha.

tuvo el mando en la guerra y no hay que considerarlo forzosamente padre de Moquihuix. Y más importante, es que al tlatoani antecesor de Moquihuix no hay que considerarlo necesariamente como su procreador. Los compiladores de las fuentes no se dieron cuenta de estas condiciones y de esta manera introdujeron datos incompatibles.

Como ya había enfatizado Barlow (Barlow, 1944b), la fecha de la conquista de Cuauhtinchan 10 tochtli del calendario mexicano corresponde a los años 1398 y 1450 del calendario europeo, pero en cada una de las dos alternativas hay contradicciones tanto en cuanto a las afirmaciones de las fuentes como en la lógica interna.

Optando por el año de 1450, tanto el nombre del tlatoani de Tlatelolco (Cuacuauhtzin) como el del padre de Moquihuix (Tlacateotzin) en las *Anales de Tlatelolco* estarían equivocados y tampoco pudo haberse efectuado la conquista durante el reinado de Acamapichtli, como declaran los *Anales de Cuauhtitlan*, porque los tres murieron mucho tiempo antes. Prefiriendo la fecha de 1398, la mención de Cuauhtloa como tlatoani de Tlatelolco y cónyuge de Tepexoch, en las fuentes de Cuauhtinchan deben considerarse incorrectas, porque éste subió al trono en 1427 y parece inverosímil que haya tenido la edad para casarse 30 años antes.

En los intentos anteriores de solucionar la contradicción se optaba por la primera posibilidad. Lehmann (*Anales de Cuauhtitlan*, 1938: 181) aconsejaba poner en vez de Cuauhtloa el nombre de Cuacuauh-pitzahuac y Barlow le sigue explícitamente (Barlow, 1944b: 44, aunque con un razonamiento obsoleto basado en una lámina de la *Historia Tolteca Chichimeca*). Los editores de la *Historia Tolteca Chichimeca* amplían esta solución diciendo: “gobernando Acamapichtli en Tenochtitlan y Quaquahtzin en Tlatelolco, Quauhtloa conquistó Quauhtinchan” (*Historia Tolteca Chichimeca*, 1976: 218 nota 1), esto contradice la afirmación de los *Anales de Cuauhtitlan* que en sí es contradictoria. Davies (Davies, 1973: 116-17, más decidido en Davies, 1980: 228-9) piensa en la posibilidad de que las fuentes se podrían referir a otro Cuauhtloa anterior (*Anales de Cuauhtitlan*, 1938: §§ 702 [la traducción de Lehmann es errónea, compárese con la traducción de Bierhorst, *Codex Chimalpopoca*, 1992: 81]).

Todas estas soluciones no se ocupan de la posición genealógica de Moquihuix. Las fuentes de Cuauhtinchan están de acuerdo en considerar al tlatoani Cuauhtloa padre de Moquihuix. Los *Anales de Tlatelolco* contradice: Tlacateotzin. Ambas fuentes presentan una genealogía coherente y en parte idéntica, con la única discrepancia

del nombre del padre de Moquihuix. Es muy plausible que al momento de la conquista de Cuauhtinchan cuando Tepexoch había sido llevada a Tlatelolco, el futuro padre de Moquihuix haya tenido ya más de veinte años suponiéndose aquí arbitrariamente que un futuro tlatoani tuviera su primer hijo legítimo a la edad mínima de 20 años (véase el Cuadro 5). En 1398, en el momento de la conquista de Cuauhtinchan, Tlacateotl tenía la edad de 48 años, pero Cuauhtlatoa, su nieto, según la mayoría de las fuentes, difícilmente más de 8 años.

Cuadro 5: Los gobernantes de Tlatelolco edades hipotéticas

	Cuacuauhtzin	Tlacateotl	Cuauhtlatoa	Moquihuix	Moquihuix alternativa	
año hipotético de nacimiento	1350	1350	1390	1400	1452	
<i>guerra de Cuauhtinchan</i>	1350	edad 20				
	1398	edad 68	edad 48	edad 8	edad -2	
	1409	edad 79	edad 59	edad 19	edad 9	
<i>guerra de Cuauhtinchan (segunda fecha).</i>	1427		edad 77	edad 37	edad 27	
	1450			edad 60	edad -2	
	1467			edad 77	edad 67	edad 15
	1473				edad 73	edad 21

Como resultado conjeturamos: en 1398 gobernó Cuacuauhtzin/Cuacuahpitzahuac, pero tal vez el muy joven Cuauhtlatoa participó en la conquista y llevó a Tepexoch como esposa para Tlacateotl el próximo Tlatoani. Partiendo de esta hipótesis la información de los Anales se puede considerar correcta, la de las fuentes de Cuauhtinchan habrían errado en su identificación del tlatoani padre de Moquihuix en el lejano Tlatelolco. Esta hipótesis explicará además la extraña secuencia en el gobierno: que el sucesor de Cuauhtlatoa, Moquihuix, fue su tío y al mismo tiempo más joven que éste.

Por otro lado, no se puede descartar la posibilidad que todas las fuentes que mencionan en este contexto a Cuauhtlatoa estuvieran equivocadas por la similitud del nombre con el de Cuacuauhtzin o Cuacuahpitzahuac, como lo demuestran muy claramente los *Anales de Cuauhtitlan* (*Anales de Cuauhtitlan*, 1938: §§ 702-3).

Lo que todavía no se puede explicar es el contexto político que envolvió a la dinastía de Tlatelolco en la distante región de Cuauhtinchan ya a fines del siglo XIV.

c) *La conquista de Tlatelolco en 1473*

Un documento que ostenta estrecha relación con los *Anales de Tlatelolco* —aunque tal vez más por su contenido que por estar emparentado— es el llamado “Anales de la Conquista de Tlatelolco en 1473 y en 1521”, escrito en náhuatl y publicado por McAfee y Barlow (McAfee y Barlow, 1945). Igual que los *Anales de Tlatelolco*, ofrece una versión específicamente tlatelolca de los dos acontecimientos que le merecieron el título y la única conocida hasta el momento aparte de aquéllos. Aunque el manuscrito contiene detalles tan absurdos como designar a Ixtlilxochitl de Tetzoco como tlaxcaltecatl (McAfee y Barlow, 1945: 35) y cierto sabor cristiano y una cronología algo rara, en otras partes puede suplir y corregir las informaciones de los *Anales de Tlatelolco*.

Ambas fuentes mencionan cinco traidores que ocasionaron la guerra fatal para Tlatelolco, pero sólo los *Anales de la Conquista* proporcionan su procedencia local y explican el nombre raro del barrio residencial de Ecatzizimitl en los *Anales de Tlatelolco* como corrupción de (Sta.) Ana y Yacacolco.

Cuadro 6: Los traidores de Tlatelolco

Anales de Tlatelolco §§ 11		Anales de la Conquista de Tlatelolco en 1473	
Tecohuatl Mexicatl	Amamaxac chane	in mexicatl Tecoahtl	Amamaxac chane
Ecatzizimitl	Anayacacolco chane	Ecatzizimitl	Yacacolco chane. Santana
Tepoco	... chane	Tepollo	S. Martín chane
Calmecca	... chane	Calmeccatl	S. Martín chane
Çonihui	Tecpantzincó chane	Conihui	Tecpantzincó chane

Esta lista y la siguiente sobre los cuauhtlatoque en Tlatelolco después del vencimiento de los *Anales de Tlatelolco* provienen del Documento I, de la sección exclusiva del manuscrito 22bis.

Cuadro 7: Los cuauhtlatoque o cónsules de Tlatelolco

Anales de Tlatelolco §§ 16	Anales de la Conquista de Tlatelolco en 1473, p. 34
Chichitzin tlacatecatl	Chinchitzin tlacatecatl
Quiçemitoahuatzin tlacatecatl	Cemitoatziun tlacatecatl
Tlacatecatl	
Tlachcalcatl tlacatecatl	Tlacoachcalcatl

Totoçacatzin tlacatecatl	Tozacatzin tlacatecatl
Tlacatecatl	
Ytzcuahtzin	Tzincuahtzin
Tlacochealcatl	
Teyolcocouatzin	Teyolcocouatzin tlacatecatl
Tlacochealcatl	Tlacochealcatl

La lista de los *Anales de Tlatelolco* registra diez personas, diciendo en cada caso quien murió antes de mencionar al sucesor, mientras que Los *Anales de la Conquista* (McAfee y Barlow, 1945: 34) hablan de solo siete hombres, lo que parece más verosímil en vista del espacio temporal tan breve. Como tlacatecatl y tlacochealcatl son altos rangos militares, muy probablemente los *Anales de Tlatelolco* confundieron en dos casos los cargos por nombres de los cónsules. A Ytzcuahtzin el siguiente rango de tlacochealcatl, como está mencionado en otros lugares de los Anales que proceden de la versión común de los manuscritos 22 y 22bis (§§ 285, 292, 298, 302).

Los *Anales de la Conquista de Tlatelolco* fueron escritos en esa ciudad, como se desprende del uso de la primera persona del plural y de la frase “*in nican Tlatelolco*” (p. 34 *et passim*), ambos más frecuentemente usados en estos que en los Anales. Las correspondencias con los *Anales de Tlatelolco* provienen de los textos procedentes del manuscrito 22bis (véase también abajo); de cómo es su relación con aquellos no se puede aclarar.

El relato de la conquista de la ciudad de México por los españoles, citado en el Documento v de los *Anales de Tlatelolco* desde el punto de vista de esa ciudad, es una de las dos grandes narraciones de estos acontecimientos en lengua náhuatl, siendo la otra el Libro XII de Sahagún. Se ha supuesto que esta sección del Documento v (§§ 287 hasta el final) haya servido a Sahagún —y también a Torquemada— como fuente de información para su respectiva presentación de la conquista española (Cline, 1970: 128, opinión sostenida también por otros autores y repetida por S. Cline en Sahagún, 1989: 7). Estos enunciados se han hecho sobre todo con respecto al Libro XII de Sahagún en su versión española revisada en 1585 por Sahagún mismo. De este Libro XII revisado se conoció por largo tiempo solo la edición defectuosa hecha por Bustamante en 1840 (Cline, 1970: 127) y apenas hasta 1989 se realizó una edición crítica de un manuscrito completo; el texto náhuatl correspondiente sigue desconocido y perdido (Cline, 1970: 122-127). La versión revisada de 1585 se distingue tanto de la versión náhuatl del *Códice*

Florentino como de la correspondiente versión española de 1576³ por ser una narración más amplia y por la inclusión de nuevos pasajes justificando la actuación de los españoles, pero sobre todo la de Cortés (p.ej. Sahagún, 1989: 150 ss. y cap. 31; véase Cline, 1970: 127 ss.; S. Cline en Sahagún, 1989: 4-8). Sahagún menciona haber incluido nuevas informaciones tanto de europeos como de indígenas (Sahagún, 1989: 147, 204). Al parecer nunca se ha hecho un cotejo detallado de los *Anales de Tlatelolco* con las fuentes referidas lo cual será tratado en los párrafos siguientes.

d) *Las historias de la Conquista de México*

La masacre de Toxcatl y después los acontecimientos

La matanza de los indios indefensos por Pedro de Alvarado en el templo de Huitzilopochtli durante la fiesta de Toxcatl de 1520 es uno de los acontecimientos para cuya presentación en la versión revisada de la *Historia* de Sahagún de 1585 Howard F. Cline (Cline, 1970: 128, S. Cline en Sahagún, 1989: 7) aduce especialmente los *Anales de Tlatelolco* como probable fuente de información. Una comparación de los dos textos (*Anales de Tlatelolco* §§§ 292-297; Sahagún, 1989: 188, 189) muestra que el de Sahagún es mucho más extenso y que la verdadera semejanza de los dos radica en el párrafo 296 de los *Anales* y el tercer apartado del capítulo 20 de Sahagún (Sahagún, 1989: 188): la masacre en el recinto del templo se inició cuando los españoles cerraron las entradas y mataron a los sacerdotes tamborileros, cortándoles primero sus manos y luego las cabezas. Los detalles de la muerte de los tamborileros aparecen no solo en los *Anales de Tlatelolco* (§§ 296) y en todas las versiones de Sahagún, aunque con ligeras variaciones (Sahagún, 1955: 53; Sahagún, 1989, 3 f.33r con dos dibujos = Sahagún, 1956, iv: 47; Sahagún, 1989: 188), sino también en el *Códice Aubin* y los dos manuscritos relacionados con aquel (*Codex Aubin*, 1981: 30, 70, 127) y en el *Manuscrito Tovar* (*Manuscrit Tovar*, 1972: 80). Al parecer fue un tópico ampliamente conocido porque el inesperado estallido de la enemistad abierta con los españoles se había impregnado hon-

³ Las fechas de la composición de las varias partes del Libro XII del *Códice Florentino* no son exactamente conocidas, suponiéndose por palabras del mismo Sahagún las haya compilado alrededor de 1555 y terminada la redacción en náhuatl alrededor de 1569, mientras que la versión española se fecha en 1578-9 (Cline, 1970: 2, 3, 126; S. Cline en Sahagún, 1989: 13, 14).

damente en la conciencia, quizás no sólo de los sobrevivientes sino de todo el traumatizado pueblo mexicana.

No se da en los *Anales de Tlatelolco* una descripción tan detallada de los muertos y heridos, muchos de ellos con las entrañas de fuera, yaciendo en el patio del templo y cuya sangre hizo resbaladizo el piso, como se encuentra en el *Códice Florentino* de Sahagún (náhuatl: Sahagún, 1955: 53, español: Sahagún, 1989: 3 f. 32, 33r). En la versión reformada de Sahagún de 1585, este pasaje coincide en parte verbalmente con el *Manuscrito Tovar* (*Manuscript Tovar*, 1972: 80, 81; Leal, 1955: 202). Juan de Tovar escribió esta relación al mismo tiempo que Sahagún su Historia reformada (Lafaye en *Manuscript Tovar*, 1972: 22) y en este caso se basó en informaciones independientes de Durán (Leal 1956: 202 ss.). Aquí en verdad parece tratarse de una copia directa, aunque no se sabe quien copió a quien, o tal vez sea copia de una fuente común diferente del Documento v de los *Anales de Tlatelolco*. También los preparativos anteriores para adornar la imagen de Huitzilopochtli descritas por Sahagún en náhuatl (Sahagún, 1955: 49, 50) no tienen correspondencia notables con los *Anales de Tlatelolco*; Sahagún los omitió en las dos versiones españolas (Sahagún, 1989, 3 f. 30r; Sahagún, 1989: 186, 187) y también faltan en Torquemada (Torquemada, 1723, I: 489).

Cline (Cline, 1970: 134) seguramente tiene razón al suponer que Torquemada conoció un manuscrito del Documento v de los *Anales de Tlatelolco*, pero no lo utilizó para la presentación de la matanza de Toxcatl. Cline se refiere a la afirmación de Torquemada (Torquemada, 1723, I: 491) de haber conocido un manuscrito de Sahagún y además otro manuscrito náhuatl de un escritor indígena, joven testigo de aquellos acontecimientos. Según la opinión de Torquemada, ambos manuscritos no contaron de manera correcta la historia previa a la matanza, puesto que no echaron la culpa a los indígenas los cuales habían planeado una traición.⁴ La observación de Torquemada sobre su fuente indígena anónima sí podría referirse a los *Anales de Tlatelolco*, ya que estos como también todas las versiones de Sahagún acusan a los españoles.

Otra divergencia en Torquemada es la mención de que en el patio los españoles despojaron de sus joyas a los cadáveres de los indígenas, hecho no contenido en los *Anales de Tlatelolco* y todas las

⁴ Michel Graulich opina que los mexicanos planearon la exterminación de los españoles de Alvarado en esta ocasión (reseña en el *Nahuatl Newsletter* 1996, 22: 21, 22). Considerando que muchos de los responsables y guerreros informados de este plan perecieron en este u otros eventos durante la Conquista, parece natural que los acontecimientos hallaban otra interpretación a la vista retrospectiva de los indígenas.

versiones conocidas de Sahagún (Torquemada, 1723, I: 490; pero también Apéndice 2 al *Códice Ramírez*, 1980: 143).

Otro punto significativo es el relato de que en Tenochtitlan inmediatamente después de la masacre, los indígenas minaron el palacio donde moraban los españoles. Esta acción que no se menciona en los *Anales de Tlatelolco*, la describen con diferente prolijidad tanto Torquemada (Torquemada, 1723, I: 490) como Sahagún (Sahagún, 1989: 191), lo que hace evidente que ambos utilizaron aquí otra fuente de información.

Todo lo anterior demuestra que las fuentes e informaciones sobre esta etapa de la Conquista deben de haber sido más numerosas que las hoy conocidas y que por tanto es difícil establecer interrelaciones directas con solo las fuentes conservadas.

Los nobles ejecutados

Según los *Anales de Tlatelolco* Documento v y otras fuentes indígenas, antes de que empezara el sitio de la ciudad fueron ejecutados por orden del nuevo tlatoani Cuauhtémoc varios personajes de la alta nobleza tenochca considerados amigos de los españoles, entre ellos algunos hijos de Motecuzoma.

Los *Anales de Tlatelolco* (§§ 308 ss.) y Torquemada (Torquemada, 1723, I, 509, 510) dan los nombres, casi idénticos y con el mismo orden, pero Torquemada no entendió bien el parentesco de dos personas indicado en su fuente náhuatl (véase Cuadro 8). El franciscano se remite a la relación de un indio presente que bien podría haber sido autor del Documento v de los *Anales de Tlatelolco*. Torquemada advierte además que dos de los nobles (que no nombra), fueron muertos durante la Noche Triste lo que no mencionan los *Anales*. No es posible expresar aquí una opinión clara sobre la fuente de Torquemada en este caso, aunque las coincidencias con los *Anales de Tlatelolco* y las diferencias con las demás listas hacen suponer que haya conocido los primeros documentos o algún otro básico ya perdido.

Las otras listas conservadas de estos personajes pertenecen a una tradición homogénea y de esta manera la definen como distinta de la de los *Anales de Tlatelolco* y Torquemada en su forma mutilada.

Cuadro 8: Los nobles tenochcas ejecutados

Anales Tlatelolco §§ 308	Torquemada r: 509, 510:	C.Aubin p. 32:	Manuscrito BNP 217 p. 72	C.Mexicayotl § 335
	hijos de Motecuzoma y de Axayacatl *, su padre:			hijos de Motecuzoma:
Cihuacoatl	Cihuacoatl,			
Tziuacpopocatzin	Tzihuacpopocatzin	(1) Tziuacpopoca	Tziuacpopoca	(1) Tzihuacpopoca
Cipactzin	Cipocatl	(3) Tziuactzin **	Tziuactzin **	(3) Tzihuactzin **
Tencucuenotzin	Tencucuenotzin,	(4) Tencucuenotl	Tencucuenotl	(4) Tecucuenotl
Axayaca, hijo de Motecuzoma	*	(5) Axayaca	Axayaca	(5) Axayaca
Xoxopehualoc, hijo de Motecuzoma		(2) Xoxopehualoc	Xoxopehualoc	(2) Xoxopehualoc
	algunos de estos ya mu- rieron en la Noche Triste			
		(6) Todeuicol	Todeuicol	(6) Todehuicol

* No hay duda de que Torquemada confundió en su probable fuente náhuatl a Axayacatl, hijo de Motecuzoma con Axayacatl, padre de Motecuzoma. ** De estas primeras dos listas se ha equiparado aquí a Cipactzin o Cipocatl con el Tziuactzin de las demás por ser los cambios de ortografía no muy graves. En las otras listas, se ha cambiado ligeramente el orden de los nombres indicándose su posición original.

Quienes de verdad fueron hijos de Motecuzoma y en qué ocasión murieron está contravertido en las fuentes, también en las no aducidas aquí.

Otra vez Sahagún

Retornamos a la cuestión del uso de los *Anales de Tlatelolco* por Sahagún. Enfatizamos que las divergencias aducidas entre las versiones sahanunenses de la Conquista, basadas al parecer en informaciones de origen indígena, se encuentran sobre todo entre las dos versiones españolas, la del *Códice Florentino* y la de 1585. De la comparación de varios pasajes náhuatl del *Códice Florentino* con las dos versiones españolas, resulta que muchos de los detalles añadidos en la versión española de 1585 se encuentran ya igualmente en la versión náhuatl de 1576, es decir, fueron incorporados a la obra de Sahagún ya en aquella redacción o aún antes, a mediados del siglo XVI. Algo indirectamente, Anderson y Dibble (Sahagún, 1955: 64 nota 7 *et passim*) habían ya señalado correspondencias entre el texto náhuatl del *Códice Florentino* y los *Anales de Tlatelolco*.

Un caso de esta índole referido en varias fuentes es el de una victoria de los tlatelolcas durante la batalla final por su ciudad, cuando tomaron prisioneros a muchos españoles y aún más a sus aliados indígenas quienes luego todos murieron sacrificados. En este encuentro, se señaló al famoso guerrero Ecatzĩn quien arrebató una bandera de guerra a los españoles.

En los *Anales de Tlatelolco* (§§ 344), en la versión común a los dos manuscritos 22 y 22bis, se describe brevemente la captura y el sacrificio de los españoles, pero no se menciona la captura de la bandera. Este hecho aparece solamente en una adición breve del manuscrito 22bis, dándose el nombre completo del héroe Ecatzĩn Tlacatecatl Tlapanecatl Popocatzĩn. Es de suponer, que la adición fuese proporcionada por el mismo personaje que aportó también los recuerdos de Ecatzĩn sobre el viaje a Honduras y del barco (véase arriba, apartado 3a). Esta adición o sea la segunda parte del §§ 344 coincide en cierto modo con el texto de los *Anales de la Conquista de Tlatelolco en 1473 y en 1521* (McAfee y Barlow, 1945: 35). Aunque en este pasaje se menciona al héroe en la forma corta Tlacatecatl Ecatzĩn, como es también usual en otras fuentes, en otra parte del mismo manuscrito, sin embargo, se le menciona como Ecatzĩn tlapanecatl.

He aquí una comparación de los tres textos en náhuatl al respecto.

Cuadro 9: La captura de la bandera

Anales de Tlatelolco § 344 (Mss.22, 22bis)	Anales Conquista de Tlatelolco p.35	Sahagún, C. Florentino xii :99
(a) ...Yacaculco...	(a) Auh iquac Huecautlan ...yn caxũltecatlatoque, ...	(b) Auh in mamaltin tevilano
(b) çoçotoca yn intzonteco totecuiauau	(d) ... oca quimixpollo Ecatzĩtzin tlacatecatl.	(c) Ie vncan in, inaxioac in <i>vandera</i> , vncan anoc:
(c) yhua oncan quitlalique yn <i>vatella</i> yn caçic	(c) In oca cacic <i>vatella</i> (sic),	(d) iehoantin cacique in Tlatilulca:
(d) Ecatzĩn tlacatecatl tlapanecatl Popocatzĩn.	(b) oca ixpoliuhque in caxũlteca; miyequi mi(c)que: yehual çe quihuicatze (sic) yn iquachpa.	vncan in macic, (a) in ie axcan sanct Martín moteneoa: ... (a) Auh in onteaxitiloc iacaculco:

Las letras (a) (d) indican la correspondencia de los enunciados.

La interesante coincidencia en la ortografía de la palabra española "vatella" por bandera hace suponer un origen anterior al texto de Sahagún y tal vez un parentesco entre el manuscrito 22bis y los *Anales de la Conquista de Tlatelolco* (véase también arriba apartado 4c). El texto de Sahagún es el más amplio. Aunque Sahagún no menciona en su versión náhuatl —igual que en la primera versión española— a la persona que tomó la bandera, le nombra en otro lugar del libro XII como "TlapanecatI hecatzin, otomitI" (Sahagún, 1955: 96). El nombre es diferente al del manuscrito 22bis y no puede haberse sacado del Documento V de los *Anales de Tlatelolco*. En la versión española de 1585 que es la descripción más detallada, Sahagún dice fue "un principal llamado TlapanecatIzca (*sic*)" (Sahagún, 1989: 222). Es este lugar que suele aducirse para hacer constatar la relación entre ambas fuentes, relación que aquí a nuestro parecer no se puede fundamentar.

Otra pronunciada diferencia entre los *Anales de Tlatelolco* y la historia de la Conquista de Sahagún es la representación de las animosidades entre Tlatelolco y Tenochtitlan. Refiriéndose a la huida de los tenochca a Tlatelolco, los Anales (§§§ 318 ss.) cuentan el suceso con un aire de desprecio y desdén. El *Códice Florentino* (Sahagún, 1955: 85) lo refiere en náhuatl de manera muy corta y sin mucho sentimiento (aun menos en la versión española Sahagún, 1956, 4: 62), mientras que la versión revisada de Sahagún (Sahagún, 1989: 216) habla de la buena voluntad y misericordia con que recibieron en Tlatelolco a los tenochcas. Esta adición de ninguna manera puede haberse tomado de los *Anales de Tlatelolco*.

5. A MANERA DE CONCLUSIÓN

En la presente contribución de ninguna manera se ha podido resolver el sinfín de cuestiones abiertas acerca de los *Anales de Tlatelolco*. Sin embargo, creemos haber comprobado otra vez la calidad compuesta y heterogénea de la fuente y de las tradiciones en ella contenidas. Todo lo contrario de lo que Barlow (Barlow, 1948: IX) había dicho "Estos 'Annales' ... parece que representan el primer esfuerzo por escribir una historia consecutiva, sin propósitos ajenos".

Es bien conocido que hay dos manuscritos de los *Anales de Tlatelolco* y que ninguno de ellos contiene el texto completo (Cuadro 2). El manuscrito 22bis se escribió en un tirón por un amanuense que no dominaba bien el náhuatl, al parecer en el siglo XVII. El

manuscrito 22 se presenta en cinco partes que llamamos Documentos, que se distinguen por sus temáticas, su arreglo espacial y escritura por tres manos diferentes.

Forman cierta unidad los Documentos I y II que llenan el primer cuaderno y comparten la misma mano, temática (lista de gobernantes y listas de lugares conquistados) y arreglo en forma de renglones corridos que recuerdan la manera prehispánica de escribir en tira. Las listas de lugares conquistados se encuentran solo en parte integrados en el texto, en parte también fueron insertadas posteriormente por la misma mano en espacios libres tanto del Documento I como del Documento II y obviamente provienen todos de una única fuente de las conquistas de Tenochtitlan. Esta fuente debe haber sido una lista unilineal pictográfica ya que muestra gran cantidad de errores la lectura de los jeroglíficos en los *Anales de Tlatelolco*.

Los Documentos I y II se distinguen entre sí por el enfoque temático local (Tlatelolco *vs.* Tenochtitlan), que relatan acontecimientos diferentes siendo por lo tanto imposible decidir si emplean la misma cronología.

El título del documento IV ("Aquí empieza como llegaron los mexica ...", § 95) no corresponde al contenido netamente genealógico. El documento se presenta de manera aislada: no comparte la mano del amanuense con otro documento de la antología, el texto es confuso en partes y repetitivo en sí de manera no usual en los otros documentos. En realidad no ofrece suplemento a la genealogía de Azcapotzalco a excepción de dos mujeres, y repite una pequeña parte de la información genealógica contenida más ampliamente en los Documentos III y V.

El Documento III sobre las relaciones genealógicas de Azcapotzalco y el Documento V sobre la historia de Tlatelolco están escritos por la misma mano. Sería difícil de reconocer además una relación temática: el Documento III es una descripción genealógica técnica de los gobernantes de Azcapotzalco y Tlatelolco, el Documento V, aunque repite como inserción la primera parte de la genealogía de manera idéntica, es una narración larga sobre la historia precolonial y la Conquista. Cuenta con un esqueleto cronológico general incompatible con los otros documentos con fechas históricas (I y II).

El manuscrito 22bis, aparte de repetir el contenido del manuscrito con excepción del Documento IV, contribuye con textos e informaciones netamente tlatelolcas cuya mayor parte se encuentra añadida al Documento I. El manuscrito 22bis debe haberse basado o en una versión de la antología hoy desconocida o en el manuscrito 22 antes de haberse escrito en este el Documento IV.

Con los conocimientos actuales no hay posibilidad de identificar al autor o amanuense para uno u otro documento de la antología, aparte de que se puede afirmar la afiliación tlatelolca. La fecha de redacción tampoco se puede precisar, siendo obvio que la de 1528 no es admisible para toda la antología, tal vez ni siquiera para el Documento v, mientras que las adiciones substanciales procedentes del manuscrito 22bis deben haberse redactado no antes de 1532/33.

Hemos estudiado la interdependencia de los *Anales de Tlatelolco* con otras fuentes solo en algunos puntos escogidos, especialmente en el Documento v y el anexo del Documento i. En los casos estudiados se presentan conexiones o semejanzas en el contenido una vez con éstas, otra vez con aquellas fuentes. No se han podido precisar en el sentido de establecer dependencias directas. En el caso de las obras de Sahagún y el manuscrito de 1473, parece razonable pensar en un conjunto de noticias históricas que eran ampliamente conocidas y accesibles. De estas noticias solamente una parte de proporción desconocida se ha conservado esparcida por varias de las fuentes sobrevivientes. Entre ellas se señala una tradición histórica distintivamente tlatelolca que sobrevivió no solo en los *Anales de Tlatelolco*.

BIBLIOGRAFÍA

- Anales de Cuauhtitlan, Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, edición de Walter Lehmann, Stuttgart, Kohlhammer, 1938.
- Anales de Tlatelolco, Unos annales históricos de la nación mexicana*, edición de Ernst Mengin, Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi 2, Copenhagen, Einar Munksgaard, 1945.
- Anales de Tlatelolco, Anales de Tlatelolco, unos annales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*, edición de Heinrich Berlin y Robert Barlow, México, Robredo, 1948. Fuentes para la Historia de México 2.
- BARLOW, Robert H., "Los caciques coloniales de Tlatelolco", en *Tlatelolco a través de los tiempos*, México 1944, 2, 67-70.
- "Un problema cronológico; la conquista de Cuauhtinchan por Tlatelolco", en: *Tlatelolco a través de los tiempos*, México 1944b, 43-46.
- "Resumen analítico de "Unos annales históricos de la nación mexicana", en *Anales de Tlatelolco, unos annales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*, México, Robredo, 1948, ix-xxiii, Fuentes para la Historia de México.
- CLINE, Howard F., "Notas sobre la historia de la conquista de Sahagún", en

- Bernardo García Martínez, Victoria Lerner, Andrés Lira, Guillermo Palacios, e Irene Vázquez (eds.), *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*, México: El Colegio de México, 1970, 121-139.
- Codex Aubin, Geschichte der Azteken, Codex Aubin und verwandte Dokumente*, edición de Walter Lehman, Gerdt Kutscher y Günter Vollmer, Quellenwerke zur alten Geschichte aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen 13, Berlin, Mann, 1981.
- Codex Chimalpopoca, History and Mythology of the Aztecs*, edición de John Bierhorst, Tucson, University of Arizona Press, 1992.
- Códice Ramírez*, "Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias", en Manuel Orozco y Berra (ed.), *Crónica Mexicana*, México, Porrúa 1980, 17-150.
- DAVIES, Nigel, *Los mexicas, primeros pasos hacia el imperio*. México, UNAM, 1973.
- *The Toltec heritage, from the fall of Tula to the rise of Tenochtitlan*, Norman, University of Oklahoma Press, 1980.
- GARIBAY K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl.*, 2 vols., México, Porrúa, 1953-54.
- GIBSON, Charles, y John Glass, "A census of Native Middle American prose manuscripts in the native historical tradition", en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press 1975, 15, 322-400.
- GLASS, John B. "A census of Native Middle American pictorial manuscripts", en Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press 1975, 15, 81-252.
- *The Boturini Collection and a concordance of the inventories 1742-1918*, Contributions to the Ethnohistory of Mexico 6, Lincoln, Conemex Associates, 1978.
- GURRÍA LACROIX, Jorge, *Historiografía sobre la muerte de Cuauhtémoc*, México, Porrúa, 1976.
- Historia Tolteca Chichimeca*, edición de Paul Kirchhoff; Odena Güemes y Luis Reyes García, México, INAH, 1976.
- IXTLILXÓCHITL, Hernando de Alva, *Obras históricas*, edición de Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, UNAM, 1975-77. Serie de Historiadores y Cronistas de Indias 4.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Fotocopias hechas por orden del señor del Paso y Troncoso que se conservan en la dirección del Museo Nacional (Apéndice III)", en Silvio Zavala (ed.), *Francisco del Paso y Troncoso -su misión en Europa 1892-1916*, México, Museo Nacional de Arqueología, 1938, 555-563. Publicaciones del Museo Nacional
- LEAL, Luis, "El libro XII de Sahagún", *Historia Mexicana*, 5, 1955, 184-210.

- Manuscrit Tovar, Orígenes et croyances del indiens du Mexique*, edición de Jacques Lafaye, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1972.
- MARTÍNEZ, José Luis, *Hernán Cortés*, México, UNAM, 1990.
- MCAFEE, Byron, y Robert H. Barlow, "Anales de la conquista de Tlatelolco en 1473 y en 1521.", en *Tlatelolco a través de los tiempos*, México, 1945, 5, 32-45.
- MENGIN, Ernst, "Unos annales históricos de la nacion mexicana, Teil I, die Handschrift nebst Übersetzung", *Baessler-Archiv*, 21, 1939-40, 69-168.
- Origen de los Mexicanos, "Origen de los Mexicanos", en: Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Chávez Hayhoe, 1941, 256-280. Nueva Colección de los Documentos para la historia de México.
- "Relación de la Genealogía y linaje de los señores", en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva Colección de los Documentos para la historia de México* México, Chávez Hayhoe 1941, 240-256.
- REYES GARCÍA, Luis, *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, CIESAS, 1988. Colección Puebla.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición de Ángel María Garibay K., 4 vols., México, 1956.
- *Florentine Codex: Book 8 - Kings and Lords*, edición de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, *General History of the Things of New Spain* 8, Salt Lake City, University of Utah Press, 1954.
- *Florentine Codex: Book 12, The Conquest of Mexico*, edición de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, *General History of the Things of New Spain* 12, Salt Lake City, University of Utah Press, 1955.
- *Conquest of New Spain, 1585 revision*, edición de Howard F. Cline y S. L. Cline, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989.
- TORQUEMADA, Juan de, *Veinte y un libros rituales [de] Monarchia Indiana*, 3 vols., Madrid, Nicolás Rodríguez Franco, 1723.

DE LA PALABRA HABLADA A LA PALABRA ESCRITA LAS PRIMERAS GRAMÁTICAS DEL NÁHUATL

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Entre las grandes transformaciones que se produjeron en el siglo XVI hubo una de especial importancia en el campo de las humanidades: la codificación de las lenguas vulgares del occidente de Europa. Todo empezó en 1492, año del descubrimiento de un nuevo continente y año de la primera gramática de una lengua vulgar, la de Elio Antonio de Nebrija. En realidad, la codificación de la lengua castellana era un paso más en el proceso de grandes logros del humanismo renacentista. En este proceso el descubrimiento de la imprenta fue factor decisivo para que, antes o después, los nuevos textos impresos que llegaban a las manos de muchos, fueran sometidos a un código de reglas como lo habían hecho los gramáticos de la Antigüedad y de la Edad Media con los escritos griegos y latinos.

A lo largo del siglo XVI los humanistas del Renacimiento codificaron la mayor parte de las lenguas indoeuropeas y con ello se sentaron las bases de la lingüística moderna. Después de la *Gramática castellana* de Nebrija surgieron las de las lenguas hermanas: la italiana en 1529 hecha por Giorgio Trissino; la portuguesa, en 1536, debida a Fernando de Oliveira; la francesa, en 1550, de Louis Meigret. Poco después las de sus primas, la lengua alemana, 1573, de Alberto Oelinger y la inglesa, 1586, de William Bullokar. De manera que para fines del siglo XVI, las principales lenguas europeas estaban "debaxo de arte", según la expresión de Nebrija.

Podríamos decir que algo parecido sucedió en el Nuevo Mundo. Aquí, un grupo de misioneros, movidos por la utopía de la fe, es decir por el anhelo de construir una nueva cristiandad, se entregaron a la difícil tarea de aprender la palabra de aquellos a los que necesitaban convertir. Esta tarea los llevó a elaborar apuntes de gramáticas en las principales lenguas de Mesoamérica y del mundo Andino. Pronto, los apuntes fueron haciéndose grandes y cuajaron en gramáticas y vocabularios. El logro fue tal que para fines de siglo

las principales lenguas amerindias estaban “debaxo de arte”; hoy podemos afirmar que la utopía de la fe estuvo acompañada por la utopía de las lenguas. Las gramáticas y los vocabularios, facilitaron un logro de importancia trascendental para el humanismo de todos los tiempos: el paso de las lenguas habladas a las lenguas escritas y el nacimiento de un número infinito de escritos variados; con ellos se logró la conservación de la palabra y la memoria de muchas comunidades americanas. Por vez primera en la historia el estudio de un universo de lenguas radicalmente diferentes a las conocidas enriquecía el campo de la lingüística descriptiva y daba paso a una naciente filología en América.

El aprecio por la palabra: la utopía de la lengua

Como es bien sabido en 1523 se asentaron los primeros misioneros en la región central de México decididos a ganar estas tierras para el Evangelio. En ese mismo año, fray Pedro de Gante fundó la primera escuela en Tezcoco y un año después, en la ciudad de México. En 1524 llegaron los famosos doce, dispuestos a hacer realidad la utopía imaginada por Joaquín de Fiore en la que la pobreza y la caridad darían al Evangelio su verdadera dimensión y a los hombres un sentido trascendente.¹

Ahora bien, la utopía de la fe se cimentaba en la evangelización y ésta, a su vez, en la palabra. La palabra era el único camino para que el mensaje cristiano pudiera ser comunicado a los otros; sólo por la palabra este mensaje penetraría en los corazones y en las conciencias. Fray Alonso de Molina lo expresa con sencillez en el “Prólogo” de su *Vocabulario* de 1555 cuando dice que “la piedad cristiana” se topa con la falta de la lengua para la conversión de los naturales, “para gobernarlos, regirlos y hacerles justicia”. Advierte además que la dependencia de los nahuatlato no resuelve el problema de la buena comunicación en asuntos tan importantes como son los del espíritu porque, dice él, “muchas veces, aunque el agua sea limpia y clara, los arcaduzes por donde passa, la haze turbia”. Tal vez con esta metáfora, Molina quiso advertir a sus lectores que era indispensable aprender lenguas.

Las consideraciones de fray Alonso muestran su gran preocupa-

¹ Sobre los afanes de los franciscanos por construir una Cristiandad inmaculada se han escrito varios libros. Recordaré aquí el de John Fellan. *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, y el de Georges Baudot *Utopía e historia en México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

ción por el estado de desgracia que sobrevino a raíz de la confusión de hombres y lenguas según el relato de la torre de Babel. Piensa él que sólo aprendiendo lenguas, el hombre podrá recuperar su natural don de entendimiento de la palabra universal; sólo así podrá romperse el castigo que sobrevino a la humanidad como consecuencia de la soberbia que anidó en el corazón de los que quisieron construir la torre bíblica.

El estudio de las lenguas adquiriría, desde esta perspectiva, un significado trascendente para el futuro del hombre ya que ayudaría a borrar el infame pecado de la soberbia restableciendo la “piedad cristiana” y la comunicación de los hombres por medio de la palabra salvadora, el Evangelio de Cristo.

Pero, además de la mística religiosa y del imperativo de aprender lenguas, muchos de los que llegaron venían inmersos en el humanismo renacentista que soplabá en España desde el reinado de los Reyes Católicos. Los estudios de latinidad tenían una presencia viva en los programas universitarios y en los conventos de religiosos. Al mismo tiempo que las prensas de Salamanca y Alcalá imprimían a los clásicos, las doctrinas de Erasmo se difundían a través de los frecuentes tirajes de sus obras salidas de los talleres del complutense Miguel de Eguía. Entre los muchos lectores del humanista holandés en la España del siglo XVI hubo uno de excepcional calidad. Me refiero al primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga “lector empedernido de Erasmo” según Marcel Bataillon.² En 1528 Zumárraga llegó a la Nueva España con un grupo de franciscanos y con los libros del humanista de Rotterdam.

En este contexto de aprecio por las lenguas y de espíritu humanista se forjó un ambiente de comprensión por algunas de las creaciones del México antiguo, particularmente por la “retórica y filosofía moral”³ contenida en los discursos de los viejos, los *huehuetlahtolli*. Tal capacidad de aprecio por la palabra como uno de los grandes dones del hombre, favoreció la pervivencia de la lengua náhuatl en un espacio desquiciado por la Conquista y frente a una lengua en plena expansión, el español.

² Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 825.

³ Este fue el título que fray Bernardino de Sahagún dio a la colección de *huehuetlahtolli* que recogió en 1547 y que luego incluyó en el libro VI de su *Historia general de las cosas de Nueva España*. Antes que él su hermano de orden fray Andrés de Olmos ya había recogido otro repertorio de *huehuetlahtolli*, publicados más tarde, en 1600, por fray Juan Bautista.

Temprana aceptación de la escritura alfabética: las escuelas franciscanas

Ahora bien, el aprecio por la palabra como instrumento indispensable de evangelización y como fuente de "filosofía moral", era sólo una actitud, un punto de partida. Pero la conquista de la lengua, la posesión de esa palabra, estuvo precedida de una etapa difícil en la que los esfuerzos para lograr una buena comunicación con los nahuas eran desalentadores. Sólo por intérprete se podía predicar y como dice fray Alonso en el "Prólogo" citado, los "arcaduzes por donde el agua passa la haze turbia". Bien sabía él, que había sido nahuatláhto desde niño, lo riesgoso que es la dependencia de un traductor en las cosas de la fe.

Fray Jerónimo de Mendieta, el primer cronista de la orden franciscana, dedica varios capítulos de su obra, la *Historia eclesiástica indiana* a describir los esfuerzos que hicieron sus hermanos para aprender el náhuatl, la lengua que les abriría las puertas de la Nueva España. Cuenta él con su tono providencialista, que, al llegar los doce, fray Martín de Valencia reunió a todos los franciscanos, 17 en total. Después de orar y poner en manos de Dios la tarea que les esperaba en esta nueva viña del Señor, hizo cuatro grupos y los repartió: México, Tezcoco, Tlaxcala y Guaxozingo. Así repartidos, empezaron a enseñar la doctrina en latín. Pero con "poco fruto", señala Mendieta, pues "ni los indios entendían en latín... ni los frailes podían hacer nada, pues no sabían la lengua". Entonces, acudieron a la bondad de Dios y Dios les inspiró: "que se volvieran como niños y jugaran con ellos. Y traían papel y tinta, y oyendo el vocablo, los frailes lo escribían. Y después se juntaban los religiosos y se comunicaban su aprendizaje".⁴

El resultado de este método fue sorprendente. "Al cabo de medio año que estos apostólicos varones habían llegado", prosigue Mendieta, "hubo dos que hablaban la lengua: fray Luis de Fuensalida y fray Francisco Ximénez."⁵ En realidad, el método, aparentemente simple, era muy completo pues incluía una doble vertiente: por una parte, los misioneros aprendían palabra por palabra y elaboraban los primeros glosarios y esbozos de gramáticas; por la otra, los niños nahuas que asistían a las escuelas, además de estudiar español y doctrina, enseñaban su lengua a sus maestros. Está claro que en las escuelas franciscanas se realizó una labor comunitaria de

⁴ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*. La publica por primera vez Joaquín García Icazbalceta, México, 1870, p. 219-220.

⁵ *Ibid.* p. 224.

maestros y alumnos en lo referente al aprendizaje de las dos lenguas, el español y el náhuatl. Pero además, con el aprendizaje de las lenguas, se establecía un contacto humano y un puente cultural entre dos pueblos radicalmente diferentes.

Importante es resaltar que para la enseñanza de ambas lenguas desde el principio se utilizó la escritura alfabética, es decir que antes de que la lengua se codificara en un molde gramatical, en las escuelas se estaba reduciendo la lengua hablada a una grafía tomando como base la del castellano que ya en aquella época había alcanzado una buena correspondencia entre fonema y grafema.

Los resultados no se hicieron esperar. Y es de nuevo Mendieta quien nos dice que los alumnos “comenzaron a escribir en su lengua y a entenderse y tratarse con cartas como nosotros... y se fueron haciendo muy grandes escribanos de todas letras, chicas y grandes, quebradas y góticas”⁶ También su hermano de orden, Motolinía, habla de la capacidad de los niños: “deprendieron a leer brevemente así en romance como en latín y de tirado y letra de mano”⁷ Tenemos un documento que se conserva en el Archivo de Indias en el que se describe de una manera muy plástica, el ambiente de las escuelas franciscanas. Es una probanza a favor de fray Juan de Zumárraga difamado por Nuño Beltrán de Guzmán y los miembros de la Primera Audiencia.⁸ En ella se recoge la respuesta de treinta y ocho testigos acerca de la pregunta sobre “si los dichos religiosos an trabajado de aprender la lengua de la tierra y an fecho arte”. Todas las respuestas son favorables a las tareas de los franciscanos, a que saben la lengua e interpretan el sentir de los indios. Oigamos una, la del comendador Leonel de Cervantes

que este testigo a visto a los dichos religiosos el arte que an fecho para aprender la lengua... e que ha visto que los dichos religiosos tienen en el monasterio desta cibdad de México e este testigo los contó un día quynientos e setenta mochachos... e ansy mysmo a visto mucho número dellos en las casas de Tezcuco e Cuernavaca e que... a oido dezir que ansy los ay en las demas casas... e que algunos de ellos saben muy bien leer e escrevir.

En suma, en las primeras décadas de vida de la Nueva España el

⁶ *Ibid.* p. 410-411.

⁷ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, incluida en la *Colección de documentos para la Historia de México* de Joaquín García Icazbalceta, México, 1858, v. I, p. 209.

⁸ El documento ha sido publicado por Francisco Morales, O.F.M., en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, v. 23, p. 76.

náhuatl se redujo a lengua escrita con el alfabeto latino y con una grafía propia que serviría de soporte a documentos de toda índole. Tal logro, que precedió a la codificación gramatical, comenzó en 1523 en Tezcoco con fray Pedro de Gante. Al año siguiente este mismo franciscano y su paisano, fray Juan de Tecto abrían escuela en la ciudad de México, en plena reconstrucción. A partir de 1527 fray Martín de Valencia enseñaba a los niños de Tlaxcala y Huexotzingo “desde el A B C hasta leer por latín”.⁹ Por esos mismos años se organizaba la quinta escuela, la de Cuernavaca, a cargo de fray Diego de Almonte. Y, poco a poco, se creaban otras en lugares más alejados, como la de Hueytlalpan, en tierra totonaca, abierta en 1540 por fray Andrés de Olmos y fray Juan de Herrera.¹⁰

Muy pronto, algunos de los jóvenes que en ellas se habían formado, al llegar a sus comunidades empezaron a escribir. Unos lo hicieron para recoger la memoria histórica de su comunidad: otros para tener una forma de vida como escribanos públicos. Los papeles de todos ellos son hoy para nosotros el testimonio del despertar de una filología náhuatl tan valiosa como nueva, aunque heredera de una vieja tradición oral y pictográfica.

Los primeros textos nahuas en escritura alfabética

El tránsito de la lengua hablada a la escrita es, para filólogos y lingüistas, un momento de particular interés. Los 24 años que corren entre 1523, fecha de la primera escuela y 1547, año del primer tratado gramatical, son una etapa en la que se consolida el náhuatl escrito y comienza el proceso de fijación y unificación de esta lengua. Es lo que Nebrija, en su célebre prólogo de la *Gramática Castellana* define como “quedar en un tenor e estenderse en toda la duración de los tiempos que están por venir como se a hecho en la lengua griega e latina, las cuales... todavía quedan en una uniformidad”.

Conocemos los nombres de los franciscanos que enseñaron en las escuelas, algunos de los cuales, como veremos, fueron también autores de escritos en náhuatl. No sucede igual con los jóvenes alumnos que nos han dejado prueba de su dominio de la lengua escrita aunque no conocemos sus nombres. Unos y otros, en verdad, facilitaron la codificación gramatical lograda por fray Andrés de Olmos,

⁹ Fray Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 606.

¹⁰ Una visión de conjunto de estas primeras escuelas franciscanas la ofrece Lino Gómez Canedo en su obra *La educación de los marginados durante la época colonial*, México, Editorial Porrúa, 1982, 12 y sigs.

fray Alonso de Molina y el Padre Antonio del Rincón. Pero, antes de hablar de estos tres gramáticos, haré una breve descripción de los primeros textos en náhuatl, que constituyen un tempranísimo *corpus de documentos escritos con el alfabeto latino*. En vista de que podría hacerse tal descripción según varios criterios aquí me limitaré a analizarlos con brevedad siguiendo una secuencia cronológica.

El más antiguo es el *Manuscrito de 1528*, llamado también *Unos annales históricos de la nación mexicana* o *Annales de Tlatelolco*. Escrito en papel de amate es un testimonio de rescate histórico en el que se quiso dejar para siempre la memoria de Tlatelolco y Tenochtitlan y el relato de la Conquista. Señala León-Portilla que “es el más temprano testimonio de la Visión de los vencidos; con él nació una nueva forma de literatura indígena”¹¹ La importancia lingüística de este documento salta a la vista si pensamos que está redactado en náhuatl elegante, *tecpillatolli* y que ya en él aparece bien segmentada la lengua con la palabra-frase correctamente estructurada.

Tres años después, en 1531, se elaboró en Tlaxcala un bello manuscrito en papel europeo que puede ser considerado como un paradigma de escritura mixta, es decir pictográfica y alfabética. Se conoce con el nombre de *Códice de Cueltlaxcohuapa* o *Códice de la Introducción de la justicia en Tlaxcala*. En él se relata el momento en que los nuevos escribanos nahuas, los *amoxtlacuiloque*, se presentan ante fray Martín de Valencia para que el franciscano consiga de los señores de Tlaxcala que su trabajo sea remunerado. Su valor histórico-lingüístico es capital ya que en él está documentado el momento en que los nuevos escribanos, como grupo, poseen ya un dominio de la escritura digno de ser reconocido por las autoridades.¹²

Otro testimonio de temprana escritura es el poema *Cihuacuiltl*, que se dice fue compuesto por Baltasar Toquezcuauihyo señor de Culhuacán en ocasión de la Pascua de 1536. Se conserva en el manuscrito de *Cantares Mexicanos*, fol. 42 v.- 43 r.

Los *Censos del Marquesado* son otro escrito importante elaborado en el Valle de Cuernavaca. Gracias al pleito suscitado entre Cortés y la Corona por la jurisdicción de los veintitrés mil vasallos, hoy disponemos de una parte del censo que nunca llegó a hacerse completo. Tales papeles corresponden al conteo que el Virrey Mendoza

¹¹ Miguel León-Portilla, *Literaturas indígenas de México*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, p. 171.

¹² Este códice se conserva en el Archivo del Museo Nacional de Antropología e Historia. Sobre él hay varios trabajos. El último y, posiblemente, el más completo es de quien esto escribe. Se titula “El Códice de Cueltlaxcohuapan y los primeros escribanos nahuas” y será publicado en las Actas del Segundo Simposio sobre Códices que tuvo lugar en Taxco, en junio de 1994, patrocinado por el INAH.

mandó hacer en 1537; es casi seguro que los escribanos eran nahuas ya que en un primer intento de censo, en 1532, las autoridades españolas se habían servido de *pochtecas* y *amoxtlacuiloque*.¹³ Vale la pena subrayar que en esta misma década de 1530 fray Andrés de Olmos empezó a elaborar sus trabajos etnográficos, hoy perdidos, y a recoger la primera gran colección de *huehuetlahtolli* que a fines del siglo XVI, en 1600, publicó su hermano de orden, fray Juan Bautista.

Nos acercamos a 1540. En este año se elaboraron tres documentos importantes, dos con escritura mixta, el *Mapa de Oztoticpac* y el *Códice Vergara*, en la región de Tezcoco, y uno con escritura alfabética, el *Sermonario* de fray Bernardino de Sahagún. El *Mapa de Oztoticpac*, elaborado en papel de amate es un inventario de las propiedades de don Carlos Chichimecatecatl, quien fue condenado a muerte en 1539. Escrito con pinturas y glosas en náhuatl contiene datos valiosos acerca de la organización de un señorío posthispánico. Contiene también información única sobre horticultura; gracias a él sabemos que desde 1536, en Tezcoco, se habían injertado manzanas, peras, membrillos y granadas en frutales de la tierra. El *Códice Vergara*, en el que prevalece la escritura pictográfica, es un catastro de Tepetlaotzoc.¹⁴

Respecto del *Sermonario* de Sahagún, que permanece inédito en la Biblioteca Newberry de Chicago, vale la pena resaltar que es el primer escrito en náhuatl redactado por un español. Ello significa, por una parte, un gran esfuerzo de adquisición de una lengua tan distinta del castellano; por la otra, el inicio de la nueva literatura de evangelización que alcanzó un gran florecimiento en la segunda mitad del siglo XVI.

Es importante señalar que en esta década de 1540 surgen también los primeros documentos oficiales. A juzgar por el número que de ellos ha llegado hasta nosotros, tales documentos fueron muy aceptados y pronto llegaron a ser un permanente canal de comunicación entre las comunidades nahuas y la administración española. Los tres primeros que conocemos y que han sido publicados

¹³ Fue el mismo Virrey Mendoza quien dirigió el conteo. Vid. José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990. p. 643. Estos censos se conservan en el Archivo del M.N.A.H. y han sido publicados por Pedro Carrasco e Ismael Díaz Cadena, quienes los han traducido al español y por Eike Hinz, con versión al alemán.

¹⁴ El *Códice de Oztoticpac* se guarda en la Biblioteca del Congreso de Washington. Sobre él existe un trabajo de Howard F. Cline, "The Oztoticpac Lands Map of Texcoco, 1540", *The Quarterly Journal of the Library of Congress*, April, 1966, v. 23, n. 2, p. 73-115.

Sobre el *Códice Vergara*, que se guarda en la Biblioteca Nacional de París, existen varios trabajos de Bárbara Williams y Herbert Harvey.

proviene de Tlaxcala, ciudad en la que hemos visto, existió escuela desde 1527. Los describiré brevemente: el primero, de 1545, es una lista de precios del tianguiz de Tlaxcala hecha por un visitador para remediar el desorden existente;¹⁵ el segundo, de 1547, es un Acta de la reunión del Cabildo de esta ciudad en la que se registran asuntos tan importantes como construir edificios públicos, hacer un sello de plata para la ciudad y la elección de gobernador, alcaldes y regidores.¹⁶ El tercero es una carta en la que los señores tlaxcaltecas se dirigen a las autoridades de Puebla de los Ángeles para anunciarles que es en esta ciudad donde entregarán el tributo de maíz.¹⁷

Por último y como colofón de este *corpus* de documentos que precede a la gramaticalización de la lengua recordaré que en 1546 se imprimió el primer texto en náhuatl que ha llegado hasta nosotros. Me refiero a la *Doctrina christiana breue traduzida en lengua mexicana* de fray Alonso de Molina. Aunque breve, contiene todas las oraciones y artículos de la fe esenciales para el cristiano.¹⁸

En resumen, ¿qué podemos derivar de este breve análisis de tempranos escritos en náhuatl aquí presentado? ¿Cuál es su significado dentro del contexto lingüístico del XVI? En primer lugar podemos señalar que en este *corpus* de documentos se puede testimoniar el paso paulatino y sin ruptura de la escritura pictográfica a la alfabética e incluso en varios de los documentos citados se puede rastrear la lectura de un códice o la pervivencia de la tradición oral. Pero además, la elaboración de tales documentos supuso un paso firme en la consolidación del náhuatl escrito. En ellos se logró plasmar la estructura incorporante de la lengua náhuatl, tan distinta de la de las lenguas indoeuropeas. Se logró también reducir los fonemas a una grafía fácil, tomando como punto de partida el español, el latín y, en menor medida, el griego y el árabe. Los nuevos fonemas propios del náhuatl, como el saltillo, fueron también registrados. Se puede decir que, aún con variantes locales, la grafía que aparece en

¹⁵ Redactada en español y náhuatl se guarda en el Archivo del Museo Nacional de Antropología e Historia. Ha sido publicada por Arthur J.O. Anderson *et alii* en *Beyond the Codices. The Nahuatl View of Colonial Mexico*, University of California Press, 1956.

¹⁶ Se conserva en el mismo repositorio que la anterior y ha sido publicada en el citado libro de Anderson.

¹⁷ Esta carta ha sido publicada en náhuatl con traducción al español por Miguel León-Portilla con el título de "Una comunicación en náhuatl sobre tributos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 1995, v. 25.

¹⁸ En realidad no queda ningún impreso de la edición pero conocemos el texto gracias a una copia contenida en el "Informe de los franciscanos al Lic. Juan de Ovando", de 1570. Fue publicada por primera vez por Joaquín García Icazbalceta en el *Códice Franciscano*, México, 1889, p. 34-61.

estos documentos es ya muy parecida a la que iba a perdurar para siempre.

Ahora bien esta buena correspondencia entre “letra y boz”, como decía Nebrija, no implica la idea de adecuación perfecta entre grafema y fonema, cosa que posiblemente ninguna escritura tradicional ha logrado. Además hay que tener presente que durante el periodo del que venimos hablando la escritura del castellano era todavía vacilante y ésto se reflejó en la grafía del náhuatl.

Ángel María Garibay nos ha dejado un balance de los contras y de los pros

Al pasar al alfabeto castellano la lengua náhuatl se sometió a las ventajas que tenía éste pero también hubo de sufrir sus defectos... ya que el alfabeto castellano no es perfecto. La variación de la escritura del castellano fue acarreado en el curso del tiempo una similar variación de la escritura en el náhuatl.¹⁹

Tras estas consideraciones, cobra más fuerza el logro de los escribanos y frailes de la pronta aceptación y dominio de la escritura alfabética. Es importante enfatizar este logro porque tuvo grandes repercusiones en la historia de la naciente Nueva España. Gracias a ellos, es decir a los frailes y escribanos se inició un proceso de rescate de la palabra y el pensamiento nahuas, de los códices y de la tradición oral. En la segunda mitad del XVI abundan ya los códices con escritura mixta, es decir pictográfica y alfabética; surgen importantes fuentes históricas y literarias en náhuatl con el alfabeto latino; y, comienza la redacción de numerosos papeles que nos cuentan la historia cotidiana de ciudades y pueblos, los *altepeme*, y la vida íntima de las gentes que en ellos vivía, los *altepemaitl* o *altepeticatli*.

En resumen el tránsito de la lengua hablada a la lengua escrita se realizó de manera espontánea. Una vez más en el Nuevo Mundo se repetía lo que tantas veces había sucedido en el Viejo: que los textos escritos precedían a las gramáticas y vocabularios. De nuevo la palabra, a través de la expresión individual o de la colectiva funcionaba como la vanguardia creadora del lenguaje.

¹⁹ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa, 1953, v. I, p. 15

*Las tres gramáticas del siglo XVI. Las obras de Olmos,
Molina y Rincón*

La codificación formal de la lengua cristalizó, ya se ha dicho, en 1547 cuando fray Andrés de Olmos terminó su *Arte de la lengua mexicana*, la primera del Nuevo Mundo.²⁰

Olmos llegó a México en 1528 con fray Juan de Zumárraga. En la década de 1530 vivió varios años en el recién creado Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco que pronto se convirtió en el centro más importante de docencia y de investigación sobre la lengua mexicana. En Santa Cruz entró en contacto con el náhuatl culto y este hecho fue fundamental para sus investigaciones en lenguas indígenas. Sabemos que en 1547, cuando terminó en Hueytlalpan el *Arte para aprender la lengua mexicana*, ya hablaba totonaco. De manera que este *Arte* fue concebido por un hombre que poseía un contexto lingüístico excepcional en su momento: conocía bien cuatro lenguas (castellano, latín, totonaco y náhuatl) y quizá ya había entrado en contacto con una quinta, la huasteca, la cual también llegó a dominar. Esto confirma la apreciación de fray Jerónimo de Mendieta, quien decía de él que tenía “don de lenguas”.

El *Arte*, fue el primer acercamiento firme en la comprensión de la lengua mexicana, la piedra miliar en la lingüística de América. Elaborado siguiendo la inspiración de la corriente más novedosa de su época, la de Nebrija, el libro está estructurado según un modelo propio. El mismo Olmos lo expresó en el primer capítulo cuando dice que aunque “la mejor manera y orden que se ha tenido es la que Antonio de Lebrixa sigue en la suya... no será reprehensible si en todo no siguiere la orden del arte de Antonio”. En estas palabras se clarifica la intención del autor al tomar de Nebrija sólo lo que le convenía. Para dar aquí al lector una idea, siquiera sumaria de esta aportación gramatical de Olmos, describiré brevemente su contenido.

El libro está dividido en tres partes y esto rompe el esquema de Nebrija, quien distribuye su gramática latina en cinco libros. La primera parte está dedicada al estudio de nombres, pronombres y adjetivos, con sus flexiones y composiciones propias. La segunda, trata de las conjugaciones y de las diferentes clases de verbos, así

²⁰ El *Arte* de Olmos no se publicó en su época. Corrió manuscrita como texto de estudio y de ella quedan seis copias. El americanista francés Rémi Siméon la publicó por vez primera en París en 1875. De entonces a acá se han hecho varias impresiones. La última, facsimilar del manuscrito conservado en Madrid, es la hecha por Ascensión y Miguel León-Portilla en 1993, patrocinada por el Instituto de Cooperación Iberoamericana y la UNESCO.

como de la variedad de posibilidades que los verbos tienen de componerse y flexionarse. La tercera, algo más breve, comprende el estudio de las partículas y el análisis del lenguaje de los ancianos y otras "manera de hablar comunes". En rigor, estas tres partes se refieren casi por completo a la morfología, que es el tema principal de la obra de Olmos, y que sigue siendo el tema protagonista de muchas de las gramáticas actuales. En definitiva, fray Andrés rompe con el esquema clásico al introducir esta estructura tripartita, lo que constituye una gran novedad.

Respecto de la morfología, Olmos explica el nombre, el pronombre y el verbo en composición con un sistema de afijos para formar palabras-frases. Al tratar de la naturaleza del sustantivo, rompe con el modelo de declinación grecolatina y propone una nueva forma de estudio basada en el binomio de nombres primitivos y ayuntados, es decir, de nombres en estado absoluto y en estado relacionado. Este nuevo enfoque facilita la comprensión de la palabra-frase del náhuatl formada a partir de una poli-síntesis incorporante. Muy amplia y profunda es su explicación del funcionamiento del verbo porque dice "en ellos (los verbos) consiste toda la armadura del bien hablar".²¹ Aunque sigue el modelo de Nebrija al clasificar los accidentes de esta parte de la oración, deja bien claro que la estructura del mexicano es totalmente diferente a la de las lenguas europeas. Así lo manifiesta al tratar de la composición de los verbos con nombres, pronombres y partículas e incluso con otros verbos dentro de un sistema incorporante. Destaca también del verbo su naturaleza propicia a la flexión para transformarse en activo, intransitivo, pasivo, reflexivo, impersonal, reiterativo, causativo, reverencial e incluso en sustantivo verbal.

Esta captación de la naturaleza de la morfología cobra más fuerza si pensamos que Olmos no dedicó apartado especial a la sintaxis, sino que la explica al hablar de cada parte de la oración bajo el concepto, muy apropiado, de composición. Constantemente habla de cómo se componen unas palabras con otras; de manera que su explicación del artificio gramatical obedece a un modelo morfosintáctico propio.

Por último una breve precisión acerca de la fonética o prosodia. Aunque no dedica ningún capítulo a esta parte de la oración, le concede un lugar especial en el apartado "De la ortografía", en el capítulo tercero. Allí son enumeradas y descritas las "letras" (los fo-

²¹ Fray Andrés de Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana*. Edición y transliteración de Ascensión y Miguel León-Portilla, Madrid, ICI y UNESCO, 1993, vol. 2, p. 61.

nemas) del náhuatl. Resalta la dificultad de reducir los sonidos por vez primera a letras y lo hace valiéndose del castellano y del latín. Señala los casos en que “se añaden, mudan o pierden letras”, es decir en que ocurren cambios morfofonémicos y marca sutilezas tales como el ensordecimiento de la consonante /l/ fenómeno que él registra añadiendo una *h*.

Puede afirmarse que en el contexto de las gramáticas de lenguas indígenas del Nuevo Mundo, el *Arte* de Olmos ocupa un lugar destacado, no sólo por ser la primera sino por su contenido. Rémi Siméon, más allá de sus críticas, destaca su “orden, claridad y concisión” y Miguel León-Portilla señala que fue la obra de fray Andrés “la más completa y acuciosa en su género de cuantas se elaboraron a lo largo del siglo xvi”.²²

Contemporáneo de Olmos y más joven que él, Molina tiene lugar destacado dentro del panorama lingüístico del siglo xvi. Consta, gracias al testimonio de Mendieta, que Alonso de Molina “vino con sus padres niño a estas partes de la Nueva España luego como se conquistó. Y como era de poca edad, deprenió con facilidad la lengua de los indios mexicanos”.²³ Puede afirmarse que, venido a México antes tal vez de 1524, llegó a tener al náhuatl, casi igual que al castellano, como lengua propia. De hecho se sabe que fue completamente bilingüe y que sirvió de intérprete a los primeros franciscanos. Como predicador y como investigador se sirvió del mexicano durante la mayor parte de su vida.

Cuando fray Alonso publicó su *Arte de la lengua mexicana y castellana*, en 1571, ya había sacado a luz varios trabajos relativos a la lengua náhuatl, además de su famoso *Vocabulario* de 1555.²⁴ Tuvo por necesario la publicación de una gramática ya que la de Olmos, que corría manuscrita, era accesible a muy pocas personas. Quiso, por otra parte, fray Alonso proporcionar una obra más sencilla que la de su precursor y asimismo más breve. Por ello, cuando apareció tuvo gran fortuna.

Pronto se agotó la primera edición y en 1576 salió la segunda, “más copiosa y clara que la primera”, según se dice en la portada. Aunque es seguro que Molina consultó el *Arte* de Olmos, confirmó a su gramática una estructura totalmente diferente. Dividió su obra

²² Rémi Siméon, “Prólogo”, *Grammaire de la Langue Náhuatl ou Mexicaine*, Paris, Imprimerie Nationale, 1875.

Miguel León-Portilla, “Prólogo” al *Arte para aprender la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy Editor, 1972.

²³ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, 1870, p. 685.

²⁴ El título completo de su gramática es *Arte de la lengua mexicana y castellana*, en México, por Pedro Ocharte, 1571, 5 p. de preliminares + 82 + 35, de texto, r. y v.

en dos partes. Recordemos que Olmos lo había hecho en tres y Nebrija en cinco. La primera parte está dedicada al estudio de la morfología, es decir al análisis de las ocho partes de la oración, “conforme a la lengua latina y castellana”. La segunda parte, mucho más breve, está orientada al conocimiento de la “Phrasis y maneras de hablar propias del mexicano”. En ésta, Molina profundiza en el estudio de estructuras muy peculiares del náhuatl, como son algunas formas verbales y diversos tipos de verbos. Da gran importancia a las diferentes maneras de contar según sea lo que se cuente, a juzgar por el número de páginas que dedica a este tema. Termina Molina con unas bellas consideraciones acerca de las dos maneras de hablar del mexicano, la vulgar, propia de las gentes sencillas y poco refinadas, y la culta, hablada por personas ilustres y curiosas. Advierte que su *Arte* está redactado dentro de esta segunda forma del mexicano y que mucho aprovechará para el que quiera aprender la lengua.

El *Arte* de Molina, aunque no fue punto de partida en este tipo de obras, si fue un instrumento importantísimo para el aprendizaje del náhuatl y para la redacción de trabajos posteriores. Las dos ediciones que de ella se hicieron en el XVI fueron las primeras en su género, gracias a las cuales un público relativamente amplio pudo acercarse al náhuatl desde una perspectiva académica.

La tercera y última gramática del siglo XVI se debe a un jesuita, Antonio del Rincón. Descendía éste de la nobleza de Texcoco. Su vida transcurrió en Puebla y en Tepotzotlán y, como otros religiosos del XVI, fue primordialmente maestro y evangelizador.

En 1595 se publicó la única obra que de él conocemos, el *Arte Mexicana*.²⁵ Es éste un trabajo más compendioso que el de sus predecesores, Olmos y Molina. Como Nebrija, Rincón divide su obra en cinco libros; los tres primeros están dedicados al estudio de la morfología, en especial del nombre y del verbo. El libro cuarto trata del arte de componer unos vocablos con otros, cosa tan propia de la lengua mexicana, y por último, el quinto —y ésto es novedad respecto de las artes precedentes— está dedicado por entero a la pronunciación y acento de la sílaba, es decir a aspectos fonológicos.

Interesante me parece destacar brevemente el capítulo que trata de las declinaciones contenido en el libro primero. Comienza Rincón asentando que el nombre en náhuatl no tiene declinación de casos sino de números, singular y plural. Y a continuación establece que son cinco las declinaciones. En la primera incluye los

²⁵ Antonio del Rincón, *Arte mexicana*, en México en casa de Pedro Balli, 1595, 7 p. de preliminares + 78 + 18 de texto, r. y v.

nombres que hacen el plural en *-me*, *-tin* y *-que*. En la segunda los que reduplican la primera sílaba y pierden la terminación final *-tl*. En la tercera pone a los nombres que repiten la primera sílaba y toman el sufijo *-tin*. En la cuarta, aquellos que pluralizan con un saltillo final y en la quinta, Rincón da cabida a los que toman los sufijos *-tzin*, *-tzingli*, *-ton*, *-tonlli*, *-pol* y *-pil*, *-pipil*. En rigor, esta última declinación no está pensada en función de partículas pluralizantes sino diminutivas y despectivas.

Es obvio que fue muy desafortunado el empleo del concepto de “declinaciones” para enmarcar, no las modificaciones morfológicas que denotan los diversos papeles que puede desempeñar un sustantivo en la oración, sino las varias formas de expresar el plural. No obstante ésto, desde otro punto de vista, la clasificación de los modos de pluralización mantiene su interés. Este esquema tuvo éxito, como veremos, entre otros autores de artes coloniales que, sin mayores consideraciones críticas, lo adoptaron.

Ya mencioné como importante novedad en Rincón haber dedicado el último libro o parte de su obra a aspectos de la fonología del náhuatl. Su aportación en esta materia iba a ser notablemente enriquecida y precisada por otro jesuita del siglo xvii, discípulo de Rincón, Horacio Carochi. Termina Rincón su obra con un glosario de los términos nahua-castellanos que aparecen en su libro. A lo largo del *Arte*, el autor hace frecuentes comparaciones y toma muchos ejemplos de la gramática latina, sin dejar por ello de dar “nuevas reglas y nuevo estilo” siempre y cuando lo considera necesario, pues según dice en el prólogo, “la uniformidad (entre las lenguas latina y mexicana) en ésto sería gran disformidad”. Es en realidad la obra de Rincón una síntesis breve, pero rica en contenido, de la gramática del mexicano. Ello explica que fuera libro de texto en las escuelas jesuíticas.

Consideraciones finales

Se puede terminar esta rápida descripción de las tres primeras gramáticas del mexicano poniendo de relieve que en ellas se contiene una gran aportación lingüística: la de una imaginativa respuesta a las categorías gramaticales grecolatinas. Esta respuesta se manifiesta en tres innovaciones principales. La primera, la de adaptar el esquema de las *Introductiones latinae* de Nebrija. Ya hemos visto que Olmos crea, con gran acierto un esquema tripartito y Molina distribuye su obra en dos partes.

La segunda innovación está en el tratamiento de las categorías gramaticales, en especial el nombre, pronombre y verbo. Particularmente Olmos y Molina se apartan del modelo latino y explican la función de estas tres partes de la oración a partir de la naturaleza incorporante de la lengua náhuatl.

Tercera innovación, el acercamiento a la morfología y a la sintaxis. En las gramáticas de Olmos y Molina ambas partes son inseparables. Inclusive estos autores no usan la palabra sintaxis sino la más apropiada de composición. Esta perspectiva morfosintáctica "*avant la lettre*" sigue siendo la mejor para acercarse al náhuatl y a otras lenguas mesoamericanas.

En resumen, al analizar el contenido de las artes vemos que más allá de una burda imposición de las categorías gramaticales grecolatinas, existe una sutil percepción de la naturaleza de las nuevas lenguas. En realidad, sería fascinante para cualquier lingüista el estudio comparativo del arte de la conjunción y articulación entre las estructuras propias de las lenguas mesoamericanas y aquellas otras tan absolutamente distintas de las lenguas indoeuropeas. Ello nos llevaría a comprender cómo los misioneros del XVI, por vez primera en la historia, pudieron integrar dos sistemas lingüísticos tan esencialmente diferentes. Una pluma anónima del XVIII ha dejado plasmado en un verso este logro del que venimos hablando. El verso se encuentra en el "Prólogo" al *Arte de la lengua mexicana*, de fray Juan Guerra, publicada en 1692

El lenguaje de la tierra
y el latín eran contrarios
y modos de su arte varios
hicieron paces con Guerra.
En contienda tan prolija
si éste tiene a Cicerón
en Guerra, aquel por blasón
un mexicano Nebrija.

Sólo me resta decir que estas tres gramáticas normaron y reforzaron la enseñanza del náhuatl en las escuelas y contribuyeron a una mejor redacción de los escritos de frailes y escribanos. La codificación gramatical de la lengua hizo posible la calidad y cantidad de los textos en náhuatl que han llegado hasta nosotros, algunos en regiones tan alejadas como el Soconusco y Guatemala. Y, si es verdad que estos textos constituyen un capítulo en la historia de la filología, no lo es menos que en ellos se guarda la palabra

de un pueblo. La lengua escrita fue así la nueva morada, o soporte diríamos hoy, de una forma de pensamiento que por siglos se había transmitido a través de la tradición oral y los libros de pinturas.

Terminaré estas consideraciones sobre la trascendencia del paso de la palabra hablada a la escrita con una reflexión que Nebrija hace en su *Gramática castellana* al hablar de la invención de las letras y que ilustra muy bien el valor de la palabra escrita en el mundo mesoamericano. En el capítulo II del libro I nos dice el famoso gramático que “entre todas las cosas que por experiencia, los ombres hallaron... ninguna otra fue tan necessaria, ni que mayores provechos nos acarrease, que la invención de las letras”. Y, más adelante, el explicar “De cómo las letras fueron halladas para representar las bozes”, nos da la razón final de la escritura: “La causa de la invención de las letras primeramente fue para nuestra memoria, y después, para que por ellas pudiesemos hablar con los absentes e con los que están por venir”. He aquí, en esta corta frase, el valor sumo de la palabra escrita: el hilo que hace posible el pensamiento que, desafiando al presente, nos permite dialogar con los que nos precedieron y con los que nos seguirán, trascendiendo todos los tiempos y espacios de hombres y pueblos.

ACULTURACIÓN EN EL CÓDICE COSPI*

CARMEN AGUILERA

Introducción

El objeto del presente trabajo es reafirmar la hipótesis de que el *Códice Cospi* fue pintado, después de la llegada de los españoles. La hipótesis fue propuesta al hacer un comentario a este código (Aguilera 1988) y más tarde en la ponencia presentada en el "VII Simposio de Literaturas Indígenas de Latinoamérica" publicada en *LAILA Speaks. Selected Papers* en 1990. Posteriormente los investigadores Christian Duverger y Laura Laurencich Minelli han escrito sobre el tema y reforzado la hipótesis con argumentos adicionales.

Insisto en el tema, porque en la reciente edición del *Códice Cospi*, editada por el Fondo de Cultura Económica en 1995, los comentaristas Ferdinand Anders, Marteen Jansen y Peter van der Loo (a quienes aludo sólo con las iniciales AJL en las siguientes páginas) acometen, en contra de mi primer trabajo pionero de 1988, sobre este mismo código, ignorando el segundo y sin consultar tampoco los trabajos de Duverger y de Laurencich Minelli, trayendo repetidamente a colación su autoridad como expertos en códigos y los trabajos de Karl Anton Novotny.

La definición de la época de manufactura de un código, en este caso el *Códice Cospi*, especialmente en una época de cambio, es particularmente importante, porque la aculturación o grado de occidentalización del documento, involucra a la cultura dominante y a la dominada o receptora lo que da lugar al fenómeno de un nuevo estilo artístico. La aculturación en el *Códice Cospi* es uno de estos casos, pero no es uniforme y se presenta más en unas partes que en otras. El estudio no pretende ahora, como no lo fue antes, ser exhaustivo, sino que se avoca a estudiar los iconos más que señalar este fenómeno, lo que basta para mostrar que fue hecho después de la llegada de los españoles.

* Mi agradecimiento a Ana Iturbe por los dibujos que ilustran este trabajo, y a Patricia Molina por la cuidadosa revisión de una versión anterior al presente trabajo.

Por lo anterior, resulta obvio que el presente análisis es mayoritariamente estético, basado en el análisis formal y no en la iconografía, haciendo el estudio de la *línea* y la *progresión de la forma*. Ambas se examinan en las partes en las que se advierten más elementos de aculturación. En tres conjuntos, dos en el anverso y una en el reverso: 1) Las figuras en los cuadretes de los días (p. 1 a 8). 2) Una figura de dios y su contexto en la segunda parte (p. 12); 3) Varios iconos en el reverso del códice.

ANVERSO

Las figuras en los cuadretes

Los cuadretes en el *Códice Cospi* se encuentran en la franja central de las páginas 1 a 8. Está formada de cinco hileras de 52 cuadretes cada una para abarcar los 260 días del *tonalpohualli* o año ritual. Los cuadretes se leen, cada hilera, de izquierda a derecha y de abajo a arriba como en las partes correspondientes de los códices *Borgia* y *Vaticano B*.

Las figuras en el *tonalpohualli* del *Cospi* son muy pequeñas, ya que en cada cuadrete de sólo ca. 3 x 4 cm. se pintaron no una, sino dos figuras: una deidad y un signo de día. Desde mi primer trabajo, la técnica para examinar la *línea* y la *forma* de estas figuras consistió en concentrar y colorear, en tarjetas de 5" x 8" las figuras del mismo nombre. Para el signo y dios Tecpatl o "Pedernal", de imagen similar, se hicieron dos tarjetas por tener dichas figuras un número tan grande; una concentra las representaciones de la deidad y la segunda las del signo Tecpatl. En la primera hay diez representaciones tradicionales del navajón de pedernal, más diecinueve figuras antropomorfas del mismo signo Tecpatl. La segunda contiene tres navajones en la convención natural indígena, más diez figuras antropomorfas con cabeza o cabezas de Tecpatl.

Lo mismo se hizo, para fines comparativos, pero sin colorear, para apreciar mejor la línea, con los signos de los días en el *tonalpohualli* del *Códice Borgia* (también páginas 1 a 8). Para este trabajo y mayor seguridad, mis alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia elaboraron las tarjetas de los signos de los días en otros tres códices del Grupo Borgia: *Laud*, *Féjervary Mayery Vaticano B*. Las tarjetas con los signos de los días de estos últimos documentos, se utilizaron mayoritariamente para fines de cotejo, mas no se discuten sus particularidades, ya que sólo confirman la hipótesis de

la manufactura posthispánica del *Códice Cospi*; aunque será interesante explorar más adelante, la posibilidad, que comparto con Duvrger (1993: 280), de determinar si el *Códice Vaticano B*, como el *Cospi*, es de origen postcortesiano.



Fig. 1 Animales del *Códice Cospi* (arriba) y del *Códice Borgia* (abajo) ilustrados en la lámina 30 del estudio de Anders, Jansen y van der Loo

En la figura de la página 30 de su comentario, AJL comparan cinco figuras de animal más dos antropomorfas (fig. 1) pintadas en los pequeños cuadretes del *Códice Cospi* (hilera superior), con signos equivalentes al día en el *Códice Borgia* (hilera inferior) (fig. 1). Con esto pretenden destruir mi argumento de que los signos de los días en el *Códice Cospi* “son menos esquemáticos y más vivos, naturalistas y movidos que lo tradicional” y que hay “animales de figura completa y humanizados, como el Pedernal antropomorfo que corre” (Aguilera 1988:109) según ellos, ésto también ocurre en el *Códice Borgia*. Lo que es irregular es que toman figuras de día de cuadretes más grandes del *Códice Borgia*, donde el pintor tiene más espacio para dibujar, y no de los signos de día en el *tonalpohualli* (p. 1 a 8). En el pie de página a esta ilustración asientan que “ambas hileras muestran un fondo iconográfico común”, aseveración obvia, ya que las figuras provienen de dos documentos mesoamericanos. Lo que prueba la influencia occidental en el *Códice Cospi*, es el cambio en la *línea de contorno* y la *progresión de la forma*.

La línea de contorno

La *línea de contorno* en el *Códice Cospi* es fina, delicada y a veces vacilante y los signos no fueron dibujados ni en la convención indígena, ni en el naturalismo europeo, sino en un estilo mixto incipiente

que se aprecia bien en las tarjetas de trabajo. Esto sugiere ya no el pincel indígena sostenido con el puño cerrado y la punta hacia abajo; sino la pluma de ave europea sostenida entre los dedos pulgar e índice. En cambio, en el *Códice Borgia* en todas las figuras de las veintidós tarjetas de trabajo aparece la línea de contorno negra más gruesa, controlada y regular, hecha con el pincel indígena. Lo mismo ocurre en el *Códice Laud* y en el *Códice Fëjervary Mayer*.

Los comentarios de Laurencich Minelli

En fecha posterior a la publicación de mi comentario al *Códice Cospi* (1988) y a mi artículo en ALILA (1990), aparece el trabajo de la investigadora italiana Laura Laurencich Minelli (1992), al parecer elaborado de manera independiente, pues no menciona mis trabajos. Ella examina al microscopio las figuras del *Códice Cospi* y concluye refiriéndose a la línea:

El hermoso trazo negro que delinea cada una de las figuras, parece a simple vista continuo y de espesor constante; sin embargo, examinado al microscopio, permite entrever tanto las *líneas trazadas por una pluma puntiaguda de caña, o por un estilete de cobre (como el señalado en el Códice Vindobonensis, foja 18)*, empapado en un color negro denso: al principio el trazo es más turgente y poco a poco se va haciendo ligeramente más delgado hasta llegar a una separación microscópica que sirvió para entintar nuevamente la pluma. En otras palabras, la línea de contorno no es cursiva en absoluto y no sirve para acentuar los volúmenes variando el espesor, sino que sólo quiere delimitar, de modo bidimensional, cada una de las partes que componen una figura. La mano es firme, y por lo mismo no estamos de acuerdo en que se hayan introducido algunas correcciones, como por ejemplo, en la foja 3, en la sexta casilla de la fila más alta, donde algunos estudiosos aseguran que el trazo interno, del recipiente que se ve, que contiene agua, fue ampliado posteriormente. Correcciones que, por otro lado, son tan minúsculas que sólo se vuelven bien visibles al microscopio. Además este instrumento tan sensible ha revelado que al escribir se le escapó un bigote color gris oscuro, por la línea negra que delimita la punta de la lengua de Quauhtli (foja 8, quinta fila); pequeñas fallas que escapan a la observación a simple vista del conjunto (Minelli 1994: 322) [el subrayado es mío].

Lo interesante es que si el tlahuilo usa ya una pluma puntiaguda o un estilete de cobre, esto indica una influencia europea, como se aprecia en la siguiente parte de la cita, sin embargo, la autora

todavía no piensa que el *Códice Cospi* es de fecha posterior a la Conquista.

La opinión de Duverger

El investigador francés Christian Duverger, en una resección a la edición precedente del *Códice Cospi* (1993, 278-282), comenta con la timidez y el conformismo que los autores que han estudiado el códice, quienes “no toman el toro por los cuernos” y no avanzan hasta discernir, o cuando menos opinar, sobre la pregunta que ya se hacen muchos mesoamericanistas de si el códice es realmente de manufactura posthispanica o no. Duverger para esta fecha, tampoco conocía mis trabajos.

Dada la calidad de resección de su escrito, el autor discute brevemente la aculturación del *Cospi* en base a la estructura del documento, su apariencia física, técnica de pintura, sus autores y otros aspectos y se pregunta: ¿Cómo creer que el sacrificio humano en la página 21 es sólo un rito propiciatorio para evitar los piquetes de abeja o alacrán?, o ¿Cómo explicar la hipertrofia de los rostros en comparación a los cuerpos, que recuerdan las características en documentos coloniales como el *Tonalamatl de Aubin*? o ¿Cómo explicar el hecho de que algunas de las armas de las deidades, en las páginas 9 a 11 del anverso del códice, crucen las columnas de los cuadretes de los signos de los días o que el dibujo y la iconografía del reverso parecen una copia mal hecha de otro documento?

Progresión de la forma

Seler ya nota las alteraciones de la forma de las figuras del *Cospi* y las califica de “peculiares y extrañas” (Seler 1991, I: 75), pero no las explica. El fenómeno que aquí se estudia es el de aculturación que es distinto al de la variabilidad de la forma dentro de una misma cultura. Por ejemplo, el signo Tochtli. “Conejo” en el *Códice Laud* es diferente en cada cabeza (fig. 2); pero todas muestran la misma línea gruesa de contorno hecha con el instrumento tomado a la manera indígena y su movimiento aparenta estar congelado y la expresión no cambia de una a otra.



Fig. 2 Signos Tochtli "Conejo" tomados del *Códice Laud*. Ejemplifica las variaciones en la forma, no en la línea, en un mismo signo

En el *Códice Cospi* no todos los signos de los días muestran el mismo grado de aculturación, once están dibujados en mucho, a la manera tradicional, con las variaciones propias de la caligrafía individual y por el hecho de haber sido hechos a mano. Ellos son: Cipactli, "Lagarto", Miquiztli, "Muerte", Ozomatli, "Mono", Malinalli, "Hierba", Acatl, "Caña", Cuauhtli, "Aguila", Cozcacuauhtli, "Buitre real", Ollin, "Movimiento", Quiahuitl, "Lluvia", Atl, "Agua", Xochitl, "Flor", Cuetzpallin, "Lagartija" y Coatl, "Serpiente". Tanto en el *Códice Cospi*, como en el *Borgia* estos dos últimos signos están dibujados de cuerpo completo y presentan múltiples variaciones, quizá porque dibujando sólo la cabeza, Serpiente y Lagartija podrían confundirse una con la otra. Tres signos de día muestran algo de aculturación, Ehecatl, "Viento", Calli, "Casa" y Tochtli, "Conejo", que presentan cambios más bien iconográficos que estilísticos. La progresión de representación, de lo convencional a lo naturalista, es más pronunciada en los signos Mazatl, "Venado", Itzcuintli, "Perro", Ocelotl, "Jaguar" y Tecpatl, "Pedernal".

El signo Mazatl, "Venado" (fig. 3), es en siete ocasiones sólo una cabeza con el característico corte o cercenamiento indígena en el cuello. Se observa la piel que se retrae y deja ver la franja muscular ensangrentada y la capa de grasa amarilla. De la parte posterior de la cabeza emerge en once ocasiones una pata con pezuña. El signo Perro (fig. 4), es primero sólo la cabeza con el mismo corte en el cuello, excepto en una ocasión que de la cabeza directamente escurre un chorro de sangre. En once cabezas de la parte posterior sale una patita.

El añadir la pezuña y la patita a la cabeza parece obedecer al deseo de representar a la figura de cuerpo completo. Otra diferencia es que en el *Códice Cospi* los venados y perros muestran expresión en la cara. Están alertas, agresivos o fatigados.

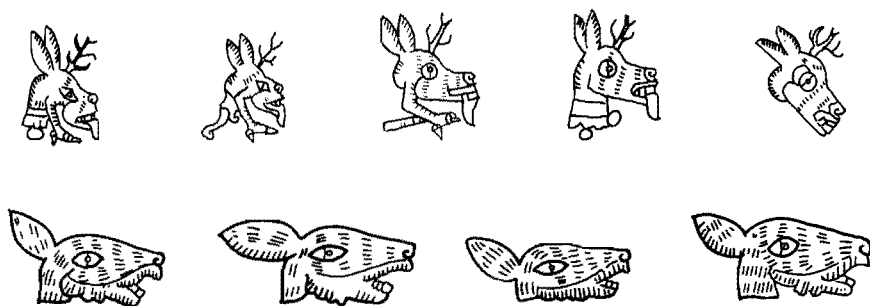


Fig. 3 Signos Mazatl, "Venado" en los códices *Cospi* (arriba) y *Borgia* (abajo). Nótese la variación en los primeros y la invariabilidad en los segundos.

En el *Códice Borgia*, por el contrario, las imágenes de ambos signos son estáticas (figs. 3 y 4), están dibujadas con la línea gruesa, uniforme en su contorno y el trazo controlado es el de un artista experimentado que las hace muy uniformes, como siguiendo un machote.

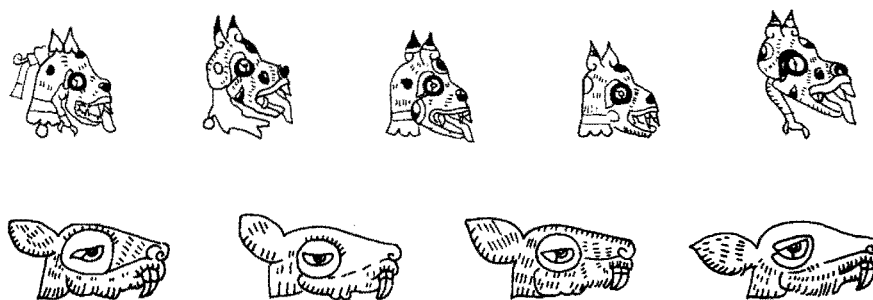


Fig. 4 Signos Itzcuintli, "Perro" en los códices *Cospi* (arriba) y *Borgia* (abajo). En los primeros se advierten variaciones y forma muy distintas al esquema de los segundos cuya forma general es muy similar a la del signo Venado

El signo Tochtli, "Conejo" (fig. 5) es un animal de cuerpo completo y su convención y forma, ya no son como la tradicional prehispánica. Aún dentro de las limitaciones de su dibujo, el artista concientemente trata de imitar a un conejo real de cuerpo completo, con dos patas en ocho ocasiones y en cinco con tres. Por el contrario, los signos Tochtli, "Conejo", en el *Códice Borgia*, son sólo cabezas extremadamente similares, casi se podría decir repro-

ducidas mecánicamente. También hay en este mismo códice un conejo de cuerpo completo en un cuadro grande y aparece sentado, estático, mostrando manos y pies humanos, en la convención indígena (lámina 1, quinto abajo), muy diferente al conejillo completo escurridizo que aparenta correr en el *Códice Cospi*.

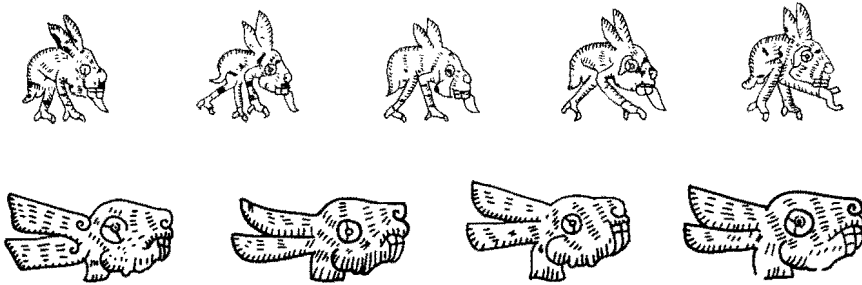


Fig. 5 Signos Tochtli "Conejo" en los códices *Cospi* (arriba) y *Borgia* (abajo). El cuerpo ya completo en los primeros contrasta con las cabezas muy similares en los segundos

Ocelotl (fig. 6) en el *Códice Cospi*, es primero una cabeza, con corte en el cuello o sin él, luego se desarrolla un hombro o lomo con una o dos patas, hasta que finalmente se dibuja el felino de cuerpo completo incluyendo la cola. En el *Códice Borgia* en la misma figura, el estatismo es de nuevo la tónica. Se trata sólo de una cabeza, con la misma convención de representación que el Venado, el Perro y el Conejo, aunque las especies zoológicas de estos animales son totalmente diferentes.

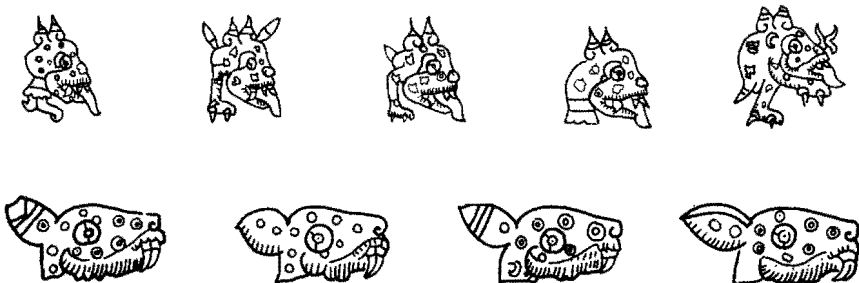


Fig. 6 El signo Ocelotl, "Jaguar", en el *Códice Cospi* (arriba) y en el *Códice Borgia* (abajo). En los primeros se nota la progresión, desde una cabeza hasta el cuerpo entero, mientras en los segundos sigue dominando la convención habitual indígena

El signo del día Tecpatl, "Pedernal" del *Códice Cospi* (fig. 7), presenta un caso diferente de aculturación. Se aprecia un cambio total de la forma, ya que se pasa del navajón ensangrentado de sacrificios a una figura humana de cuerpo completo, en donde la cabeza ha sido sustituida por uno o hasta dos navajones. El cuerpo de este hombrecillo es negro, tiene manos rojas, a veces está desnudo o lleva taparrabos y hasta pulseras. Su torso, brazos y piernas se mueven en armonía con la "cabeza" y todo es muy diferente al signo Tecpatl como navajón.

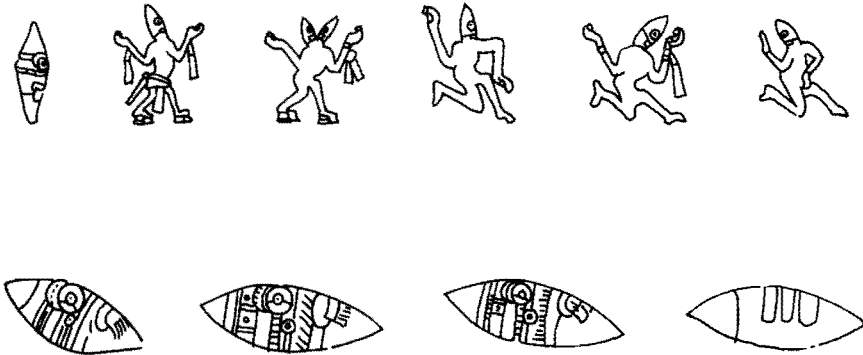


Fig. 7 Signo "Tecpatl", "Pedernal", en el *Códice Cospi* (arriba) y en el *Códice Borgia* (abajo). Nótese que el tlahuicilo conocía la manera de dibujar un navajón de sacrificio y concientemente elige no dibujarlo más

Al ordenar las figuras del signo Tecpatl antropomorfo en las tarjetas de trabajo, se hizo aparente la *progresión de la forma* y en ésta las diferentes *proporciones del cuerpo*, las *actitudes* y la *secuencia del movimiento*. El cuerpo humano está ya dibujado de manera más europea: es flexible, el torso es más largo, el talle más pequeño y lo más significativo, además de las diferentes posiciones del cuerpo que indican movimiento, las actitudes cambian de una figura a otra.

Me refiero al Tecpatl como *vivo* o *humanizado*, porque su cuerpo presenta una dinámica desconocida en el mundo indígena. Es notable su naturalismo, las proporciones más alargadas y el torso se mueve en varias direcciones y ángulos. Las figuras se arreglaron en las tarjetas en dos hileras de modo que el movimiento apareciera como progresivo. Primero sus manos están en reposo sobre sus caderas y el hombrecillo mira al frente, enseguida levanta una mano,

la dobla hacia atrás, levanta las dos manos, gira el torso y parece avanzar porque una pierna va adelante de la otra, corre, y al fin emprende una desenfundada carrera.

El dibujo del cuerpo del Tecpatl, ya no es un ensayo incipiente. El artista, o al parecer los dos artistas que lo dibujaron, ya tienen control sobre la representación del cuerpo humano en movimiento. El conjunto de personajes en tal variedad de poses y actitudes hace pensar en manos jóvenes de aprendices creativos, más que en maestros experimentados. Ellos ensayan y logran reproducir un cuerpo humano armónico, en movimiento, de formas suaves no estereotipadas. Hazaña tal en sólo una parte de un mismo documento, en una misma época, esto no sólo sugiere sino también indica definitivamente contacto con la cultura europea.

Dios autosacrificándose

Las figuras grandes en las páginas 9 a 12 del anverso del *Códice Cospi*, son excelentes y están dibujadas a la manera clásica indígena y seguramente fueron ejecutadas por el o los maestros de un centro ceremonial importante. Casi no hay rasgos de occidentalización, pero un posible ejemplo sería la actitud del dios Itztlacoliuhqui en la página doce, que se autosacrifica (fig. 8). Mientras con su mano izquierda sostiene un incensario humeante festonado con estrellas, la derecha emerge arriba del mismo lado del torso, se dobla y cruza el pecho para punzar el pabellón de la oreja con un hueso afilado, en una posición casi imposible. Los brazos salen del mismo lado del torso, rasgo diferente, si se compara con la figura de Tonatiuh, señor del sol, arriba en la misma página, y parece un intento del pintor de dibujar la acción de manera naturalista, lo que sería ya un rasgo occidental.

Anders, Jansen y van der Loo denuncian que sí existe la acción del autosacrificio representada, lo cual no niego, simplemente aclaro ahora que en la "mayoría de las veces se ve a los individuos con los instrumentos del sacrificio en la mano" y esta no es una pieza clave en mi argumentación, como ellos asientan. La hipótesis, hay que insistir, es la aculturación en el *Códice Cospi* y la pieza clave, se podría decir, es la imagen del señor Tecpatl. Acerca de aculturación en las figuras grandes de dioses, Duverger muy bien nota que el arma del dios Tlahuizcalpantecuhtli en las páginas 9, 10 y 11, cruza la línea roja de los cuadretes con signos de días (1994: 281) y añade que el arma no está completa. Un tlahcuilo indígena, no

hubiera cometido esta transgresión y menos pintar sólo la parte final de la empuñadura.

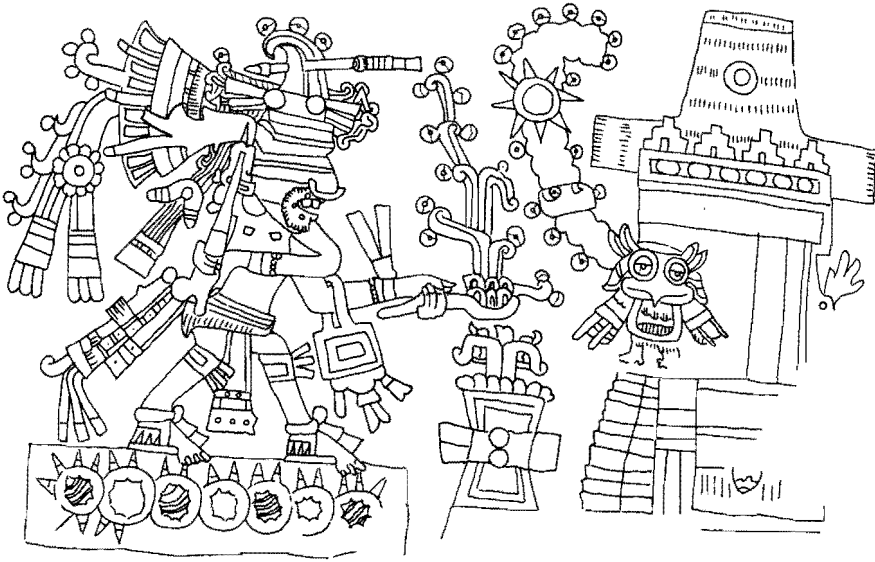


Fig. 8 Dios autosacrificándose, nótese la posición de los brazos (Página 12 del *Códice Cospi*) y el sol y la cuenta de ámbar amarillos sobre la columna nocturna estelar

El sol y el ámbar. En la misma página 12 del *Códice Cospi* el dios de la helada o el frío, Itztlacoliuhqui (fig. 9), ofrenda frente al templo del búho. De éste emerge una columna oscura bordeada de ojos estelares con un disco amarillo con ocho puntas y abajo un objeto oblongo amarillo con ojo y boca. Los identifico respectivamente con un sol con rayos en picos, ya como los occidentales y una cuenta de ámbar, ésta última similar a las representadas en el *Códice Mendocino* (1979: fol. 47 r.). El ámbar tiene relación con el sol o cuerpos astrales porque centellea: “estas piedras son como ampollas del agua cuando les da el sol en saliendo, parece que son amarillas, claras como el oro... parece que tienen dentro una centella de fuego y son muy hermosas” (*Códice Florentino* 1979, 11: fol. 206 y 207 r.).

Anders y Jansen van der Loo niegan mi identificación y dicen que el sol es una piedra y el ámbar un palo y siguiendo a Selser, entonces los dos indican el difrasismo “la piedra y el palo”, es decir,

el castigo (1994: 39-41) de lo que hacen una larga disquisición. Ilustran con la piedra y el palo en el *Códice Borbónico* y en el mismo *Códice Cospi*, ambos coloniales, lo cual les resta valor probatorio. La convención prehispánica de representación de la piedra implica el llevar el signo de dureza a cada lado, franjas juntas al centro, que indican las vetas en la piedra, de color café claro y gris. La forma oblonga en el *Códice Cospi* no los presenta y su color tan amarillo tampoco señala que lo sea. El ojo y la boca indican que el objeto, como en otros casos, está antropomorfizado. El palo por su parte también lleva, como materia dura, el signo de dureza que esta forma oblonga tampoco exhibe.

El dios Itztlacolihqui en la página diez, está de pie sobre un rectángulo con siete piedras dentro. Tienen aristas, muestran vetas y están dentro de círculos amarillos con picos que ya no son piedra, sino algo que las rodea o envuelve. Lo más relevante en la identificación sol y ámbar es la relación entre ambos, su color amarillo brillante y su carácter ascendente, que emergen de la noche, no pueden estar asociados a castigos y penas a pesar de la larga perorata de AML al respecto.

REVERSO

En lo que respecta al reverso del código parece que hay acuerdo general entre los investigadores que opinan que es más tardío, de manos menos experimentadas y se advierte en las representaciones de las figuras de dioses, un desconocimiento de la iconografía indígena tradicional. Novotny (1968:18 tomado de AJL 1994: 31) dice que esta parte, por ser de calidad inferior, no se presta para el análisis, expresión quizá de un no historiador de arte que ignora que, como expresión pictórica aberrante, precisamente y con más sentido es interesante estudiar.

Laurencich Minelli ahora más claramente sugiere, como dice Duverger, “muy tímidamente”, que el reverso del *Códice Cospi* fue hecho después de la Conquista:

Es mi opinión, que estos elementos contrastantes refuerzan la hipótesis de que el reverso del código pudo haber sido escrito en una época de crisis cultural, cuando a la clase sacerdotal le fue no sólo bruscamente diezmada su elite más culta, sino que incluso los sacerdotes supervivientes tuvieron que esconderse y refugiarse en lugares más aislados y lejanos, emigrando al interior de su propio país. Crisis

esta, que quizás podría identificarse con el principio del duro impacto de la Conquista española (Laurencich Minelli 1994: 318).

La olla de pulque

La aculturación en el reverso del *Códice Cospi* es bastante clara en la pintura del recipiente esférico oscuro, con una forma blanca dividida en tres o cuatro chorros que brotan de su abertura (fig. 10). Es factible que sea una olla de pulque porque de ella sale un líquido blanco. La olla está sentada sobre un *yahualli* o redondel tejido de tiras de carrizo, para que no se ruede, está pintada un tanto desde arriba y da la impresión de tener volumen. Una olla inacabada no contiene líquido. La confirmación de que lo que sale de la olla es un líquido se encuentra en la parte superior de la misma página. Su forma es igual a los chorros de sangre que brotan del pecho de un sacrificado (pág. 14).

Anders y Jansen van der Loo de nuevo rebaten mi identificación y argumentan que la olla es una bola de hule (AML 1994: 31). A fin de contar con el material comparativo necesario, hice las tarjetas con las representaciones de las bolas de hule en los códices del Grupo Borgia. La bola de hule, no sólo es una pelota para el juego *ulama*, sino también, un objeto ritual que se ofrenda y posteriormente se quema. Al ser un objeto de culto la bola de hule se trata con la mayor reverencia y tiene múltiples representaciones. A veces aparece junto al *ilachtli* o cancha para el juego de pelota, se transporta dentro de una malla de mecate para ser manejada con facilidad, la llevan en la mano sacerdotes o personajes importantes, o está sobre una pira para ser quemada y otras veces, para el juego, se antropomorfiza.

En los códices del Grupo Borgia la pelota casi siempre es negra por el material de que está hecha o sea el hule. Nunca tiene abertura arriba y menos un líquido emergiendo. Es una bola completa, con una mancha roja en un lado y cubierta con reverencia con un pañito blanco de algodón rematado con franjas rojas. Sobre la pelota tiene inserta una especie de trapecio amarillo, de alguna madera suave que termina en punta y encima de ella se clavó una pluma de quetzal. En el reverso del *Códice Cospi* en ningún caso se ve sobre la pelota, generalmente oscura, en el reverso del *Códice Cospi*, la tela que la cubre. La figura 11 ilustra, en la hilera superior diferentes representaciones de la olla de pulque en el *Cospi* y en la inferior ejemplos de pelotas de hule de los códices *Borgia* y *Féjerváry Mayer*.

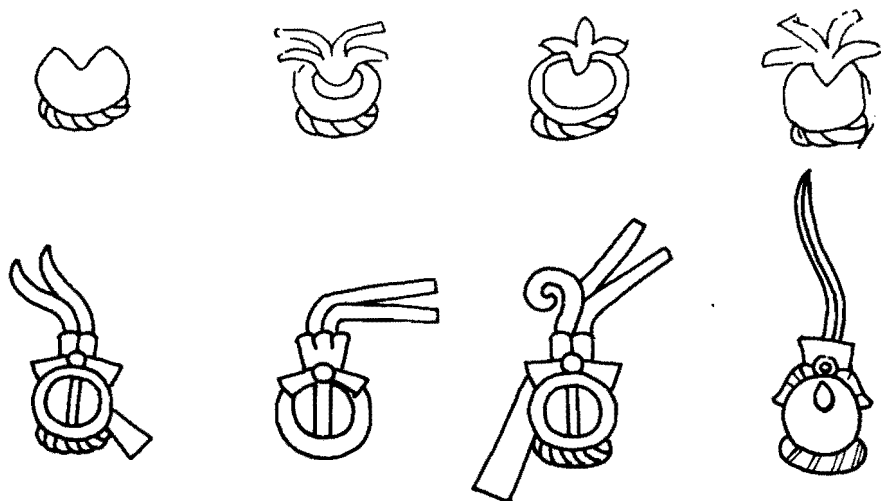


Fig. 9 Ollas con pulque en el *Códice Cospi* (arriba) y pelotas de hule en los códices *Borgia* y *Féjerváry Mayer* (abajo)

Túnicas y fajas

En relación a estos dos elementos del atavío prehispánico acepto que la túnica si era conocida en el México prehispánico. Incluso noto en mi trabajo sobre el *Lienzo de Tepeticpac 1* (Aguilera 1986) que la portan dos sacerdotes y llega a la pantorrilla, pero en el reverso del *Códice Cospi* llega hasta los tobillos, lo cual es raro. Por supuesto el mecate o cordel era un objeto utilitario indispensable y la faja sostenía el enredo o sea la falda. En mi escrito faltan, por alguna razón, las palabras “en esa forma” en relación al cordón que ciñe el talle de la diosa. Lo que es aberrante como resultado de la aculturación es que el cordón que ciñe la cintura de las diosas va *sobre* el *quechquemítl* (págs. 18 y 19) (fig. 10). Los atavíos en la época prehispánica debían ser “leídos” por lo que no era normal que se obstruyeran.

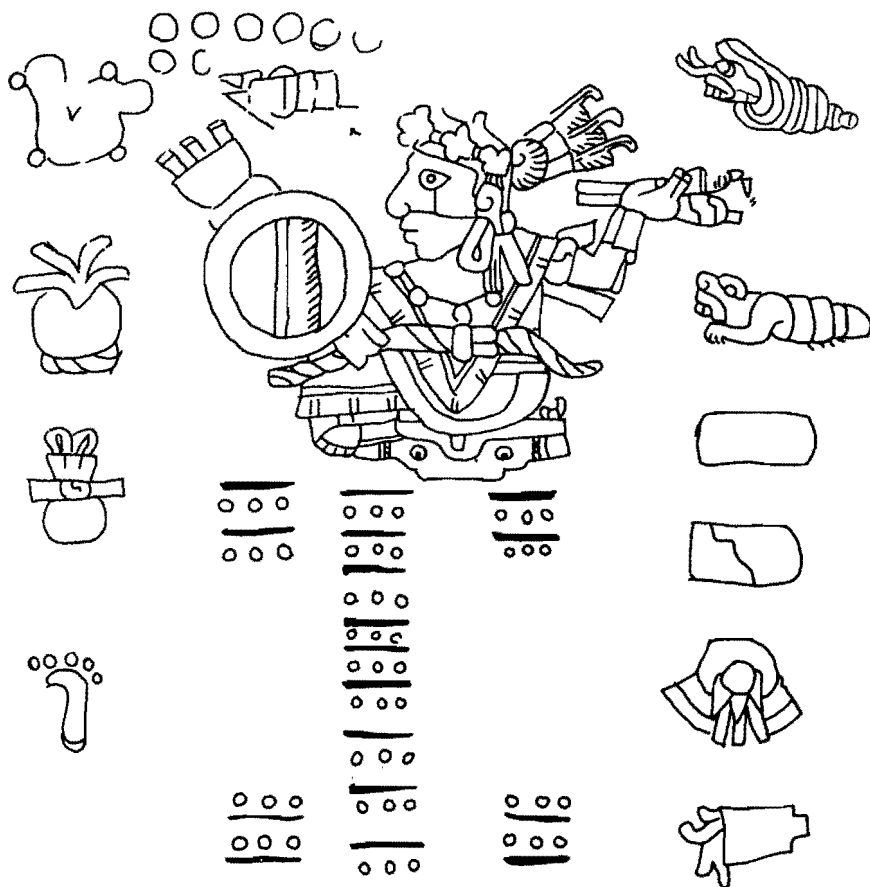


Fig. 10 La diosa Xochiquetzal con *quechquemill* sobre el que aparece un cordón a la altura de la cintura, lo cual es irregular en la iconografía indígena (p. 18 del *Códice Cospi*)

Corazones

Las tres formas rojas juntas que aparecen en las túnicas de las deidades en las láminas 15 y 19 del reverso del *Códice Cospi*, sugiero que podrían ser corazones por su color rojo y su forma triangular. Hechas con tres manchas juntas, dos arriba y una abajo, sin línea de contorno, lo cual es un rasgo tardío.

Estas manchas afectan más la forma de un corazón estilo occidental, que de un corazón de la iconografía indígena (fig. 11), cuya convención de representación es una forma más bien oblonga con la parte inferior poco o nada apuntada. De la parte superior emergen dos curvas entre un ángulo que indican la aorta, la arteria pulmonar y la cava y aún, en otros códices aparecen más venas o arterias; mientras que la ancha franja amarilla al centro señala la grasa que rodea a este órgano. En el esquema occidental la forma del corazón es triangular, arriba con una depresión entre dos cuevas y abajo es apuntado.



Fig. 11 a) y b) Corazones teotihuacanos, c) Corazón del *Códice Laud*, d) Mancha roja como corazón en el *Códice Cospi*, e) Icono solar formado de cuatro círculos

La figura 11 ilustra, de izquierda a derecha, dos corazones de murales teotihuacanos, que están compuestos de tres formas, trilobuladas enseguida la mancha presente en la túnica de dos deidades en el reverso del *Cospi* (p. 15 y 19), luego un ejemplo de corazón en el *Códice Laud* y el signo solar en los *Primeros Memoriales*. También mi identificación de la mancha triangular como corazón es objetada por AML. Para ellos las manchas de tres discos son emblemas del sol e ilustran su aseveración con tres ejemplos (1994: 30). El primero es la faja del supuesto Tezcatlipoca de la página 22 del *Códice Cospi*. La faja compuesta de tres franjas, está sujeta por tres discos en hilera vertical, no en triángulo, y no son el signo solar, sino los nudos para sujetar el cinturón o faja como se observa en la figura del dios en la página 14 del *Cospi*.

El tercer ejemplo —que examino antes que el segundo— es un personaje vestido de serpiente cuya piel presenta manchas de tres puntos juntos en forma triangular. Tampoco son éstas manchas signo solar sino la peculiar pinta de esta especie.

El segundo ejemplo de AJL consta de cuatro círculos juntos, no tres y éste sí es el *tonallo* o signo solar. Los exhibe el dios Ixtlilton tanto en los *Primeros Memoriales* (1994: fol. 262 r.) como en el *Códice Florentino* (1979, 1: fol. 111 v.) aparecen en su bandera y en su escudo. Los cuatro discos, no tres, sí son el *tonallo* (signo solar). En ico-

nografía, la posición, el arreglo y sobre todo el número de elementos cambia el nombre y el simbolismo del icono. En su afán de demoler mi argumento AJL toman una forma de cuatro discos juntos sin color, de significado solar, para identificar la forma de tres manchas rojas más parecido a un corazón de tipo occidental porque las tres formas se parecen más a la convención occidental del corazón, que al modelo indígena, lo cual indica aculturación; pero de ningún modo se trata del signo solar compuesto de cuatro discos juntos.

Numerales y nombres

En relación a los conjuntos de barras horizontales con uno o varios discos entre ellos, en las páginas del reverso del *Códice Cospi* escribo: “Estas rayas y discos no son, a mi entender, numerales sino que las rayas representan muñecos, o simplemente atados de palitos de ocote; y los discos pedrezuelas, terrones o pedacitos de copal” (Aguilera 1988: 89) (fig. 12); fragmento que citan AML.

En la Huasteca poblana presencié, con el doctor Alain Ichon, el levantamiento del alma de una niña que la había perdido por un susto (Ichon 1969: 294). El curandero decía sus oraciones casi totalmente en totonaco, al tiempo que iba colocando los “muñecos” o atados de rajas de ocote sobre la “mesa”, los rociaba con refino (aguardiente) y decía en español: “Tú el nombrado *tres* refino”, “Tú el nombrado *cuatro* refino”. Después de haber rezado por el número requerido de “muñecos” o de grupos de ellos con la consabida oración, ponía una pedrezuela o pedacito de copal y empezaba de nuevo a orar y depositar otros grupos de “muñecos”.

Hasta aquí llegó mi experiencia y siendo ajena a la cultura y al lenguaje, no entendí el sentido de las oraciones; pero tampoco lo entendieron otros asistentes totonacos según pude constatar después de preguntarles. El curandero usaba un lenguaje esotérico, murmurando para darle un sentido sagrado, oculto y que nadie pudiera entenderlo, y además de esa forma aumentaba su prestigio y dignidad y recibía cierta retribución en especie.

Ichon escribe acerca de los “Muñecos”: “Posiblemente, el significado de los muñecos es el más difícil de discernir” (Ichon 1969: 233) y añade más adelante: “Los muñecos no son jamás utilizados de manera aislada sino siempre son hechos en serie y su número corresponde a un nombre sagrado (Ichon 1969: 234).

En el *Códice Cospi* en consecuencia, las rajas podrían ser tanto

números simbólicos de deidades o ayudas mnemotécnicas en donde cada barra corresponde a una unidad de rezo o sección de éste, hasta completar el número de veces de que debe constar la ración. Los discos entre los conjuntos podrían ser separaciones entre grupos de oraciones aunque en ocasiones aparecen dos discos, quizá una pausa más larga. Además en el *Códice Cospi* discos aparecen en casi todas las páginas, abajo de las barras, lo que hace pensar que no pertenecen al sistema numérico maya.

Anders, Jansen y van der Loo arguyen que las páginas con barras y puntos en el *Cospi* “debemos interpretarlas como números y no como representaciones esquemáticas de los materiales utilizados...”. Es cierto, ante la imposibilidad de trasladarlos a un sistema numérico, opto por sólo sugerir los materiales. Si ellos piensan que son números ¿porqué no discuten su proposición o intentan proporcionar la equivalencia de los supuestos numerales en el sistema arábigo que utilizamos o tratan de interpretar su significado?. No es lo mismo un sistema de numeración que sólo utiliza el numeral uno, los discos, y la barra cinco, que el elaborado sistema numérico mesoamericano, sea náhuatl o maya. En el *Cospi*, en varias páginas las barras están verticales y no horizontales como en el sistema numérico maya ¿que significa esto?.

Conclusión

En conclusión se puede decir que determinar la aculturación en el *Códice Cospi* se basa, no en la iconografía, sino en el análisis formal y el estudio de la línea y la progresión de la forma. La línea en el *Códice Cospi* fue hecha con un instrumento usado ya en la tradición europea, como se aprecia en los mal hechos círculos trazados en las páginas 14 a 17 del reverso. Aquí la línea es muy fina, lo que ocurre también en las figuras de los cuadretes en el anverso del *tonalpohualli*.

La progresión de la forma es clara en los signos de día Venado, Perro, Jaguar y muy evidente en las representaciones antropomorfas del signo de día y de la deidad acompañante Tecpatl. El sol y el ámbar, por su color amarillo de brillo y de luz en una columna oscura estelar ascendente, tienen más probabilidades de ser lo que los indígenas representaron, más que el palo y la piedra de matiz negativo y punitivo como sugieren AML.

El recipiente abierto no puede ser una pelota y la faja sobre el *quechquemiltl* es una aberración tardía. El corazón triangular rojo es más occidental que indígena y los tres puntos rojos que aparecen

juntos nada tienen que ver con el signo solar que son cuatro discos juntos. Las barras y los discos es más factible que sean alusiones a números simbólicos que representaciones fácticas de ellos. Hay menos evidencias de aculturación en las figuras grandes, lo cual debe estudiarse más con el microscopio electrónico, pero un dato innegable es la anotación de Duverger en cuanto a las armas que cruzan la línea roja, que separa los cuadretes con signos de día, lo cual denota a un tlahcuilo ya no profesional o experimentado. Si tal percance hubiera ocurrido de seguro volvería a rehacer toda la página.

Por último, el diferente grado de aculturación en el anverso del *Códice Cospi* indica que las figuras más aculturadas están en los cuadretes del *tonalpohualli*, presentan menos aculturación las figuras en los rectángulos, arriba y abajo de la franja anterior y las deidades grandes casi no presentan rasgos de aculturación. Lo anterior sugiere que posiblemente los cuadretes fueron pintados por los jóvenes aprendices de algún *calmecac* ansiosos de experimentación y cambio, ante el estilo occidental que habían ya visto. Las figuras en los rectángulos fueron hechas por los oficiales ya más experimentados, pero cautos para admitir cambios. Las hermosas escenas con las figuras grandes casi seguramente fueron dibujadas y pintadas por maestros entrenados en la técnica pictórica antigua, aunque ya presentan ciertas fallas de dibujo, quizá debidas a la creciente falta de visión, pues en ese tiempo no había lentes; pero que concientemente todavía no admiten ningún cambio.

OBRAS CONSULTADAS

- AGUILERA, Carmen
 1988 Véase *Códice Cospi*
 1990 "A New Approach to *Codex Cospi*". *LAILA Speaks. Selected Papers*, p. 74 - 80.
- ANDERS, Ferdinand, Marteen Jansen y Peter van der Loo
 1995 Véase *Codice Cospi*.
- Códice Borgia. Códice Borgia*, México. Fondo de Cultura Económica, Facsimilar y dos volúmenes de comentarios de Eduard Seler.
 1981
- Códice Cospi. Códice Cospi*, México, Gobierno del Estado de Puebla y Centro Regional del INAH Puebla. Facsimilar y volumen de comentario de Carmen Aguilera.
 1986
- Códice Cospi. Codice Cospi. Calendario e ritual precolombien*. Milán. Faca Book
 1992 Millan. Facsimilar y comentario de Laura Laurencich Minelli.

- Códice Cospi "Codex Cospi. The Mexican Picture Manuscript of Bologna"
1995 en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. Traducción al inglés de *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprach und Alterhumskunde*. California. Editorial Labyrinthos. Frank Comparato Editor General v. 1. p.74 - 80.
- Códice Cospi Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*. México y Austria. Fondo de Cultura Económica y Akademische un Verlagsenstadt. Facsimilar y volumen explicativo de Ferdinand Anders, Marteen Jansen y Peter van der Loo con contribuciones de Eduardo Contreras y Beatriz Palavicini Beltrán. (*Códices Mexicanos VIII*).
- Códice Fjérvary Mayer Véase Tonalamatl de los pochtecas*.
1989
- Códice Florentino Códice Florentino. Manuscrito de la Biblioteca Medicea-Laureniana*. Génova. Gobierno de la República Mexicana a través del Archivo General de la Nación. 3 v.
- Códice Laud "Códice Laud". Antigüedades de México*. México. Secretaría de Hacienda y Crédito Público. v. 1. p. 318 - 408.
- Códice Tonalamatl de los pochtecas. Tonalamatl de los pochtecas. (Códice Mesoamericano Fjérvary Mayer)*. México, Celanese Mexicana SA Facsimilar. Edición, estudio introductorio y comentario de Miguel León-Portilla.
- Códice Mendocino. Códice Mendocino*, México, Ediciones San Ángel.
1979
- Códice Primeros Memoriales. Primeros Memoriales*, Oklahoma. University of Oklahoma Press.
1994
- DUVERGER Christian, Recensión: "El *Códice Cospi* de Laura Laurencich Mine-
1993 lli 1992". *Journal de la Societé des Americanistes*. Paris, n. 79, p. 270-282.
- LAURENCICH MINELLI, Laura Véase *Códice Cospi*.
1992
- "El *Códice Cospi*, México, México y el mundo en las colecciones de arte. Edi-
1994 torial Azabache (Mesoamérica 2).
- LEÓN-PORTILLA, Miguel Véase: *Tonalamatl de los pochtecas*.
1985
- ICHON, Alain *La Rêligion des Totonagues de la Sierra*, Paris, Centre National de
1968 la Recherche Scientifique.
- NOVOTNY, Anton Karl. *Tlacuilolli die Mexicanixchen Bilderhandschriften. Stil und
1960 inhhalt mit einem Katalog der Codex Borgia Gruppe*, Berlin, Gebr. Mann.
- SELER, Eduard. Véase "Códice Cospi"
1991

THE CODEX OF SAN CRISTÓBAL COYOTEPEC
AND ITS RAMIFICATIONS FOR THE PRODUCTION
OF TECHIALOYAN MANUSCRIPTS

ALEXANDER F. CHRISTENSEN

ABSTRACT

The codices that have been grouped under the name of "Techialoyan" are a far less homogeneous group than has been alleged by some. One subgrouping of the larger category is that of "double-register" codices, which bear two scenes painted on each page, one above the other, rather than the more common single scene. At least ten of these are known, as compared to over thirty single-register examples. Most studies of the genre as a whole have been based upon the single-register examples, and many upon only a small subset of those. The double-register codices, although still clearly Techialoyans by any definition of that name, are quite divergent stylistically. Within the group of double-register codices, three bear an even greater resemblance to each other. Numbers 727, from San Cristóbal Coyotepec, 721, from San Miguel Cuaxochco and San Miguel Tepexoxouhcan, and 732, from San Nicolás Totolapan or Coyoacan, all contain scenes copied from a fourth, model manuscript. In the case of 721 and 727, these scenes were copied onto the folio leaves before they were bound, so that each congruent page occurs with the same page on the other half of the leaf. These leaves were then bound with no apparent regard for the order of the scenes, and captions were written on each page. Although some of these captions refer to historically accurate places, others appear in both codices and are clearly creations of the scribe based on the accompanying image. The congruent scenes in 732 do not appear to be laid out in the same way; it is unclear what this entails for the production of the three codices. Clearly, all three codices were produced within a single workshop over a fairly brief period of time. What relation this workshop bore to that which produced the other Techialoyan codices is not yet known. Equally clearly, one cannot judge the accuracy and historicity of a single Techialoyan codex without reference to others.

Introduction

The Techialoyan codices are a group of Nahuatl manuscripts from Central Mexico, written on *amate* paper with illustrations in a peculiarly distinctive, late Colonial style. Since Federico Gómez de Orozco (1933) first identified the group, scholars have located over fifty examples of the genre.¹ Although originally attributed to the sixteenth century, the codices are now generally accepted to have been produced in the late seventeenth or early eighteenth century by a central workshop, or broader school, for communities in and around the Basin of Mexico that were attempting to justify their traditional land claims in the colonial courts. H. R. Harvey (1986, 1993) feels that they were created as a response to the *composición* of 1643, a survey and recording of all indigenous lands for taxation purposes.² As most of the sources of Techialoyans are within the territory dominated by the city of Tlacopan (modern Tacuba) before the Spanish conquest, he suggests that this center played a central role in their production. Rather than forgeries, they were recordings, for native use, of the oral traditions about history and geography of each individual pueblo. This view of the Techialoyans, as documents originally compiled by Indians for use within the community, which may later have served a secondary role within the courts, is supported by Galarza (1980) in his analysis of Codex 705 from Zempoala. It has been challenged by James Lockhart (1992) and Stephanie Wood (1984, 1989). Lockhart argues that the hyperarchaic Nahuatl in the texts and the choice of paper indicate a conscious effort to falsify the age of the documents.³ Wood (1984) provides evidence that native communities did not take part in the program of *composiciones* until the early eighteenth century. In addition, she has identified a possible author of some of the Techialoyan corpus, Don Diego de García de Mendoza Moctezuma,

¹ The standard references for Techialoyans are the article and census in the *Handbook of Middle American Indians* (Robertson 1975; Robertson and Robertson 1975), although several other codices have surfaced since then (e.g., Horcasitas and Tommasi 1975, Wood n.d.a, Archivo General de la Nación 1996). The best recent survey of Techialoyan literature is that of Borah (1991).

² Two particular examples of Techialoyan style catalogued by Robertson and Robertson (1975) with a later date, the *García Granados Codex* (Techialoyan 715) and the murals of the cathedral of Cuernavaca (Techialoyan 745), are in deviant formats, and, according to Harvey, merely indicate the survival of the art style over time.

³ Within the broader category of "primordial titles," or *títulos*, which *do* seem to be fairly accurate records of native oral tradition from about the same period, Techialoyans are the only texts written in this falsely archaic Nahuatl, while the others are in the contemporary, colonial language, full of Spanish loan words. For primordial titles, see especially Lockhart 1992 and Gruzinski 1993.

who was convicted and jailed in 1705 for forging a título (Wood 1989). Although the forged documents are not extant, their description and the surviving Spanish translation suggest that they were Techialoyans. Wood has no doubt that the majority of the Techialoyan corpus was produced with the aim of deceiving the Spanish courts. She does, however, allow that the Techialoyans contain a view of history that is important to study, even if it is not "true" in the absolute, Western historical sense.

The question of forgery or fraud raises the broader issue of manuscript production. Although Robertson (1960: 111) claimed that one artist might have painted all of the Techialoyans, few modern scholars would accept this. However, this remains largely a matter of opinion, as no studies since his have carefully examined a large portion of the corpus. Most studies of the Techialoyan genre as a whole have been based largely upon single manuscripts (e.g., Béliand 1993, Harvey 1993). A few broader studies referring to multiple codices have been made, but they generally rely upon either the texts (e.g., Wood n.d.b.) or the images (e.g., Robertson 1959), with little examination of the correspondences between the two. Few or no specific comparisons between separate Techialoyans have been made, other than those intended to re-connect disjointed fragments of the same original codex (e.g., Robertson 1960). To some degree this is because too few codices have been published in the detail necessary for such a comparison, and because too few people have seen a broad selection of the originals, which are scattered in repositories throughout Mexico, the United States, and Europe.

There is clearly much variety subsumed within the Techialoyan designation, and several distinct subgroups of manuscripts can be identified. The precise significance of these groupings in artistic and temporal terms remains unclear, but as a first step they must be defined. The largest broad class is that of single-register codices, ca. 25cm tall with a single scene painted on each page. Most studies have been based solely upon this class, and have taken it as representative of the whole genre (e.g., Harvey 1993). The second largest category is that of double-register codices (Table 1), which are generally about twice as tall as the single-register ones (ca. 50cm), with two distinct scenes painted on most pages (occasionally a single scene will span the whole page). Ten of these are listed in the *HMAI* census (Robertson and Robertson 1975), but only one (732) has been fully published (Monroy Sevilla 1964).⁴ A subjective

⁴ Codex 735, one of the three fragments of the *Codex of Huixtla*, has been reproduced in its entirety without commentary in *Teléfonos de México* 1992.

Table 1
DOUBLE REGISTER TECHIALOYAN CODICES

<i>Number</i>	<i>Community</i>	<i>Length</i>	<i>Height(cm)</i>	<i>Width(cm)</i>
702-717-735	San Pablo Huyxoapan	10 ff.	45	23
706	Ixtapalapa	8 ff.	60	37
710	Santa María Calacohuayan	3 ff.	47	27
716	Santiago Chalco Atenco	10 ff.	48	25
721	San Miguel Tepexoxouhcan and San Miguel Cuaxochco	8 ff.	51	23
725	San Simon Calpulalpan	6 ff.	47	22
727	San Cristóbal Coyotepec	9 ff.	42	27
732	San Nicolás Totolapan	11 ff.	unknown	unknown

appraisal of the limited reproductions available suggests that this group is quite distinct both artistically and palaeographically from the single-register examples, but this cannot be confirmed without more extensive publication and comparison. As a minor beginning to this process, in this paper I shall carefully describe one double-register codex and make some observations about its relationship with two others which are available to me in their entirety.

The first of these codices is that of Coyotepec Coyonacazco, numbered 727 by the *HMAI*, which has been in the Brooklyn Museum since 1938 (Christensen 1996). Originally from San Cristóbal Coyotepec, in the northwest Valley of Mexico, it contains numerous apparently accurate geographical references to that area. This codex consists of four and a half folio leaves, folded down the middle and stitched to form eighteen pages. The outer two pages on either side are wholly textual, the inner fourteen illustrated.

The second codex is 721, identified by the *Handbook* as being from San Miguel Cuaxochco and San Miguel Tepexoxouhcan in the southern Valley of Toluca. This manuscript was last reported in a private collection in Ireland (Robertson & Robertson 1975: 272; Stephanie Wood, personal communication February 1995). It consists of four folio leaves that were once bound into a book of sixteen pages, all illustrated. Although only four pages of this have been published in an auction catalog (Parke-Bernet 1957), the Newberry library possesses a facsimile painted by Aglio for inclusion in an unpublished volume of Kingsborough's *Antiquities of Mexico*. Two pages are missing from this facsimile, but fortunately they were among those published by Parke-Bernet. At some point

between the production of the facsimile and the sale of the manuscript, it was disbound.⁵

The third codex is 732, from Coyoacan or San Nicolás Tototlan in the modern Federal District. It consists of eleven leaves: the first four bear text on both sides, the latter seven, images. It is unclear how these leaves are bound, but one is presumably a half-leaf. When published in 1964, it was in the Museo Agrario, Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (Monroy Sevilla 1964). This edition includes various land documents associated with the codex and an 1866 facsimile of the codex itself. Unfortunately, the quality of the reproduction is not high.

It is not known whether any of these codices are whole or not. All are of approximately the same length, which is within the range of the examples thought to be complete. Most likely, 721 originally had textual pages as well—these seem in all cases to be the most vulnerable, both because they often occur on the outside of the codices and because they lack the market value of the illustrations. 732 was actually preserved within a pueblo, and therefore seems the most likely to be complete. 727 was probably originally associated with a *mapa* that is now in Mexico City (720). While it does have four pages of text, it lacks both the signatures found in some other codices and some of the characteristic subject matter, such as dates in the text and scenes of the coming of Christianity. It also has one half-leaf in the middle, suggesting that another may have been cut out at some point.

The Codex of Coyotepec Coyonacazco

In their census of Techialoyan manuscripts, Robertson and Robertson (1975) were unwilling to assign a specific provenance to number 727. Throughout the text, the name of the pueblo is given as Coyotepec Coyonacazco. Although there are several examples of the former place name in Mexico, the latter is known only as the name of a *barrio* of Tlatelolco (Barlow 1987: 29). The Robertsons do state that "[p]artly obliterated text (f. 9r) may refer to San Cristobal Coyotepec Coyonacazco" (1975: 274). A recent examination of the manuscript upholds this reading. In fact, San Cristóbal Coyotepec is the only Coyotepec of any significance within the area in which Techialoyans were produced. The mention of the neighboring

⁵ Apparently the original manuscript is accompanied by Spanish and English translations and commentary, but I do not know anyone who has seen these

towns of Huehuetocan, Tepotzotlan, and Tula, and of several modern *barrios* of Coyotepec in the text of 727 confirms the identification.⁶

There is one other Techialoyan from a Coyotepec, and it explicitly states San Cristóbal Coyotepec, in the modern state of Mexico. It is one of the two large maps listed in the *Handbook*, number 720 (Robertson and Robertson 1975: 272). The Coyotepec map is currently in the Museo Nacional de Antropología, Mexico, where it is accompanied by an eighteenth- or nineteenth-century copy (Glass 1964: 145-6). These pieces were sold to the Museo in 1936 by the same Emilio Valtón who sold The Brooklyn Museum the codex two years later. It seems likely that the codex and map were originally associated. Although the texts of both the original map and the copy are much damaged, they further confirm this association by the occurrence in 720 of at least one place name, Xalpan Xaxalpan, also found in 727.

The internal organization of Techialoyan 727 conforms well to the general standards of Techialoyans. Those codices that appear to be complete generally commence with one or more folios of text, narrating the history of the pueblo and the putative circumstances of the document's creation. This is followed by a larger number of folios dominated by illustrations, but with some text. The codices generally conclude with one or more wholly textual folios. Some of the longer examples, such as that of Tzictepec, have textual folios in the middle as well (Horcasitas and Tommasi de Magrelli 1975). Although the order of the constituent sections follows no particular order, their content is fairly consistent: an account of a sixteenth-century meeting in the town hall, often with the viceroy present, to settle the boundaries of the town (Robertson 1975: 255-6). This is accompanied by pictorial depictions of history, both pre-Hispanic and colonial, and by a lengthy description of the bounds of the pueblo.

The first and last folios of 727 (Figures 1 and 10) contain only text, narrating the history of Coyotepec, while the intervening ones present a list of land claims. Human figures appear in almost every one of the scenes. Most are men, although two women appear in a subsidiary role on the upper half of fol. 6v. (Figure 7). Most of the men wear white tunics and some form of knee-length pants, while

⁶ The modern *municipio* of Coyotepec lies in the state of Mexico, north of the Distrito Federal. Its population is 31,128, and it adjoins the municipios of Huehuetoca, Zumpango, Teoloyucan, and Tepotzotlán (Secretaría de Gobernación 1988: 125). It is rarely mentioned in pre-Columbian chronicles, appearing only three times in the *Anales de Cuauhtlán* with dates of 1395 and 1430 (Bierhorst 1992).

the kneeling women are garbed to their feet. Some of the men's clothes are looser-fitting than others, and sleeve-length seems to vary as well, so several distinct costumes may be depicted. Many of the men have moustaches, and some have goatees, both of which are clearly anachronistic in a purportedly sixteenth-century Indian context. Several men wear pre-Hispanic dress as well: the two largely obliterated figures at the top of fol. 4v. (Figure 5) were probably in warrior costume. The portrait of Axayacatl below them is dressed as a jaguar warrior, bearing a *macuahuitl*, while the three lords atop fol. 6r. (Figure 6) wear feather suits and have some element, possibly of their own hair, extending up from their heads.

The human figures are engaged in various every-day activities, such as talking, tilling fields, digging a ditch (Figure 5), fishing (Figure 6), or carrying burdens on their backs (Figure 8). Solitary figures seem to be addressing the reader. Several one- and two-story buildings appear. Maguey plants and trees both occur. Backgrounds also contain mountains, fields, and roads. Donkeys appear on fol. 2r. and fol. 7r. (Figures 2 and 7), although the face of the latter seems almost rodent-like. Birds appear in three scenes, always without humans.

These illustrations occasionally bear some relation to the text, but often they seem to be standard figures that are repeated in other Techialoyans, an issue that will be addressed below. While the illustrations may be somewhat standardized, the content of the text is clearly linked to the pueblo of Coyotepec itself. Besides the historical framework, the main information concerns the size and location of the town's corporate land-holdings. The total amount of land claimed in 727 is 16,400 cords. Using the equation proposed by Harvey (1986), in which 400 cords equal one count, or 2,500 square *varas*, and thus 1,764 m², this is equivalent to 7.23 hectares.⁷ This is well within the range claimed in other Techialoyans: codex 724 claims 16,780 cords, or 7.39ha, for Huixquilucan, while 705 claims 19,640 cords, or 8.66ha, for Zempoala, and Tzictepec and Ocoyacac claim 6.5ha and 4.5ha respectively in their titles (Harvey 1979:115, 1986:159, 164; Galarza 1980: Table 8). If Harvey's conversion equation is correct, it is notable how small the areas of land in question are. Harvey further suggests the application of the "ten *vara* rule", according to which each tributary received ten *varas* to cultivate. This would indicate a population of 1,025 tributaries for

⁷ This figure depends upon the seemingly high figure of 6,000 cords which has been reconstructed on fol. 8v. The fact the total fits within the range of other Techialoyans suggests that this figure may be accurately reconstructed.

Coyotepec. If this is accurate, it would indicate an almost five-fold growth since the 1560s, when the population was recorded as 241 tributaries (Cook and Simpson 1948: 50-51). However, in some cases Techialoyan land claims have been shown to be exaggerated, and neighboring pueblos may claim the same piece of land, so not all of these claims can be accepted at face value (e.g., Harvey 1966 and Wood n.d.a. on the "false Techialoyan" from San Cristóbal and Santa María).

One of the most basic questions raised by Techialoyans is the date of their manufacture. Harvey has connected them with the *composición* of Tacuba that began in 1643, and provides concrete evidence for their existence prior to 1688 (Harvey 1986: 162). Although Harvey's case for associating Techialoyans with *composiciones* is sound, more recent evidence suggests a later date. In the Toluca valley, there is only one documented case of an Indian pueblo participating in the *composición* of 1643 (Wood 1984: 113-4). It was not until the 1690s, and, most importantly, the 1710s, that most pueblos there sought *composiciones* (*ibid.*: 117-8). This aligns with the dating of the murals in the Cathedral of Cuernavaca, the *García Granados Codex*, and the trial of don Diego García de Mendoza Moctezuma in 1705. This last correlation may help provide a specific date for the *Coyotepec Codex*, as its author identifies himself on the first page as "don Miguel de Santa María Motecçoçomatzin."⁸

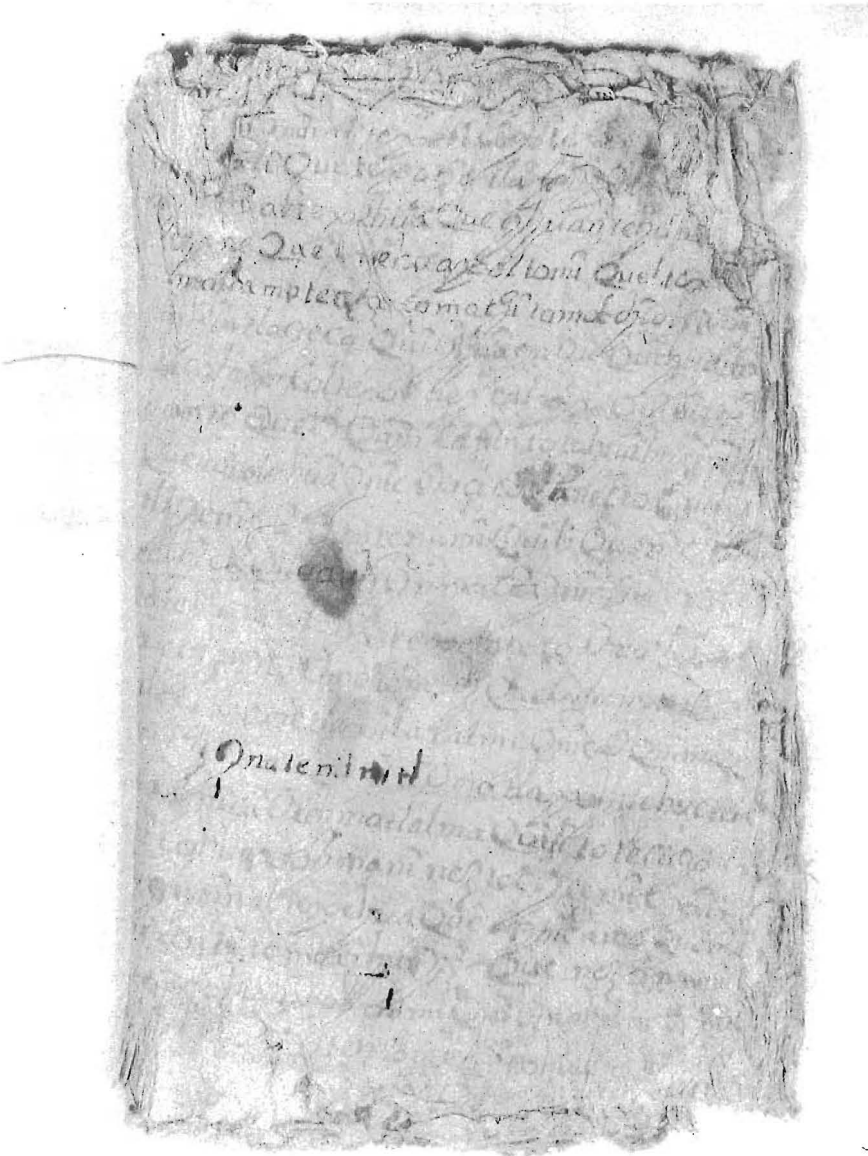
Although no *composición* of Coyotepec has been located, there was one of Ixtapalapa in 1711.⁹ Ixtapalapa is the source of Techialoyan 706, one of those most closely related to 727.¹⁰ Tepotzotlan, the southern neighbor of Coyotepec and source of another Techialoyan, also has an extant *composición* (Neri 1996: 146-52). Although initial proceedings began in 1644, the majority of the text dates to 1708. All of this evidence is circumstantial, but it suggests that the inhabitants of Coyotepec prepared this codex, and perhaps the map in the Museo Nacional as well, for a *composición* of their pueblo around the year 1710, and that they went to the same workshop, probably in Azcapotzalco or Tacuba, that their brethren in Ixtapalapa did.

Although outsiders probably made the codex, the elders of Coyotepec seem to have provided at least the background information. This information was probably oral, but some may have been

⁸ The surname is a version of Moctezuma; this, in turn, relates to don Diego's claim to belong to the same family depicted in the *García Granados Codex*.

⁹ AGN Tierras vol. 2700 exp.25; *Boletín del Archivo General de la Nación* 7(n.s.):1108.

¹⁰ Like 727, it is a double-register codex, and the artist's hand is very similar.



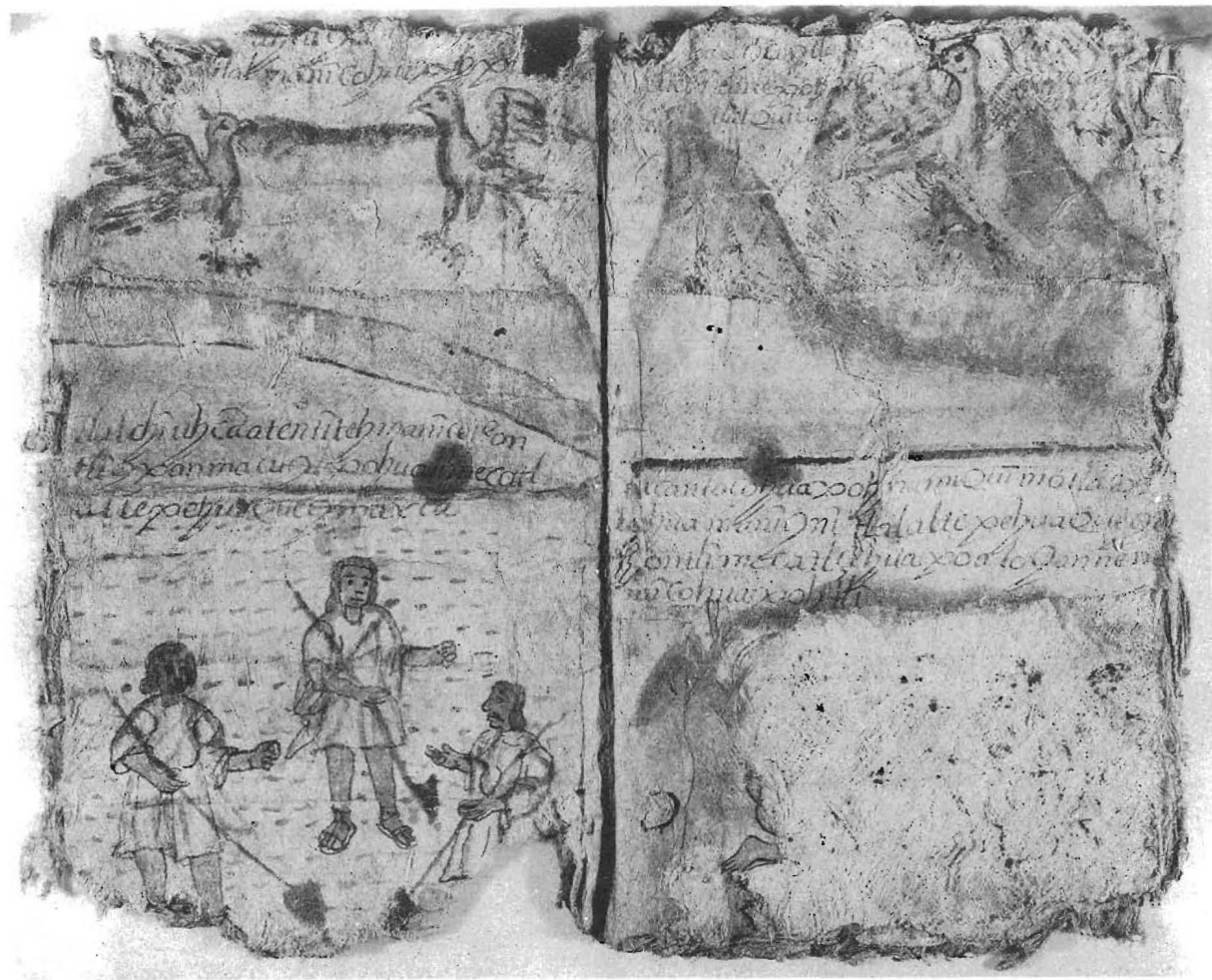
1. Folio 1r. of Techialoyan 727 (Courtesy of The Brooklyn Museum)



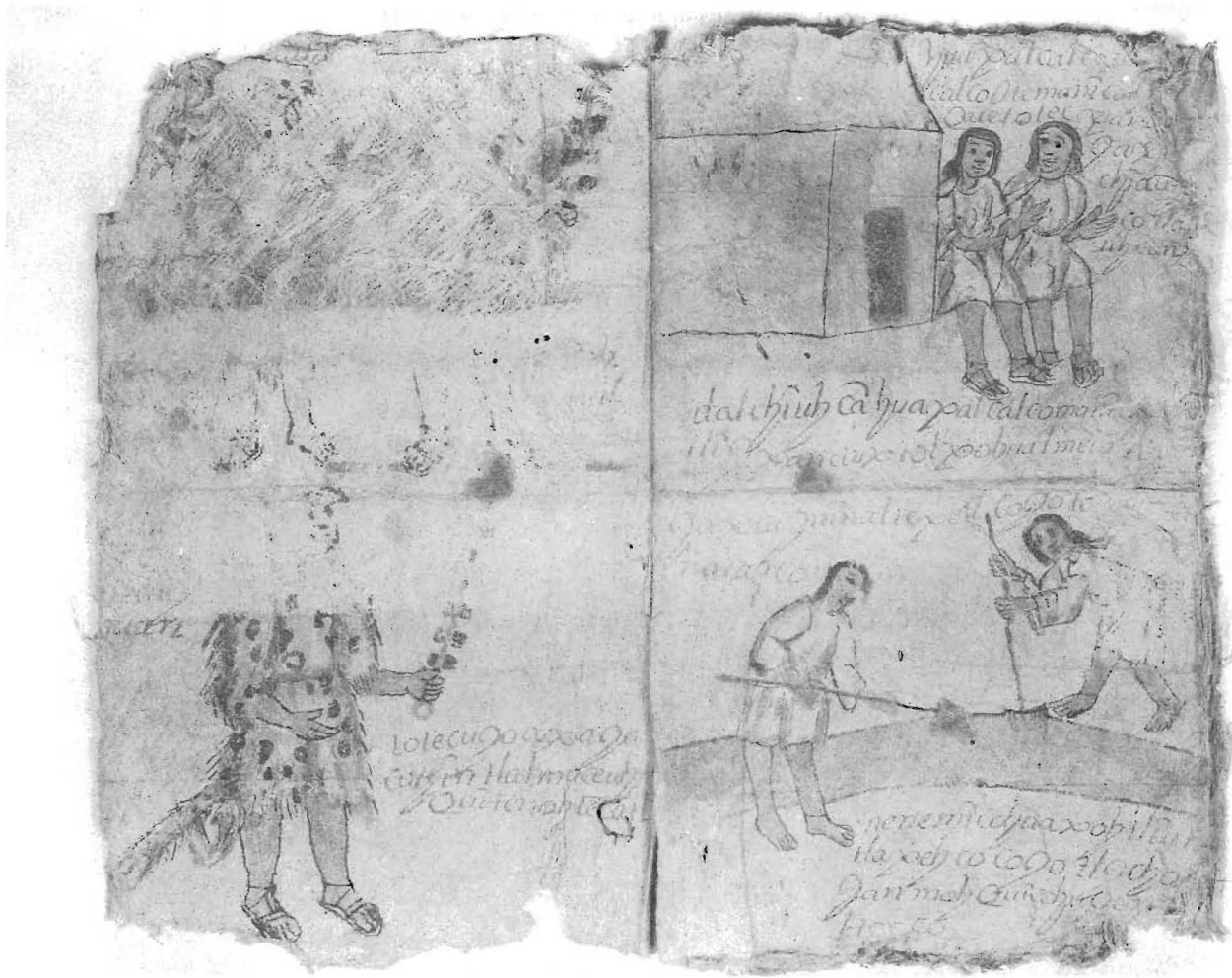
2. Folios 1v. and 2r. of Techialoyan 727 (Courtesy of The Brooklyn Museum)



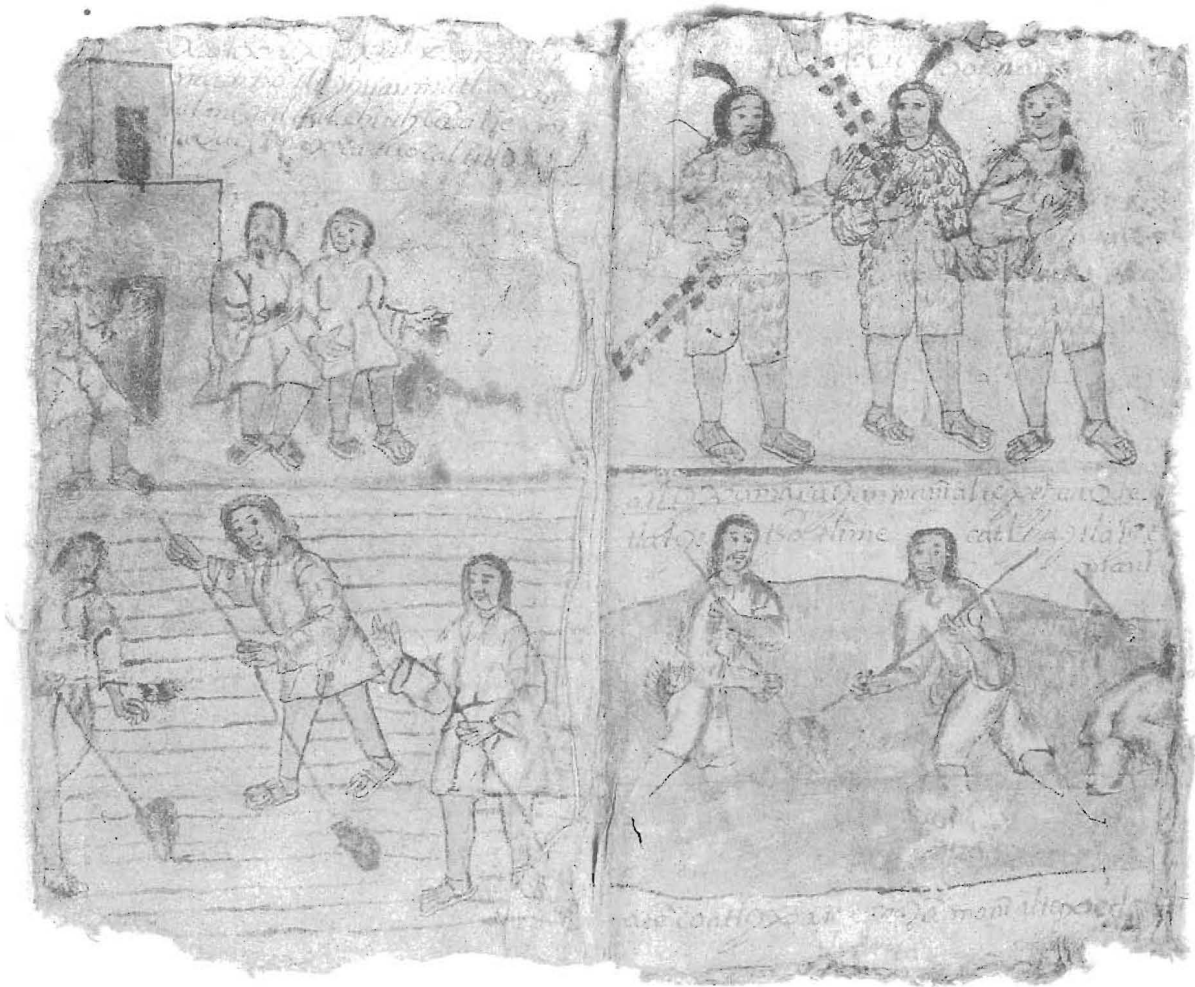
3. Folios 2v. and 3r. of Techialoyan 727 (Courtesy of The Brooklyn Museum)



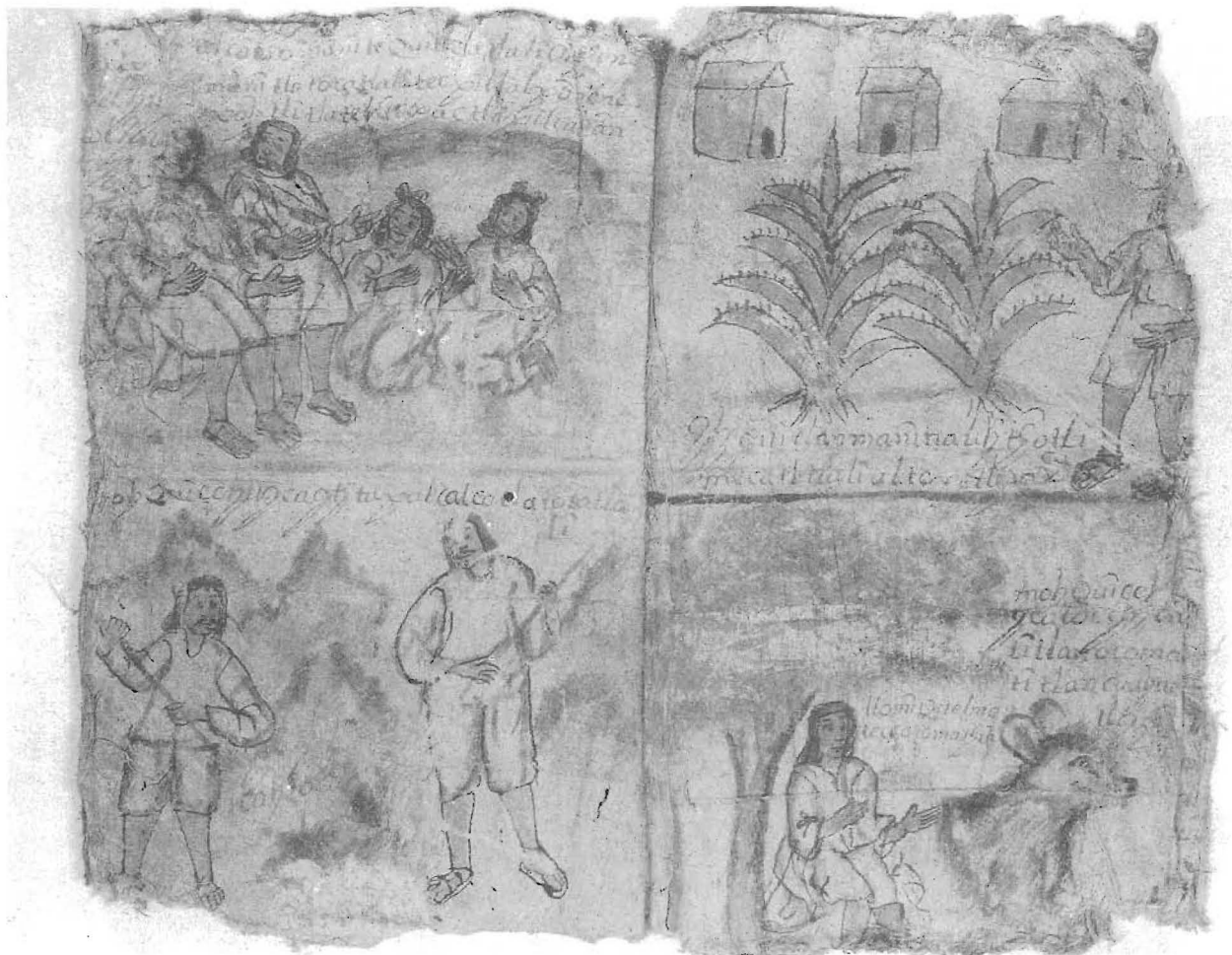
4. Folios 3v. and 4r. of Techialoyan 727 (Courtesy of The Brooklyn Museum)



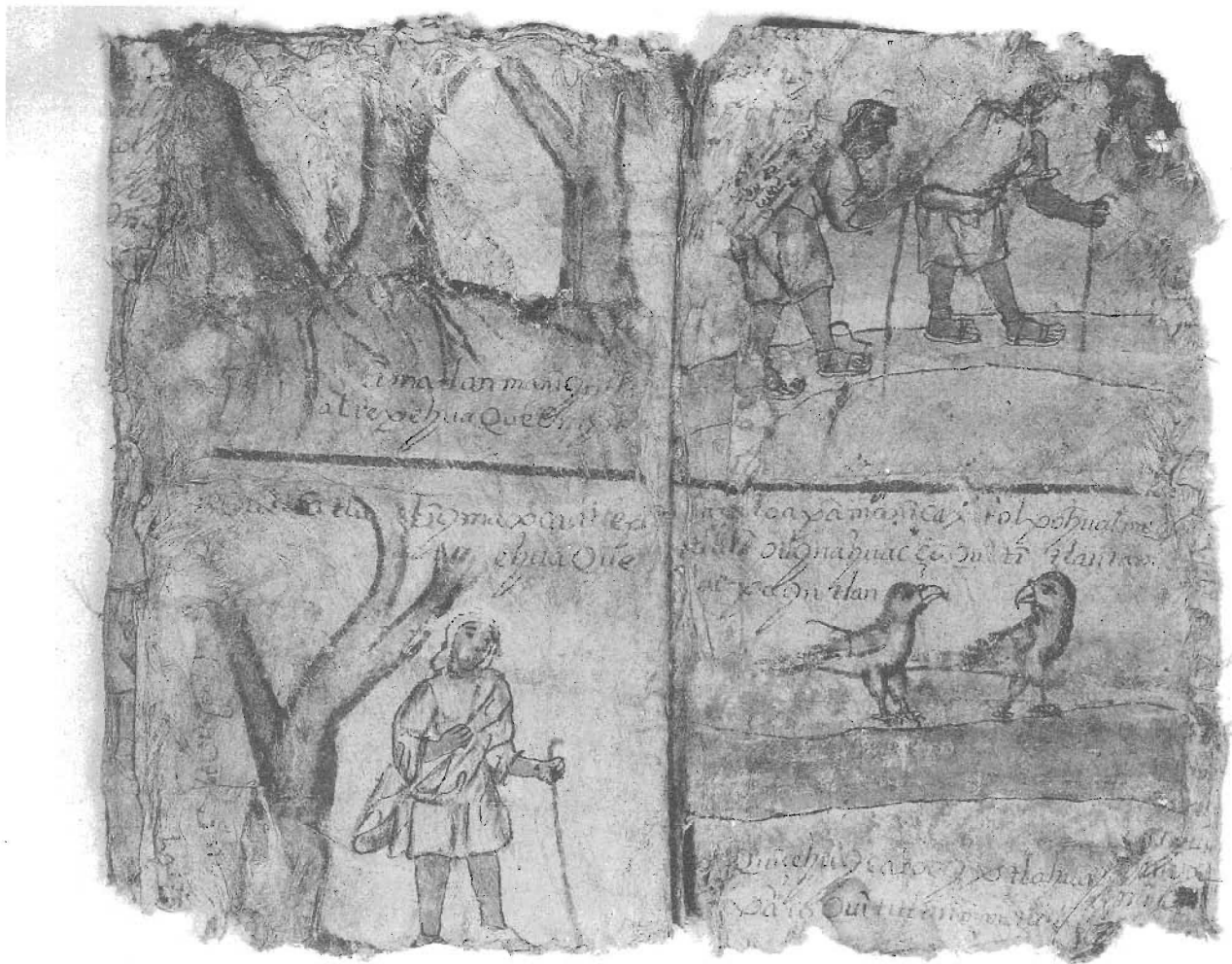
5. Folios 4v. and 5r. of Techialoyan 727 (Courtesy of The Brooklyn Museum)



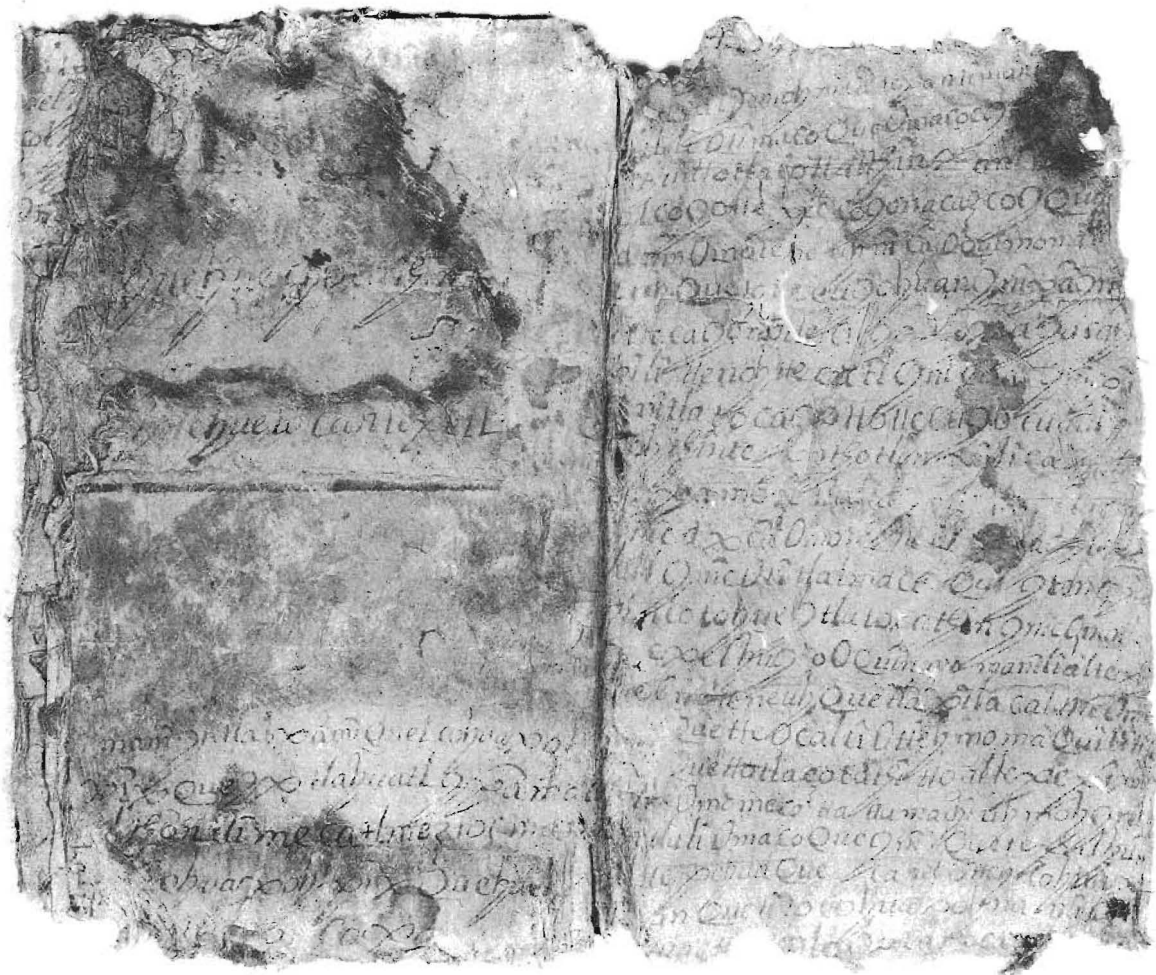
6. Folios 5v. and 6r. of Techialoyan 727 (Courtesy of The Brooklyn Museum).
This image appears in color in Christensen 1996:81



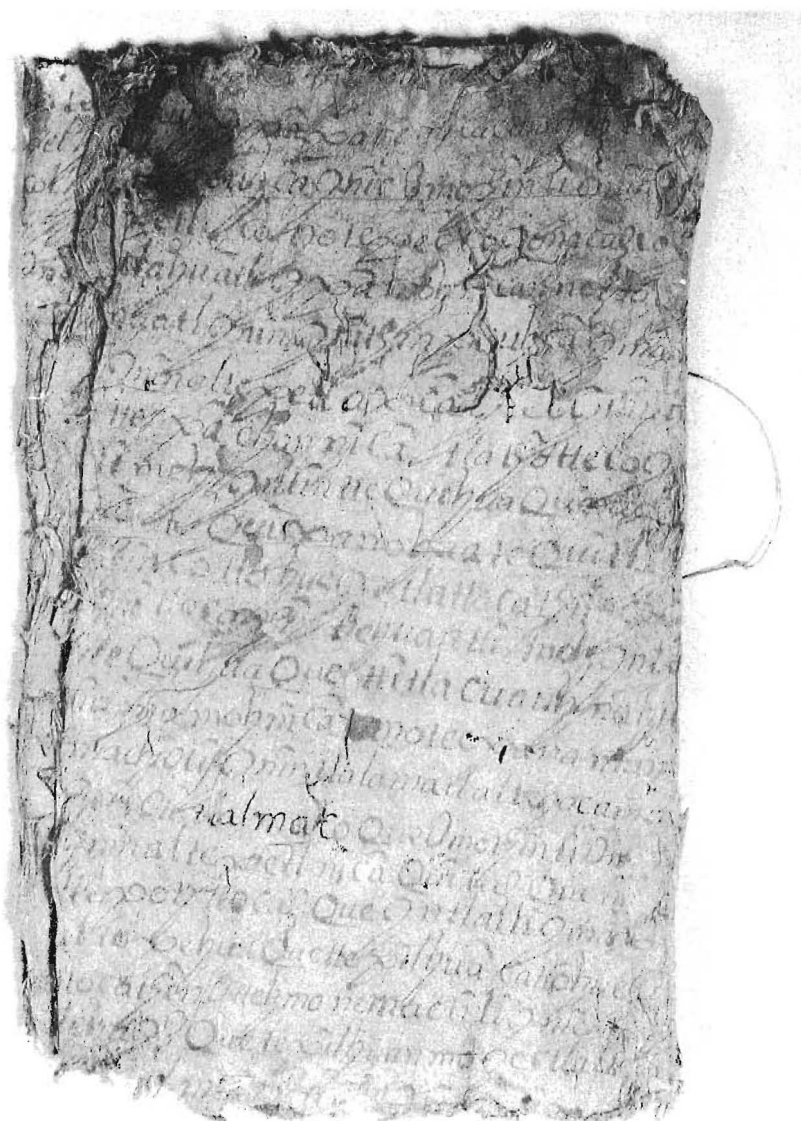
7. Folios 6v. and 7r. of Techialoyan 727 (Courtesy of The Brooklyn Museum)
This image appears in color in Christensen 1996: 81



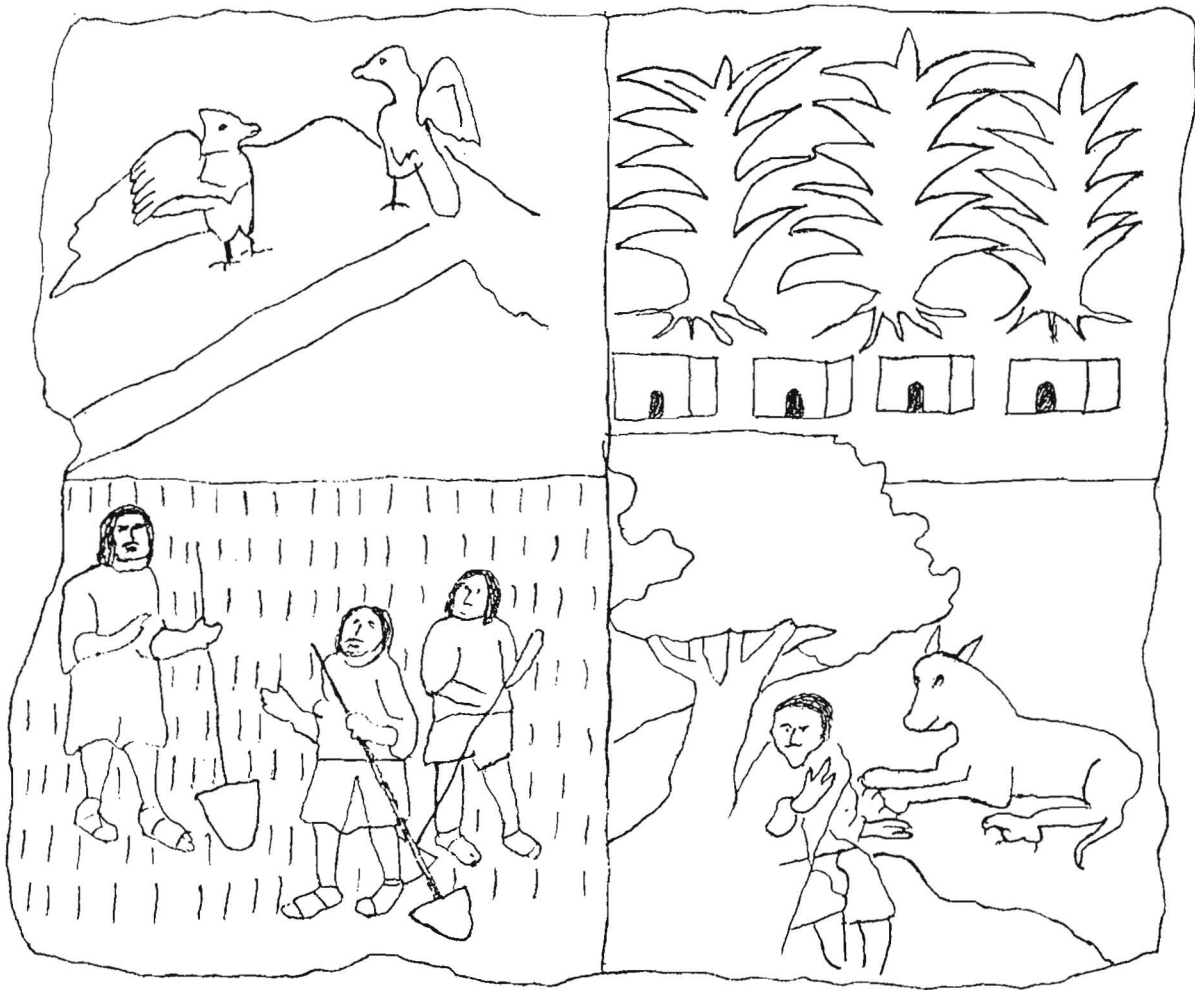
8. Folios 7v. and 8r. of Techialoyan 727 (Courtesy of The Brooklyn Museum)



9. Folios 8_v and 9_r of Techialoyan 727 (Courtesy of The Brooklyn Museum)



10. Folio 9v. of Techialoyan 727 (Courtesy of The Brooklyn Museum)



11. Pages 10 and 7 of Techialoyan 721 (redrawn after Parke-Bernet 1957)

copied from an earlier text. Wood has argued that the contemporary (1710) primordial title from Ajusco is "a composite of written fragments and oral tradition put together, then altered and augmented over time" (Wood n.d.b.: 11). The Coyotepec codex is internally coherent, both textually and graphically, but it too may have integrated multiple earlier sources of information. The language, text, art, and materials were certainly all directed at the appearance of great age. It is very difficult to explain this away without concluding that some form of fraudulent intent was present. Yet the information contained within contains enough verifiable data to suggest that it is a true reflection of one indigenous, locally constructed history.¹¹

Graphic Comparison

The Techialoyan genre has been defined on the basis of its artistic style. While some fragmentary specimens (e.g., 722) have no illustrations, they are assigned to the group on the basis of their relationship to other illustrated fragments. In addition to manner of painting, there is a fairly standard repertoire of scenes and images that reappear in many codices, such as scenes of evangelization, portraits of Precolumbian and colonial nobility, and tableaux of daily life in the town and fields. This standardization is to be expected, given the overall similarity in textual content.

The three codices considered here, however, include some images that seem more similar than would be called for by the simple illustration of similar text. The clearest example is that of 727 fol. 7r. and 721 p. 7 (Figures 7 and 11).¹² In each case the top panel bears a row of houses and a row of maguey plants, while the bottom panel depicts a man and an animal sitting under a tree. There are clear differences between the images. In 727, the three houses appear above two plants and a human; in 721, three plants appear above four houses, which lack the peaked roofs of their counterparts. The tree appears to rest atop a small rise in 721, but not in 727. The seated human figures are in approximately the same position, with their hands in the same gestures, but their faces look

¹¹ This is not to suggest that there were not multiple, contemporary, histories available.

¹² This was first brought to my attention by Diana Fane (personal communication, 1992). For the sake of consistency, folio numbers should be used for 721 as well, but the Aglio facsimile is numbered by page, and that is how previous citations have been made to the codex (Robertson and Robertson 1975).

quite different and in different directions. The animals are even more different, looking towards the human in 721 and away in 727. While that in 727 resembles more than anything an overfed mouse, with perky round ears, that in 721 appears to be a donkey with long claws or talons.¹³

These images are so congruent that some form of copying seems evident. Taken on their own, the resemblances between each pair of images—especially the upper ones—could be put down to pure chance. But because each page of a double-register codex bears two independent scenes, if similar scenes appear in the same relationship in two or more codices it is unlikely to be fortuitous.

Chance is further negated by the adjoining pages. As illustrated in the Parke-Bernet catalog, 721 has been disbound, and one can see that pages 7 and 10 were painted on the same folio leaf (Figure 11). When one examines the binding of 727, it turns out that fol. 3_{v.}, painted on the same leaf as fol. 7_{r.} above, bears a scene congruent to that on 721 p. 10. Two birds face each other above a road in the upper panel, while three figures with digging-sticks converse in a planted field in the lower. In this case, not only are the figures and their relationships different, but the delineation of the furrows in the field is quite distinct, vertical in 721 and horizontal in 727.

Does this correspondence mean that these folios were painted as flat sheets before they were bound? This certainly seems to be the case. There are seven pages in 721 that have counterparts in 727 (Table 2). Six of them were painted facing each other on the sides of three folio leaves, and appear in the same relationship in 727. The one other page is duplicated on 727 fol. 5_{v.}, which is a half leaf. If it was cut like this after the codex was produced, one side of the missing page could be tentatively reconstructed to match 721 p. 9. Yet the copying procedure did not extend to a higher level than the side of an individual leaf. The paintings on either side of one leaf of 727 (fol. 3/7) are duplicated on two different leaves of 721 (p. 3/14, 7/10). And when the leaves were bound, the painted scenes seem to have been irrelevant to the order of binding. In the example above, p. 7 of 721 corresponds to 727 fol. 7_{r.}, p. 10 to fol. 3_{v.}—a reversal of order.

While 732 has several scenes that appear in the other two codices, the relationship is not as clear-cut. For one thing, it is unclear

¹³ Richard Andrews (personal communication, 1993) has suggested that this animal resembles those found in medieval European bestiaries. This idea bears further investigation. Although widely acknowledged, the European roots of the Techialoyan art style have been little studied.

how it is bound, and therefore which pages are attached to each other.¹⁴ However, no matter how the pages are bound, it seems impossible for any of them to be connected as in the other two codices. Only five of the pages have possible parallels in the other two, and none of the scenes connected to them in the other two appear in 732. For instance, 732 fol. 11r. may be related to the earlier scene of a man and a beast below a tree, although the relationship is not as clear—the nineteenth-century copy is quite free. But there is no analog in 732 to 727 fol. 3v./721 p. 10. There is one similarity in location, although of a different sort. The two sides of 727 fol. 4 appear congruent to 732 fol. 8, although both have suffered some damage. Yet neither side of 727 fol. 6, connected to fol. 4, has a counterpart in 732. This suggests a different copying process, perhaps of a manuscript that was already bound. Coincidence seems nearly as likely a cause, however, given the irrefutable evidence that the other two were painted before their binding.

Over all, in the 43 surviving illustrated pages of the three codices, only thirty distinct page designs appear (Table 2). Nine of these appear in two codices, two in all three. It is clear that none of these manuscripts could have been copied directly from another in their current state, as each shares images with each other that do not appear in the third. The Coyotepec and Tepexoxouhcan codices, at least, were copied before being bound. Therefore, there seems to have existed a "master" Techialoyan for the group, composed of at least fifteen folio leaves painted on one side each with four apparently unrelated scenes. There are similarities in the execution of these copies, as one would expect for works painted in the same shop, but it is difficult to be sure of the same painter's hand in all three, given the variety of reproductions available. Only four pages of 721 are available photographically, for example, and while it seems possible that the same individual painted it and 727, minor discrepancies such as the orientation of the furrows in the fields suggest otherwise.

Whether or not only one painter was involved, a single workshop produced all three codices, probably over a very brief period of time. By "workshop" I here mean something smaller than the school that produced the entire genre of Techialoyans. The variation among the group as a whole may have been the result of

¹⁴ On analogy with the other two, text pages should be attached to text pages, images to images, but if this is the case with 732, the first four folios must be bound together, separately from the rest. The manuscript should be examined to determine whether this is the case.

Table 2

IMAGES IN TECHIALOYANS 721, 727, AND 732			
<i>Scene</i>	721	727	732
1		f. 2 ^r	
2	p. 6 (part)	f. 2 ^v	
3	p. 3	f. 3 ^r	
4	p. 10	f. 3 ^v	
5		f. 4 ^r	f. 8 ^r
6		f. 4 ^v	f. 8 ^v
7		f. 5 ^r	
8	p. 8	f. 5 ^v	
9		f. 6 ^r	
10		f. 6 ^v	
11	p. 7	f. 7 ^r	f. 11 ^r (part)
12	p. 14	f. 7 ^v	
13	p. 11	f. 8 ^r	f. 10 ^r
14	p. 1		
15	p. 2		
16	p. 4		f. 9 ^v
17	p. 5		
18	p. 9		f. 9 ^r
19	p. 12		
20	p. 13		
21	p. 15		
22	p. 16		
23			f. 5 ^r
24			f. 5 ^v
25			f. 6 ^r
26			f. 6 ^v
27			f. 7 ^r
28			f. 7 ^v
29			f. 10 ^v
30			f. 11 ^v

diachronic or synchronic variation; I think a combination of the two is most likely. A sub-grouping this tight implies a minimum of both sorts of variation. While it seems likely that all double-register Techialoyans were produced at approximately the same time by the same people, no others that I have seen contain any of the scenes found in these three.¹⁵ Perhaps they were produced by the same workshop, but their artists did not happen to copy any of the

¹⁵ I have seen photocopies, kindly provided by Stephanie Wood, of (apparently) the whole text of 716, 725, and 735. Color photographs of 735, the two leaves from the *Codex of*

same scenes— suggesting a rather large set of master drawings. A careful study of the double-register group as a whole is needed to define their relationship. One artistic trait that links several of the double register codices (702-717-735, 706, 721, 727) to the apparent exclusion of others is the occurrence of footprints on road surfaces (Robertson 1975: 262n.). A finer examination would undoubtedly reveal other traits that can be used to distinguish subgroups within the Techialoyan corpus.

Textual relationship

The relationship between the texts of the three codices is nowhere near as clear as that between the images. Intertwined with this issue are those of the relationship between the text and image, and of the actual historicity and specificity of the information contained in the text. Again I will rely most heavily on 727, to a lesser extent on 721, and least of all on 732.¹⁶

Codex 727 contains four pages of pure text in addition to its captions. Most of the "historical" information is contained within the whole text pages. As indicated above, there has been much debate about the historicity of Techialoyans. The *Coyotepec Codex* seems to support a position somewhere in the middle, between innocent oral tradition and fraudulent forgery. While it includes no dates, it does refer to various historical events, such as the viceroyalty of don Luis de Velasco (1549-64) and the commencement of the Desagüe, the great canal to drain the Basin of Mexico, which ran near Coyotepec. In that particular case, it alleges a false contemporaneity between the man and the event (1607). However, at least one authentic local historic tradition may be preserved. The founding of the town is attributed to Cuauhnochtzin, the king of Tepotzotlan. The only mentions of this name in more formal historical records suggest that it may have been a title, applied to a Tenochca lord during the reigns of Moteuczoma Ilhuicamina, Axayacatl, Ahuitzotl, and Moteuczoma Xocoyotzin (García Granados 1925: 180-2). However, the name does appear in the Techialoyan codex from Tepotzotlan

Huixoaapan in the MNA, appear in Teléfonos de México 1992. I have also examined the original manuscript of 706. None of these codices contain any of the images found in 721, 727, or 732. There is one other instance of a duplicated scene, but it is within one manuscript. *Codex 733*, from San Pablo Huixoaapan, appears to have one pair of images painted on either side of the same folio leaf.

¹⁶ While 732 has the most text of the set, its study is hindered yet again by poor reproduction quality.

(Robertson 1960). The fact that the name Cuauhnochtzin is associated with Tepotzotlan in both Techialoyans does suggest that a local oral tradition may be reflected in the text.¹⁷ There are great stylistic differences between 727 and 718-714-722, the (single-register) Tepotzotlan codex: although both are clearly Techialoyans, they are about as different as any two of that name can be. They were clearly not produced by the same scribe or artist, and this lessens the chance that Cuauhnochtzin is a coordinated fabrication in both.¹⁸

The geography is a similar mix of real and dubious. Several of the place names that appear in the codex are those of actual modern barrios of Coyotepec, while others seem to be variations (such as "Acocaltitlan" for Acocalco). The road to Tula, the Tepotzotlan River, and the hacienda of Xalpa are likewise real places that show some grounding in local geography. Others do not survive today, but may well have existed in the seventeenth and eighteenth century, especially since they were probably field-names of limited use and easily changed (see Dyckerhoff 1984 for a preliminary typology of Nahuatl place names). As mentioned above, Xalpan or Xalpa also appears in 720, the map of Coyotepec.

Many of the captions in 727 seem to make a clear reference to the images. For example, on fol. 7r. (Figure 7), the individual seated beneath the tree is labelled as don Miguel Motecçoçomatzin (a more correct Nahuatl spelling of the Hispanized "Moctezuma"), who has already been claimed as the scribe of the codex. Similarly, figures in pre-Hispanic dress are labelled as "Axayacatl" and "our lords". More subtly, some pages record the existence of town lands at places whose names play off the illustrations. Thus Huapalcalco, or "plank-house-place", accompanies a house (fol. 5r.; Figure 5). Atenco Atl-Ipahmacayan, or "Water's-medicine-giving-place-by-the-edge-of-the-water", accompanies an apparent fishing scene (fol. 6r.; Figure 6). Cihuapohualoyan, or "Place-where-women-are-counted", shows four kneeling women (fol. 4r.; Figure 4). "Near the road to Zoquititlan" appears on a page with scenes of two roads, the upper with two human burden-bearers on it, the lower with two birds (fol. 8r.; Figure 8). Clearly the scribe was conscious of the scenes he was captioning, but whether he simply selected the most appropriate combinations or created his text to accompany the pre-existing pictures is less clear.

¹⁷ However, Cuauhnochtzin does not appear in Neri (1996), a recent community history of Tepotzotlan.

¹⁸ Coyotepec actually appears in 714, as one in a series of pages bearing single place names, simple drawings, and not much more.

A similar situation is present in 721. The illustration of a sweat-bath is captioned as "temascalçacapanco", with the root *temascal-li*, or "sweat-bath" (p. 9).¹⁹ The place name Tecuantitlan, or "By-the-beast", occurs with something that seems most like a cross-breed between a lion and a mule, while a more clearly feline face appears in the lower corner (p. 5). But what about the pages shared by both codices? Two place names, Ichcatitlan and Oçomatitlan, appear on 727 fol. 7r., along with the portrait of don Miguel Moctezuma and his macrocephalic mouse. On 721 p. 7 appear San Miguel and Oçomatepec. As there is nothing in the scene itself to provoke thoughts of a monkey (*ozomatli*), this coincidence seems suspicious. Support for this suspicion is provided by 727 fol. 3v. and 721 p. 3: "tecpan Icxititlan" and "Icxititlan". Here the name "Vicinity-of-feet is at least suggested by the illustration, which contains a road with a line of footprints down it. 727 fol. 5v. and 721 p. 8 each have multiple place names, but both include Tlalchiuhcan among them. This may be suggested by the planted fields below ("Place-of-farmers"). Similarly, Tlalchiuhcan appears on both 727 fol. 3v. and 721 p. 10. which also have planted fields in the lower register. Aside from Oçomatitlan and Oçomatepec, the other pairs bear some relation to the images in question. Tlalchiuhcan, especially, may be used as a general locative phrase, not a specific place name.²⁰

Numerous other place names occur in more than one member of the group, but they are not paired with congruent images. Perhaps most notable is the appearance of Coyotepec on 721 p. 3 (one of those that does appear in 727), although the context is unclear. Other names that are shared are somewhat more obscure, such as Atl-Inechoayan ("Water's-gathering-place") in both 727 (fol. 1v.) and 732 (fol. 10r.). Place names that are shared may refer to either the same place or to different places; the distances between the three pueblos in question make the former unlikely on the face of it, yet I do not know of another Coyotepec, for example, in the area of Techialoyan production. Other names in the codices, such as Tlamimilolpan, are independently attested from multiple locations (Teotihuacan and the southern Valley of Toluca), and seem to have been fairly common local names.²¹

¹⁹ I do not give an exact translation because I am unsure of it. Both *-pan* and *-co* are distinct locative suffixes and should not occur jointly as they do here; if *pan* is from *pan-tli*, or "flag", I am bewildered as to the sense of the name. "At-the-place-of-grass-flag-sweatbaths"?

²⁰ Andrews (1995) mentions this distinction in toponyms.

²¹ More work needs to be done on classes of Nahuatl place names; Dyckerhoff (1984) provides an interesting start.

Palaeography is also indicative of the relation between these texts. These three codices have very similar handwriting in comparison with all of the single-register examples I have seen, with far more regularity in the size and placement of the letters. This trait seems to be consistent throughout the double-register codices. Yet there are differences. 727 contains circumflex accents over many of its vowels, placed in a scattershot manner that bears no apparent relation to linguistic reality. Neither 721 nor 732, nor any other codex that I have seen, follows this practise.²² More than any characteristic of specific letters, this seems to indicate a different scribe. Bankmann (1974; reproduced by Harvey 1993) provides a table of comparative paleography of several Techialoyans, but this comparison needs to be greatly expanded.

The texts of these three codices show a more complex and uncertain relationship than the images. While 721 and 727, especially, do share some place names, the latter, at least, also contains many accurate ones. Perhaps the scribes supplemented the geographic information supplied to them with stock names and locative phrases that they associated with certain images. Whether or not scribe and artist were the same individual, the palaeography indicates that different scribes were involved.

Conclusion

I have suggested above that double-register codices form a distinctive subgroup of the Techialoyan genre as a whole. Within this subgroup of ten codices, three bear an even stronger relation to each other. For ease of reference, perhaps a name should be given to this group of three, and to whatever others may prove to belong to it. My tentative suggestion is the Coyonacazco group: this place name is applied to San Cristóbal Coyotepec in the codex from that place, but is not elsewhere known in the Colonial period. The only other occurrences that I have located are as the name of a *barrio* in Tlaxelolco, and in a riddle posed by Sahagún in Book VI (Sahagún 1950-82: 7: 234). Images in all three codices were copied from the same source, and the loose folios were then bound with no apparent reference to page order. Either before or after binding, captions were written that clearly refer to the paintings. At the same time, the captions include some geographic information specific to the pueblos

²² *Codex 706*, from Ixtapalapa, does use a few diacritics, but the manner of use seems to be distinct.

in question. This production process has many implications. It suggests that studies which emphasize the accuracy of individual drawings, or the integration of individual pages into an overall structure, are somewhat misguided. While the text within the captions may be specific and, possibly, accurate, its relationship to the images and to other text in each codex is somewhat arbitrary. Text that does seem to refer to the associated drawing is, in fact, more likely to be fabricated, a creation of the scribe based on the pre-existing drawing, not actual geography or history.

These three codices come from pueblos that between them cover a good portion of the geographical area from which Techialoyans are known. Other double-register codices which have not been examined proceed from the furthest reaches of the Techialoyan area, including one from Tlaxcala (725). These distances are not excessive, and travel would not have been a great problem, but they do indicate that this sub-group of Techialoyans cannot be delineated on geographical grounds. It has generally been argued that Techialoyans were produced in a centralized workshop in either Azcapotzalco or Tacuba. It now seems that separate workshops may be distinguishable within this broader school. Whether the distinction was diachronic or synchronic is unknown given the current rough chronology for their production. At at least one workshop within this school, it seems that standardized codex leaves were painted from a model set. They were then assembled and captioned by a set of scribes according to information, either oral or written, provided by the pueblo seeking a title of its own.

Is this a forgery or not? The answer depends on what intent one attributes to the elders of the pueblo and to the artist and scribe (whether or not they were the same person) who produced the codex. They merely wanted to lay claim to what they believed to be their ancestral lands. To defend these lands against Spanish incursions, they needed documentation. They also recognized the premium that the Spanish courts put on older documents, and therefore made their evidence as aged and impressive as possible. In the eyes of the Spanish, these efforts constitute forgery, but what else were the Indians to do?

Acknowledgments

An earlier version of this paper was presented at the Annual Meetings of the American Society for Ethnohistory in Bloomington,

Indiana, November 1993. I am greatly indebted to Diana Fane for providing access to The Brooklyn Museum codex and encouraging me in my research. J. Richard Andrews helped in the translation of the text of that codex, and taught me whatever Nahuatl I know. This project developed out of a paper written in a seminar for Ronald Spores, and his sometime harsh but always justified criticism has helped it greatly. Stephanie Wood has provided thoughtful comments, data, photocopies, and encouragement at every stage of my research. Luis Salas Villamil was very informative on the history and geography of Coyotepec, and extended me a pleasant afternoon's hospitality in the town. In the Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Lic. Valentín Becerril facilitated my access to codices 706 and 720. My visit to the *BNAH* occurred while I was engaged in a separate project that was funded by a Grant-in-Aid-of-Research from Sigma Xi. Stephen Houston and John Monaghan both carefully read earlier drafts of this paper, and I am indebted to their suggestions. Of course, any errors and omissions are mine alone.

BIBLIOGRAPHY

- ANDREWS, J. Richard, "Nahuatl Place Names," in Ernst Eichler, Gerold Hilty, Heinrich Löffler, Hugo Steger, and Ladislav Zgusta, eds., *Name Studies: An International Handbook of Onomastics*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 962-4.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, México, Archivo General de la Nación, 1996.
- BANKMANN, Ulf, "Das Ortsbuch von San Martín Ocoyacac, México," *Indiana*, 1974, 2: 133-166.
- BARLOW, Robert H., *Tlaltelolco: Rival de Tenochtitlan. Obras de Robert H. Barlow*, v. I, Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón, and María de la Cruz Paillés H., eds., México City, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- BÉLIGAND, Nadine, *Códice de San Antonio Techialoyan: A 701, manuscrito pictográfico de San Antonio la Isla, estado de México*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1993.
- BIERHORST, John, trans., *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*, Tucson, University of Arizona Press, 1992.
- BORAH, Woodrow, "Yet Another Look at the Techialoyan Codices," in H.R. Harvey, ed., *Land and Politics in the Valley of Mexico: A Two Thousand Year Perspective*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991, 209-221.

- CHRISTENSEN, Alexander Fletcher, "No. 3. Codex of San Cristóbal Coyotepec," in Diana Fane, ed., *Converging Cultures: Art and Identity in Spanish America*, New York, The Brooklyn Museum in association with Harry N. Abrams, 1996, 80-82.
- COOK, Sherburne F., and Lesley Byrd Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Ibero-Americana 31, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1948.
- DYCKERHOFF, Ursula, "Mexican Toponyms as a Source in Regional Ethnohistory," in H.R. Harvey and Hanns J. Prem, eds., *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984, 229-252.
- GALARZA, Joaquín, *Codex de Zempoala. Techialoyan E 705 Manuscrit pictographique de Zempoala, Hidalgo, Mexique*, Études Mésoaméricaines VII, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1980.
- GARCÍA GRANADOS, Rafael, *Diccionario biográfico de historia antigua de Méjico*, México, Instituto de Historia, Pub. n. 23, 1952.
- GLASS, John B., *Catalogo de la colección de códices*, México, Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.
- GÓMEZ DE OROZCO, Federico, "El códice de San Antonio Techialoyan: Estudio histórico-paleográfico," *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia, y Etnografía*, 4a época, 1933, 8: 311-32.
- GRUZINSKI, Serge, *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*, Cambridge, Polity Press, 1993.
- HARVEY, H.R., "The Codex of San Cristóbal and Santa María: A False Techialoyan," *Tlalocan*, 1966, 5: 119-124.
- , "The Techialoyan Land Titles of Huixquilucan," in Joaquín Galarza, ed., *Actes du XLIIe Congrès des Américanistes: Congrès du Centenaire, Paris, 2-9 Septembre 1976. Volume VII: Le Déchiffrement des Écritures Mésoaméricaines*, Paris, 1979, 113-124.
- , "Techialoyan Codices: Seventeenth-Century Indian Land Titles in Central Mexico," in Ronald Spores, ed., *Supplement to the Handbook of Middle American Indians Volume 4: Ethnohistory*, Austin, University of Texas Press, 1986, 153-164.
- , *Códice Techialoyan de Huixquilucan (Estado de México)*. Toluca, El Colegio Mexiquense, 1993.
- HORCASTITAS, Fernando, and Wanda Tommasi de Magrelli, "El Códice de Tzictepec: Una nueva fuente pictórica indígena," *Anales de Antropología*, 1975, 12: 243-272.
- LOCKHART, James, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

- MONROY SEVILLA, Salvador, *Códice de San Nicolás Totolapan*, México, Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, Museo Agrario, 1964.
- NERI VARGAS, Gaudencio, *Tepotzotlán: la crónica de mi pueblo, testimonio de la historia*, Tepotzotlán, Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, 1996.
- PARKE-BERNET GALLERIES, *Autograph Letters, Documents and Manuscripts*, Public Auction Sale, Tuesday, December 3 at 1: 45 p.m., 1957.
- ROBERTSON, Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools*, New Haven, Yale University Press, 1959.
- , "The Techialoyan Codex of Tepotzotlán: Codex X (Rylands Mexican Ms. 1). With a Transcription and Translation by Byron McAfee," *Bulletin of the John Rylands Library*, 1960, 43: 109-130.
- , "Techialoyan Manuscripts and Paintings, with a Catalog," in Howard F. Cline, ed., *Handbook of Middle American Indians Vol. 14: Guide to Ethnohistorical Sources Part Three*, Austin, University of Texas Press, 1975, 253-265.
- ROBERTSON, Donald, and Martha Barton Robertson, "Catalog of Techialoyan Manuscripts and Paintings," in Howard F. Cline, ed., *Handbook of Middle American Indians Vol. 14: Guide to Ethnohistorical Sources Part Three*, Austin, University of Texas Press, 1975, 265-280.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Florentine Codex: A History of the Things of New Spain*, Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble, trans. and ed., 13 volumes, Santa Fe and Salt Lake City, School of American Research and the University of Utah Press, 1950-1982.
- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, *Los municipios del estado de México*, Colección Enciclopedia de los Municipios de México, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de México, 1988.
- TELÉFONOS DE MÉXICO, *El otro Occidente: Los orígenes de Hispanoamérica*, México, Teléfonos de México, 1992.
- WOOD, Stephanie, *Corporate Adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region, 1550-1810*, Ann Arbor, University Microfilms, 1984.
- , "Don Diego de García de Mendoza Moctezuma: A Techialoyan Mastermind?," *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 1989, 19: 245-268.
- , "The False Techialoyan Resurrected," to be published in *Tlalocan*, n.d.a.
- , "Prose and Cons: The Historicity of *Títulos* and Techialoyan Codices," to be published by El Colegio Mexiquense, n.d.b.

HACIA UNA CLASIFICACIÓN SEMÁNTICA DEL CALEPINO SAHAGUNENSE

PILAR MÁYNEZ

Muchos han sido los intentos por organizar y categorizar los diversos componentes semántico-culturales que conforman una sociedad. Semiólogos, lingüistas y antropólogos han tratado de estructurar estos complejos espectros de elementos que están lejos de presentar una organización cristalina y geométrica. Mientras las unidades pertenecientes a otros niveles del sistema lingüístico, como el fonológico, han logrado ser sistematizadas mediante el concepto estructuralista de oposición distintiva, las unidades del nivel semántico se han resistido a ser igualmente estructuradas, debido a su amplitud y a su relación con la realidad extralingüística.

No obstante, a pesar de estas dificultades teóricas y metodológicas se han tratado de establecer las interrelaciones semánticas y culturales de los elementos que conforman lo que Mauricio Swadesh ha llamado “constelaciones semánticas”, que no son otra cosa, que las relaciones que contraen por analogía u oposición las unidades del sistema.¹

En efecto, los antropólogos se han preocupado por clasificar los constituyentes culturales de las sociedades. Recordemos tan sólo las distintas formas de organización revisadas por Melville Herskovits, en su multicitado libro *El hombre y sus obras*, en donde se lee que “por lo mismo que la vida de cada grupo está unificada para los que viven, es esencial que comprendamos plenamente tanto la necesidad de estudiar cómo está sintetizada una cultura, como la utilidad de romper esta unidad en sus partes componentes”.²

Definitivamente la distinción entre “rasgo” (unidad de contenido cultural más pequeña que se puede detectar) y “complejo

¹ Mauricio Swadesh sugiere hablar de constelaciones o de sistemas de astros para referirse a la influencia recíproca por atracción o por repulsión de los elementos. *El lenguaje y la vida humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 180-181, Colección Popular 83.

² Melville Herskovits, *El hombre y sus obras*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 237

cultural" (unión de varios rasgos), establecida por los antropólogos,³ permite identificar las distintas unidades que conforman cada elemento de una cultura determinada, y no sólo eso, la búsqueda de "universales" en la civilización humana ha permitido la realización de reveladores esquemas que nos ayudan visualizar global y jerárquicamente los diferentes constituyentes que la integran.⁴

Recordemos, por ejemplo el trabajo de Vissler en torno al "patrón universal de cultura", donde se enuncian y ordenan los diversos componentes culturales:

1) El habla (con sus distintas modalidades: lenguaje, sistemas de escrituras, etc.) 2) Los rasgos materiales (hábitos alimenticios, moradas, transporte y viajes, enseres, armas, ocupaciones e industrias. 3) El arte (talla, pintura dibujo, música). 4) La mitología y el conocimiento científico. 5) Las prácticas religiosas (formas rituales. tratamiento de enfermos y de muertos). 6) Familia y sistemas sociales (formas de matrimonio, parentesco).⁵

Claro está que, como sostiene George Murdock:

Cada cultura difiere de las restantes, a veces profundamente no solamente en sus elementos constitutivos, en su presencia o ausencia, sino también en la configuración o estructuración peculiar adaptada por estos elementos. Sin embargo, el uso de un sistema especial para cada

³ Melville Herskovits advierte que: la estructura de la cultura se ha diseñado adecuadamente en los términos rasgo, complejo, área y pauta. El "rasgo" es la unidad más pequeña que podemos detectar y se combina con otros rasgos para formar un complejo. Los "complejos" se hallan orientados de modo que prestan a una cultura sus formas distintivas que se llaman sus pautas. La distribución de pautas de vidas similares en una región dada constituye un "área cultural". Los conceptos de rasgo cultural y de complejo cultural son propios de una manera de abordar el problema que analiza todos los aspectos del hombre y de su mundo en componentes, que, con sus permutaciones y combinaciones, constituyen los "todos" más amplios que distinguimos como culturas singulares. *El hombre y sus obras*, p. 189.

⁴ Aquí sólo nos referiremos a la clasificación de E.B. Tylor que después de tratar del lugar que ocupa el hombre en el mundo biológico, se ocupa de los siguientes temas: lenguaje, las "artes de vivir", la búsqueda de alimentos, herramientas, habitaciones, vestidos, cocina, y aquellos otros temas que hoy se llamarían económicos, tales como el trueque, dinero y comercio; las "artes del placer"—poesía, drama, danza, artes pictóricas y plásticas—, la "ciencia"—contar, pensar, otros métodos de razonar respecto al mundo físico, y la magia, el mundo del espíritu o religión en sus varias formas; la historia y la mitología, y la "sociedad".

También B. Malinowski establece una relación entre la función que cumple cada una de las respuestas culturales en las necesidades básicas de hombre. Así elabora el siguiente esquema:

<i>Necesidades básicas</i>	<i>Respuestas culturales</i>
1. Metabolismo	Comisariado
2. Reproducción	Parentesco
3. Comodidades corporales	Refugio
3. Seguridad	Protección.

Véase Melville Herskovits, *El hombre y sus obras*, p. 255 y 260.

⁵ Véase. Melville Herskovits, *El hombre y sus obras*, p.255-256.

cultura, adaptada a sus contenidos particulares y a sus instituciones características, implicaría que cada persona que investigara en los archivos deberá familiarizarse primero con cada uno de los sistemas.⁶

Por su parte, semiólogos y lingüistas se han abocado también a este problema, y han intentado explicar y sistematizar la forma en que los elementos léxicos se pueden organizar en torno a un concepto general.

Así tenemos la teoría del campo semántico que, al decir de Umberto Eco, "es un instrumento útil para explicar determinadas oposiciones con el fin de estudiar determinados conjuntos de mensajes".⁷ Nótese aquí la aclaración del autor respecto a que se trata de oposiciones muy concretas en conjuntos muy específicos. Parecería, entonces, que la teoría del campo semántico es incapaz de poner de manifiesto la interrelación de todos y cada uno de los elementos léxicos que aluden a los más variados aspectos que integran una cultura.

Por otra parte, contamos con otras formas de estructuración ideadas por los lingüistas, como son la enunciación de conceptos superordenados o generales, conocidos como "hiperónimos" de los que dependen una serie de "hipónimos", o sea, de términos específicos o subordinados al significado general condensado en el "hiperónimo".⁸

Pero qué sucede cuando se intenta organizar semánticamente un amplio corpus de elementos léxicos que hacen referencia a distintos componentes de una determinada cultura. Este es precisamente el tema al que me abocaré en esta ocasión.

Se trata de encontrar una forma en la que se ponga de relieve las relaciones semánticas y culturales que contraen los numerosos términos nahuas, que aparecen insertados en la versión castellana del *Codice Florentino* y que conforman el "calepino" sahadunense. El propio autor comenta al respecto:

⁶ George Murdock, *et al.*, *Guía para la clasificación de los datos culturales*, Washington, D.C., Unión Panamericana, 1960, Manuales Técnico 1.

⁷ Umberto Eco advierte que: "... a falta de descripción de un Sistema Semántico Universal, un sistema que formula una visión del mundo, por tanto, una operación imposible, porque una visión global del mundo, con la interconexión de sus manifestaciones periféricas cambia continuamente, hay que *Postular* los campos semánticos como instrumentos útiles para explicar determinados conjuntos de mensajes", en *Tratado de semiótica general*, México, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 156-157.

⁸ John Lyons ilustra esta relación de la siguiente manera: "Digamos que vaca es un *hipónimo* de animal, que rosa es un hipónimo de flor, y así sucesivamente; y además, que rosa, tulipán y clavel, etc., por hallarse en igual relación con respecto a flor son *cohipónimos* (del mismo lexema). Para la relación inversa, utilizaremos el término correlativo de *hiperonimia*. *Semántica*, Barcelona, Editorial Teide, 1980, p. 251.

“Es esta obra como una red barredera para sacar a la luz todos los vocablos desta lengua con sus propias y metaphóricas significaciones y todas sus maneras de hablar”, y más adelante abunda:

Cuando esta obra se comenzó, comenzóse a decir, de los que lo supieron, que se hacia un Calepino y aún ahora, no cesan muchos de me preguntarme que ¿en qué términos anda el Calepiño?...Ciertamente no ha habido oportunidad porque Calepino sacó los vocablos [latinos] y las significaciones de ellos y sus equivocaciones y metáforas, de la lección de los poetas y oradores y de los otros autores de la lengua latina, autorizando todo lo que dice con los dichos de los autores, el cual fundamento me ha faltado a mí...pero eché los fundamentos para que quien quisiere con facilidad le pueda hacer.⁹

A la fecha se tiene registrado el calepino en su totalidad, esto es, las voces nahuas y sus respectivas variantes con sus distintos contextos castellanos y su correspondiente referencia bibliográfica, extraídos de los doce libros que integran la magna obra sahuaguense. Resta ahora decidir si la presentación final del corpus debe disponerse alfabéticamente, o si hay que aventurarse hacia una clasificación semántica en la que se establezcan las interrelaciones de estos elementos léxicos, mediante la consideración de los semas que integran cada una de sus definiciones.

Actualmente se cuenta con una primera aproximación de los posibles términos generales y particulares que conforman la organización conceptual de este material. Nótese que se ha optado aquí por la estructuración en hiperónimos e hipónimos, ya que no se pudo considerar la teoría del campo semántico, pues, como asegura John Lyons: “cada uno de los términos que lo conforman debe considerarse tanto en sus relaciones paradigmáticas como sintagmáticas”;¹⁰ en otras palabras, cada elemento del campo se debe determinar por ser parte de un paradigma específico, pero también por estar sujeto a las pruebas de conmutación y distribución pro-

⁹ Véase Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1981, t. 1, p. 28 y 30-31.

¹⁰ John Lyons afirma que no cabe ya ninguna duda de que tanto las relaciones paradigmáticas de Trier como las relaciones sintagmáticas de Porzig deben incorporarse inexcusablemente a toda teoría satisfactoria de la estructura léxica. Incluso ellos mismos llegaron a aceptar que sus concepciones, en su origen claramente opuestas eran complementarias y no estaban forzosamente en conflicto (p.245-246) y más adelante agrega que el semantista estructural saussureano (y postsaussureano) adopta la postura de que el significado de toda unidad lingüística está determinado por las relaciones paradigmáticas y sintagmáticas que se establecen entre esta unidad y las demás unidades del sistema lingüístico, *Semántica*, p. 251-252.

pías de las relaciones sintagmáticas, condición imposible por la naturaleza de nuestro corpus.

Esta clasificación se realizó atendiendo en primer lugar al propio material lexicográfico emanado de la obra sahadunense, así como a los criterios semánticos ya aludidos y a determinados esquemas históricos, antropológicos y etnológicos.

De esta forma, se consideraron algunas propuestas que incluyen los importantes trabajos de Melville Herskovits, Adamson Hoebel y George Murdock en lo que respecta a la enunciación de los componentes culturales, a su organización y a su relación a través de intrincadas referencias cruzadas: los índices temáticos del libro *Bibliografía de arqueología y etnografía* de Ignacio Bernal, así como los contenidos en *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl* de Miguel León-Portilla, y el de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, preparado por Ángel María Garibay.¹¹

Considerando todos estos aspectos, se obtuvo un primer acercamiento a lo que podría ser la organización semántico-cultural de los préstamos nahuas en la versión castellana del *Códice Florentino*, que puede apreciarse gráficamente en el cuadro.

Actualmente se ha clasificado y analizado el primer hiperónimo relativo a la Religión y Magia con sus siete hipónimos, esto es, 762 voces indígenas insertadas en alrededor de 4000 contextos castellanos.¹²

En el rubro de la "Divinidad" se incluyen todos los nombres de los dioses mexicas con sus respectivas características; el de "Oficios y Servicios Religiosos" contiene la denominación de las diversas clases de ministros de los dioses y otros asistentes que intervienen en el culto. La sección de "Fiestas y Ceremonias" está compuesta por aquellos vocablos que aluden a una celebración religiosa, o bien a la fecha calendárica que, en ocasiones, da nombre a la misma; este apartado está estrechamente vinculado con el de "Ritos y Ofrendas" que comprende los términos relacionados con las procesiones, ayunos, danzas y cantos rituales, sacrificios y ofrendas, participantes y asistentes del ritual, fechas específicas para la celebración del rito, así como el nombre de los dioses a quienes se elevan los rezos y se dirigen el culto y la ofrenda. En la sección de "Indumentaria y Atavíos" se presenta todo lo relacionado con el

¹¹ Ignacio Bernal, *Bibliografía de arqueología y etnografía*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962; Miguel León-Portilla, *Toltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Y Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel Ma. Garibay, 4 v., México, Editorial Porrúa, 1981.

¹² Véase Pilar Máñez, *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, ENEP Acatlán, 1989.

vestido y adorno de los dioses, ministros de los dioses y en general de todos los concurrentes a las diversas ceremonias del culto sagrado; en la de "Objetos y lugares Sagrados" se incluyen los nombres de los diferentes instrumentos y objetos empleados en el ritual, así como los términos que se refieren a los oratorios y habitaciones de los sátrapas y en general a los lugares donde se efectuaban los ayunos, las procesiones, los ritos y sacrificios. La última parte, dedicada al "Pensamiento Mágico", está conformada por todos los vocablos relativos al arte adivinatoria: magos, ilusionistas, objetos necesarios para la predicción, signos propicios y no propicios; también se incluye la denominación de algunos objetos, animales, flores y enfermedades relacionadas con la superstición mexicana.

Resta ahora analizar y organizar las 3200 voces nahuas que aluden a los otros cinco hipónimos (Arte y Artesanías, Organización Social y Política, Economía, Geografía y Conocimiento Científico).

Algunos apartados resultan más ricos que otros, por ejemplo, los que se refieren a la "Organización Social y Política" y a la "Geografía", pues comprenden importantes hipónimos como, "oficios y cargos", "indumentaria y atavíos", en el primero, y "flora y fauna", en el segundo. No así el de "Arte y Artesanías" que apenas contiene un centenar de voces que hacen referencia, en su mayor parte, a los edificios arquitectónicos y al arte plumaría.

Ahora bien, algunas de las definiciones que Sahagún proporciona de las voces indígenas, aluden únicamente a un solo hipónimo. Así tenemos que *amanalli* se refiere sólo al rubro de "geografía, hidrología y suelo", pues el fraile comenta que "a las lagunas o estanques donde se crean espadañas o juncias, que no corren por ninguna parte llamanlas *amanalli*, que qujere dezir agua que esta queda"; *camopalli*, al de "colores, tintes y resinas", ya que, según comenta fray Bernardino, "mezclando grana colorada que se llama *tlapalli*, con lumbre y un poco de tzacutli; hazese un color morado, que se llama *camopalli*, con que hazen las sombras los pintores", y *chalchihuitl*, al de "piedras preciosas", pues en el *Códice Florentino* aparece que "son piedras preciosas que se crjan en el lugar donde se crja la yerva, y que esta piedra siempre echa una exalacion fresca y humeda y donde esta esta cava y hallan las piedras".¹³

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, México, El Gobierno de la República edita en facsímil el Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, sf., lib. 11, fol. 225, p. 376 v., lib. 11, fol. 221, p. 372 v. y lib. 11, fol. 203 p. 355 v., respectivamente.

Otro ejemplos más, es el término *atlalli*, que hace referencia únicamente al apartado de "agricultura": "A la tierra de riego que llaman *atlalli* que qujere dezir agua o tierra que se puede regar", lib. 11, fol. 227, p. 378 v.

Sin embargo, frecuentemente las definiciones de los vocablos pueden estar asociadas conceptualmente con dos o tres distintos hipónimos incluso de diferentes hiperónimos. Y esto se debe a que los semas que conforman sus definiciones pueden aludir igualmente a dos o más rubros. Luis Fernando Lara a que:

Los sememas no se agrupan siempre en los mismos campos, ni que los campos se vuelven a agrupar en campos más amplios ordenadamente. Como se comprueba al intentar estructurar campo, hay sememas que pueden pertenecer a varios campos a la vez, según las características de los semas que los compongan y aun según el orden en que aparecen en el interior de la fórmula. El problema de la posible pertenencia de un semema a varios campos —en este caso hiperónimos— continúa siendo uno de los insolubles de la teoría del campo.¹⁴

Así, por ejemplo, tenemos que al referirse a los obsequios que llevaban los mercaderes a los señores de México y Anahuac, Sahagún comenta que “eran estos dones plumas ricas que llaman *totocujllapiltic quetzalli*”, por tanto, este término náhuatl con su correspondiente contexto castellano pertenece tanto a los subrubros de “arte plumería” y “dones y regalos” de dos distintos rubros: Arte y Artesanías, y Organización Social y Política, como puede apreciarse en el cuadro. Lo mismo ocurre con *memeya* que según la definición que nos proporciona fray Bernardino correspondería tanto al apartado de “flora” como al de “enfermedades y remedios” de los hiperónimos Geografía y Conocimiento Científico, pues es una

yerva medicinal que qujere dezir, mana leche, tiene una rrama sola y las hojas largas y anchuelas y puntiagudas y flor blanca, las rramas nj hojas no tienen provecho. Desta yerva es como color castaño por de fuera por dentro es blanca no tiene njngun sabor. Ase de tomar mulda con unos granos de mayz y mezclada con agua tibia, una destas rayzes o cebollas se rreparte en tres o quatro vezes para beber, aprovecha ansi bebida para los que tienen mal de barriga y le rugen las tripas y tiena la barriga hinchada con esto sana, haze echar por la boca colera y flema y materia.¹⁵

¹⁴ Luis Fernando Lara, “Del análisis semántico en lexicografía” *Investigaciones lingüísticas en lexicografía*, México, El Colegio de México, Jornadas 89, 1979, p. 150

¹⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, lib. 11, fol. 153, p. 305 v. Otro ejemplo, en este sentido es el de *tecujllatl*, con sus respectivos sinónimos: “Ay unas vivoras, que se crían sobre el agua, que se llaman *tecujllatl*, *acujllatl*, o *açoqujtl*, o *anomoxtlí* son de color de açul claro despues que esta bien espesso y grueso, cogenlo, tiendenlo en el suelo sobre ceniza y despues hazen unas tortas dellas y tostadas las comen”, lib. 11, fol. 69, p. 299 v.

Quedan entonces las siguientes preguntas: ¿es preferible disponer el amplio corpus sahangunense en el tradicional orden alfabético, o hay que aventurarnos, a pesar de las posibles repeticiones que puedan registrarse en distintos rubros debido a la naturaleza de las unidades de contenido, a clasificar todo el material léxico a través de una estructura semántico-cultural?

El primer método facilita considerablemente la organización del corpus y remite a la habitual consulta lexicográfica, mientras que el segundo, plantea una mayor dificultad para su estructuración, pero permite ubicar cada una de las unidades léxicas nahuas como formas apelativas de uno o varios componentes de la cultura mexicana. Semejante distribución permitiría comprobar los alcances del estructuralismo en la explicación integral de los componentes de esta cultura indígena.

ORGANIZACIÓN CONCEPTUAL DE LOS PRÉSTAMOS NAHUAS EN EL TEXTO CASTELLANO DEL CODICE FLORENTINO

<i>Religión y Magia</i>	Divinidad Ritos y ofrendas Pensamiento mágico	Oficios y servicios religiosos Indumentaria y atavíos	Fiestas y ceremonias Objetos y lugares sagrados
<i>Arte y Artesanías</i>	Arquitectura Música y danza Piedras preciosas	Escultura y pintura Cerámica Diferentes trabajos tallados	Literatura Arte plumaria
<i>Organización social y política</i>	Estratificación social Antropónimos Educación Indumentaria y atavíos Lengua	Oficios y cargos Gentilicios Costumbres y tradiciones Pasatiempos y recreaciones	Relaciones personales y de parentesco Milicia Fiestas y banquetes Dones y regalos
<i>Economía</i>	Ciclo anual Agricultura Piel, tejidos y manufactura Comercio	Recolección de frutos Alimentos y bebidas Obtención de resina, tintes y colorantes Tributo	Caza y pesca Herramientas e instrumentos y utensilios Transporte y comunicación
<i>Geografía</i>	Toponimia Geología, hidrología y suelo Flora	Clima Recursos minerales	Localización Fauna
<i>Conocimiento científico</i>	Medicina Minerología	Astrología y Astronomía Metalurgia	Matemáticas Herramientas y utensilios

LOS FRANCISCANOS ETNÓGRAFOS

GEORGES BAUDOT

En sus primeros pasos para recopilar, comprender y presentar los datos fundamentales del universo cultural amerindio forjado en la meseta central de México, en los principios del largo camino (tanto conceptual como metodológico y técnico) que había de llevarle a la conclusión de su obra inmensa, fray Bernardino de Sahagún no se encontraba aislado ni entregado a una empresa singular y única. Contaba con algunos precursores y hasta con inmediatos precedentes muy valiosos. Si fray Bernardino lleva a la madurez un modo de investigar y luego de organizar los resultados de una indagación delicada, si por encima de todo su obra es la única en abarcar decisivamente y de una manera sinóptica la civilización de los *Mexicah*, los esfuerzos más tempranos por lograr un acercamiento sistemático a las culturas aborígenes de México eran, de hecho, anteriores. Algunos de sus correligionarios también dedicados a la evangelización del Anáhuac habían así inaugurado, casi quince años antes de las primerísimas cosechas sahumiananas, los senderos que habían de desembocar en la fundación, alcanzada por Sahagún, de la antropología americana. Son, pues, obligadas referencias obras y nombres como los de un fray Andrés de Olmos, de un fray Toribio de Benavente Motolinía, de un fray Martín de La Coruña o de un fray Francisco de Las Navas que habían laborado en este terreno unos cuantos años antes, a veces al mismo tiempo en que principiaban los esfuerzos de Sahagún, y que de algún modo habían trazado la ruta a seguir. E incluso, sobre todo en lo que toca a fray Andrés de Olmos, que prácticamente habían inventado los métodos y las técnicas del proceso investigador.

Así como habían resuelto (o intentado resolver) las dudas y las problemáticas más acuciantes de una empresa entonces novedosísima que preservaba y procuraba presentar ordenadamente, con arreglo a una sensibilidad fundamentada en una simpatía esencial, una cultura que para los ojos deslumbrados y atónitos de la mayoría de los europeos era antes que nada una extraña, y a veces diabólica,

variedad de sociedad humana. Los mismos contemporáneos de Sahagún lo han reconocido muy a las claras, con testimonios inequívocos. Recordemos la famosa frase de fray Gerónimo de Mendieta, escrita a fines del siglo, que no duda en reconocer: "...acudí al mismo padre fray Andrés como a fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado emanaban...".¹

Por otra parte, uno de aquellos egregios fundadores de la etnografía seráfica en América, el tan conocido fray Toribio de Benavente Motolinía, no vacilaba en declarar al emperador Carlos Quinto en su famosa carta fechada en Tlaxcala a dos de enero de 1555: "...tres o cuatro frayles hemos escrito de las *antiguallas y costumbres aqestos naturales tuvieron*, e yo tengo lo que los otros escrivieron, y porque a mi me costó más trabajo y más tiempo ño es maravilla que lo tenga mejor recopilado y entendido que otro...".² Parece poco probable, por demás, que entre estos tres o cuatro frailes aludidos fray Toribio contara con Sahagún. Por esas fechas éste aún no había decidido la estructura y el alcance mismo de su obra por venir, ni recibido siquiera encargo de pensar en su elaboración. Tan sólo había recogido por iniciativa propia los *huehuetlatolli* a partir de 1547, y empezado a coleccionar relatos indígenas de la conquista por ese mismo año de 1555. Pero, todo esto en forma espontánea, sin inscribirlo todavía en el marco de un proyecto ambicioso como será el suyo pocos años más tarde, cuando en 1558 el provincial fray Francisco Toral se lo ordene: "...a mí me fue mandado por sancta obediencia de mi prelado mayor que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad destos naturales desta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan."³

Y, de hecho, los tres o cuatro frailes que en 1555 habían: "... escrito de las antiguallas y costumbres questos naturales tuvieron..." son los que aquí nos interesa evocar para mejor comprender el marco conceptual y metodológico en que trabajó fray Bernardino. Marco en el que se inscribe la larga investigación que él llevó a cabo después de sus correligionarios, pero entregando para esta obra más tiempo y más energías que ninguno de ellos y logrando resultados de mucho mayor alcance. Esto, claro está, hasta donde podemos colegirlo por haberse prácticamente perdido la mayor

¹ Gerónimo de Mendieta, 1945, lib. II, prólogo, p. 82.

² *Carta de Fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V*, Tlaxcala 2 de enero de 1555, apud fray Toribio de Benavente o Motolinía, 1914, p. 273 (cursivas mías)

³ Bernardino de Sahagún, 1989, Segundo Libro, Prólogo, p. 77.

parte del esfuerzo consentido por aquellos frailes etnógrafos que fueron sus inmediatos precursores.

Los precursores seráficos y el contexto milenario de las indagaciones etnográficas tempranas.

Las primeras crónicas asiáticas en el siglo XIII

En realidad, y si hemos de atenernos a todos los datos hoy disponibles, convendría remontar hasta el siglo XIII para hallar la raíz de la curiosidad etnográfica manifestada por los hermanos de Francisco de Asís, casi en los orígenes mismos de la fundación de la Orden seráfica. De este modo, si tenemos en cuenta el espíritu que alienta muchos de los descubrimientos geográficos europeos casi dos siglos y medio antes del primer viaje de Colón, nos encontramos con una presencia franciscana decisiva en casi todos los escenarios de la aprehensión y de la representación del mundo en vías de intelectualización global. Así, por ejemplo, las primeras grandes exploraciones de las rutas orientales hacia el Extremo-Oriente fueron obras franciscanas con una antelación de casi medio siglo con respecto a los viajes de Marco Polo y a su magno relato de 1298: el famoso *Libro de las maravillas del mundo o el Milione*.

Efectivamente, en 1245 el Concilio de Lyon y el Papa Inocencio VI habían de encargar a un fraile seráfico, fray Juan del Piano Carpini (también llamado Frère Jean de Plan Carpin), con rango de legado pontificio, una expedición por el Kanato del Volga para mejor evaluar las posibilidades que ofrecieran los mongoles de convertirse al cristianismo y de unirse a un esfuerzo final por acercar el Fin de los Tiempos. El fraile franciscano iba a descubrir entonces una sociedad mongol extremadamente liberal en materia de creencias religiosas (lo que era característico de la dinastía de Gengis Khan), pero sin embargo poco preparada y poco inclinada a convertirse a la Fe de Cristo. Al regresar de Asia en 1247, y arribando de nuevo a Lyon portador de cartas del soberano supremo Tártaro para Inocencio VI, el franciscano trató de avisar a sus contemporáneos y ponerlos en guardia contra ilusiones milenarias excesivas. Para ello, Piano Carpini elaboró una magna obra sobre aquellos mundos tan mal conocidos, una crónica de la sociedad mongol que es ya un auténtico monumento etnográfico, a la par que encierra un prudente aviso político para los sueños intempestivos de la cristiandad occidental.

Dicha obra, la *Historia Mongolorum*, puede considerarse en todo rigor como el primer paso seráfico previo y remoto a la obra de Sahagún. Su difusión y su impacto fueron notables y de ello testimonio con elocuencia el cronista italiano Salimbene d'Adam, igualmente franciscano y convencido milenarista, que lo encontrara y entrevistara en Lyon a su vuelta.⁴ Pero no fue el único en aquellas lejanas fechas. Efectivamente, algún tiempo después, otro fraile franciscano, fray Guillermo de Rubruck o Rubrigenio, pasó tres años entre 1253 y 1256 dedicados a una importante exploración por Extremo Oriente y llegó hasta Qaraqorum y la corte del gran Khan Möngke. También a su regreso había de redactar una crónica que constituía un testimonio etnográfico de gran valor y que había de ejercer decidida influencia en los proyectos y ambiciones de sus coetáneos: el *Itinerarium ad partes orientales*.⁵

Estas primerísimas crónicas etnográficas franciscanas conllevan, por cierto, un trasfondo espiritual y político bastante específico. Ambas son indagaciones cuidadosas sobre sociedades que se sospechan pueden ofrecer fácil conversión y permitir una cristianización acelerada del Asia gengiskánida. Se trata de conocerlas mejor para poder inculcarles con mayor eficacia el mensaje de Cristo y llevarlas a un discurso nuevo. La finalidad política (y utópica) es declarada. El caso es rodear y sitiar el Mediterráneo musulmán para preparar una suerte de asalto definitivo que liberaría los Santos Lugares y autorizaría la fundación de la Nueva Jerusalén y el reino universal de Cristo. Hemos visto las prudencias y las reservas que los frailes etnógrafos demostraron en las respectivas conclusiones de sus obras, por ser éstas justamente indagaciones cuidadosas sobre sociedades que por desconocidas o mal entendidas en Europa occidental podían parecer fácilmente transformables.

A mediados del siglo XIV estas ilusiones por convertir las humanidades bajo yugo mongol y dar una significación milenaria al redescubrimiento de Asia cobrarían aún mayores vigores con la obra de otro correligionario seráfico, el auvernio Frère Jean de Roquetaillade, ingresado en la orden franciscana en 1332, y cuyas profecías dominaron realmente el ambiente espiritual de la península ibérica, impulsando como nunca el milenarismo seráfico. Efectivamente, con el hermano Jean de Roquetaillade los proyectos franciscanos habían de ordenarse hacia 1356 en torno a una temática que siglo y medio más tarde la conquista de América actualizaría con

⁴ Salimbene d'Adam, (& Giano, Jourdain de, Thomas d' Eccleston,): 1959, p. 161-166.

⁵ Los textos de fr. Juan del Piano Carpini y de Guillermo de Rubruck *apud* P. Bergeroi p. 35.

inusitada fuerza. En su obra *Vade mecum in tribulatione* de 1356 el fraile franciscano recordaba la urgencia de una conversión pronta de mongoles y judíos e insistía en insertar el redescubrimiento del Asia heredada de Gengis Khan en una perspectiva milenaria y apocalíptica de cristianización global del mundo conocido. Así, después de lograr estas conversiones preliminares, la derrota del Islam se avecinaría y al acaecer, todos los pueblos del universo reunidos bajo el único yugo de Cristo podrían vivir los últimos tiempos de la historia humana.⁶

Estas concepciones visionarias y apocalípticas del devenir histórico, tan claramente expresadas por religiosos franciscanos en los siglos XIII y XIV no son ajenas a la curiosidad etnográfica manifestada por algunos de ellos al enfrentarse con las sociedades por convertir. Y hasta puede parecer natural que el afán por conseguir un conocimiento casi "antropológico" de aquellas culturas por cristianizar, obedezca a una lógica objetiva marcada por la necesidad de procurar una eficacia persuasiva mínima, como lo subrayaría el propio Sahagún al presentar su obra. De todos modos, una sistematización de este vínculo entre descripción etnográfica y voluntad de reestructurar sociedades humanas con fines milenarios habrá de manifestarse aún con más vigor en el caso de los frailes etnógrafos de México. Tanto más, que en el caso de América no faltaban antecedentes de la mayor significación. Efectivamente, el camino de Asia había de revelarse imposible para los sueños seráficos. Por los años 1334-1353 las comarcas occidentales del antiguo imperio mongol se convertirían definitivamente al Islam y no al cristianismo, cerrando así en cierto modo la ruta terrestre oriental a sueños y a profecías. Tanto la imaginación ibérica como la esperanza franciscana quedaban obligadas a buscar nuevas rutas, marítimas esta vez y hacia occidente, para concluir la intelección global del planeta y la conclusión final del destino humano.

La espiritualidad milenaria de los primeros frailes etnógrafos

De hecho, la España de fines de los siglos XIV y XV cuenta con un terreno idealmente abonado para explicar la gigantesca labor de los frailes etnógrafos del siglo XVI en México. Dos influencias cruciales, a un buen siglo de distancia la una de la otra, esclarecen esta originalidad histórica que había de repercutir tan hondamente en la

⁶ J. de Roquetaillade, *apud. Appendix ad fasciculis rerum expetendarum et fugiendarum*, 1690.

exploración etnográfica de México. La primera de ellas, a la que conviene hoy reconocer un papel crucial, si bien aparentemente lejano y algo borroso, es la de un personaje ejemplar del milenarismo catalán de la segunda mitad del siglo XIV: fray Francisco Eiximenis (circa 1330-1409), nacido en Gerona, muy apreciado y amigo de la corte de Aragón y conocido sobre todo por su importante impacto sobre las *Germanías*, aquellas revueltas del reino de Valencia de fuerte sabor milenario que habían de constituir una de las componentes más notables del panorama histórico-espiritual del siglo XV español.⁷

En más de una ocasión, Eiximenis propagó y fundamentó profecías de índole radical y joaquinista que retomaban temas de la ilusión milenaria acunada por los "espirituales" seráficos de Provenza y de Italia tan duramente castigados por la hoguera en 1318. Y aunque el mismo no franqueara nunca los prudentes límites de la ortodoxia, sus conceptos históricos no dejaban de ser un ejemplo edificante para todos aquellos que pudieran sentir la tentación de reinterpretar con miras apocalípticas la nueva conciencia de la pluralidad de las culturas humanas y de su "obligatoria" reversión en una finalidad milenaria definitiva. De suerte que su papel nos parezca ahora fundamental dentro de una óptica hispánica que reconsidera las culturas amerindias poco después de la conquista, y mucho más aún si tenemos en cuenta que los escritos de fray Francisco Eiximenis fueron lectura y ejemplo convincente para los evangelizadores franciscanos de México. Sobre todo para el más declarado milenario de todos ellos, muchas veces porta-voz de sus convicciones más arraigadas y algo así como el mejor exponente y sintetizador de sus proyectos utópico-políticos relacionados con la etnografía de las culturas amerindias y su preservación: fray Gerónimo de Mendieta.

Así es como en la *Historia Eclesiástica Indiana* de 1596, éste recalca, en un análisis ejemplar por su misma especificidad, la importancia que revestía la evangelización de los amerindios para España, llegando al punto de reconocer en su poca eficacia y en su posible fracaso el origen de cuantos males afectaban a la metrópoli. Y esto apoyándose en un texto de Eiximenis relativo a las profecías, *El Libro de los Ángeles*, y expresándolo clarísimamente:

... yo no lo digo, mas hállolo escrito y revelado (...) por el glorioso Arcángel S. Miguel a un devoto obispo en los reinos de Francia, por

⁷ J. Fuster: 1972, p. 11-31.

estas palabras formales: 'El pueblo de España sufrirá grandes mutaciones, y novedades y enemistades, y muchos daños (...)'. Hallarse ha esta revelación en un libro de los santos Angeles, que compuso Fr. Francisco Ximénez, fraile menor, en el quinto tratado, capítulo treinta y ocho. El que yo he visto es impreso en Burgos por Maestre Fadrique de Basilea, año de mil y cuatrocientos y noventa ...⁸

Nos parece de este modo que la influencia de Eixeminis en la España de fines del siglo XV (pensando además que la edición del *Libro de los Angeles* utilizada y citada por Mendieta es de Burgos y de tan sólo dos años anterior al primer viaje de Colón) fue decisiva en cierto modo para estructurar las mentalidades y los contextos espirituales de aquellos frailes franciscanos que habían de llevar a cabo los primeros pasos de la evangelización de México. Por la misma ocasión, aunque no por hallarse en idéntico programa de acción exactamente, estos religiosos seráficos que habían de ser los primeros etnógrafos de América sentirían con urgencia la necesidad de esta descripción y análisis de las sociedades y de las culturas por evangelizar, con abierta conciencia de su fundamental pluralidad, porque así correspondía también a los proyectos que anidaban en las entrañas mismas de la fundación misionera hispánica más significativa de entonces: la provincia seráfica de San Gabriel en Extremadura.

Efectivamente, convendría destacar ahora que los primeros evangelizadores de México, y buena parte de los frailes etnógrafos, bebieron lo más granado de su vocación y de sus más fascinantes orientaciones espirituales en las enseñanzas de una reforma interna decisiva de la orden seráfica de fines del siglo XV. Precisamente en los primeros años de la empresa americana estaba fraguándose en la propia intimidad de la Observancia española una renovación en gran parte heredera de las tendencias más acusadas del milenarismo franciscano, y así habían de constituir la cuna de la evangelización mexicana.

En varias ocasiones hemos tratado el tema⁹ que ahora puede resumirse en pocas líneas para dar a entender con más precisión el trasfondo ideológico de estos primeros etnógrafos americanos. De este modo recordemos que esta reforma seráfica crucial fue obra del P. fray Juan de Guadalupe, nacido hacia 1450 e ingresado en la orden franciscana en 1491, quien pretendía un retorno radical a las fuentes más originales de la institución creada por el *Poverello* de

⁸ Mendieta: 1945, lib. I, p. 31.

⁹ Georges Baudot, 1983 a, cap. II, p. 83-128, así como 1990 b, cap. I, p. 13-37.

Asís. Prosiguiendo en esta delicada meta el P. Guadalupe, aprovechando un Capítulo General celebrado en Toulouse en 1496, conseguía en Roma del Papa Alejandro VI la bula *Sacrosanctae Militantis Ecclesiae* que autorizaba una primera fundación probatoria en Granada para volver al ideal seráfico primitivo. Subrayemos el hecho de que el texto concedido por el Sumo Pontífice recalcaba con fuerza la rigurosa imitación del estilo de vida propio de San Francisco programado en dicha fundación, lo que todos los cronistas de la Orden destacarán posteriormente con ahinco, llegando a escribir el cronista José Torrubia: "...cada uno de ellos parecía un verdadero apóstol y un Evangelio vivo, les llamaron Frailes del Santo Evangelio..."¹⁰

Después de conocer algún fracaso debido a las presiones del obispo de Granada, fray Juan de Guadalupe volvía a lograr de Alejandro VI, en julio de 1499, otra bula, la *Super familiam Domus Dei*, que mantenía lo dispuesto anteriormente e incluso ampliaba las libertades que permitieran una fundación desahogada. Al año siguiente, en 1500, cinco monasterios franciscanos pertenecían ya a dicha reforma guadalupana: Alconchel, Trujillo, Salvaleón y Villanueva del Fresno en Extremadura, y Villaviciosa en Portugal. Poco después había de implantarse profundamente esta renovación seráfica, sobre todo al acaecer la muerte de su fundador en octubre de 1505. Primero Custodia del Santo Evangelio (título que retomarán los evangelizadores al establecerse en México para mejor solemnizar su filiación espiritual), será definitivamente provincia independiente de San Gabriel de Extremadura en 1519, el año mismo del desembarco de Hernán Cortés en San Juan de Ulúa.¹¹ Nos parece esto un dato decisivo para una buena comprensión de los ideales y proyectos que perseguirán más tarde los frailes etnógrafos empeñados en conocer a fondo la intimidad de sus catecúmenos amerindios.

Y creemos que debe insistirse sobre dos aspectos fundamentales de esta nueva erección franciscana. Primero su decidida filiación con las ideas e interpretaciones metahistóricas del abate calabrés Joaquín de Fiore a través del clarísimo ejemplo ofrecido por el primer responsable seráfico en México, fray Martín de Valencia. Y después por la perfecta concordancia que ofrecía la coyuntura histórica del descubrimiento y conquista de América con las perspectivas milenarias del joaquinismo y de los ideales de la reforma guadalupana. Pero vayamos por partes. Pocas líneas más arriba

¹⁰ Franciscus Matritensis, 1744, p. 13-15 y José Torrubia, 1756, p. 291-295.

¹¹ Heribert Holzapfel, 1909, p. 141 y 323-325 y Fidel de Lejarza, 1962.

indicamos cómo la creación de la reforma guadalupana se inspiraba en un retorno radical a las concepciones más arraigadas de la tradición joaquinista en la Orden seráfica, casi en las mismas perspectivas apocalípticas que fueran en parte el credo de los visionarios "espirituales" del siglo XIV. El modelo conceptual que ofrece el primer custodio franciscano de México, el que había de encabezar en 1524 la famosa misión de los "doce primeros", es en esta óptica cabalmente significativo.

En efecto, cuando se trató de principiar la evangelización de México, el papel de guía y de fundador había sido reservado a fray Francisco de los Ángeles, hermano del Conde de Luna y pariente del emperador Carlos V, quién había logrado del Papa León X, el 25 de abril de 1521, la bula *Alias felicis* otorgando poderes fundacionales amplios para la empresa. En 9 de mayo de 1522, el Sumo Pontífice Adriano VI había reforzado aún dichos poderes concediendo a Carlos V la bula *Exponi nobis fecisti* para mejor cumplimiento de una labor evangelizadora que prometía ser tan inédita. Sin embargo, fray Francisco de los Ángeles fue elegido Ministro General de la Orden franciscana en el Capítulo General de Burgos en 1523 y hubo entonces de abandonar su proyecto original de viaje a México, así como de nombrar a un sucesor que encabezara la primera expedición seráfica. Subrayemos el hecho de que fray Francisco de los Ángeles era adicto muy convencido de la reforma guadalupana que había abrazado en la custodia portuguesa de Piedad y que, con toda naturalidad, pensó para su sucesión en un fraile también fervoroso partidario de dicha reforma y de dichos ideales. La personalidad designada es a todas luces clave de las orientaciones primeras que tomará la evangelización franciscana en México.

De este modo, el electo, fray Martín de Valencia, había sido entre los años 1507 y 1516 uno de los más activos y ejemplares allegados a la labor del P. Guadalupe y uno de los impulsores más imaginativos de la reforma. En 1518, cuando la erección de la Custodia en Provincia de San Gabriel había sido su primer provincial y en 1523 conservaba aún dicha responsabilidad al verse designado como sucesor de fray Francisco de los Ángeles para la empresa americana. La firmeza de sus convicciones milenarias que consideraban la evangelización de América como un paso previo a la realización de las profecías apocalípticas está fuera de dudas. Uno de los frailes etnógrafos que había de recoger con más cuidado y con más devoción su herencia espiritual, fray Toribio de Benavente Motolinía, expone con la mayor claridad la filiación conceptual decisiva que para fray Martín hacía empalmarse así la evangelización de los ame-

rindios con la prolongación natural de la reforma guadalupana representada por él mismo y por sus once compañeros de misión, cuidadosamente escogidos éstos entre los más "guadalupanistas" de San Gabriel. Entre otros muchos posibles, entresaquemos por su ejemplaridad este testimonio de Motolinía al evocar la vocación misionera de su superior y su indudable trasfondo milenario: "... y vínole a la memoria, la conversión de los infieles...y decía el siervo de Dios entre sí: ...'¡Oh! ¿Y cuando será esto? ¿Cuando se cumplirá esta profecía? No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya *estamos en la tarde y fin de nuestros días y en la última edad del mundo?*'..."¹²

Por otra parte, en su tiempo subrayaremos que el inicio de la labor etnográfica encargada a un fraile franciscano en México, a fray Andrés de Olmos en 1533, fue directamente obra y mandato de este mismo fray Martín de Valencia, elegido también primer Custodio de la nueva fundación mexicana al arribar a la capital azteca. Y que dos de sus compañeros entre aquellos "doce primeros" (que eran los más adictos a esta comprensión utopista de la evangelización americana) fueron también dos de los más relevantes entre los frailes etnógrafos: fray Martín de la Coruña y fray Toribio de Benavente Motolinía, lo que es, a todas luces, palmariamente representativo del proyecto que anidaba en el primitivo esfuerzo etnográfico de los frailes.

El programa de indagación etnográfica aparece, como lo fue en el caso de la *Historia Mongolorum* de Piano Carpini o del *Itinerarium ad partes orientales* de Guillermo de Rubruck casi tres siglos antes, como una de las premisas para reestructurar una sociedad, una cultura y una humanidad, que se pensaba transformar de raíz evangelizándola. Aquí parece que un proyecto político también fundamentaba dicha actividad etnográfica. Por lo menos en los albores de su elaboración y para milenaristas tan convencidos como Motolinía o Martín de la Coruña, probablemente también para simpatizantes activos como Andrés de Olmos, o para discípulos atentos como Francisco de las Navas. No hemos descartado, ni mucho menos, que el propio Sahagún, a su manera, bebiera en la misma fuente.¹³ Y el caso es que el panorama ofrecido por la humanidad amerindia de México era altamente alentador.

Efectivamente, los únicos en sobrevivir plenamente al descalabro de la conquista habían sido los amerindios más humildes, el pueblo campesino de los *macehuallin*, que constituían el fundamento

¹² Fray Toribio de Benavente Motolinía, 1985, Trat. III, cap. II, p. 283 (cursivas mías)

¹³ G.Baudot, 1990 b, cap. IX, p. 243-265.

de la sociedad prehispánica. Éstos ostentaban cualidades providenciales para los frailes seráficos: eran pobres, vejados y explotados, vivían en el mayor desamparo, y su humildad sólo corría pareja con una supuesta inocencia, que en realidad sólo traducía cierta maleabilidad para aparentar una cristianización rápida. Recordemos a Mendieta: "...estaba en disposición la masa de los indios para ser de la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo...".¹⁴ Y la ambición franciscana era así abiertamente construir una nueva sociedad con ellos: "... haciéndonos padres desta mísera nación y encomendándonoslos como a hijos y niños chiquitos para que como a tales (que lo son) los criemos y doctrinemos y amparemos y corriamos, y los conservemos y aprovechemos en la fe y policía cristiana...".¹⁵

Bien sabemos que desde su fundación la orden franciscana había otorgado a la pobreza, a una aceptación completa y global de *Donna Poverta*, un papel crucial en su programa de acción y en sus esperanzas escatológicas. La reforma impulsada por Juan de Guadalupe retomaba con más vigor que nunca esta sensibilidad y estos valores considerados como condición indispensable para la salvación, como motor previo de toda acción, y como estructura fundamental para la construcción del reino milenar. El advenimiento del tiempo de la espiritualidad y la preparación del Último Juicio sólo eran concebibles a través de los más humildes, de los más pobres, de aquellos que eran a la vez los parias de la sociedad y su esperanza mayor de salvación en el más allá. De ahí que surgiera entre los Frailes Menores la conciencia de una urgente necesidad por separar absolutamente a los amerindios de los pobladores y conquistadores españoles y esto bajo la pluma autorizada de los teólogos seráficos que en una asamblea llevada a cabo en México a 8 de marzo de 1594 declaraban rotundamente:

... Débese considerar esta república de la Nueva España, que consiste de dos naciones, scilicet, la española y la de los indios. La de los indios es natural, que están en su propia tierra, donde se les promulgó el Santo Evangelio y ellos le recibieron de muy gran voluntad...La nación de los españoles es advenediza y acrecentada, que ha venido a seguir su suerte en estos reinos...son repúblicas independientes y es injusticia que se ordene la una a la otra, y que la natural sea sierva de la advenediza y extranjera...¹⁶

¹⁴ Carta del P. Fr. Gerónimo de Mendieta al P. Comisario General Fr. Francisco de Bustamante, en *Cartas de Religiosos de Nueva España*: J. García Icazbalceta, 1941-1944, I, p. 6.

¹⁵ *Ibidem*, p. 8

¹⁶ *Parecer del P. Provincial y otros religiosos teólogos de la Orden de San Francisco. dado en México.*

No parece entonces tan descabellada la idea de relacionar estrechamente el nacimiento de la indagación etnográfica primitiva iniciada por los frailes seráficos en México, entre los años 1533 y 1560 más o menos, con la necesidad proclamada de construir una "nueva" sociedad indígena, cristianizada, armoniosa y milenaria, constituida en plataforma ideal de espera para el Fin de la Historia: "... La Nueva España sería mantenida en toda cristiandad y paz y policía, sin pleito ni diferencia ... sino en solas ocupaciones y ejercicios cristianos religiosos con solo tener ... en cada provincia della un fraile de los muchos que en esta tierra están echados por los rincones, con tener las espaldas seguras, y toda autoridad y poder para hacer lo que conviniese..."¹⁷ Una vez más en la programática franciscana, y como había pasado anteriormente con Extremo-Oriente, se trataba primero de conocer a fondo la intimidad y el discurso de aquellos que podían ser el fundamento de una sociedad renovada, preservando su originalidad, pero también conociendo mejor aquellas creencias o ritos que para ello habrían de erradicarse.

Cabe decir que la coyuntura histórica en aquel entonces se prestaba particularmente a estas perspectivas y a estos planeamientos. Pensemos tan sólo que la reforma de Juan de Guadalupe se inicia unos cuatro años después del primer viaje de Colón y afianza su implantación definitiva el mismo año en que principia la expansión continental y la conquista de México. Son éstas concordancias que en una óptica escatológica inspirada en los escritos de Joaquín de Fiore no se podían entender como el resultado únicamente de un caprichoso azar. La aparición de tierras nuevas en los límites occidentales de la ruta oceánica no era del todo ajena a la revitalización del joaquinismo en España, y es de tenerse en cuenta por demás que la obra principal de Joaquín de Fiore, el *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, fue impresa y publicada por primera vez en Venecia en abril de 1519 (la fecha exacta en que Cortés desembarca en San Juan de Ulúa). Y que de este modo el libro conoció una difusión y una capacidad de inspiración muy superiores a las que hasta entonces habían sido las suyas a través de copias manuscritas, y esto precisamente al mismo tiempo en que se atropellaban por tierras de América deslumbrantes e inauditos cataclismos. Tampoco podía esto ser interpretado como una casualidad por los más visionarios de los evangelizadores franciscanos. Los signos proféticos parecían concordar en todas partes para dar credibilidad a

a 8 de marzo de 1594. acerca de los Indios que se dan en repartimiento a los Españoles, en *Cartas de Religiosos*, o.c.: J. García Icazbalceta, 1941-1944, t. núm. XXIII, p. 163-167.

¹⁷ Bernardino de Sahagún, 1989, *Prólogo*, vol. 1, p. 33.

una interpretación milenaria y apocalíptica de la Historia.

Además conviene añadir que las perspectivas enunciadas por Fiore y por sus seguidores seráficos podían representar, por fin, una explicación satisfactoria y congruente de la aparición de humanidades y civilizaciones nuevas e insospechadas en la otra orilla de la recién inaugurada ruta del Atlántico, ya que éstas constituían para la cosmovisión europea de principios del siglo XVI un auténtico rompecabezas. Con su visión metahistórica y sus proyectos utópicos, la reforma guadalupana conciliaba así la dinámica profunda de una decidida fracción de la Orden franciscana (atenta desde su fundación a las promesas apocalípticas) y lo que eran las exaltantes posibilidades de una época poco ordinaria, en que tantos signos anunciaban una ordenación definitiva de la historia humana. Efectivamente, los acontecimientos americanos eran fabulosos si se reinterpretaban como signos reveladores de las finalidades perseguidas por la Providencia y si se incluían en una lectura basada en los textos más simbólicos y en los criptogramas de la Sagrada Escritura. Existe así de hecho un vínculo estrecho y coherente entre la vocación "americanista" de los frailes de San Gabriel, la actualización de las lecturas joaquinistas de la Historia y la atención cuidadosa, pormenorizada y fervorosa, hacia las culturas de los aborígenes del Anáhuac.

La obra de los frailes lingüistas y el colegio de Tlatelolco

Este análisis del trasfondo espiritual que explica en gran parte el esfuerzo y la extraordinaria dedicación de los frailes etnógrafos, no debe ocultarnos por cierto que la indagación etnográfica obedecía asimismo, en buena parte, a necesidades apremiantes y más llanas, más ordinarias, de la labor evangelizadora. Efectivamente, la investigación sobre los ritos, las creencias, las estructuras sociales, las literaturas, etc... de la sociedad mexicana estaba íntimamente relacionada con una averiguación más propiamente lingüística que era urgentísima en comarcas pobladas por millones de hombres de idiomas extraños a quienes se pretendía inculcar el mensaje cristiano.

Recordemos tan sólo algunos datos bien conocidos, pero pertinentes ahora en las perspectivas de un buen reconocimiento del entorno sahuaguniano. El propio fray Bernardino reconoció haber concebido su magna obra: "... como una red barredera, para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua, con sus propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar..." Y el esfuerzo

por alfabetizar las lenguas amerindias con el sistema fonético latino, por codificarlas en *Artes* según el modelo legado por Antonio de Nebrija en 1492 (el año mismo del primer viaje de Colón), por inventariar sus léxicos en *Vocabularios*, es gran parte de la misma empresa que las investigaciones de los frailes etnógrafos. Por cierto, las cifras son al respecto edificantes y esto sitúa mejor el trabajo etnográfico franciscano. De las 109 obras dedicadas a las lenguas aborígenes de México que se elaboraron en el siglo XVI y de las que nos ha quedado noticia, 80 fueron resultado del trabajo seráfico, es decir más o menos el 75% del conjunto de los títulos, abarcando además de la lengua náhuatl de los mexicanos, idiomas tan variados como el tarasco o phurépecha de Michoacán, el huasteco, el zapoteco, el otomí, el mixteco, etc... Insistamos sobre el hecho de que el primer *Arte* de la lengua náhuatl fue también elaborado por el fraile fundador de las investigaciones etnográficas: fray Andrés de Olmos, en 1547. Así como el primer *Arte* de la lengua náhuatl impreso (el de Olmos esperaría hasta finales del siglo XIX su publicación por el francés Rémi Siméon en París) fue el de otro franciscano, fray Alonso de Molina, también autor del primer *Vocabulario* de esta lengua en 1555, muy propincuo a los frailes etnógrafos y que por su labor de lingüista debe considerarse prácticamente como uno de ellos.

Del mismo modo podría citarse al franciscano francés oriundo de Toulouse, fray Maturino Gilberti, primer autor de un *Arte* y de un *Vocabulario* de la lengua tarasca en 1558-1559, etc... De hecho, estas *Artes* y *Vocabularios* eran más bien tratados de etnografía aplicados a la descripción de una lengua y de sus mecanismos, obras fundadas en la observación empírica, que recurrían siempre al ejemplo, a la metáfora o frase que reflejara con más acierto la idiosincrasia y la identidad semántica de tal o cual particularidad del idioma, y puede decirse que la elaboración de dichos tratados se nutría en su mayor parte de los datos acumulados en el proceso de la pesquisa etnográfica. No es posible separar estos dos aspectos de la misma gestión, y más aún si tenemos en cuenta que entre lo recogido por los frailes etnógrafos se hallaba la literatura de los amerindios, textos como los *huehuetlatolli* o los de aquellos largos poemas épico-heróicos que eran los *melahuacuicah*, o incluso los de la poesía lírica de *xochicuicah* e *icnocuicah* que forzosamente eran prodigios del discurso literario, inscritos en una magnificación del lenguaje que iba mucho más allá de la sencilla comunicación, y en un proceso creador basado en el dominio absoluto de todos los recursos de una lengua. Difícil sería aquí ordenar separadamente lo que

pertenecía sólo a la etnografía escueta, a la etnolingüística o a la etnoliteratura.

Por fin, no puede separarse la labor de los frailes etnógrafos que precedieron a Sahagún, ni la suya propia por cierto, del marco en la que muy frecuentemente se elaboró, es decir de la institución que albergó y acunó este esfuerzo y procuró las indispensables colaboraciones amerindias que la propiciarán, o quizá sencillamente la hicieran posible. A saber el colegio franciscano de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco que de 1536 a 1576, durante treinta años, sería la mejor escuela de etnografía y lingüística mexicanas que pudiera soñarse. La idea de su fundación parece tener su origen en una carta del franciscano fray Jacobo de Tastera a Carlos V, a 6 de mayo de 1533, en que ajustando cuentas a los pobladores españoles y a los religiosos dominicos que denigraban sistemáticamente a los indígenas y despreciaban sus capacidades, sugiere la excepcional visión de un universo precolombino afanadamente dedicado a una búsqueda desesperada, a tientas, del verdadero Dios: "... Los ritos de las ydolatrias e adoraciones de sus falsos dioses e çirimonias de diversos grados de personas çerca de sus sacrificios que, aunque esto es malo, *naçe de una soličitud natural no dormida. que busca socorro e no topa con el verdadero remediador ...* E por esto nosotros los religiosos quando entramos en esta tierra, *no nos espantó ni desconfió su ydolatria*, mas aviendo compasión de su çeguedad, tovimos muy grand confiança que todo aquello e *mucho más harian en servicio de nuestro Dios, quando le conoçiesen...*". Para construir con ellos, entonces, el nuevo reino y dar a los amerindios todas las oportunidades de lograrlo se fundaba un primer centro de estudios superiores destinado a los hijos de la nobleza aborígen: "...E más ha de saber V.M. que agora se encomiença a darles disposición destudio de gramática, y a esto favorece mucho la yndustria de su presidente, con aprobación de los oydores, de lo qual esperamos que Dios será muy servido, por la grande abilidad que los hijos destes naturales tienen..."¹⁸

En realidad, el proyecto era mucho más ambicioso. Pocos meses más tarde, el propio Presidente de la Segunda Audiencia de México, el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, ya apuntaba las grandes posibilidades de esta iniciativa: "... con los religiosos de la orden de San Francisco he procurado *que enseñen gramática romanizada en lengua mexicana a los naturales* y paresciéndoles bien, nombraron un religioso para que en ello entendiese, el qual la enseña y

¹⁸ Carta de fray Jacobo de Tastera y de otros religiosos de la orden de San Francisco al Emperador D. Carlos... convento de Rexucingo. 6 de mayo de 1533, en *Cartas de Indias*, 1877, p. 62-66. (cursivas mías)

muestránse *tan hábiles y capaces que hazen gran ventaja a los españoles, y sin poner dubda habrá de aquí a dos años cinquenta indios que la sepan y la enseñen...*"¹⁹ Y a contar de 1535, el año mismo de la erección de la Custodia franciscana del Santo Evangelio en Provincia del Santo Evangelio (con una palmaria alusión simbólica y onomástica a la provincia extremeña de los orígenes), el año de la llegada a México de su primer virrey, Antonio de Mendoza, quien era un decidido admirador de los proyectos utopistas fraguados por el espíritu renacentista, el desarrollo de esta primera cátedra de latín impartida en lengua náhuatl desembocaba en la fundación de una institución de mucho mayor auge e importancia.

Así, el 6 de enero de 1536 el propio virrey inauguraba oficialmente el colegio franciscano de Santiago de Tlatelolco, que por su ubicación y su fórmula pedagógica se inscribía en una trayectoria tan específica como original. En efecto, Tlatelolco no era un lugar inocente desprovisto de significados simbólicos. Considerada como la ciudad gemela de México en tiempos prehispánicos, había contado con un *calmecac*, es decir con una institución de enseñanza superior mexicana, muy famoso, que había tenido entre su alumnado al último *tlatoani* Cuauhtémoc, el último emperador amerindio legítimo de México. Y conviene destacar que fue precisamente en Tlatelolco, ante las ruinas destrozadas de su *calmecac* donde Cuauhtémoc rindió las armas el 13 de agosto de 1521, como lo evocan dramáticamente los propios textos indígenas de la conquista.²⁰ Por cierto, la ambición franciscana era aquí la de reanudar con la tradición prehispánica del *calmecac* para no desorientar a los vástagos de la nobleza amerindia y vincularse con una profunda identidad cultural aborigen, a la par que procurar las posibilidades de formación de un *cursus* digno de un auténtico seminario seráfico. Con la clara meta de formar así los cuadros y mandos de una sociedad indígena, cristianizada, pero no hispanizada.

El propio Sahagún nos ha revelado sin el menor disimulo el origen amerindio prehispánico del marco educativo así definido: "...como hallamos que en su república antigua criaban los muchachos y las muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la sujeción a su república, tomamos aquel estilo de criar a los muchachos en nuestras

¹⁹ *Carta del obispo Fuenleal al Emperador de México 8 de agosto de 1533* en Archivo General de Indias (Sevilla), *Audiencia de México*, núm. 68, expediente 2, 3 fols., publicada en *Epistolario de Nueva España*: F. del Paso y Troncoso.: 1939-1943, vol. III, p. 118. (cursivas mías).

²⁰ G. Baudot: 1990 a, p. 161-183 y p. 197-206 sobre todo, así como M. León-Portilla.; 1989, XIII, p. 125-163.

casas..."²¹ Y la descripción detallada que fray Bernardino nos da de la marcha del proyecto en estas páginas del libro décimo es reveladora: "... procuramos luego de ponerlos en el estudio de la gramática, para el cual ejercicio se hizo un colegio en la ciudad de México, en la parte de Santiago del Tlatilulco, en el cual de todos los pueblos comarcanos y de todas las provincias se escogieron los muchachos más hábiles y que mejor sabían leer y escribir, los cuales dormían y comían en el mismo colegio..."²² De hecho el programa de estudios del colegio era el de un seminario menor franciscano: *trivium*: gramática, retórica y lógica, y *cuatrivium*: estudios de aritmética, de geometría, de astronomía y de música. Pero, la finalidad más significativa del colegio a nuestro entender era precisamente la de constituir equipos de traductores y especialistas de la lengua náhuatl entre los alumnos del colegio formados por la lengua latina y el de ayudar así a los franciscanos a mejor conocer y explorar los mecanismos de la sociedad y del discurso prehispánicos. Una como escuela de investigaciones y estudios mexicanistas que permitía llevar a buen puerto la obra de los frailes etnógrafos, como muy a las claras lo ha expresado Sahagún quien fue alma y promotor del colegio en las ocasiones cruciales de su existencia: "...y ellos (los alumnos del colegio), por ser entendidos en la lengua latina, nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar..."²³ Y claro está, entre los fundadores y profesores de esta institución hallamos al primero de los frailes etnógrafos, a fray Andrés de Olmos, así como a fray Francisco de las Navas y al propio Sahagún quienes en sus aulas y celdas forjaron la parte más importante de sus obras.²⁴

La crónica etnográfica inaugural: Fray Andrés de Olmos

Indiscutiblemente el primero de los frailes etnógrafos, aquel que Mendieta calificara de "fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado, emanaban", es fray Andrés de Olmos, iniciador no sólo de este tipo de obras y de investigaciones, sino forjador de su primera metodología, de sus técnicas inaugurales y autor de sus primeros resultados. Natural de Oña, cerca de Burgos, había de profesar en la orden franciscana a los veinte años en el

²¹ Bernardino de Sahagún, 1989, vol. II, libro décimo, p. 629.

²² *Ibidem*, p. 633-634.

²³ *Ibidem*, p. 635.

²⁴ G. Baudot, 1983 b, p. 115-124 y p. 312-314.

monasterio de Valladolid y distinguirse por vez primera unos años después al ser elegido por el P. Guardián del monasterio del Abrojo en la misma Valladolid, a la sazón fray Juan de Zumárraga, para una delicada indagación que Carlos V y la Inquisición habían encomendado a este último. Se trataba de averiguar y de extirpar los casos de hechicería y brujería que pululaban a principios de siglo en el País Vasco. No cabe duda de que fray Andrés debía de tener fama de experto en este terreno para que se le encomendara la asistencia técnica en tan delicado negocio. De hecho, muchísimo más tarde y ya en México, en 1553, Olmos escribirá en lengua náhuatl un *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* ampliamente relacionado con estas investigaciones juveniles y con los textos que en aquel entonces había probablemente elaborado con uno de sus correligionarios, fray Martín de Castañega, y que este último había dado a luz en 1529.²⁵

No cabe duda, de que más allá de la redacción de *Tratados* especializados, la labor de Olmos se había considerado como utilísima en estas lides, puesto que en 1527, su mentor fray Juan de Zumárraga siendo electo por el emperador Carlos V como primer obispo de México, le pidió que le acompañara en su nueva misión. Quizá considerara Zumárraga que la empresa acometida por su colaborador en la campaña contra las brujas de Vizcaya se pareciera a la que le tocaba emprender ahora por tierras del Anáhuac: extirpación de creencias, ritos y prácticas regañadas con la doctrina cristiana, y que convenía contar con la ayuda de un especialista convencido que había dado pruebas de su saber y de su tesón. De este modo, fray Andrés de Olmos y el primer obispo de México zarparon de Sevilla a fines de agosto de 1528 para desembarcar en Veracruz a principios de noviembre y llegar por fin a la antigua capital de los aztecas el 6 de diciembre del mismo año.

Poco tiempo después, debidamente incluido en la misión seráfica que intentaba entonces afianzarse en el país y gozando de la más completa confianza del obispo Zumárraga, fray Andrés conoció en seguida las labores más delicadas. En 1529 viaja por Guatemala en donde probablemente encontraría a otro de los grandes frailes etnógrafos, fray Toribio Motolinía; en 1530 estancia en Tepepulco (uno de los centros más significativos de la cultura náhuatl prehispánica) donde fundaba el monasterio franciscano y donde permanecería dos o tres años; en 1533 una corta residencia en Cuernavaca evocada más tarde en su *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, con frecuentes viajes a México como lo atestigua la carta dirigida a Carlos

²⁵ Fray Andrés de Olmos: 1990.

V a 31 de julio de dicho año en compañía de algunos de sus más ilustres correligionarios. Es decir una labor evangelizadora y fundadora que en realidad le preparaba bien para el necesario conocimiento del terreno que había de exigir su próxima actuación por decisión de las autoridades y de sus superiores. Efectivamente, es en 1533 cuando Olmos recibe el encargo oficial que va a hacer de él el primero de los frailes etnógrafos y a constituir el acta de nacimiento de los trabajos dedicados a partir de entonces a inventariar, preservar y analizar los elementos fundamentales de la cultura náhuatl. Mendieta nos ha dejado el testimonio inequívoco de lo que fueron las instrucciones recibidas por fray Andrés y el alcance de la obra que se le encomendaba:

Pues es de saber, que en el año de mil y quinientos y treinta y tres, siendo presidente de la Real Audiencia de México D. Sebastián Ramírez de Fuenleal (obispo que a la sazón era de la Isla Española), y siendo custodio de la orden de nuestro Padre S. Francisco en esta Nueva España, el santo varón Fr. Martín de Valencia, *por ambos a dos fue encargado el padre Fr. Andrés de Olmos de la dicha orden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, y Tezcuco y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar...*²⁶

Notemos que los autores de dicho encargo tenían ambas probadas razones para imponer semejante cometido a fray Andrés. Ramírez de Fuenleal había dado múltiples pruebas de su interés por la cultura prehispánica de México y por la memoria y el discurso de sus administrados indígenas,²⁷ y el visionario fray Martín de Valencia, como oportunamente lo hemos destacado más arriba, conceptuaba este tipo de investigación etnográfica dentro de una ya antigua tradición franciscana y también en el marco de las perspectivas milenarias que caracterizaban su programa de evangelización.

Olmos se encontró de inmediato con un puesto ideal para principiar sus actividades etnográficas: el naciente colegio de Tlatelolco que, a pesar de no haber sido aún inaugurado oficialmente por el virrey, funcionaba ya desde antes del 8 de agosto de 1533 con la enseñanza del P. fray Arnaldo de Basacio, a quien vino a sumarse así fray Andrés con un correligionario que mucho más tarde había de

²⁶ Mendieta: 1945, o.c. Lib. II Prólogo, p. 81.

²⁷ G. Baudot, 1983 a, p. 54-56 y M. León-Portilla, 1969, p. 9-49.

proseguir acertadísimamente esta obra innovadora: el propio fray Bernardino de Sahagún.²⁸ En el colegio establecería así Olmos su residencia principal hasta dar por terminada en 1539 la obra encargada, aunque numerosos viajes indispensables por la naturaleza misma de su pesquisa habían de llevarle, además de Tezcoco y Tlaxcala como rezaba el mandato de sus superiores, por casi todos los centros culturales importantes del Anáhuac según nos informa Mendieta: "... Cuenta el venerable y muy religioso padre Fr. Andrés de Olmos que lo que coligió de las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de México, Tezcoco, Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca, Tlalmanalco y las demás cabeceras..."²⁹

El mapa que puede dibujarse de los caminos seguidos por fray Andrés nos ofrece un panorama bastante preciso de los núcleos urbanos de cultura náhuatl ubicados en el centro de México, con una clara orientación hacia el este de la capital azteca y con alguna que otra correría hasta los límites de la Huasteca, como por ejemplo hacia Hueytlalpan en 1534-1535. La obra se llevó a cabo en seis años, redactándose su versión definitiva antes del capítulo franciscano de 1539 en que Olmos volvió a ocuparse principalmente en las labores más inmediatas de la evangelización. Podrá parecer poco tiempo el dedicado a esta primerísima indagación etnográfica de la realidad cultural amerindia de México, para la cual hubo que inventar entonces casi enteramente la metodología, las técnicas de consulta, de lectura de códices, de interrogatorio de informantes, de verificación de datos, y por fin de exposición y de presentación. Pero, al redactar la versión definitiva de esta primera obra, Olmos sabía ya que tenía un sucesor designado por la Orden seráfica: fray Toribio de Benavente Motolinía quien había recibido idéntica comisión en el capítulo franciscano celebrado en Pentecostés de 1536. Probablemente pues, con la conciencia tranquila ultimó el detalle de su texto del cual nos dice Mendieta que se sacaron además tres o cuatro copias para mandarlas también a España: "...hizo de todo ello un libro muy copioso, y de él se sacaron tres o cuatro trasuntos que se enviaron a España, y el original dio después a cierto religioso que también iba a Castilla, de suerte que no le quedó copia de este libro, aunque le quedó memoria de lo principal que en él se contenía, por haberlo inquirido por diversas veces con mucho cuidado y atención, y haberlo escrito y tratado de ello en largo tiempo..."³⁰

²⁸ Mendieta, 1945, o.c., Lib. IV, p. 67: "...en la latinidad después de Fr. Arnaldo de Basacio a Fr. Bernardino de Sahagún y a Fr. Andrés de Olmos..."

²⁹ *Ibidem*, 1945, o.c., Lib. II, p. 183.

³⁰ *Ibidem*, Prólogo, p. 81.

Olmos, por cierto, había de volver a esta su obra etnográfica unos siete años más tarde, revisando sus memoriales y borradores, sus fichas de campo diríamos hoy, para redactar un resumen de ella, una "suma", y esto a petición de un obispo que muy probablemente fuera entonces el dominico fray Bartolomé de Las Casas que embarcaba rumbo a España en 1547,³¹ según nos indica una vez más Mendieta de una manera un tanto sibilina: "...y como después de algunos años, teniendo noticia algunas personas de autoridad en España de cómo el dicho padre Fr. Andrés de Olmos, había recopilado estas antiguallas de los indios, acudiesen a pedírselas, y entre ellos a un cierto prelado obispo a quien no podía dejar de satisfacer, acordó de recorrer sus memoriales y hacer un epílogo o suma de lo que en dicho libro se contenía, como lo hizo..."³² Olmos redondearía su labor de etnógrafo consecuente acabando de redactar ese mismo año de 1547 su *Arte para aprender la lengua Mexicana*. En resumidas cuentas, existieron así al menos cuatro ejemplares de la obra magna: el *Tratado de antigüedades Mexicanas*, y según cálculos razonables unos tres ejemplares de la *Suma*. Desgraciadamente estos siete ejemplares de la obra de Olmos en sus distintas versiones no nos han llegado.

De la obra concluida en 1539 nadie ha hallado nunca el rastro desde su envío a España hacia 1540, y ninguno de los grandes cronistas de México dice haberla visto, ni Mendieta, ni Zorita, ni Las Casas, ni Torquemada, ni Cervantes de Salazar, que tanto utilizaron las obras de los frailes etnógrafos. De la *Suma* sabemos que Mendieta vio y utilizó el original³³ y que Las Casas y Zorita cada uno por su parte tuvieron en manos una copia. Sin embargo, en la actualidad tampoco se ha hallado su rastro. Fundándonos en textos y códices que fueron parte de los borradores y fichas de trabajo de Olmos, así como en la explotación de la *Suma* que llevaron a cabo Mendieta, Zorita y Torquemada para redactar sus propias obras, hemos intentado hace años reconstruir dicha obra magna y tratar de vislumbrar cuales fueron sus estructuras y sus temas específicos y a este intento remitimos.³⁴

Algunas de las grandes características de la obra de Olmos parecen ser así, amén de su valor iniciativo y de su precocidad, su amplia envergadura. Tres grandes temas la constituían: la religión prehispánica, el pasado histórico de los amerindios anterior a la

³¹ G. Baudot, 1983 a, p. 147-149.

³² Mendieta, 1945, o.c., Lib. II, Prólogo, p. 82 (cursivas mías).

³³ *Ibidem*

³⁴ G. Baudot, 1983 a, p. 174-219.

conquista y el estudio de los mecanismos de la sociedad prehispánica. En su primera parte, la explicación de las mitologías iba seguida por una exposición detallada de las liturgias y de los cultos, con una abundante iconografía para mejor interpretar los rituales y las indumentarias sagradas y para ayudar a la extirpación de estas prácticas religiosas. Los códices pictográficos y las lecciones de los *tlamatinime* sobrevivientes indudablemente habían sido el apoyo documental básico. En la segunda parte, las tradiciones, las leyendas, las genealogías y las cronologías de los anales indígenas, *Xiuhamatl* e *Itoloca*, en gran medida habían servido para intentar responder a la premiosa pregunta que se planteaban los europeos sobre el origen de los amerindios y la posibilidad de entroncarlos dentro de la tradición bíblica. Por fin, la tercera parte exponía costumbres y modos de actuar de la sociedad prehispánica. Al revelar detalladamente la omnipresente estructuración religiosa de la historia y de la organización colectiva de los *Mexicah*, Olmos fundaba las bases de una extirpación cuidadosa de las creencias prehispánicas que podían parecer idolátricas, a la par que procuraba los conocimientos para tratar de salvaguardar la identidad y la originalidad de un México renovado por la prédica cristiana. Al igual que los demás frailes etnógrafos que habían de sucederle en este terreno, fray Andrés había consentido pasar varios años dedicado a una indagación etnográfica absorbente sobre el antiguo universo de sus catecúmenos amerindios, porque creía así contribuir a forjar una sociedad indígena renovada, pero que guardara su autenticidad.

Fray Toribio de Benavente Motolinía

Hemos visto un poco más arriba que ya desde 1536 el segundo de los frailes etnógrafos quedaba designado por disposición específica de la Orden y que la elección había recaído en uno de los "doce primeros", en uno de los más fervorosos discípulos y compañeros de fray Martín de Valencia, a saber en fray Toribio de Benavente quien llegando a los poblados nahuas de la meseta central de México por vez primera elegiría el apodo de *Motolinía*, es decir: "el pobrecito, el desdichado" en lengua náhuatl, por clara imitación del *Poverello* de Asís. Natural de la villa de Benavente en la provincia de Zamora, o mejor del pueblecito de Paredes situado a quince leguas de Benavente, había ingresado en la Orden seráfica muy joven, accediendo al sacerdocio hacia 1516 en la provincia franciscana de Santiago. Muy pronto, al año siguiente en 1517, decidió trasladarse

a la recién fundada provincia "guadalupanista" de San Gabriel en Extremadura probablemente atraído por el que fuera su mentor espiritual, fray Martín de Valencia. Durante siete años pudo allí forjar sus convicciones milenarias y sus esperanzas apocalípticas fundamentadas en la evangelización de América y prepararse debidamente para tamaña empresa.

Efectivamente, y con toda naturalidad, fray Martín de Valencia lo incluyó entre los seis primeros "predicadores y confesores devotos" de la lista de los doce franciscanos que saldrían en enero de 1524 para iniciar en serio la evangelización de los amerindios de México. Llegados a San Juan de Ulúa el 13 de mayo del mismo año, y el 18 de junio a la antigua capital de los *Mexicah*, fundaron a 2 de julio la custodia del Santo Evangelio, principiando fray Toribio como primer guardián del convento de México hasta 1527 en que el capítulo de la Orden lo destinaría a Tezcoco. No sería el primero de sus desplazamientos a lo largo de una vida caracterizada por una impresionante movilidad y una curiosidad nunca saciada. De este modo, y resumiéndonos por falta de espacio, Motolinía viaja a Guatemala a comienzos de 1529 de donde vuelve a principios de abril para intervenir vigorosamente en el ruidoso pleito que enfrenta a los religiosos franciscanos encabezados por su obispo, fray Juan de Zumárraga, contra las autoridades civiles de la primera Audiencia de México y que acaba con la excomunión de los oidores y con la *cesatio a divinis* fulminada contra la ciudad de México y sus pobladores.³⁵

A contar de 1530 pasó a ser en cierto modo un misionero itinerante que encontramos desempeñando un papel importante en la fundación de Puebla el 16 de abril de 1531, plantando dátiles en Cuernavaca unos meses más tarde, viajando al istmo de Tehuantepec en enero de 1533 dispuesto a partir para la evangelización de la China junto con su custodio fray Martín de Valencia y con el otro fraile etnógrafo que fuera de los "doce primeros": fray Martín de la Coruña, apremiados sin duda por la urgencia de la esperanza milenaria que reclamaba la pronta conversión de los gentiles. Al fracasar este último proyecto un tanto descabellado, volvía a salir fray Toribio para Guatemala donde pasaba el año de 1534, encontrándose de vuelta como guardián de Puebla primero y de Cholula luego, en 1535. Su vida había de conocer un relativo sosiego después del capítulo seráfico celebrado en Pentecostés de 1536 en que la

³⁵ J. García Icazbalceta, 1947, I, p. 38-124; G. Baudot, 1983 a, p. 262-267 y 1990 b, cap. II, p. 37-57.

custodia se transformaba en provincia, ya que se le nombraba guardián del monasterio de Tlaxcala para seis años y se le encargaba muy en firme el inicio de una importante indagación etnográfica sobre las creencias, los ritos religiosos, las costumbres y la organización colectiva de sus catecúmenos indígenas antes de la conquista.

Y para completar dicha investigación se le pedía proporcionara un primer panorama historiográfico sobre la labor evangelizadora de sus correligionarios. Evidentemente, el trabajo etnográfico solitario de Olmos en el colegio de Tlatelolco recién fundado debió de parecer entonces no bastar para una empresa que cada día descubría más sus reales y descomunales dimensiones y su urgencia apostólica. La elección de fray Toribio era por demás sumamente acertada por ser uno de los mejores conocedores de la lengua náhuatl en aquel momento y por demás un hombre curioso que ya conocía bien el terreno en que pisaba, amén del entusiasmo milenario que lo caracterizaba plenamente y que lo recomendaba. Sin embargo, hombre de acción más que de estudio, confesó el desconcierto que le causara dicha misión: "... Estando yo descuidado y sin ningún pensamiento de escribir semejante cosa que esta, la obediencia me mandó que escribiese algunas cosas notables de estos naturales..."³⁶ Reconociendo que hasta ahora no había hecho mucho caso de semejantes tareas: "...oí y supe muchas cosas, pero no me informaba para lo haber de escribir..."³⁷ Sin embargo cumpliría fiel y cuidadosamente el mandato de la Orden y los seis años pasados en Tlaxcala fueron aquellos en que se fraguó y organizó la mayor parte de su obra.

No cesaba, sin embargo, Motolinía en su trepidante actividad apostólica y viajera, plenamente involucrado por ejemplo en los conflictos sobre la administración masiva del bautismo a los amerindios que en 1537-1539 conoce regulaciones decisivas, viajando sin descanso como lo ilustra su largo recorrido hasta la costa norte del golfo de México pasando por el río Nautla a unas cincuenta leguas de Tlaxcala en 1537, organizando animadamente las fiestas del Corpus Christi de 1538 o las fiestas de Pascua de 1539 en Tlaxcala, averiguando el penoso asunto de los tres niños mártires de Atlahuetzia, y viajando por fin en 1540 hasta el río Papaloapan y el estero de Alvarado para ir después a la Mixteca y parar en la ciudad de Antequera .

En febrero de 1541 lo encontramos en Tehuacán donde el día 24 de dicho mes firma la epistola proemial al conde de Benavente

³⁶ Fray Toribio Motolinía 1985, Trat. II, p. 216.

³⁷ *Ibidem*, Trat. I, p. 157.

que encabezaba una primera redacción de la obra encomendada casi cinco años antes, más bien un extracto de urgencia rápidamente seleccionado entre sus fichas y borradores, y que nos ha llegado con el título de *Historia de los Indios de la Nueva España*.³⁸ Texto dictado por las circunstancias y cuya finalidad es más bien convencer al señor de su villa de origen, el conde de Benavente, por demás personaje influyente entre los consejeros de Carlos V, sobre la bondad de la acción franciscana y la perfecta idoneidad de sus proyectos a largo plazo, y esto porque en vísperas de las *Nuevas Leyes* de 1542 se barruntan serias dificultades al respecto. El envío de esta obrita provisional no paralizaba ni mucho menos la prosecución de la obra magna encomendada en 1536. De hecho, y hasta donde los textos permiten fijarlo, se puede deducir que dicho trabajo de investigación y exposición duró hasta 1556-1560, en todo caso hasta después de la famosa carta dirigida al emperador Carlos V desde Tlaxcala a 2 de enero de 1555 en que fray Toribio explica: "...yo tengo lo que los otros escribieron, i por que a mí me costó más trabajo i más tiempo no es maravilla que lo tenga mejor recopilado i entendido que otro...",³⁹ lo que a todas luces implica que esta información todavía ha de servirle para ultimar la redacción de su propia obra. Sin embargo, no puede decirse que fray Toribio dedicaría todas sus fuerzas a esta empresa después de 1541 ya que nunca dejó de llevar una vida trepidante de viajes y responsabilidades. Así, en el otoño de 1543 volvía a Guatemala encabezando una importante misión seráfica que le permitiría fundar a 2 de junio de 1544 la custodia franciscana del Santo Nombre de Jesús y ser su primer custodio electo.

Cierto es que los honores y las responsabilidades de alto nivel empezaron a rondarle por esas fechas, puesto que en diciembre de 1545 el obispo Marroquín y el licenciado Maldonado aconsejaban cada uno por su parte a Carlos V el nombramiento de fray Toribio como obispo de Yucatán, y que si bien no llegó a realizarse este proyecto lo cierto es que Motolinía fue nombrado por el comisario general de su Orden vicario provincial de ésta, cargo renovado solemnemente por elección en el capítulo de 1548. Más tarde, y a partir de 1551 vendría a ser guardián sucesivamente de varios conventos del altiplano central de México y esto hasta la conclusión de su obra etnográfica en 1556-1560. A partir de esas fechas, los nueve años que le quedaban de vida hasta su fallecimiento el 10 de agosto

³⁸ Sobre la elaboración de dicha obra véase G. Baudot, 1983 a, p. 347-362 y Fray Toribio Motolinía, 1985, *Introducción*, p. 71-76.

³⁹ Motolinía, 1914, o.c., p. 273.

de 1569 puede suponerse que serían los de un retiro bien ganado, aunque no sin peripecias.

La obra etnográfica definitiva de fray Toribio plantea muchos y serios problemas de índole bibliográfica y textual. Ya hemos visto que la *Historia de los Indios de la Nueva España* sólo era un extracto precoz y orientado de aquella, firmado y enviado a España en 1541 cuando aún las investigaciones etnográficas requeridas por la obra encomendada en 1536 no habían podido llevarse a cabo completamente. Aclaremos inmediatamente que la obra definitiva no nos ha llegado hasta ahora a pesar de haber sido poseída un tiempo, además de leída y utilizada, por Mendieta y por Zorita, así como vista y reseñada por León Pinelo que consignaba su título preciso: *Relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias de la Nueva España*.⁴⁰ De ella tan sólo conocemos unos borradores preparatorios del autor que Torquemada y Herrera designaron como *Memoriales*, y que son fichas de trabajo y capítulos a veces por hilvanar definitivamente, con todas las muestras de un estado formativo y provisional: tuteos, descuidos, estilo atropellado, etc., y con datos que sitúan su composición entre 1536 y 1543. Estos *Memoriales*, bajo la forma de un manuscrito del siglo XVI contenido en el principio de un volumen intitulado *Libro de oro y Tesoro índico* que perteneció al ilustre erudito mexicano Joaquín García Icazbalceta y que hoy se conserva en la biblioteca latinoamericana de la Universidad de Texas en Austin, ha conocido dos ediciones.⁴¹ Pero, una vez más y como ya pasó con la obra de Olmos es necesario reconstruir la estructura del libro definitivo de fray Toribio con ayuda de los *Memoriales*, de la *Historia de los Indios de la Nueva España*, y de todas aquellas citas y referencias que hacen de él los cronistas que lo usaron y hasta lo saquearon, indicando algunos con precisión el tamaño y la ubicación de sus empréstitos como Zorita. Los deudores cuentan entre lo más granado de la historiografía de la Nueva España con nombres como los de López de Gómara, Cervantes de Salazar, fray Bartolomé de Las Casas, Suárez de Peralta, Dávila Padilla, fray Juan Bautista, sin contar por supuesto a fray Gerónimo de Mendieta y a Alonso de Zorita que tuvieron la obra entre manos.

Hemos intentado esta reconstitución hace años, repitiéndola algo más tarde y a ella desde luego remitimos.⁴² Añadamos para ser completos que recientemente se ha intentado otro tipo de reconstrucción de la obra perdida de Motolinía, fabricando un texto arti-

⁴⁰ A. León Pinelo, 1629, p. 102.

⁴¹ Motolinía, 1903 y 1971.

⁴² G. Baudot, 1983 a, p. 368-386 y Motolinía, 1985, *Introducción*, p. 56-71.

ficial y meramente conjetural del autor que pretende sin embargo restituir su propia escritura. Dicha acrobacia textual realizada con un montaje de fragmentos varios sacados de la *Historia de los Indios de la Nueva España*, de los *Memoriales*, de la *Relación de la Nueva España* inédita de Zorita y de citas y alusiones a la obra de fray Toribio en diversos autores, procura una lección de texto fantasiosa e imprudente que poco tiene que ver con el indispensable respeto crítico a los autores y a sus creaciones al ambicionar sustituirlos.⁴³

Ateniéndonos a la estructura de la obra tal y como resulta de una restitución rigurosa de sus temas y de su organización sin pretender vanamente volverla a escribir, echamos de ver que el trabajo de Motolinía era muy ambicioso, presentándose como una síntesis y una suma de los esfuerzos franciscanos anteriores, tal y como vimos que lo declaraba él mismo al emperador. Constaba de cuatro partes, además de la *Epístola Proemial* dirigida al conde de Benavente. La primera, después de tratar de los principios de la evangelización, describía las fiestas, los ritos y los cultos de la religión prehispánica, terminando por algunos capítulos dedicados a las fiestas católicas y en especial a la del Corpus Christi celebrada en Tlaxcala en 1538. La segunda estaba enteramente dedicada a la introducción del cristianismo en México y a la implantación de los sacramentos. La tercera parte representaba una como transición entre el relato historiográfico de la evangelización y una descripción cuidada de las curiosidades geográficas, botánicas y demás de México, finalizando con un relato de la conquista. La última parte describía y analizaba las costumbres, leyes y mecanismos de la sociedad prehispánica con remembranzas de las tradiciones míticas del Anáhuac, un informe sobre Cíbola, y al final una grandiosa descripción del Universo que culminaba en un canto de acción de gracias en alabanza a Dios.

En realidad, fray Toribio ofrecía una crónica a la vez etnográfica sobre el universo cultural prehispánico e histórica sobre la implantación del cristianismo. A un tiempo el México antiguo y el México nuevo que se intentaba edificar con los frailes. Desde luego su pleno significado sólo se puede entender en un contexto utópico, escudriñando el pasado para mejor conocer lo que había que erradicar y lo que se debía preservar, evocando el presente vivido con fervor, y soñando con el futuro que inscribía esta obra magna en un proyecto milenar y escatológico como tan claramente lo había declarado a Carlos V en aquella famosa carta de 1555: "... Lo que yo a V.M.

⁴³ Motolinía, 1989.

suplico es *el quinto reino de Jesucristo ... que ha de henchir y ocupar toda la tierra*, del cual reino V.M. es el caudillo y capitán, que mande V.M. poner toda la diligencia que sea posible *para que este reino se cumpla y se ensanche ...*"⁴⁴

Fray Martín de la Coruña y la Relación de Michoacán

Con iguales finalidades milenarias actuó el fraile etnógrafo que nos parece no puede separarse ahora de la actividad de Motolinía y que debe seguirle en este panorama de las obras que precedieron la de fray Bernardino: a saber fray Martín de la Coruña, autor de la conocida *Relación de Michoacán* que fue más o menos fruto de la afectuosa presión de fray Toribio, si bien por encargo del virrey Mendoza sin duda aleccionado por el ejemplo de su predecesor Ramírez de Fuenleal y animado por el modelo que proponía la labor de los religiosos seráficos para construir un México renovado por una utopía fecunda.⁴⁵ Ayudaba indudablemente a ello el hecho de que fray Martín de la Coruña era también de los "doce primeros" y uno de los más convencidos milenarios de éstos, como bien lo atestigua su fallido intento de viajar a China en 1533 junto con fray Toribio y bajo la autoridad de fray Martín de Valencia, entre muchas otras ilustraciones posibles. Aunque su obra etnográfica tuvo por objeto una lengua y una cultura distintas, las de los tarascos o phurépecha de Michoacán, se inscribe plenamente en el esfuerzo específico de estos primeros etnógrafos seráficos precursores de Sahagún, con sus mismos métodos y características. A pesar del anonimato del manuscrito de la *Relación de Michoacán* que nos ha llegado, que es a todas luces copia descuidada de varios amanuenses que más o menos a su modo "arreglaron" el texto que por demás se conserva en la Biblioteca de El Escorial incompleto y truncado, faltando prácticamente toda la primera parte,⁴⁶ la autoría de fray Martín parece indudable según ya expusimos hace unos años examinando el códice, su contenido y sobre todo sus estrechos vínculos con el conjunto de la obra etnográfica temprana de los franciscanos de México.⁴⁷

⁴⁴ Motolinía, 1914, o.c., p. 211-212 (cursivas mías).

⁴⁵ Debe destacarse el hecho de que Antonio de Mendoza, amén de ser fervoroso protector de los proyectos franciscanos, bebía él mismo en las fuentes utópicas del Renacimiento al punto de orientar la reconstrucción de la ciudad de México según los modelos del utopista italiano Leone Battista Alberti. Véase G. Tovar y Teresa 1987.

⁴⁶ Ms. núm. C-IV-5, 140 fols: *Relación de las serimonias y ritos y población y gobernación de los yndios de la provincia de mechoacán. hecha al yllustrísimo S.or. don antonio de mendoza. Virrey y governador desta nueva españa por su mg.r.c.i.*

⁴⁷ G. Baudot, 1983 a, p. 387-430.

La trayectoria de fray Martín, como la de sus dos correligionarios anteriores, se inscribe así ejemplarmente en la labor seráfica llevada a cabo entonces en América para estas tempranísimas fechas. Después de llegar a México con sus once compañeros en mayo de 1524 y de participar en la fundación de la custodia del Santo Evangelio, fray Martín fue designado para acompañar al Cazonci de Michoacán de vuelta a su reino a finales de 1525 o principios de 1526 y para fundar en la capital tarasca, Tzintzuntzan, un primer establecimiento seráfico bajo la invocación de Santa Ana, comenzando así la evangelización de los michuaque. Toda su vida seguiría al frente de esta empresa, pese a algunas ausencias y a algunos intermedios. En 1531, por ejemplo, fundaría el convento de Ajijic a orillas del lago de Chapala en Nueva Galicia, o en 1533 participaría en el visionario intento de viaje a China que no pasó realmente de Tehuantepec. Pero en 1536 volvía a ser guardián del convento de Tzintzuntzan, y en 1539 por fin principiaba a recoger el material etnográfico de su obra sobre la cultura tarasca, a la vez por petición del virrey Mendoza que efectuaba su primera visita a Michoacán, y por recomendación de su correligionario fray Toribio que entonces se hallaba inmerso en la misma labor en su convento de Tlaxcala. En 1541 procedería ya a principiar la redacción de la obra para concluirla muy probablemente en 1549 con la descripción del calendario tarasco que añadiría así a la *Relación de Michoacán*.

Fue casi seguramente con ocasión de la visita de Motolinía, provincial entonces de la orden y quien venía a presidir el capítulo franciscano de Uruapan, cuando entregó a éste el manuscrito definitivo de su trabajo para que lo examinara y luego lo ofreciera al virrey que había de salir del país en enero de 1551. Afortunada complicidad entre ambos que permitió más tarde al último de nuestros frailes etnógrafos, a fray Francisco de las Navas, de aprovechar como modelos teóricos tanto la obra del uno como la del otro. Nada más se sabe a ciencia cierta de la vida de fray Martín hasta su fallecimiento diecinueve años más tarde en Pátzcuaro, en 1568.

La *Relación de Michoacán*, tal y como puede analizarse en el códice de El Escorial y en su edición facsímil,⁴⁸ ofrece una pesquisa etnográfica que duró cerca de diez años y que es de la misma índole que la de sus dos predecesores, Olmos y Motolinía, con iguales temas e idénticos métodos. La ambición es también semejante: restituir los datos y los elementos más cruciales de la religión, de los rituales, de la mitología y de la historia tarasca, a la par que intentar una

⁴⁸ *Relación de Michoacán*: 1956.

descripción de la organización política y de las costumbres de la sociedad prehispánica. El método de investigación recurrió asimismo a los informantes indígenas más viejos: "los más viejos y antiguos desta provincia", para contar con una información de buena ley prehispánica libre de interpolaciones posteriores a la conquista. Una dificultad suplementaria tuvo que afrontar aquí fray Martín, es decir la falta de códices y de escritura en la tradición de Michoacán: "la dificultad grande que era en que esta gente no tenía libros", con un obligado recurso exclusivo a la tradición y a la comunicación orales. Puede dividirse la obra en tres partes bien delimitadas. La primera, de la que sólo queda un folio dedicado a la fiesta de *Sicuindiro*, describía las fiestas religiosas, las liturgias, las diversas divinidades con sus indumentarias y rituales, con una probable historia de la creación de los dioses y de los hombres. La segunda, lógica continuación de la primera, ofrece un amplio canto épico que evoca en treinta y cinco capítulos los orígenes chichimecas de Zacapú, la gesta del héroe fundador Tariacuri y la creación del señorío tarasco. La tercera parte, por fin, describe la sociedad con sus costumbres y reglas, la composición y derechos de la nobleza, las normas de percepción de tributos, la organización familiar, etc... Como fue el caso anteriormente y como ocurrirá con la obra de Sahagún, se trataba de elaborar una recopilación de datos que permitiera conocer mejor aquello que convenía eliminar y aquello que parecía necesario preservar para salvaguardar la autenticidad cultural, lingüística y étnica, de la nueva cristiandad amerindia del futuro reino.

Fray Francisco de Las Navas

El último de los frailes etnógrafos que precede la obra magna de fray Bernardino de Sahagún es también el cuarto como bien lo indicaba Motolinía a Carlos V: "*tres o cuatro* frailes hemos escrito de las antiguallas y costumbres questos naturales tuvieron...". Un fraile etnógrafo a duras penas sacado del olvido, por referencias y por haberse podido hallar un calendario de su composición, lo que casi corresponde simbólicamente con el significado sibilino y dubitativo de la frase de fray Toribio: "*tres o cuatro*", como si este cuarto personaje se identificara con dificultad. Y lo que puede saberse de él es bastante poco. Provenía de la provincia franciscana de la Concepción y viajó a México por una iniciativa personal de la emperatriz Isabel según una cédula de 30 de abril de 1538, en compañía del

futuro obispo de Tlaxcala, fray Martín de Hojacastro, y del humanista y erasmista fray Juan de Gaona.

A partir de 1540 lo hallamos evangelizando la región popoloca al este de Puebla, estableciéndose más tarde en Tecamachalco donde aún se encuentra en 1543 cuando viene a hacerse cargo de la dirección del convento el primero de los frailes etnógrafos, fray Andrés de Olmos. En 1548 es posible encontrarlo en Tlaxcala y en 1551 guardián del convento de Tepeaca a unos veinte kilómetros de Tecamachalco. A principios de 1551 fue llamado a Tecamachalco para colaborar con el entonces provincial seráfico fray Toribio Motolinía en una inspección o "visita" de la región y es entonces cuando su superior había probablemente de incitarle a dedicarse a su vez a una labor etnográfica que otros habían ya ilustrado con importantes esfuerzos. En 1553 fray Francisco pasa a instalarse en Cuautinchán a unos 20 kms de Puebla, pero ya esta vez en un territorio de lengua y cultura náhuatl.

La aparición de una cédula de diciembre de 1553 que pedía a los religiosos iniciaran investigaciones sobre el sistema fiscal prehispánico fue entonces lo que seguramente decidió la orientación de su labor etnográfica que iba a especializarse casi exclusivamente en la descripción de las estructuras de la sociedad amerindia partiendo de la exploración de sus sistemas fiscales, a partir de 1554. Seis años más tarde, en 1560, elaboraría un calendario tlaxcalteca en estrecha colaboración con los de Motolinía y de fray Martín de la Coruña, que daría remate a su trabajo etnográfico. Por los años 1573-1574 lo hallamos involucrado en diversos conflictos internos de la orden franciscana, siendo definidor de la orden de 1570 a 1576, y posteriormente a partir de 1576 es guardián del convento de Tlatelolco donde a la sazón residía Sahagún ocupado en combatir la tremenda epidemia de *matlazahuatl* de ese año y en ordenar y pasar a limpio su obra inmensa cuyo resultado sería el llamado *Códice Florentino*.

Más que probable parece que Las Navas fuera consultado en esta ocasión por fray Bernardino sobre tal o cual tema fiscal o social del mundo prehispánico, antes de su fallecimiento en 1578 y antes que las cédulas de confiscación fulminaran el trabajo de Sahagún. Una vez más, efectivamente, la obra de Las Navas no nos ha llegado debiéndose su noticia a la utilización y saqueo que hizo de ella Zorita a lo largo de su *Historia de la Nueva España*, sobre todo en su segunda parte donde en cuatro ocasiones largas Zorita nos restituye el texto del franciscano. Con base en estos textos y en la documentación alédaña hemos intentado reconstruir también la obra

perdida de Las Navas hace algunos años y a este ensayo remitimos desde luego.⁴⁹ Según puede así vislumbrarse la obra era amplia y minuciosa analizando con cuidado los engranajes y las estructuras de la sociedad prehispánica y seguramente constando de dos partes distintas. La primera dedicada a la organización política de la confederación azteca y a las diversas jerarquías de la sociedad, con exposición de sus reglas de sucesión. La segunda presentaba el detalle del sistema fiscal de los *Mexicah* que Olmos y Motolinía no habían abarcado, con una descripción de los grupos sociales: nobleza, comerciantes y campesinos, insistiendo sobre las modalidades de recaudación fiscal. De este modo, la segunda parte de la obra de Zorita así como su *Breve y sumaria relación* son en gran parte la propia crónica del franciscano más o menos mutilada y "arreglada".

El calendario tlaxcalteca de Las Navas hallado entre los papeles personales del erudito mexicano José Fernando Ramírez⁵⁰ es un fragmento de obra más vasta, perdida, pero en que ya pueden observarse serias correspondencias entre el trabajo de Las Navas y el de Motolinía, como así naturalmente con el de fray Martín de la Coruña.⁵¹ Desgraciadamente, como es casi sistemáticamente el caso con estos primeros frailes etnógrafos, nos hallamos ante más conjeturas, textos fragmentarios y deducciones, que ante obras palpables y de fácil acceso.

Las obras perdidas

Cabe entonces interrogarse sobre el paradero de dichos escritos y sobre el porqué de tales dificultades y de una desaparición tan general. En realidad, la explicación parece estar en el destino mismo de la obra de Sahagún. Cuando en 22 de abril de 1577 el rey Felipe II ordena la confiscación de la obra de fray Bernardino, en el texto mismo de la cédula nos da las razones de la pérdida de los primeros textos aquí evocados: "...Y estaréis advertido de no consentir que *por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua...*" y el ahinco muy particular del rey vuelve a expresarse en cédula del 18 de septiembre de 1578; "Dése cédula para que el virrei tome lo que

⁴⁹ G. Baudot, 1983 a, p. 431-470.

⁵⁰ Museo Nacional de Antropología e Historia (Chapultepec, México, D.F.), Archivo Histórico, *Colección Antigua*, vol. 210, p. 93-202: *Cuenta antigua de los indios naturales desta Nueva España la qual guardaron y observaron hasta agora en nuestros tiempos.*

⁵¹ G. Baudot, 1983 a, p. 457-470.

allá queda, *treslados y originales y lo imbie todo, sin que allá quede ningún treslado.*"⁵²

Obviamente estas disposiciones tenían aplicación retroactiva sobre las crónicas etnográficas anteriores y la misma ley del silencio valía para ellas. El que algunos textos, como los *Memoriales* y la *Historia de los Indios de la Nueva España* de Motolinía, o algunos borradores fragmentarios de Olmos, o aún el truncado manuscrito de la *Relación de Michoacán* lograran llegar hasta nosotros, tal y como los *Códices matritenses* o el *Códice Florentino* de Sahagún, obedece más bien a las inciertas reglas que manejan el recorrido azaroso de los escritos prohibidos y perseguidos. Textos que logran aflorar a veces, siglos más tarde, y cuando no, que nunca perdemos la esperanza de acabar por encontrar un día, enterrados en un archivo muchas veces soñado.

⁵² Archivo General de Indias, *Patronato. Minutas de Reales Cédulas*, ramo 79. e *ibidem*, *Audiencia de México*, n. 284. (cursivas mías).

LAS ENFERMEDADES REUMÁTICAS ENTRE LOS NAHUAS PREHISPÁNICOS

CARLOS VIESCA T.
ANDRÉS ARANDA CRUZALTA

Las enfermedades osteoarticulares son acompañantes de los seres vivos desde aquellas remotas épocas en que aparecieron sobre la tierra seres provistos de articulaciones. Hace cientos de millones de años los primeros vertebrados vivieron ya bajo la amenaza de padecer enfermedades cuyas manifestaciones más sensibles se ubicaban a nivel de sus articulaciones, y no falta la evidencia de huesos fosilizados, procedentes de dinosaurios, en cuyas superficies articulares se pueden observar evidencias de lesión.

Mucho, mucho después, cuando la humanidad hubo descubierto el fuego y la vida sedentaria, aprendió a sistematizar su pensamiento y a diferenciar lo que sucedía en su cuerpo, qué pasaba cuando tenía dolor y a qué se debía éste, cómo se alteraban superficies y volúmenes ante agresiones evidentes y ataques invisibles, los hombres pudieron conformar un grupo de padecimientos que se manifestaba alrededor de sus articulaciones. No debe perderse de vista el que no todos estos padecimientos y enfermedades caben en lo que actualmente incluimos dentro de la definición de reumatología, pero es precisamente debido a este peregrinar histórico y a la reflexión continua sobre la enfermedad a lo que se debe la estructuración de campos de conocimiento, el establecimiento de hipótesis y teorías científicas, el desarrollo de búsquedas e investigaciones, la aplicación de tratamientos cada vez más efectivos.

Los datos aportados por la Paleopatología

Los problemas más frecuentes cuya existencia se puede documentar por el estudio de esqueletos y huesos son las osteoartritis. Afectando con mayor frecuencia a adultos del sexo masculino, en ellas se observan picos y rebordes óseos circundando las superficies articulares, así

como aplanamientos, cribas o eburnización de las superficies de las articulaciones consecutivas a la destrucción del cartílago articular. Las articulaciones afectadas preferentemente son el codo, la rodilla, el hombro y la cadera, siendo la columna vertebral igualmente involucrada. Son importantes las lesiones relacionadas con el tipo y características del quehacer de la persona, siendo notorias, por ejemplo, las osteoartritis de cadera en las mujeres que permanecían arrodilladas y sentadas sobre las piernas, semiincorporándose y sentándose nuevamente mientras lavaban o molían alimentos en el metate.

Son abundantes los ejemplos de huesos con osteoartritis a lo largo de todo el México Central y se extienden por igual en el tiempo, habiéndolos procedentes del Preclásico, época en la que los esqueletos recuperados en Tlatilco muestran una proporción alarmante de lesiones de este género,¹ hasta el Posclásico, para el cual los restos hallados en Tlatelolco ofrecen un buen número de ejemplares.² Se señala como un dato digno de llamar la atención el que durante el Clásico la incidencia de osteoartritis disminuya de forma considerable, situación que se ha atribuido a una mejora importante de las condiciones de vida, misma que no existía con anterioridad y que se perdió en los agitados tiempos que se siguieron a la caída de los grandes centros ceremoniales.³

Un grupo que no puede ser tomado de ninguna manera como representativo de una población abierta, es el conjunto de esqueletos recientemente encontrados en las zonas adyacentes al altar de Oxomoco y Cipactonal en Tlatelolco. Todos ellos presentan lesiones de osteoartritis sumamente importantes, al extremo que se pueden inferir la gran limitación funcional y los severos dolores que seguramente padecían. El sitio de su entierro y su concentración hacen pensar en sacrificios humanos de personas elegidas precisamente por sus enfermedades articulares, situación de la que no se tiene hasta ahora evidencia documental, o la atribución de propiedades sobrenaturales o por lo menos especiales que justificaran su entierro en las cercanías del altar de la pareja arquetípica a la que se achacaba la invención de la medicina.⁴

¹ Johanna Faulhaber, "La población de Tlatilco caracterizada por sus entierros", en *Homenaje a Juan Comas*. 2 vols. México, UNAM, 1965. v. II, p. 83-121.

² María Teresa Jaén Esquivel y Carlos Serrano, "Osteopatología" en Juan Comas *et al.* *Antropología física. Época prehispánica*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974: 153-178. p. 156.

³ Carlos Serrano, *La incidencia de osteoartritis en algunas poblaciones prehispánicas de México*. Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, 1966.

⁴ Eduardo Matos Moctezuma, Comunicación personal. 1993.

La artritis reumatoide ha podido ser identificada en restos óseos prehispánicos. En su patrón de distribución poblacional se aprecia predominio en el sexo femenino, con un rango de edades que van de los 20 a los 40 años.⁵ De acuerdo a los estudiosos de la paleopatología, es difícil de diagnosticar y muchos casos seguramente pasan desapercibidos, debido a que en sus estadios iniciales la enfermedad no deja huellas óseas, siendo sus lesiones predominantemente sinoviales. De acuerdo con esto, los casos que se pueden diagnosticar en poblaciones antiguas son siempre casos avanzados con lesiones de importancia. Son claves para el diagnóstico diferencial con otros tipos de osteoartritis, la ausencia de osteofitos en los márgenes de las articulaciones y la frecuencia con que se anquilosan las articulaciones afectadas.⁶ Jaén y Serrano señalan que en restos óseos prehispánicos son pocos los ejemplares en los que se ha podido diagnosticar artritis reumatoide y que todos los que se han detectado hasta ahora corresponden al período Posclásico y provienen de Cholula y de Tlatelolco.⁷ Un trabajo que inside en los puntos de vista del diagnóstico médico es el de Antonio Fraga, quien insiste en la posibilidad de detectar artritis reumatoide en restos prehispánicos y en que ésta era mucho más frecuente de lo que se piensa regularmente.

En otro interesante y bello artículo publicado hace unos cuantos años, Donato Alarcón y Juan Ramón de la Fuente presentaron, con base en figurillas y representaciones plásticas prehispánicas, algunas consideraciones valiosas en cuanto a la posibilidad de diagnosticar este tipo de padecimientos a partir de dicho material.

La visión intracultural de la enfermedad

Pero, el estudio de los reumatismos desde el punto de vista de la paleopatología no es nuestro interés central. Apuntamos los datos anteriores sólo a guisa de recordatorio de la importancia epidemiológica de este tipo de padecimientos y para insistir en que la necesidad obliga a la conceptualización posterior de los problemas, una vez que se ha recorrido un largo camino de empirismo en búsqueda de soluciones para ellos. De tal manera, pasemos ahora a exponer

⁵ J. B. A. Bourke, "A review of the Paleopathology of the Arthritic Diseases" en Don Brothwell and Sandison, *Diseases in Antiquity*, Chicago, Charles C. Thomas Publishers, 1967: 352-370. p. 354.

⁶ María Teresa Jaén Esquivel y Carlos Serrano, "Osteopatología", p. 159.

⁷ *Ibid.*, p. 159.

los criterios básicos que permitían a los náhuas prehispánicos y más particularmente a los mexicas establecer las líneas conceptuales que les permitían lidiar con los problemas suscitados por las enfermedades reumáticas.

No podía faltar, en culturas tan ávidas de inquirir a la naturaleza en relación con todo cuanto les afectaba como eran las del México prehispánico, el planteamiento de preguntas y propuestas de solución en lo tocante a los problemas de salud. La evidencia de que existió una medicina avanzada, dotada de un cuerpo de conocimientos amplio y congruente con las bases fundamentales de su cultura y provista de un amplio y efectivo arsenal terapéutico es algo plenamente establecido en la actualidad.⁸

Era la náhuatl una medicina compleja, que contaba con un par de milenios de desarrollo al tiempo de la llegada de los españoles a México, siendo heredera de la tradición mesoamericana cuyos orígenes se remontan a los legendarios olmecas. Su supeditación a normas de carácter religioso que imponían criterios sumamente estrictos para todas las manifestaciones de la vida intelectual, le confirió el prestigio de lo sagrado y permitió que los dioses aparecieran tanto como causantes de castigo y enfermedad como propiciadores del perdón y la curación y hasta promotores de tratamientos de muy diverso género. Por otra parte, la proximidad de los mexica a sus orígenes nómadas, les preservó de olvidar completamente el poder de la magia que, colocada bajo la advocación de Tezcatlipoca, fue incorporada en el nuevo orden vigente. Finalmente, la jerarquía sacerdotal tampoco impidió, sino aparentemente dejó fluir y hasta propició, la tendencia a dar valía a los elementos sensibles del cosmos y delinear una imagen microcósmica del cuerpo humano, a la vez que una clasificación precisa de las fuerzas existentes en los diferentes sitios del universo y de sus posibles influencias sobre los hombres.

La resultante es una medicina compleja, a la que se pudiera calificar de religiosa a primera vista, pero cuyos elementos mágicos no pueden ser minimizados de manera alguna y cuyos componentes

⁸ Alfredo López Austin, *Textos de Medicina Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1975; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1980; Alfredo López Austin y Carlos Viesca, *México Antiguo*, vol. 1 de Fernando Martínez Cortés, coord. *Historia General de la Medicina en México*. México, Facultad de Medicina, UNAM/Academia Nacional de Medicina, 1985; Carlos Viesca, *La medicina náhuatl prehispánica*, México, Panorama editorial, 1986; Bernard Ortiz de Montellano, *Aztec Medicine, Health and Nutrition*, New Brunswick and London, Rutgers University Press, 1990; Francisco Guerra, *La Medicina Precolombina*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1990.

empírico-rationales permiten ubicarla en un nivel semejante al existente en Grecia entre los médicos pensadores prehipocráticos.⁹

La imagen del cuerpo

Hemos apuntado en otros sitios que entre los antiguos mexicanos el cuerpo era comprendido como una síntesis reducida del universo, que existía una representación microcósmica. De tal modo se diferenciaban dos grandes compartimentos: el celeste y aquél del inframundo, separados entre sí por el diafragma, que sería equivalente a la superficie de la tierra provista de sus dos caras, una dirigida hacia arriba y la otra hacia abajo. La cabeza, y con mayor precisión, el vértice de la cabeza, con el remolino de cabellos que allí existe, la unión de las suturas occipitoparietales y el sitio donde estuvo la fontanela bregmática, las meninges y el tejido cerebral subyacentes, era el punto de contacto con los estratos celestes y era allí en donde se ubicaba la morada y el punto de entrada y salida del *tonalli*. Este último era nada menos que la entidad anímica cuya presencia se relaciona con los estados de conciencia y con la viveza del pensamiento; un cuerpo del que su *tonalli* está ausente no puede sobrevivir por mucho tiempo. Así pues, la parte más alta de la cabeza representa el décimotercer cielo, desde el cual descienden hacia el resto del universo, en este caso del cuerpo, las influencias vivificantes y portadoras del resplandor y el calor vital. Más abajo, el corazón, colocado un poco por arriba del diafragma y del lado izquierdo, es el sol del cuerpo, siendo de gran importancia el recordar que su contraparte celeste también camina, en el cielo del altiplano mexicano, un poco a la izquierda de la línea media de la bóveda celeste. Rodeándolo, están los pulmones, el acumulo de aire de esa atmósfera particular. Más abajo del diafragma, el hígado representa el corazón del inframundo y vísceras y estructuras se ordenan replicando el mundo inferior con sus nueve pisos, sus corrientes acuáticas y su frialdad. En su reciente estudio sobre la representación de una víscera flotante en la zona que correspondería al epigastrio de un gigantesco esqueleto de barro recientemente excavado en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, Leonardo López Luján interpreta —a nuestro modo de ver con precisión— que se trata del hígado, abriendo, tanto el hallazgo como la inter-

⁹ Mariblanca Ramos de Viesca y Carlos Viesca, "Hippocratic theory and the nahuatl medicine of the XVI century: an epistemological comparison". 35th International Congress on the History of Medicine. Cos, Greece, 6 de septiembre de 1996.

pretación, una promisorio vía de estudio que permite oponer hígado a corazón de manera similar a las contrapartes inframundo y mundo superior.¹⁰

Es en este cuerpo imaginario en el que se significarán todas las afecciones, no siendo las reumáticas la excepción.

Las enfermedades de Ehécatl

Algunos dioses del panteón mexicano fueron considerados como causantes de enfermedades específicas. Entre los más estudiados están Tláloc y Tezcatlipoca, siendo, por ejemplo, responsable el primero de las quemaduras causadas por el rayo, de las enfermedades en las que se desarrolla ascitis, de la lepra, la sarna y la gota y de las muertes concomitantes a todas ellas así como el ahogarse;¹¹ a Tezcatlipoca se le consideraba responsable de las epidemias y de la locura, en tanto que ambos eran involucrados en los males derivados de hechicería.

En el caso de los problemas artríticos y reumáticos, el dios involucrado era Quetzalcóatl, bajo su advocación de Ehécatl, dios del viento, caracterizado por su pico descomunal por medio del cual se creía que soplabla. La referencia del *Códice Ramírez* es muy clara y contundente, ya que señala que en la fiesta de Quetzalcóatl en su santuario de Cholula se reunían multitud de enfermos, tullidos, cojos y tuertos que acudían a pedir salud al dios, y allí mismo los sanos remedaban a los que iban enfermos y fingían tener todo tipo de males para así provocar la piedad divina.¹² Dada la relación directa entre Quetzalcóatl-Ehécatl y los enfriamientos y enfermedades reumáticas, puede suponerse con bases firmes que un buen número de los pacientes presentes en las festividades del dios eran reumáticos y que debe de existir alguna relación que aún no esclarecemos entre el altar de Oxomoco y Cipactonal en Tlatelolco, la fiesta de Quetzalcóatl en Cholula y los problemas osteoartríticos.

A Ehécatl son relacionados directa y estrechamente una gran cantidad de pequeños seres conocidos como *ehecame*, término que se traduce como los aires. Éstos, personificación de los vientos, tienen un papel preponderante en la génesis de múltiples enferme-

¹⁰ Leonardo López Luján, "Mito y género en la sociedad mexicana", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, v. 26.

¹¹ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*. 4 vols. México, Ed. Porrúa, 1969, I, p. 297.

¹² *Códice Ramírez*.

dades, mismo papel que se les continúa atribuyendo en la actualidad en gran número de comunidades rurales. De hecho, los aires, cuya función primordial era el barrer la tierra para preparar la llegada de las lluvias, podían provocar enfermedades y males en los individuos que se interpusieran en su camino. Siguen siendo considerados hoy en día como especialmente peligrosos dos aires, la culebra y el torito, que salen bufando de la cueva de Alcala, lugar sagrado situado en las faldas del Iztaccíhuatl por el que se puede entrar a los reinos de Tláloc, cuando los *graniceros*, sucesores y herederos actuales de los sacerdotes de dicho dios, acuden allí a principios de mayo para invocar las lluvias. Estos dos aires, se considera que pueden causar enfermedades de diversos géneros, que pueden ir desde una parálisis facial, de las llamadas *a frigori* por su relación causal aparente y directa con la exposición a una corriente de aire frío, a problemas actualmente englobadas bajo el rubro de accidentes vasculares cerebrales, que, en términos de la medicina occidental moderna, no tendrían nada que ver con enfermedades reumáticas. Dicha situación permite hacer algunas consideraciones en relación con el tipo y nivel de patogenicidad de los *ehecame*, de manera que no se puede limitar su acción a las enfermedades reumáticas, entendido el término en el sentido amplio y genérico de padecimientos articulares, sino cabe el concepto de un grupo más grande de enfermedades cuya integración va más allá de la sintomatología y los signos evidentes del mal para ubicarse en una relación causal en la que el aire es el común denominador.

Refiriéndonos por ahora solamente a la relación entre aires y problemas reumáticos, creemos importante destacar que lo que se individualiza es un agente que, salvo muy contadas excepciones, es frío y procede del inframundo, como lo ilustra el caso de los aires de la cueva de Alcala. Estos son aires que salen de las cuevas y oquedades, sobre todo de las que brotan corrientes de agua, lugares y condición que confirman su procedencia y, consecuentemente, sus características físicas. Por otra parte, los autores del siglo XVI y muy particularmente fray Bernardino de Sahagún, hacen referencia a el riesgo que existía en quedarse a pernoctar en los montes o en des poblado, por la posible aparición de aires —*ehecame*— cuyo contacto podría producir enfermedades tales como catarros, romadizos, tullimientos y envaramientos, todas ellas consideradas como originadas por el frío.¹³ Uno de los términos náhuas consignados en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina como empleados para

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*.

significar las reumas es *uapahualiztli*, el cual junta los conceptos de enfermedad y de tabla, vara, denotando su proximidad con "envaramiento" y con la "tiesura" de las articulaciones. Molina reúne varias acepciones que no son discordantes entre sí; por una parte traduce el término como fortaleza o aspereza, mientras por otra habla de calambre, envaramiento, encogimiento de nervios y dolor de hijada.¹⁴ En la otra sección del *Vocabulario*, castellano-mexicano, mantiene *uapaua* como término asociado a fortalecerse: *nino uapaua*, considerándolo como complementario diferente de otra serie que correspondería a lo que llama "fortaleza de varón", *chicahualiztli*, cuyo radical pudiera interpretarse tanto como "arreciar, tomar fuerzas, o hacerse viejo el hombre o la bestia", o, yendo en el sentido de la sinonimia ofrecida en el mismo texto, nos conduce a *tlapaltitiztli*, que se entiende como potencia sexual y quizá refiera también a *chicahualiztli* como el crecer de mozo a hombre.¹⁵ Por otra parte, no debemos dejar de señalar que el concepto de aspereza significaba en el siglo XVI no precisamente lo rugoso o rasposo al tacto, sino se aproximaría más al de "erguirse yerto", que es lo que anota Molina como sinónimo.¹⁶ Una situación que habría de analizarse a partir de las presentes consideraciones, aunque pensamos que por el momento nos faltan todavía elementos para hacerlo correctamente, es el paso del erguirse yerto de la potencia sexual, al ponerse yerto un miembro como consecuencia de un problema reumático. ¿Tendría que ver con esto la relación entre Quetzalcóatl y la capacidad procreativa?

Las enfermedades de Ehécatl en el Libellus de medicinalibus indorum herbis

Aunque si bien es cierto que en el *Códice de la Cruz-Badiano*, no existe ninguna categoría que corresponda a el título introductorio de este apartado, el análisis realizado sobre las siguientes enfermedades nos permite incluirlas en este eje taxonómico. Las traducciones de los textos del *Libellus de medicinalibus indorum herbis* que a continuación ofrecemos son las realizadas por Eduarda Pineda.

¹⁴ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana castellana*. México, en casa de Antonio Espinosa, 1571. Edición facsimile, México, Ed. Porrúa, 1970. *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, fo. 155r.

¹⁵ Molina, *op. cit.*, fo. 20r.

¹⁶ *Ibid.*, fo. 155r.

Contra la debilidad de las manos

"Ayudan a la debilidad de las manos, el esperma o semilla de *xoxouhcapahltli*, hojas de *quetzalxoxouhqui* y hierba *iztauhyatl* trituradas y cocidas en agua. Introduzca las manos con frecuencia en este líquido, manténgalas allí por mucho tiempo. Después de esto, vaya hacia las hormigas cerca de su agujero, arroje un bocado de carne o pan para que se junten en uno, tolere pacientemente que sus débiles manos sean mordidas por las tenacillas de su boca; imbuya las manos con frecuencia en dicho líquido y después cúbralas con algún pañuelo".¹⁷

Esta receta de Martín de la Cruz no ofrece ningún dato clínico que permita hacer mayores elucubraciones sobre la entidad nosológica a la que hace referencia, aunque pudiera referirse en última instancia a un dato que es muy precoz en los pacientes con artritis reumatoide y que asocian frecuentemente a falta de fuerza, y es que se les caen fácilmente los objetos de las manos. Sin embargo el análisis de la receta nos permite una primera aproximación al problema, encontrando que el tratamiento que ofrece De la Cruz lo podemos dividir para su estudio en dos partes, la primera a base de triturar y cocer en agua las hierbas *xoxouhcapahltli* (*Caesalpinia crista*),¹⁸ *quetzalxoxouhqui* (no id.)¹⁹ e *iztauhyatl* (*Artemisia Mexicana*, willd.).²⁰ La primera, cuya etimología significa medicina verde, es recetada en el *Libellus*, además del uso señalado, contra el dolor poplíteo,²¹ mientras que en el *Códice Florentino* es recetada para las calenturas intermitentes con frío.²² La *quetzalxoxouhqui* sólo es utilizada en el *Libellus* en el párrafo ya citado, contra la debilidad de las manos, mientras que la hierba *iztauhyatl* que por otros nombres recibe los de estafiate y ajenjo del país, es empleada por el mismo De la Cruz contra el mal de asentadera,²³ contra la lastimadura de los pies,²⁴ para evitar el cansancio,²⁵ contra el calor excesivo²⁶ y contra

¹⁷ Eduarda Pineda, "Una nueva versión en español del *Libellus de medicinalibus indorum herbis*", en *Estudios actuales sobre el Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México, Secretaría de Salud, 1992. p. 27. En el *Libellus* se encuentra en el fo. 26r.

¹⁸ José Luis Díaz, *Índice y sinonimia de las plantas medicinales mexicanas*, México, IMEPLAM, 1976, p. 201.

¹⁹ *Ibid.*, p. 179, menciona una *quetzalxoxouhcapahltli* a la cual identifica como *Turbina corymbosa*.

²⁰ *Ibid.*, p. 155

²¹ Martín de la Cruz, *Libellus...*, fo. 36r.

²² *Códice Florentino*, Edición facsimile, 3 vols. México, 1980. lib. xi, cap. 5, 22.

²³ Martín de la Cruz, *Libellus...*, fo. 35r.

²⁴ *Ibid.*, fo. 37r.

²⁵ *Ibid.*, fo. 37v.

²⁶ *Ibid.*, fo. 44r.

la lastimadura por el rayo;²⁷ este grupo de padecimientos nos hace pensar en la posibilidad de que el mecanismo de acción de la *izauh-yatl* sea refrescante, no olvidándose su estrecha relación con Tláloc y su culto, lo cual refuerza dicha posibilidad.²⁸ De ser así, cabe la posibilidad de que la debilidad de las manos fuera considerada como una enfermedad por acumulación del calor en la zona afectada, quedando abiertas dos posibilidades: la primera, que este calor llegara al sitio después de haberse acumulado a distancia por alguna causa aún no conocida, o, en segundo término, que bien sería posible que este calor llegara como consecuencia de un desplazamiento secundario al enfriamiento originado posiblemente por algún aire. Por otro lado, en el *Códice Florentino* se menciona que la *iztauhyatl* aumenta la flema que hace perder la conciencia —haciéndonos pensar en un posible efecto productor o facilitador de estados alterados de conciencia que se deduce de muchos de los usos prehispánicos de la planta, pero que no ha sido documentado por investigaciones de carácter farmacológico o fitoquímico—, se recomienda además bebida contra la calentura, para la enfermedad del corazón ocasionada por flema, indicación que nos aproximaría a la primera indicación citada, y se menciona también que saca el calor a la superficie, aplicación que refuerza nuestro planteamiento de que existe un acúmulo de calor en las manos.²⁹ Por otro lado, en la segunda parte del tratamiento, De la Cruz pide que el paciente permita que las hormigas muerdan sus manos, situación que ha sido estudiada en la actualidad no faltando artículos que mencionen los beneficios del ácido fórmico; sin embargo, y a pesar de una posible efectividad corroborada por la farmacología moderna, queda aún por aclarar el papel que juegan las hormigas y los hormigueros en la receta de acuerdo con los criterios de la medicina indígena de la época.

Contra el dolor de rodillas

"Cuando las rodillas duelen, úntese aquéllas con líquido de las hierbas *coyoxihuitl*, *tepechian*, *xoxouhcapahitli*, trituradas en sangre de golondrina con *teamoxtli*".³⁰ Desde un punto de vista diagnóstico, el dolor poplíteo, "cuando duelen las corvas" como dice el *Libellus*, es

²⁷ *Ibid.*, fo. 50r.

²⁸ Bernard Ortiz de Montellano, "Las plantas de Tláloc", *Estudios de Cultura Náhuatl*.

²⁹ *Códice Florentino*, lib. XI, cap. 5, p. 95.

³⁰ *Ibid.*, p. 31.

otro padecimiento del que poco puede decirse, ya que el no tener ningún otro dato más nos impide cualquier precisión y puede corresponder a muchas posibilidades, pero bien pudiera también ser asociado al grupo de los problemas reumáticos, aunque también cabe la posibilidad de que se tratara de molestias inherentes al cansancio y que fueran elevadas al rango de enfermedad.³¹

La primera de las tres hierbas, *coyoxihuitl* (Polanisia uniglandulora cao) o hierba del coyote, es recomendada en el *Libellus* para la lastimadura de los pies, contra el calor excesivo, también contra la mentagra y la hinchazón de la vena pinchada.³² La savia del monte o *tepechian* es recomendada por el mismo De la Cruz en el mal de asentaderas, contra la podagra, para el dolor poplíteo, en la lastimadura de los pies, como remedio para la fiebre y la mentagra.³³ La *xoxouhcapahlli* o medicina verde, es recomendada, como ya dijimos, contra la debilidad de las manos; además, en el *Códice Florentino* se recomiendan sus hojas para sanar las llagas, tópicamente contra la sarna, y bebida contra las calenturas intermitentes con frío.³⁴

El último elemento de la receta es el *teamoxtli*, el cual fue identificado por Reko como musgo de la piedra, y es recomendado en diversas secciones del *Códice de la Cruz-Badiano*: contra el dolor y tumor de ingles, para aliviar el cuerpo maltratado, en caso de quemaduras, contra la herida producida por el rayo, para los niños que no pueden mamar a consecuencia de un dolor, para la curación de la cabeza, y en colutorio para curar el calor de la garganta y las anginas.³⁵ Hernández nos dice al respecto que es frío, seco y astringente, que cura las úlceras del mal gálico, que calma los llantos de los niños, que detiene los flujos y favorece a los afectados de coma, y que mezclado con *xoxohuicpatli* reduce el bazo.

Contracción incipiente de la rodilla

"Cuando ya las rodillas empiezan a contraerse, úntales el jugo de las hierbas *xiuhtontli* o *tzitzicton*, *yamanqui*, *texochitl*, trituradas en sangre de gavilán y de cualquier ave de nombre *huacton*. El enfermo, pues, entrará en el baño, comerá patas cocidas de aves, gavilán y *huactli*, de conejo y de liebre. Además será cocida la carne de gallo

³¹ *Ibid.*, fo. 36r.

³² *Ibid.*, fo. 36r, 37r, 44r, 45r, 48v.

³³ *Ibid.*, fo. 35r, 35v, 36r, 37r, 42r, 45r.

³⁴ *Códice Florentino*, lib. XI, cap. 5, 22.

³⁵ Martín de la Cruz, *Libellus...* fo. 33v, 44v, 49v, 50r, 61v, 50r, 7r, 18r, 18v.

gallináceo muy peleador, la cual comerá; algo [de la carne] se machacará con sebo de pato, con la cual úntese. Se abstendrá de la lîbido, no estará libre de somnolencia, dormirá sentado y boca arriba, trabajará mucho, no se entregará al placer de la comida".³⁶

En este caso, la "contracción incipiente de la rodilla", padecimiento explicado como aquel que se puede diagnosticar "cuando las rodillas comienzan a encogerse", el diagnóstico puede orientarse más hacia la evidencia de un problema articular o, por lo menos, ligamentario, situaciones ambas que pudieran corresponder a algún problema de los calificados genéricamente como reumatismo.³⁷ Por igual genérico es otro rubro, incluido en el capítulo noveno del *Libellus*, que reza "Enfermedad de las articulaciones",³⁸ siendo en cambio la podagra una enfermedad que remite con precisión, de acuerdo con la terminología en boga en la misma época en la medicina europea, a reumas en los pies.³⁹ Los elementos terapéuticos recomendados contra la contracción incipiente de la rodilla, son variados. Pasémosles revista. *Xiuhtontli*, término que puede traducirse como hierbucha, es el nombre de una planta recomendada en el *Libellus* contra la inflamación del estómago, para curar la región púbica, para aliviar el cuerpo maltratado y contra el esputo sanguinolento.⁴⁰ *Yamanqui*, mansa o blanda, que pudiera ser la misma que la *yamanqui texóchitl*, en cuyo caso significaría la flor de piedra mansa o blanda, solamente es recomendada en el *Libellus* en este caso y hasta el momento no hemos encontrado ningún otro uso citado en las otras fuentes consultadas. El *Texóchitl* (selaginella lepidofila), la flor de piedra, que ha sido identificada como la planta vulgarmente conocida como doradilla, al igual que la anterior únicamente es empleada por De la Cruz para la contracción incipiente de la rodilla, sin embargo ésta sí aparece citada tanto en el *Códice Florentino* como en el *Matritense*; en el primero es recomendada para la enfermedad de los ojos y contra la fiebre,⁴¹ mientras que en el segundo se dice que es útil para la enfermedad de los ojos y contra los abscesos.⁴² En la actualidad es recomendada como diurético en casos de enfermedad renal, contra cálculos biliares y en los casos de dispepsia.

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁷ *Ibid.*, fo. 36v.

³⁸ *Ibid.*, fo. 47r.

³⁹ *Ibid.*, fo. 35v.

⁴⁰ *Ibid.*, fo. 30v, 33r, 44v, 20r.

⁴¹ *Códice Florentino*, lib. XI, 19, 145.

⁴² *Códice Matritense*, 133 y 135.

Enfermedad articular

"Contra el dolor articular, prepara una cataplasma de *cuauhtzitzicaztli*, *tetzitzicaztli*, *colotzitzicaztli*, *patlahuactzitzicaztli* y *xiuhlemaytl*. Éstas son hierbas; y con serpentillas, escorpión y ciempiés; todo esto machacado y cocido en agua. Además, aquella parte, la cual encogió la rigidez, debe ser punzada con un hueso de águila o de león; después debe ser unguada con la cataplasma de lo dicho arriba, con miel. Mas si el artrítico o el medio artrítico es afectado por el dolor, no es necesario que punces parte alguna".⁴³

Al igual que el rubro diagnóstico, que es bastante preciso, el uso de las plantas en este caso es muy específico, ya que ninguna de ellas es recetada en ninguna otra parte del *Libellus*; las primeras cuatro hierbas mencionadas son en realidad distintos tipos de ortigas, mientras que *xiuhlemaytl* etimológicamente significa incensador verde.

Gota o podagra

"El que padece gota o gotoso podrá sanar de este modo: arbusto *piltzintecouhxochitl*, hojas de ciprés y de laurel, arrrójense en el hoyo de las hormigas, para que sean mojadas o rociadas con su orina. Después, hojas de arbusto *quappoquieltl*, hojas y corteza *ayauhquahuiltl*, hojas *quetzalmizquitl*, *tlaquequetzal* y *tepechian*, flores de cualquier hierba, piedrecilla blanca o roja, hierba de nombre *ytzcuinpahitli*, pino, concha de ostra, macháquense en sangre de liebre, de zorrilla, de conejo, de serpentilla, *hecacohuatl*, de lagartija, y también tritúrense perla, esmeralda y *extetl* en agua. Si el pie es afectado por el mucho calor, rocíese con jugo frío; si por el contrario se enfría sobremanera, deberá calentarse. A lo dicho arriba, añadiras una navaja de color azafrán, carne y estiércol de zorrilla, todo quemado".⁴⁴ La *Piltzintecouhxochitl*, planta que ha sido identificada por Reko como *Zinnia paniculata* y cuya etimología significa flor grasosa del señor niño, al decir del padre Garibay, únicamente la hemos encontrado citada en este pasaje del *Libellus*. El ciprés (*Taxodium mucronatum* o *Cupressus sempervirens*),⁴⁵ es recomendado en el *Libellus* para mejorar el dolor de pecho, el cuerpo maltratado, la mentagra, la

⁴³ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁴ *Ibid.*, fo. 35v.

⁴⁵ José Luis Díaz, *Índice y sinonimia de las plantas medicinales mexicanas*. México, IMEPLAM, 1976, p. 132.

psora, la dispepsia, la herida de rayo, para ayudar al vejado por el torbellino, contra la agonía, la flegmasia y el hipo.⁴⁶ Hernández lo refiere como caliente y seco en tercer grado, menciona que la corteza es astringente, que sana quemaduras y piel escoriada, con litargirio y polvo de incienso cura las úlceras y con cerato de mirto favorece la cicatrización, estriñe, provoca orina y su sahumero atrae los fetos y las secundinas, es útil contra la sarna e hinchazones, previene dolores de dientes, aleja temores, aprovecha a los hepáticos. La resina es caliente en cuarto grado, cura dolores por frío y la enfermedad articular, arroja flatulencia, disipa hinchazones de origen flegmático, y afloja nervios distendidos.⁴⁷ El laurel por su parte es recomendado en el *Libellus* para la fiebre, contra el calor excesivo, contra la dispepsia, para el vejado por el torbellino, contra el miedo o micropsiquia, para el lavado del vientre de la púerpera, contra las quemaduras de los niños y cuando la muerte se acerca.⁴⁸ El *cuappoquiell* sólo es empleada por Martín de la Cruz en este caso, su nombre significa tabaco arbóreo de color ahumado y fue identificada por Reko como Schkuhria. El *Ayacuáhuatl* (*Pinus ayacahuite* pinaceae), cuyo nombre significa árbol de la niebla, es empleado en el *Libellus* contra la fatiga de los gobernantes, contra el cuerpo maltratado y para curar la herida del rayo.⁴⁹ El *quetzalmizquilitl*, cuya etimología significa árbol precioso o verde, es empleado en el *Códice de la Cruz-Badiano* sólo en otra ocasión, contra la purulencia agusanada,⁵⁰ mientras que en el *Códice Florentino* es recomendado en caso de recaídas, para el convalesciente que copuló y para las heridas de aquellos que cargaron pesado. Del *Tlaquequetzal* no tenemos hasta ahora referencias ni de su identidad botánica, ni de otros usos. El *Tepechian* o savia del monte, es empleada por De la Cruz contra el mal de asentaderas, en casos de dolor poplíteo, para la lastimadura de los pies, contra la fiebre y contra la mentagra.⁵¹ El *Itzcuinpahtli* (*Plumbago pulchella*, *Schoenocaulon officinale* o *Senecio canicida*) o medicina del perro, también tiene una variedad de usos que permiten hacer comparaciones y algunas inferencias; De la Cruz lo recomienda contra el dolor de pecho, para la lastimadura de los pies y contra el cansancio,⁵² mientras que Hernández

⁴⁶ *Ibid.*, fo. 27v, 44v, 45r, 47r, 48r, 50r, 52r, 20r, 20v.

⁴⁷ Francisco Hernández, *Historia Natural de la Nueva España*, en Obras Completas de Francisco Hernández, 7 vol. México, UNAM, 1960-1982. II: (libro II, cap. 1).

⁴⁸ Martín de la Cruz, *Libellus*... fo. 42r, 44r, 48r, 52r, 53r, 58v, 60v, 62r.

⁴⁹ *Ibid.*, fo. 39v, 44v, 50r.

⁵⁰ *Ibid.*, fo. 49r.

⁵¹ *Ibid.*, fo. 35r, 36r, 37r, 42r, 45r.

⁵² *Ibid.*, fo. 27v, 37r, 37v.

refiere su utilidad contra la lepra, la sarna el prurito y los empeines.⁵³ Otro de los elementos terapéuticos, el pino, es recomendado además en el *Libellus* contra el calor excesivo, para aliviar a aquél que ha sido dañado por el torbellino, contra la fetidez, para el lavado de vientre de la puérpera, en la cercanía de la muerte y contra la flegma amarilla.⁵⁴

Mentagra

Entre las enfermedades que son mencionadas por otros textos del siglo XVI destacan las tortícolis, denominadas en algunos textos torceduras de "las cuerdas del pescuezo", las cuales eran consideradas como calientes, debido esto probablemente al desplazamiento del calor de la superficie de la piel de la cara y el cuello hacia el interior al recibir el impacto de un aire frío. Esto quizá pueda dar explicación a un problema, el de la existencia de enfermedades calientes originadas por una causa fría, que no se ha dilucidado bien todavía y cuya comprensión se dificulta más aun cuando se sigue una línea de pensamiento occidental que acostumbra manejar la separación completa de elementos opuestos y no toma en cuenta la posibilidad de transiciones y desplazamientos. Para su tratamiento se empleaba, aunado al frotarlas suavemente con la mano, el agua de una hierba llamada *coaxíhuatl* (*Lythrum alatum* Pursh.), que era calificada de muy fría, situación que si no se parte de una teoría cuyos fines terapéuticos puedan encauzarse en el sentido de reacomodar el frío y el calor de las diferentes partes del cuerpo, desplazadas por las influencias, a su vez frías o calientes, de agentes externos.⁵⁵

Los tratamientos

Ya se ha referido el recurso de la intervención de Quetzalcóatl en la curación de las enfermedades reumáticas y los enfriamientos. En este caso, la oración y súplica al dios y la representación ante él de los impedimentos que causaban las enfermedades, formaban parte de un ritual conducente a que fueran retirados los aires de enfermedad del interior de los enfermos y restituido su organismo al funcionamiento normal.

⁵³ Francisco Hernández, *op. cit.*, lib. x, cap. LXXXII.

⁵⁴ Martín de la Cruz, *Libellus...* fo. 44r, 52r, 54r, 58v, 62r y 20r.

⁵⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia General...* III, p. 182.

Sin embargo, el prestigio de estos tratamientos teúrgicos no impidió el que se desarrollaran otros métodos derivados de la observación empírica. Numerosas plantas y sustancias de origen animal son prescritas con aparentes buenos resultados, infiriendo esto último del hecho de que nunca se habla de este tipo de enfermedades como incurables.

Una prescripción por demás curiosa es la de indicar al enfermo con enfermedades articulares el empleo de cataplasmas de diferentes tipos de ortigas, como son *cuauhtzitzicaztli*, *tetzitzicaztli*, *patlahuac-tzitziaztlí* y *colotzotzicaztli*, junto con pequeñas serpientes, escorpiones y cienpiés molidos, elementos todos ellos en los que se puede encontrar algún principio urticante o, quizás mejor, irritante. En el mismo sentido va la receta que pide se exponga el paciente a la picadura de hormigas colcándose sobre los hormigueros. En el tratamiento de la podagra, Martín de la Cruz no dejaba de recetar un grupo de plantas que deberían, todas ellas, de ser echadas en el hormiguero como primer paso de su preparación.⁵⁶ La recomendación, que pudiera parecer exótica a primera vista, ha tenido eco en épocas más recientes y no falta bibliografía que señale los efectos benéficos del ácido fórmico.

Falta por estudiar las acciones farmacológicas de la mayor parte de las plantas recomendadas en los textos de la época que transcriben recetas de origen indígena, las que probablemente nos deparen sorpresas.

Un tipo de prescripciones que revisten un interés particular son las que se basan en acciones mágicas. Cabe destacar entre ellas el empleo de patas de diversas aves caracterizadas por tener coyunturas fuertes, como el halcón, por ejemplo, en casos de contracción incipiente de la rodilla, o de cienpiés en enfermos de podagra.

El presente trabajo fue elaborado con el apoyo de DGAP.
Proyecto No. IN 310596.

⁵⁶ *Ibid.*, fo. 36v.

WE WANT TO GIVE THEM LAWS

ROYAL ORDINANCES IN A MID-SIXTEENTH CENTURY NAHUATL TEXT

BARRY D. SELL AND SUSAN KELLOGG

Dedicated to Arthur J. O. Anderson

yn cenca huey nahuatlato, yn huel nelli temachtiani

Over ten years ago in *Estudios de Cultura Náhuatl* # 18 (1986), John Frederick Schwaller detailed the colonial Nahuatl manuscripts held by the Newberry Library of Chicago, the Latin American Library of Tulane University, and the Bancroft Library of the University of California at Berkeley.¹ Among the Nahuatl texts at the last location are two of fundamental importance for Nahuatl Studies. The first is the "Huehuetlatolli, Documento A" (as the noted Mexican scholar Ángel María Garibay Kintana called it). This outstanding example of traditional oratory appeared first in *Tlalocan* #1 (1943), prepared by Garibay K. himself. More recently it was published as *The Bancroft Dialogues* (1987), translated and edited by Frances Karttunen and James Lockhart. The second key text is a set of confraternity rules dated 18 September 1552 which bear the name of the Franciscan philologist fray Alonso de Molina. A critical edition of this document is currently being prepared for publication.²

While not having quite the same weight as the two just mentioned, there are nonetheless some other fascinating and significant Nahuatl manuscripts in the Bancroft Library which deserve our attention. Among them are the "Ordinances of His Majesty," here presented for the first time in Nahuatl transcription and English translation with commentary by Barry D. Sell and Susan

¹ See p. 315-383.

² Transcription and translation by Barry D. Sell, with explanatory essays by Sell (on the manuscript and on early Nahua *cofradías*), Larissa Taylor (on European confraternities), and Asunción Lavrin (on Spanish American confraternities). Preface and editorial guidance by John F. Schwaller, Director of the Academy of American Franciscan History, with further assistance by Stafford Poole, C.M.

Kellogg.³ The first half of the explanatory remarks are by Sell who describes the Nahuatl text and its relationship to its Spanish-language antecedent and to other colonial Nahuatl writings. The second half is by Kellogg and focuses on narrative and social structure.

A. LET THEM ABANDON WHAT IS BAD AND EVIL

The Spanish original on which the Nahuatl text was based is apparently long since lost. Luckily an eighteenth-century copy (included among legal papers) found its way into the Ramo de Tierras of the Archivo General de la Nación. It was found and reprinted, in modern Spanish orthography and with introductory remarks by Edmundo O'Gorman, in the *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XI, # 2, p. 177-194. Although lacking a distinctive heading the document is listed in the table of contents of the *Boletín* as "Una ordenanza para el gobierno de los indios.—1546." Since the Spanish title of the Nahuatl text refers to "Ordenanças"—and in deference to the finders and publishers of the Spanish text who labeled their version an "Ordenanza"—we will hereafter refer to the Spanish-language text as the "Ordenanza" and to its Nahuatl counterpart as the "Ordinança(s)." Since even some readers of this journal may not have ready access to the *Boletín* many excerpts of the Spanish text can be found in the notes to the English translation.

The Ordenanza was issued on 30 June 1546 by viceroy Don Antonio de Mendoza.⁴ It was released when the controversies surrounding the New Laws and the inspection of licenciado Tello de Sandoval were still fresh in people's minds, and not long before the conclusion in October 1546 of the first Junta de Prelados.⁵ The genesis of the Ordenanças is indicated by the Ordenanza's command in the opening section that "a los indios naturales de esta Nueva España se les dé a entender lo en esta nuestra carta contenido."⁶ A similar instruction is in the closing section.⁷ The translation into Nahuatl could not have come more than 10 years later. Doña Juana (who appears at the beginning of the Ordenanças) died on 11 April 1555; even given a tremendous time lag in getting

³ The manuscript is used courtesy of the Bancroft Library of the University of California at Berkeley.

⁴ This information (lacking in the Ordenanças) is included at the end of the English translation.

⁵ O'Gorman, 181.

⁶ "Una ordenanza," 183.

⁷ *Ibid.*, 190; for the actual citation see the last footnote in the English translation.

the news to Mexico, her death would have been known in New Spain no later than the end of 1555 or the beginning of 1556.

Briefly stated the contents of the *Ordinanzas* and the *Ordinanzas* are:

- | | |
|--|---|
| 1. Believe in the Christian God; do not believe in other gods. | 20. No robbery or usury. |
| 2. Rulers must be baptized. | 21. No slavery. |
| 3. Only one baptism. | 22. No ball games or gambling. |
| 4. No idolatry or heresy. | 23. No adulterating of products. |
| 5. Confession is required. | 24. No crossdressing by men or women. |
| 6. No concubinage. | 25. No female sodomy. |
| 7. No adultery. | 26. Only proper authorities can arrest people. |
| 8. One marriage partner per Christian. | 27. No sex with close relatives. |
| 9. Must hear mass. | 28. Individuals cannot set land boundaries. |
| 10. No marriage to close relatives. | 29. No stealing. |
| 11. No drunkenness. | 30. No use of deadly potions/medicines. |
| 12. No diabolical sorcery; no pimping. | 31. Rulers cannot take the pay of the commoners. |
| 13. No parent can give a daughter in concubinage. | 32. Proper Spanish conduct in the altepetls. |
| 14. No murder, rape, sodomy, or eating of human flesh. | 33. Care must be taken with dancing to prevent idolatry. |
| 15. No abortions. | 34. Do not give children traditional names, holes in body, [traditional? hair styles or [traditional?] jewelry. |
| 16. No sweatbath irregularities. | |
| 17. Church marriages must endure. | |
| 18. Sick, dying and heirs must be treated properly. | |
| 19. Must show proper respect for the cross and images. | |

The overall impression of the ordinances in both their Spanish and Nahuatl incarnations is that they are a pro forma response by the crown's representative to persistent clerical requests to firmly state the royal position on a number of church-related issues. Given the relative weight of the regular and secular clergy in New Spain in general and among Nahuas in particular at the mid-sixteenth-century mark, one suspects that the pressure was applied by the mendicant orders. The combination of religious and lay concerns

in the ordinances was typical of the time and the regular clergy.⁸ Similar mid-sixteenth-century Spanish-language ordinances directed at “los yndios naturales de la prouïcia d’Galizia de la nueua España”⁹ share many of the same concerns:

GALIZIA	MEXICO
(<i>Topic</i>)	(<i>see Ordenança #</i>)
No idols	1, 4
Do not eat human flesh	14
No sodomy	14, 25
No drunkenness	11
Only one spouse	8
No marriage with close kin	10
No sex with close kin	27
Respect cross and images	19

Notwithstanding the similarities, the Ordenanças are in some respects more revealing than their Spanish-language counterparts like “Galizia.” The decision to have the Ordenanza translated and made available for dissemination among Nahuas brings us much closer to determining which Hispanic decrees most Nahuas actually knew about. The decisions of the first Mexican Council of 1555 (published in 1556) cover much of the same ground as the Ordenanças. However, while it is of interest to know that secular clerics were urged to address such issues as traditional indigenous dancing¹⁰ this is a big step removed from determining exactly what was communicated to Nahua parishioners.

The exact identities of those who wrote on the ten pages of the Ordenanças are unknown. The small well-formed letters of the main text with their 34-37 lines per page, consistent calligraphy and neat margins suggest to us a single well-trained Nahua hand. In this instance as in many others a Nahua would have performed the kind of routine chore that the few overburdened Hispanic *nahua-tlatos* (experts in Nahuatl; interpreters) had no time for.¹¹ We suspect (although without any direct proof) that the scribe was also the translator. At any rate the Nahua translator commits a gaffe almost inconceivable for a European: in order to make a suitable

⁸ For an excellent selection of representative clerical documents see Cuevas 1975.

⁹ Puga 1945, 158v. The entire document covers ff. 158v-159v.

¹⁰ *Constituciones* 1556, 34v-35r.

¹¹ The Franciscan philologists fray Alonso de Molina and fray Bernardino de Sahagún immediately come to mind.

doublet out of Don Felipe's "niRey castilla" (I am king of Castile) he uses "nemperador" (I am emperor). Don Felipe's father, Don Carlos V (doubtless known by title and name to every literate Nahua in the capital), was unquestionably an "emperor" but Don Felipe assuredly was not. Marginal notations and glosses in Nahuatl and Spanish, seemingly in two different hands (both appear distinct from that of the main text), are included in the notes to the transcription. The peripheral commentary suggests Hispanic and Nahua oversight, probably preparatory to making multiple copies of the document as was the case with the Molina *cofradía* rules mentioned above.¹²

The tenor of the *Ordinanças* is generally unexceptional. The interpreter accurately uses idioms, deity epithets, and sociopolitical and Christian terminology in ways typical of his time and place,¹³ betraying a close familiarity with the main currents of early Spanish-to-Nahuatl translation. The titles applied to the Christian God in the opening and closing portions of the royal *Ordinanças* well illustrate this point. All the more striking ones (some of which apparently rested comfortably on various pre-Hispanic deities as well) and others can be found in a contemporary book of Christian doctrine: God the Father and the Son are both deemed the "ypal-nemohuani techihuani teyocoyani" (Giver of Life, Progenitor of People, Creator of People), God the Holy Spirit is the "ypalnemohuani techihuani yluicahua tlalticpaque" (Giver of Life, Progenitor of People, Master of Heaven and Earth), and the Trinity itself is "çan huel ce nelli teotl yn axcahua, tlachihuale" (just one true Deity, Master of Material Abundance and Creatures).¹⁴ Other aspects of the document's language like the handling of Nahuatl rhetorical conventions and Spanish loanwords also conform closely to contemporary practices.

The topics covered in the *Ordinanças* occupy varying amounts of space in the ecclesiastical Nahuatl corpus. Much ink was spilled in publications and manuscripts on anything related to sacraments like baptism, confession and marriage (see *Ordinanças* # 2, 3, 5, 8 and 9)

¹² The nearly-identical copies of the Molina regulations held at the University of California at Berkeley and Tulane University are both dated 18 September 1552, are in distinct Nahua hands, and lack the names of their Nahua scribes. Since the Molina rules and the royal laws (both labeled ordinances by their scribes) are apparently contemporaneous, this hints at the routine making of multiple copies of certain types of official documents. By design they would not be identified by each Nahua writer's name and home *altepetl* since they were to circulate in other communities.

¹³ With the one major exception of calling Don Felipe an emperor.

¹⁴ Gante 1981, 4v, 5r, and 33r, respectively.

while others like the stricture against crossdressing (# 24) received little or no attention. What is most surprising about the *Ordinanzas* is that any space at all is given to the mention of male and female homosexuals (see # 14 and 25). Even brief discussions of homosexuality tended to be confined to manuals of confession—and by implication the privacy of the confessional—and not to the more public genres of the sermonary, book of Christian doctrine or catechism.

The reluctance to discuss publicly the “abominable” or “unspeakable” sin (as it is labeled in more than one Nahuatl/Spanish confesionario) proceeded from the church’s well-founded experience of matching a cleric’s discourse or questions to his audience. Parish priests were often given indications in Nahuatl confesionarios that certain questions and instructions were restricted to older people or youths, women or men, nobles or commoners, etc.¹⁵ It would not have been appropriate to raise certain issues in any detail to the mixed groups of parishioners who filled the churches and atrios of the sixteenth-century altepetl church complexes. Notwithstanding this general and long-accepted practice there is at least one early sermonary where the restricted issue of homosexuality is raised.¹⁶

Clerics had been pressing hard for a long time on some of the points raised in the *Ordinanzas*. For example, the struggle by the church against “Indian” idolatry and superstition begins in the earliest ecclesiastical Nahuatl texts.¹⁷ How this sort of issue could be brought to life before Nahua audiences is exemplified by the following excerpts from a sermon by fray Bernardino de Sahagún. The sermonary from which these passages are taken is a 1548 copy of a 1540 original. They are presented here as a tribute to Arthur J. O. Anderson who helped transcribe and translate them. The occasion is Epiphany; the Latin *thema* (text) on which it is based comes from Matthew 2:2: For we have seen His star in the East, and have come to worship Him:

¹⁵ To pick only one example among many: the first published large manual of confession makes a number of these distinctions (see Molina 1984 [1569]; this is the second edition, a reissue of the first which was published in 1565).

¹⁶ The sermonary is described in Schwaller 1991, 315-316 and 321-322. See ff. 269r-270v for one of the longer passages on homosexuals. Details not included in the Schwaller article are that the *De Contemptus Mundi* bound with the sermonary is actually Books 1 and 2 (of 4) of a work associated with fray Juan Bautista (see Bautista 1606, “Prologo”), and that the sermonary itself is a mid-sixteenth-century text glossed by fray Agustín de Vetancurt in the later seventeenth century but not in his hand, style, or exhibiting his orthographic conventions.

¹⁷ See the anonymously-authored Dominican *Doctrina cristiana* of 1548, 20v, 40v, 80v, and passim, for some examples. The contemporary *cofradía* ordinances of Molina from 1552 contain some similar material as well (see the first two obligations on p. 2-4).

You are blind, uselessly taking things for omens and frightening yourself, uselessly confusing yourself and practicing idolatry. Because you do not know things you confuse yourself with them. You take a comet as an omen because you do not know how it happens. If you knew, you would not take it as an omen. You regard the shaking of the earth as an omen because you are not wise. If you knew how it happens, you would not take it as an omen. When you see an eclipse of the sun or the moon, you straightway take it for an omen, because you do not know how it occurs. If you knew how it happens, you would not regard it as an omen. ... Also, if you used to see something terrifying, perhaps a wild man-eating beast, or a bird, or a big snake, you then honored it, bowing before it or making offerings before it, worshipping it. That is sheer nonsense! Thus you used to worship the devil because he manifested himself as a frightening man-eating beast. You also used to worship fire because it consumes people, and also because the ocean is so very great you worshipped it. Also you used to honor and worship the sun and the moon and the stars because you saw that they were great and very radiant. This is very great foolishness, and by it you appear ignorant and unknowing, just as if you were moles and blind. The wise and good people first recognize and question people, first know what they are looking at. ... Thus did the three rulers because they were wise. ... Those who are stupid do not do likewise!¹⁸

If viewed as model altepetl regulations the royal Ordenanças invite comparison with the similarly Spanish-inspired Cuauhtinchan ordinances of 1559.¹⁹ Both documents cover much of the same ground. Consider, for example, the following points in the Cuauhtinchan text and compare them with Ordenança # 33:

- 496 También cuidarán [the altepetl authorities] mucho de que en ninguna parte se hagan danzas como las que hacían cuando aún los indios idolatraban.
- 497 Y si se danza se hará allí en el atrio del templo o en el mercado. Y en el vestuario de la danza nada diabólica aparecerá, como antiguamente se usaba.
- 498 Y en el canto nada deshonesto irá entremetido, [todo] se hará con la aprobación de los sacerdotes.

¹⁸ Sahagún 1548, 16r. From an unpublished transcription and translation of the first 15 sermons in Ayer MS # 1485 by Barry D. Sell and Arthur J. O. Anderson. Courtesy the Bernardino de Sahagún manuscript, *Siguense unos sermones de dominicas...*, Edward Everett Ayer manuscript collection, The Newberry Library. This is heavily edited for reasons of presentation.

¹⁹ Presented in Nahuatl transcription and modern Spanish translation in Reyes García 1978, 180-215.

499 Y las danzas se suspenderán al toque del Ave María, y quien desobedezca, ocho días estará en la cárcel.²⁰

As can be seen in the above excerpt the Cuauhtinchan ordinances also can expand on issues raised in the *Ordinanças*. This is especially pronounced in a few cases. While royal *Ordinança* # 16 briefly disposes of crimes in sweatbaths and their attendant punishments it takes fully *ten* points (some relatively long) in the Cuauhtinchan regulations to do the same.²¹ Details also vary. Royal *Ordinança* # 16 proscribes 100 lashes with a whip, wooden stocks and [public?] reprimand as punishments while whipping and head-shaving in Cuauhtinchan's marketplace are stipulated in the corresponding 1559 rules.²² Such inevitable differences aside, however, the tone—and even the ending—of each text is similar. The royal *Ordinanças* conclude with the statement that they will be publicly proclaimed three times during the year so that no one can say “I did not hear the laws.” In a similar vein their Cuauhtinchan counterpart, in the next-to-last point, declares that “en un año cuatro veces serán leídas públicamente en el mercado y en el templo, muchas veces se les hará oír, para que nadie diga: ‘No lo sabía.’”²³

While more could be said on genre and tone the above suffices to place the *Ordinanças* squarely within the general run of contemporary Nahuatl writings. What follows next is the specific legal and social context within which they were framed and applied.

B. SO THEY WILL NOT SAY “WE WERE TOLD NOTHING”

The idea that the oral rendering of a long, detailed series of laws would convey the essentials of Catholic belief and Spanish rule, thereby promoting compliance, is repeated twice in this text—at both beginning and end. This repetition illustrates the conscious importance the Spanish placed on laws as a tool of education and rule. Law has been a surprisingly understudied aspect of colonial Mexico even though legal sources constitute a frequently used source. Such sources include compendia of laws, judicial decisions and other writings, and case materials. The legal compendia alone encompass a large body of materials by which the institutional

²⁰ *Ibid.*, 188-189.

²¹ *Ibid.*, 210-211, ordinances # 676-685.

²² *Ibid.*, 210, ordinance # 683.

²³ *Ibid.*, 215, ordinance # 722.

structures and policies of Spanish rule in colonial Mexico have been studied.²⁴ However, these studies tend to focus on metropolitan legal compilations such as the *Siete Partidas* or legislation promulgated by high ranking bodies or officials with oversight responsibilities for Spain's empire as compiled in the *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. What is becoming clearer now is that a hierarchy of legal compendia exists and includes lesser known, local-level legal compilations such as the text under study here. This range of texts offers many perspectives, including local ones, from which to view the functioning of law in both Spain and the Americas.

In the colonial Spanish world, law served as far more than a framework for the devising of formal policies of governance. Law was a fundamental aspect of Iberian political culture²⁵ and, as such, would play a major role in colonizing indigenous peoples. While studies of institutionalized colonial policies based on legal sources have been numerous, studies of law as an arena of cultural conflict and accommodation and as a catalyst of cultural change and adaptation have not.²⁶ The "Ordinances of His Majesty" provides an illustration of the social and cultural implications of law as a tool of colonialism. Here we focus on two aspects of Iberian-American law: its hegemonic aspect and its dialogic aspect.

Colonial rule can never become deeply rooted simply through force.²⁷ A colonial power must depend, especially in its early years, on some degree of adherence. This adherence does not take place because people happily or willingly subjugate themselves. It occurs because rational people (often —though not always— elite), in adapting to changing material and social circumstances, make a series of decisions that cumulatively have the effect of changing everyday practices, social institutions, and ultimately cultural beliefs, even cognitive patterns. These changes take place partly as a result of the hegemonic aspect of law. The concept of hegemony refers to pervasive yet subtle aspects of social control through which individuals, social groups, and communities appear to regulate their adjustment to colonial rule themselves. Law can function

²⁴ This institutional literature is ably summarized in Gibson 1966 and Keen 1985.

²⁵ The role of law in both creating and expressing a "philosophical matrix" of governance is discussed in MacLachlan 1988.

²⁶ Institutional studies of the Spanish colonial legal system include Ots Capdequí 1941, Ballesteros 1945, Góngora 1951, MacLachlan 1974, Lira González 1982, and Borah 1983.

²⁷ Classic studies of the nature of colonial rule, especially its social and psychological impact, include Fanon 1963, 1967; Memmi 1965; and Balandier 1966. Important recent studies of the nature and impact of colonial rule include Asad 1973; Cooper and Stoler 1989; Thomas 1994; and Prakash 1995.

hegemonically by providing both an arena for contestation as well as concepts to articulate and adjudicate conflict among the colonized and between colonized and colonizer. Offering up conflicts for Spanish adjudication gave power and authority to Spanish officials and simultaneously provided an arena of self-education for Nahuas in Spanish law and culture. These ordinances show that this educational process took place not just in the courts of the *audiencia real* but on the local level, in individual communities, and that local, indigenous officials served not just as translators but as teachers.

The use of indigenous officials to teach and reinforce Iberian law meant that law not only served as a means by which indigenous peoples accommodated to new beliefs and practices but law itself accommodated to local realities. This is the dialogic aspect of Spanish law in colonial Mexico. Louise Burkhart has argued that missionaries were missionized and Christianity was conquered across a "dialogical frontier" which she defines as the "residue of a dynamic interaction between European and Nahua culture." Insight into this dynamic frontier can be gained by assessing: similarities and differences in Spanish and Nahua concepts; how concepts in both languages were "transformed in the process of their translation"; and by analyzing which Spanish concepts Spaniards unconsciously viewed as untransformable, not because they could not be transformed but because they *should* not be transformed.²⁸ Legal texts such as the Ordinanzas also lend themselves to a dialogical and rhetorical analysis.²⁹ There is not space here to attempt a full treatment but some dialogical aspects of the Ordinanzas will be analyzed. In particular, the ways the Nahua translator/author changed the Spanish text illustrate some ways Nahua cultural beliefs persisted and might be reinforced even by a text such as this, dominated as it is by its focus on the necessity for behavioral change. However, the text also reveals some of the ways that Spanish law and Catholicism were on a collision course with Nahua institutions and practices through means not consciously planned by Spaniards but that would further Spanish cultural hegemony.

The Nahuatl text, while clearly a translation of the Spanish text, is not an exact translation. This is so not only because certain Spanish words or ideas were difficult to express in Nahuatl, but

²⁸ Burkhart 1989, 185-188.

²⁹ On rhetoric, see Burke 1966. On legal rhetoric, see Fuller 1967, Posner 1988, and White 1985.

because words, ideas, forms of expression, even whole passages were changed, added, or left out in the indigenous document.

How is the Nahuatl text different from the Spanish text? There are four ways (at least) that the Nahuatl text departs from the Spanish original. First, the Nahuatl text places a greater emphasis on orality. In the opening phrases of the Spanish text, the monarch is discussed in the third person. In the Nahuatl version, the monarch speaks in the first person directly addressing his indigenous subjects. Later in the Nahuatl text the Spanish monarch refers to "my judges" (# 3), and refers to property appropriation as punishment by saying that it "will be made my property" (# 8). Orality is a common feature of many Nahuatl texts of the sixteenth century, reflecting the place of public speech in Nahua life.³⁰

The orality of this text has further implications. The paternalism of the language and ideology that expressed the ideal relationship between ruler and subject is maintained in this document.³¹ While the monarch does not call the Indians his "children" he refers to judges as "my judges" and refers to the *audiencia* as "my royal home." The Nahua translator thus implies that the monarch has a direct, personal interest in Nahua behavior in local communities. Yet this close, personal relationship also signifies the Spanish monarch's authority over the Nahuas as expressed through the viceroy, the *oidores*, priests, and local indigenous officials.

These officials, the monarch explains, have special responsibilities. The Nahua translator/author uses embellishment (i.e., added explanation) to explain the special, new legal responsibilities of these officials. For example, the fifth order deals with the need to confess by those who have been baptized. The Spanish version details the punishments for not confessing; the Nahuatl version adds that confession is especially important for those who were baptized very young and for indigenous officials, specifying their swift punishment for not obeying. Thus, the Nahuatl text reinforces the importance of this practice and illustrates how indigenous leaders had a specific responsibility as role models.

Other examples of embellishment add details about former practices that were no longer acceptable under the new regime. These explanations clarified change for the intended audiences (yet reminded listeners of beliefs or practices that were important

³⁰ For a clear, authoritative discussion of orality as encapsulated in colonial Nahuatl texts, see Lockhart 1992, 364-371.

³¹ Precolonial Nahuatl texts on leadership made frequent references to rulers as parents. This is discussed in greater detail in Kellogg 1993, 215-216.

in the past). What is referred to as “witchcraft” (# 12) is described in greater detail in Nahuatl:

all falsehoods and lies will disappear, [i.e.,] what used to be called divining by omens and dreams, divining by nets, divining by cords, or divining by lots, and what they call curing sickness by taking objects out of people’s bodies and sorcery and other many things [of a similar nature].

In a similar fashion, the instructions concerning an individual’s death and burial (# 18) simply state that confession was needed before dying. The Nahua translator/author embellishes these instructions at great length by saying that the dressing of bodies in shrouds was absolutely not allowed, and then discusses the consequences of the dying individual not confessing before death. The implications of not confessing were grave:

But if someone who is sick does not want to confess, when he dies he will not be buried in the church [cemetery] but rather in a trash heap or among the chinampas. It means that those who die who go along leaving children who are not yet of the age of discretion and are still very small, abandoning them and what is their property, right away take from their children by stealth. Perhaps some orphan had his property taken away, he no longer has anything to speak about. But if he has something to say then they will question him about what will become the mistreatment done to him. Perhaps they sent him somewhere faraway, or he goes along bearing things on his back for others, or he goes along delivering letters someplace. This is a very great sin, and he who does such is very worthy of great punishment on earth and would depart right to hell.

This elaboration emphasizes the need to confess, it seems to suggest concern about orphaned children (their material needs and potential problems), and ends by stressing the sinfulness of mistreating orphans. Understanding what constituted evil and sinfulness was a focus of embellishment. The final example of embellishment reiterates this concern.

Order 33 concerns dancing. In Spanish, the ideas emphasized include not dancing at night, and that dancing during the day might mean missing mass which all inhabitants of local communities were required to attend. The order mentions that insignia, devices, or songs representing the past were not allowed and specifies punishments for breaking these rules. The Nahua translator/

author does not attempt to translate this order but instead embellishes and reflects on the complex meanings of indigenous dancing in the colonial era:

no one will dance for there begins wickedness, the afflicting of people, drunkenness, and all [manner of] wickedness, pride and concubinage. And some[thing] of idolatry is remembered there. If someone wants to enjoy himself in the home of the ruler, first he will say something to the priests, those who rule people in spiritual matters. But it is not necessary that they sing about devils. No one will sing the songs of long ago where devils are mentioned; rather they will raise up in song what is pleasing and acceptable, what the priests have heard, what has been recently composed where there is no mention of wickedness.

Learning that what was good was now bad could not have been easy. Sometimes that meant embellishing and adding explanations in Nahuatl; sometimes that meant either ignoring or attempting to rationalize or meliorate practices of the past.

One item of the Nahuatl *Ordinanzas* (# 13) leaves out an extensive Spanish passage. The item deals with the practice of giving a daughter for concubinage. The practice of elites' giving or receiving daughters in marriage for the formation of marital alliances was very widespread.³² The Spanish version does not mention marriage and goes into great detail on how indigenous officials will be punished if they participate in this activity. Their punishment would include banishment from New Spain, being imprisoned, and being brought to Spain for investigation. The Nahuatl version simply mentions that the giving of unmarried daughters for concubinage is punishable by imprisonment. It mentions neither the special focus on elites nor does it describe the sailing as a prisoner to Spain. For a generation of leaders who were probably still at least occasionally polygamous, perhaps this requirement hit very close to home.

In other cases the Nahua translator/author subtly suggests that behavior could not be changed overnight. In order 6, dealing with concubinage, the Spanish text states that the miscreant be told to leave the concubines. If he did not do so, then he would be imprisoned and publicly whipped. The Nahuatl text translates this but it adds a sentence that argues for a milder punishment: "But perhaps sentence will be pronounced on him [taking into account?] some [mitigating factor?], perhaps he will do something [in penance?] for a few days because of his sins." The twenty-second Order deals

³² See Carrasco 1984.

with gambling, and it begins simply by saying that no one should gamble. The Nahuatl text refers to "repeatedly" gambling (*pahpatoz*) with the implication that the instantaneous rejection of this much-enjoyed activity might be difficult to achieve. Melioration therefore, like the other shifts in the Nahuatl text mentioned, worked to explain and justify Nahua customary activities, and it subtly revealed the translator/author's view that it would take time for the newly outlawed behaviors to decline.

Yet this legal text also consciously and unconsciously undermines Nahua culture in important ways. To point out that the document undermines Nahua behavior and beliefs is almost banal since that was the conscious purpose of the text. What we emphasize here is that the Ordenanças introduced actions and ideas that undermined some important Nahua political and social institutions, not always by attacking them openly, but in ways that both acculturated and stigmatized the indigenous population.

First, not only did the text reinforce Spanish royal power and authority, it did so at the expense of institutions important in Nahua patterns of social control. Nahua altepetl had numerous councils and courts that held centralized political and legal authority. While some courts functioned in the first years after the conquest, the Spanish judicial structure replaced the higher levels of the indigenous legal structure relatively rapidly.³³ By the 1560s, indigenous use of Spanish legal institutions was common even though native officials within communities, wards, and neighborhoods retained a significant legal role.³⁴ While kin groups and elders retained social importance within Nahua communities, their authority eventually declined as kin groupings withered away from lack of legal recognition and elders lost some of their culturally-sanctioned legal powers of social control.³⁵

The Ordenances also suggest ways in which gender balance and complementarity, so characteristic of Nahua societies, was undermined beginning in the early post-conquest years. Not only does this text fail to recognize the existence of a parallel structure of female authorities who regulated an array of activities part of women's lives, but it voices concerns about sexuality and its expression among Nahuas that would have a great impact on gender construc-

³³ Borah 1983, 43.

³⁴ *Ibid.*, Offer 1983, 86; Haskett 1991, chapter 4; Kellogg 1995, xxvi-xxix.

³⁵ For a general discussion of changes in kinship structures and authority relations within kin groups, see Kellogg 1995, chapter 5.

tions among colonial Nahuas.³⁶ While sexuality within marriage was protected and controlled, virginity prior to marriage was not a major Nahua concern.³⁷

In this text, control of women's sexuality receives some attention. Sexual assault, for example, for which Spaniards had different degrees of definition,³⁸ is defined in this text as forced sexual relations with a woman who is a "complete virgin" (*vel ichpochtli*). Likewise, abortion, lesbianism, and cross-dressing (male-to-female or female-to-male) are mentioned perhaps reflecting some disquiet on the part of Spaniards about Nahua women's roles in and their regulation of sexual and domestic issues and affairs. While the recorded sermons of priests offer lengthier and more elaborate discourses on the desired new sexual and gender order, this text provides early clues to the ways in which sexuality, family life, and gender relations would become the subject of new types of scrutiny.

Finally, the *Ordinanzas* offer an interesting view of punishment which intimates that punishment and race began to be linked in ways specifically stigmatizing to the indigenous population. The emphasis on public shaming as part of the recommended sanctions is quite striking. It was the case that public humiliation was a common form of punishment in the pre-Hispanic era with head-shaving a commonly used public sanction.³⁹ But while humiliation might be used by Spaniards as well, it was a less common form of criminal punishment, and head-shaving is not mentioned by legal codes such as the *Siete Partidas* as a possible punishment.⁴⁰ Seven ordinances in this document mandate head-shaving as a punishment. Given that Nahuas believed that hair contained *tonalli*, perhaps they perceived the Spanish appropriation of this punishment as humiliating and stigmatizing as well.⁴¹

The ultimate impact of the royal *Ordinanzas* on Nahua communities—like that of the Cuauhtinchan ordinances on actual altepetl functioning—is beyond the focus of this article. What can be said at this point is that the "*Ordenanzas de su mag.^l*" provide a lasting

³⁶ On institutionalized patterns of female authority, see Kellogg 1995, 91-103; on Nahua sexuality and friars' efforts to transform aspects of this complex of beliefs, see Burkhart 1989, 150-159.

³⁷ Motolinía 1971, 319-323.

³⁸ Lipsett-Rivera 1996, 4, 6-7.

³⁹ Examples include Motolinía 1971, 358; and Torquemada 1975, II, 186, 356.

⁴⁰ *Siete Partidas* 7-31-4.

⁴¹ *Tonalli* was "a kind of animate force or soul which had important effects on one's character and fate" (Burkhart 1989, 48). Sixteenth-century Mayas complained about the Spanish practice of head-shaving as punishment (Frances Karttunen, personal communication).

record of regal and clerical concerns on a wide range of issues. The decision to translate the Spanish Ordenanza into the Nahuatl Ordenanças facilitated their intended dissemination among Nahuas, revealing one more avenue by which the crown and the church attempted to influence the indigenous peoples of early colonial Mexico.

¶ Ordenanças de su mag.^t

NEhuatzin nidon felipe niRey castilla yvan nemperador .q.n. tlalticpac nivey tlahtoani çaⁿ ypaltzinco yn toteouh in totlatocatzin yn dios: no yehuatzin in ^{vei} çivapilli y nocyhtzin doña Juaña çan ypaltzinco in dios Reyna y noviyan vmpa España tonevan yc titotena- vatilia y Jn axcā oc cequi navatilli monequi macozque yn india tlaca yn quipiazque y quimonemiliztizque, macivi in ye ixquich cavtl y yn quimomachtilitinemi padreme yn itlatenquixticavā yn ipalnemovani tot.^o dios. Auh in yehuatl in navatilli y macozque, monequi cenca vel quinezcalicachivazque, vel quimocuitlauizque y tepā mani, yn quitqui yn quimama yn itconi y mamaloni yn cuitlapilli yn ahtlapalli: auh yn topileque y notencopatzico oyxquetzaloque y onavatioque, yvan yn oc cequi quimmixquechiliz yn oc quimonavatiliz y nixiptla yn visorrey yn tepachozque yn tepā manizque yn avahcā yn tepeuacā Jn axcan ca tiquitononochiliznequi, tiquintomaquiliznequi yn navatilli ym pialoni, ynic amo quitozque atle tilhuiloque yn tlein ticpiazque yn ticonemiliztizque: auh yn iuh ticchiva y, ca çā ypampa yn cenca tiquintotlaçotilia, ca cenca tiqleuia, cenca cōnequi y toyollo y ma vel monemitica y macatle ōmonenelotinēca yn tlevelilocayotl: ma vel yxquich q̄tlalcavica yn ayectli in ahqualli, ma çā ye huel quimixcavilica, ma uel quimiximachilica yn inteouh yn itlatocauh yn icel teotl yn dios yn axcava yn tlachivale, ma çan vel iceltzin quimoneltoquitica, canel yehuatl y cenca tiquinequiltia¹ Auh yn axcā in yehuatl in navatilli ī ye tiquitomaquilia ca amo quī axcan ca cēca ye vecauh yn ipā motecanonotztinemi y nixiptla y visorrey yvan in oc cequitin y notecutlatocavā ynic mocētlalitnemi yn vncan notlatocachan y chācelleria yn vmpa ca mexico: ca otictonequiltique ynic omicuiilo ynin navatilli y nicā amatlacuilolpan onotiuh, ca yehuatl yc tiquitonavatilica, vel tiquitlaquauh- tiztquiltia tleh quimati, ma quimocuitlavica: auh ma ylhuioca ma cui(2)tlaviltioca yn ixquich nican ycuiliuhtiuh, ma çan conilcauhti, ma nen ahquichiuh ma vel quimonemiliztica. yn tlapachoa yvan in topileque y noviyan altepetl ipā ma vel q̄tecuitlavilica ma noviyan chivalo, ye iz ompeva. /

¹ To the right in the margin: ūq̄meleviltia [?].

¶ ynic centlamantli yc tiquīnavatia yn india tlaca ȳ nechtlayecoltia ȳ notech pouhque / yvan yn quintlayecoltia yn castillā tlaca, ma çan vel iceltzin quimoneltoquitica yn nelli teotl yn dios, ma çan vel yceltzin quimoteotica:² auh ma quīcavaca yn tlatlacatecolo yn oquīmoteotitinenca³ auh macamo quimoteotica yn tonatiuh ȳ metztli, ȳ cicitlalti, yn tletl, yn quavítl, yvan yn oc cequi q̄nteotlamaniaya yn oquinteotlapiquitīnēca: Ma ye no yca moxtlauhti, ma ye no yca q̄ntlamaniliti ȳ tlatlacatecolo. ynin navatilli ma cēca vel ylhuiloca ynic vel quipiazque ynic çā nimā ayac quichivaz ȳ nican tictecavaltia. Auh yn aquí quichivaz, nimā tlatlaniloç cuix omoquatequi: yntla omoquatequi yc tlatlanivaz cuix quin iyopa yn iuh oquichiuh, cuix noçe miecpa. yntla quin iyopa totencopatzinco macuilpoalpa mecavitecoç yvan ximaloz: auh yntla oc ceppa quichiva, nimā yxpantzinco vicoç ȳ nixiptla visorrey yvā oydores yn vnca notecutlatoaya, yn ixpā mitotiuuh yn itlatlacol ynic yehuātin quitlatzontequilizque yn iuh tetlatzontequilia Auh yntlacayemo moquaatequia tzitzq̄loç ylpiloz [~~cana?~~] vncan teopan yxpan vicoç yn teoyotica tepachoa yn guardiā anoço prior, anoço yntla aca oncā nemi ȳ vel teotla^{tol}tica teixtlamachtia yehuatl quimonavatilizque ynic quinonotzaz ynic quimachtūz yn itech moēq̄ ynic vel nemiz, quilhuiz quicaquitiz yn quenī vel quimiximachiliz yn icel teotl yn dios, yvan yn quenī vel quimoneltoquitiz. Auh ynī oniquito ma vel ypan tlah-toca, ma vel quimocuitlauica yn tlatqui yn tlamama ȳ gobernadores, yn alcaldes, yn topileque: auh ma quiteilhuitinemica, yvā ma vellapixtinenca açoc cana nemi ȳ nohma quichiuhtinemi ȳ nican tictecavaltia./ (3)

¶ Jnic ontlamantli yc tiquīnavatia yn india tlaca. yntla aca amo moquaatequiznequi, amo tecutiz amo tlapachoz amo ytla yc teyacanaz çan tlapaltontli yes:⁴ auh yntla cana oc cecni altepetl ipan yaz amo no vmpa tlapachoz, auh yntlacamotle ipan quitta ȳ nequaatequiliztli yntla tetlapololtitinemi yntla tlatlauelilocaaquililia, ma analo ma tzitzquilo, ma mecaviteco, ma ximalo: auh ȳtla ytla ic q̄chicoytoa yn teoyotica totlamanitiliz ma yxpan ylpituih ȳ nixiptla visorrey, yvā in notecutlatocavā oydores ynic yehuantin temahmauhti yc quitlatzontequilizque./

¶ ynic 3. yc tiquīnavatia yn india tlaca, yn aquí omoq̄atequi aocmo ceppa moquaatequiz,⁵ ca cēca vey tlatlacolli. yntla oc ceppa moquaatequi, nimā analoz ylpiloz vmpa quicavatiui yn vei tecaltzaqualoya:

² To the right in the margin: daneltoçoz.

³ To the right in the margin: cavaloz tetevā.

⁴ To the left in the margin: neq̄ateq̄loç.

⁵ To the left in the margin: haoppa nequaateq̄loç.

auh yn itlatlacol yn ipampa analo, quimilhuitivi \bar{y} notecutlatocavā oydores.

¶ ynic 4. yn aquī omoquaatequi yntla oc ceppa quīnotza yn tlatlacatculo, yntla oc ceppa quīmoteotī, \bar{y} tla quintlamanili,⁶ \bar{y} tla moxtlava, yntla quincopaltemili, yntlanoço y tla quichiva yn intlayecoltiloca yn imiztlacateotococa yn tlatlacatecolo yntlanel çā ceppa oquichiuh nimā analoz ylpiloz: ma teyxpā mecaviteco yvā ma ximalo: auh yntla oc ceppa quichiva ma ymixpā vico, \bar{y} notecutlatocavā yn vncā tecutlatoloyā: auh ymixpā momelavacaytotiuh yn iuhqui ytlatlacol yn ipampa analo.

¶ ynic 5. yn aquī omoquaatequi yn aço oquichtli, anoço civatl yn amo moyolmelavaznequi yn iquac tenavatia tonātzin Santa yglīa, ma ylpilo ma analo, ma teyxpā mecaviteco:⁷ auh yntla ye oxivtl amo moyolmelava oc ceppa analoz ymixpan valhuicoz \bar{y} notecutlacavan oydores ynic yehuātin quitlatzontequilizque oc cēca yehuantin yn teopā omovapauhque yvan yn tlahtoque, yçihca tlatzacuiltlozque./

¶ ynic 6. yn aquī momecatitinemi aço ce anoço miequintin \bar{y} quīmomecatitinemi⁸ ma çan oc tlatolica nonotzalo, ma çan oc quavtl tetl toctilo ynic quincavaz ymecavā, (4) auh yntlacamo quincauaznequi, ma yequene yquac analo ma ylpilo, ma teyxpā mecaviteco, auh aço y tla ipā motzontequiz⁹ aço quezquilhuitica y tla ayz in ipampa ytlatlacol.

¶ 7. yn aquī monamicti teoyotica yntla momecati çan oc tlatolica nonotzaloz quavtl tetl toctiloz ynic motlacavaltiz:¹⁰ auh yntlacamo quicaquiznequi ma ylpilo ma teixpan mecaviteco, yn vncan teopā. Auh \bar{y} çivatl yn omonamicti yntla quitlaSsima yn inamic, yntla ipā yauh: in yehuatl yn oquichtli yntla quinequi ma quiteixpanvi, yvan ma no analo yn oquichtli yn otetlaSsi in o tepā ya, ma nevan ylpilocā yn çivatl ma ymixpan vicoca yn tecutlatoque oydores, yvan vel imixpā mōmelauacaytotiuh yn itlatlacol yn ipāpa analo.

¶ ynic 8. yn aquī omonamicti teoyotica¹¹ yntla oc ceppa ce civatl quimonamicti, yn çatepā ocan ma ymomextin ylpiloca, ma nevan teixpā mecavitecoca yvan çatepā tepuzcolli yuhqui tecamatlatiloni yc quimixquatlatizque ynic oncā titiquiliviz: auh yn itlatqui motlaco xelo centlacol concuiz, auh centlacol notech pouiz, naxcatiloz auh ma yeh conana ma vicaltilo \bar{y} vel iciuah yn achtopa

⁶ To the left in the margin: aoc lateocoz.

⁷ To the left in the margin: neyolmelaoaloz.

⁸ To the left in the margin: amo nemecatiloz.

⁹ To the right in the margin: ojo. falso.

¹⁰ To the right in the margin: amo tetlaximaloz.

¹¹ To the right in the margin: ¶ yn aqn opa omonamicti çntlatzacuaz.

oq̄monamicti. Auh ynic vel mochivaz y, monequi yn iquac oanoque ymixpan vicozque ȳ notecutlatocavā oydores.

¶ ynic 9. yn aquī amo quitta missa yn domīgo¹² anoço ilhuitl ypan yn iquac çā icxavilo qualli yectli yn iuh ca navatilli yn iuh motenavatilia Santa yglesia, yn amo quicaqui yn xp̄ianonemiliznemachtilli yn itoca doctrina xp̄iana, yvan yn teotlatolli yn temachtilli: yntla quin iyopa o yuh mochiuh omilhuitl caltzacutiaz teylypoyā: auh yntla oc ceppa yuh mochiva mecavitecoz./.

¶ ynic 10. yn iquac temanepanoa Sacerdote, yn aquin quimonamictia yvanyolqui yn quiximati, aço yvepol, anoço quē quinotza: yn iquac tlatlaniloh yn ac yeh quitlatia valyocāyotl, aço yeh yn oquichtli anoço yeh yn çivatl teyxpā mecavitecoz. Auh yntla yn nevan q̄mati, ȳtla ymomextin oquitlatique vāyolcayotl, nevan tlatzacuiltilozque, mecavitecozque./ (5)

¶ Jnic 11. yn aquin tlavanaz, yn aquin yc xocomiquiz¹³ ȳ castillan octli yn itoca vino anoço vmpa yndia octli analoz vmpa teixpā mecavitecoz macuilpoalpa yntla quin iyopa iuh omochiuh: auh yntlacamo quicavaznequi yntla oc ceppa yuh quichiua oc ceppa analoz mecavitecoz yvan ximaloz Auh yntlacamo yc quicaqui, ma ymixpā vico ȳ notecutlatocavan oydores./

¶ ynic 12. mochi poliuiiz yn iztlacayotl in iztlacatiliztli¹⁴ yn mitoaya tonalpoualiztli, matlahpoualiztli, mecatlapoualiztli, anoço tlahpoualiztli, yvan in quitoah tetlacuicuililiztli yvan ȳ navallotl yvan yn oc cequi miec tlamantli. yn aquī quichivaz yn aço oquichtli, anoço çivatl nimā analoz, ylpiloz teyxpā mecavitecoz, auh vmpa tianquizco quauh-titech quilpizque ycpac maniz amaquavitztli ȳ tepinauhiltoni, vncan hicz yxquich cauitl yn etetl mitoa missa. çā¹⁵ no yuh tlatzacuiltilozque yn aqui que tetlatlanochilitinemi.¹⁵

¶ 13. yn aqn quitemaca ychpoch inic çā nemecatilo¹⁶ ma nima ylpilo ma vmpa quicavati yn vei tecaltzaqualoyā, quimilhuitivi ȳ notecutlatocavan yn iuhq̄ ytlatlacol yn ipāpa analo.

¶ ynic 14. yntla aca temictiz yvan intla aca quiquaz tlacanacatl ma nimā analo ma ylpilo, ma vmpa quicavati ȳ vei teilpiloyā yn intecaltzaquayā notecutlatocavā. Auh çā no yuh quichivazque yntla aca çan quicuitivetzi yn oc vel ichpochtli yntla ytech açiz, yvan yntla aca quichiva yn temamauhtī tlatlacolli ȳ çan nimā aytoloni yn cuilloyotl.¹⁷ ȳ nicā onicteneuh yn ipā yc matlactlamātli õnavi nauatilli macamo

¹² To the right in the margin: ¶ missa ittoz.

¹³ To the left in the margin: ¶ amo tlavanoz.

¹⁴ To the left in the margin: sortilejos.

¹⁵ To the left in the margin: alcavetes.

¹⁶ To the left in the margin: q̄en da las hijas.

¹⁷ To the left in the margin: al q̄ mata o come carne humana y raptores y sodometricos.

xiccavaloz, ma cēca vel ipan neyxq̄tzalo, ma cēca vel ypan tlapielo. yn iquac onezque yn aqui que quichiuh̄t̄nemi, nimā yciuhca cuitive-chozque nimā ylpilozque.

¶ ynic 15. yntla aca civatl mopahiti ynic motlatlaxiliz ma nimā analo, ylpilo, vmpa cavalotih yn vei teilpiloyā no yehuatl yn aquī tepahitiani, anoço yn aq̄n ça no quita.¹⁸

¶ ynic 16. yn aquī çan quitlacanequiz ȳ motecuitlauiltemaz yn amo mococoa mecavitecoz macuilpoalpa,¹⁹ auh yn (6)vncan tianquizco oc quauhtitech ylpiticāz yxquich cavtl ȳ ontetl missa mitoa, auh cēca ahyoz quavil [sic] tetl toctiloz. yequene yntla aca teixpā malti yntla teixpā momahmaxavi,²⁰ aço oquichtli anoço çivatl çan no yuh tlatzacuilitiloz./

¶ ynic 17. yn aqui que teoyotica omonamictique²¹ ȳ mocavaznequi cuitlauilitilozque ynic monepantlaçotlazque ynic nevan nemizque. Auh ynic vel mochivaz y, oc monequi analozqz ylpilozque./

¶ ynic 18. yn iquac aca ye mococoa²² ma quinonotzacā teotlatoltica ynic moyolmelavaz: auh ma quilhui^{ti} ȳ teopixqui ȳic quiyolcuitiz: auh yntla momiquili tlapechtica quitocatiui yn tetocoyan, ce cruz yxpan hicatiaz, auh yn aqui que quitta ma q̄icaca, ma motecpantiviya, ma quimotlatlauhtilitiviā ȳ dios ynic quimotlaocoliliz yanima ȳ miccatzintli. Auh çā niman ayac tequimiloz, yn aqui que tequimilozque, nimā tzitzq̄lozqz vmpa cavalotui ȳ tecaltzaqualoya: auh yntla aca cocoxqui yn amo quinequi moyolcuitiz, yntla miquiz amo teopan tocoz çan tlaçolpā anoço chinampan, yehuatl quitoznequi yn aq̄que momiquilia yn quincauh̄t̄ui yn ipilhuā yn ayamo vel ixtlamati yn oc tepitoton, auh yn tlein ymaxca quicauh̄t̄ui, nima quīcuilia yn impilhuā quinnavalchivilia: aço aca ycnopiltzintli yn ocuililoc yaxca, aocmotle vel quimitalhuia, auh yntla itla quimitalhuiznequi nimā quitemolia yn tlein ytoliniloca mochivaz, aço cana vehca quivah, aço tequitlamamatih, anoço amatlacuilolli canapa quicavatiuh. ynin ca cenca vei tlatlacolli yn aquī yuh quichiva y, ca cenca vey tetlatzacuilitloni yn tlatp̄c̄ yvan vel mictlā vilouani./

¶ ynic 19. yn aquī amo motlāquaquetza yn iquac motzilinia Aue maria²³ in ye tlapoyava, yn aço oquichtli anoço çivatl vel quavil [sic] tetl toctiloz: no yehuatl yn aquī amo quimaviztilia yn icruz²⁴ tot^o. anoço yn ixiptlatzin yn totepantlatocatzin Stā Maria. yntla aca iuh

¹⁸ To the left in the margin: a las q̄ toman beuedizos y los dan a preñadas.

¹⁹ To the left in the margin: baños castigos.

²⁰ To the left in the margin: a los q̄ se bañan publicamēte.

²¹ To the left in the margin: a los casados.

²² To the left in the margin: enfermos difūtos.

²³ To the left in the margin: abe m̄ā.

²⁴ To the left in the margin: cruz.

quichiva y, yntlacatle ypā quitta ȳtla çan quitelchiva yn imaviztililocatzin, teyxpā mecavitecoz.

¶ ynic 20. çā nimā ayac teychtequiliz ano ac tetlanavalchiviliz, ayac tetech tlamieccaquixtiz.²⁵ Auh yntla aca teixpā ychtequi teixpā mecavitecoz macuilpoalpa, yntla quin i(7)yopa yuh oquichiuh: auh yntla oc ceppa quichiva, nimā analoz vmpa quicavatiui yn vei tecaltzaqualoyā, quimilhuitiui ȳ notecutlatocavā oydores yn iuhqui ytlatlacol yn ipampa analo./

¶ ynic 21. ayac motetlacavtiz:²⁶ auh yntla aca motetlacavati nimā analoz vmpa cavalotiuh yn vei tecaltzaqloyā ylhuiotiui ȳ notecutlatocavā oydores./

¶ 22. ayac pahpatoz ano ac ollamaz,²⁷ auh yn aquī quichivaz y nimā analoz ylpiloz auh macuilpoalpa mecavitecoz: auh yntla tlah-toani quichiva y, anoço pilli, anoço aca maviztililoni oc caxtolilhuiti caltaccutiez vmpa yn canin oollan, anoço opato./

¶ 23. ayac quichichiuaz cacavatl, ayac çan tlapic cacavatl quite-namaquiltiz: auh ȳ necutli ayac quitlanellotiz²⁸ ayac nexayotl anoço quavalavac anoço atl quineloz ȳ iuhqui yc tecanecacayavalo, çā nimā ayac quichivaz y. yntla aca ceppa yuh quichiva analoz mecavitecoz yvan ximaloz auh ȳtlacamo ic quicaqui yntla oc ceppa quichiva oc ceppa anoz vmpa cavalotiuh in vei tecaltzaqualoya, ylhuiotiui ȳ notecutlatocavā oydores, yn içaquizteq̄uh: auh çā no yuh chivaloz yn aquin quitenamaquiltiz yn amo nellī teocuitlatl yn çan tlachichivalli yn aço ytla çan tlanelolli./

¶ ynic 24. yn civatl amo moquichtlalpiliz yn iuh motlalpilīa oquichti, çā no yvi yn oquichtli amo movipiltiz, amo mocuetiz,²⁹ ayac quichivaz y. yn aquī yuh quichivaz niman analoz ylpiloz teixpā mecavitecoz yvā ximaloz, auh tiāquizco quetzaloz vncan quauh-titech ylpiticaz: yntla çivatl yuhqui oquichiuh motlalpiliticaz ynic pinauhtiloz, auh ȳtla oquichtli movipiltiticaz: auh ynic oncā hicaz yxquich cavitl yn etetl mitoa missa./

¶ ynic 25. yn çiva çan nimā ayac quichivaz yn temamauhti tlatlacolli ȳ nepatlachviliztli.³⁰ yntla aca quichiva y vel teixpan mecavitecoz yvā ximaloz yntla quin iyopa oquichiuh: auh yntla oc ceppa quichiva vmpa cavalotiuh ynvei tecaltzaqualoya. (8)

¶ 26. yn aquī amo topile in amo tlanavatilli³¹ amo vel teilpiz

²⁵ To the left in the margin: Robos vsuras.

²⁶ To the right in the margin: no Se hagā esclausos.

²⁷ To the right in the margin: no Juegē a los dados ni pelota.

²⁸ To the right in the margin: a los [?]nes.

²⁹ To the right in the margin: a los y a las q̄ se bistē vestidos de mugeres.

³⁰ To the right in the margin: Sodomia mugeril.

³¹ To the right in the margin: .ninguno p̄nda sin autoridad.

amo no tecaltzacuaz, ayac quauhcalco quitlaliz ayac no quauic quitcaz. Auh yntla aca yuh quichiva y nimā analog ylpiloz vmpa cavalotiuuh in vei tecaltzaq̄loyā ylhuilotiui yn notecutlahtocavā oydores.

¶ 27. ayac ynā ytech aciz, anoço yveltiuh, anoço yvehpol, anoço yvanyolqui anoço quen quinozta,³² ca cēca temamauhti tlatlacolli. yntla aca quichiva y nimā analog ylpiloz vmpa cavalotiuuh yn vei tecaltzaqualoya, yehuā quimati ȳ notecutlatocavā oydores ynic quitlatzōteq̄lizq̄.

¶ 28. ayac çā moyocoyaz moquaxochtitinemiz³³ ca cenca vey tla-velilocayotl. yntla aca yuh quichiva, nimā analog ylpiloz ymixpan vicoz ȳ notecutlatocavā oydores ylhuilozque yn itlatlacol yn ipampa analo.

¶ 29. ayac tetlalcuiz ano ac quimaxcatiz yn tecal anoço teaxca.³⁴ Auh yntla aca yuh quichiva nimā analog ylpiloz, yvan navatiloiz ynic quitemacaz yn teaxca ȳ oquimaxcatiznequia./.

¶ 30. yntla aca quiteitti micoani pahlti³⁵ yntlanel amo yc miqui yn aquī pahitilo, nimā yçiuha ylpiloz yn tepahitiani ymixpan vicoz ȳ notecutlatocavā oydores: auh vel quinqaquitizque yn iuhqui ytlatlacol yn ipampa analo.

¶ ynic .31. yn aquique tlahtocati yn tlapachoa ȳ gov^{er}nadores, ym pipilti amo ynca motlaxtlauizque ȳ macevalti, yntla cana ytla tealizque amo q̄motechtizqz yn tlein tlaxtlavilozque ȳ macevalti,³⁶ çan vel yehuantin xexelhuilozque yn intlaxtlauil yntla ic oelimicqz anoço ocalquetzque, anoço ovehpanque, otlavillanqz, anoço otetlamamalique. Auh yntla aca tecutli, pilli, yuh q̄chiva y, ȳ macevalti ynca motlaxtlauiz, nimā tecutlaçaloz, auh quixtlavaz yn tlein oquicuc quimacaz ȳ macevalti: auh yntlacamo tecutli, yntlacamo ytla yc tepā hicac yuh quichiva y, mecavitecoz./

¶ 32. yn gobernadores, yn alcaldes, ȳ ye mochiti (9) topileque yn vmpa nemi yn nouiyā altepetl ipan, ma vellapixtinemi.³⁷ yntla aca castillan tlatatl oncan quiça yn altepepan yntla itech monequi tlaqualtzintli vel quimomaquilizque tel amo çā nen macoz monequi quipatiyotiz ca ye iuh tiq̄navatia Auh yntla çā nen quitecuiliz yvan yntla quen techiuaz yntla temictiz ce topile canatiuh vncan onivaloz ȳ mexico yn vncan cate notecutlatocavā oydores: yn iquac ocanatoh vey tecaltzaqualoyā quicavatiui. Auh yzcatqui yn itlatzacuiltiloca

³² To the right in the margin: al q̄ tiene acceso a la madre etc.

³³ To the right in the margin: .terminos.

³⁴ To the right in the margin: nadie [?].

³⁵ To the right in the margin: hechizos.

³⁶ To the right in the margin: no tomē el jornal de los macevales.

³⁷ To the right in the margin: q̄ [?] ē los pue[blos?] a los [?].

mochiuaz nechmacaz x. p^os. yzquipa yn quezquipa iuh quichivaz:³⁸ auh yn topile in teanani no quitlaxtlauiz ytla quimacaz ynic ocana-to. Auh ynin notenavatil yn topileque ma q̄t̄itica yn español yn aquí oncan quiça ymaltepeuh ipā, yntla omatlali [sic] ma nimā yttitilo ynic amo onca vecauaz ynic amo miequilhuitiz, yntlacamo mococoa nimā yciuhca yaz amo oncā omilhuitiz.

¶ ynic 33. ayac mahceuz ca oncā peua yn tlavelilocayotl yn tetoliniliztli, yn tlavanaliztli, yn ixquich tlavelilocayotl, ȳ nepoaliztli, ȳ nemecatiliztli, auh cequi oncā ylnamico ȳ tlateotoquiliztli.³⁹ yntla aca ychan paquiznequi yn tlatoani achtopa quimolhuiliz in teopixque yn teoyotica tepachoa auh amo monequi yn quincuiquevazque yn tlatlacatecolo ayac queuaz in ye vecauh cuicatl yn vncā teneualo tlatlacatecolo, çan yehuatl queuazque yn tlein ye tlavelitalli yn oquicacque padreme⁴⁰ yn quin yancuican omotlali yn atle oncā moteneua yn tlavelilocayotl. Auh yn aqui quevazque yn oticteneuhque ȳ nican t̄it̄ecavaltia nimā analozque, yn quezquintin cehcenyanca mamacuipolpa mecavitecozque ypampa yn amo qualli oqueuhque.

¶ 34. yn tlahtoque, ym pipilti, yvā in ixquichtin macevalti yn impilhuā aocmo yc qūitocayotizque yn ye vecauh ic quintocayotiaya,⁴¹ amo no yn̄vic quinehtoltizque yn tlatlacatecolo, amo no yntla yntech quichivazque yn iuh quinchivaya ye uecauh, amo no quintēxapoltlazque amo no quinyacacoyonizque, amo quimpiyochtizque amo qūic̄uexpaltizque: auh yn çiva amo quimpapatizque, amo quimicuilozque, amo no quincozcatizque yni ahqualli, yvan (10) yn oc cequi ȳ amo monequi. Auh yn aquin yuh quichivaz y macuilpoalpa mecavitecoz ynic aocmo ceppa yntla intech quintlaliliz ypilhuan.

O ca yzquitlamantli y ynic niquinonavatilia ȳ nomacevalhuā Jndia tlaca, yntlatolcopa mocuepcayotiz ȳ teylhuiloz tecaquitiloz vel tetlaquauhtitzquilti, oc cenca yehuantin ypan tlatozque yn gov^{er}nadores yn a^ldes auh in ye moch̄iti topileque ȳ notencopatzinco oyxq̄tzaloque, auh yn itēcopa ȳ nixiptla yn visorrey,⁴² cenca tleh quimati ma yxquich yntlahpal quichivaca ca vel niquimontlaquauhnavatia ȳyc yehuantin quichivazque vel ipan tlatozque ypā mixq̄tzazque, yn imaltepeuh ypan ixquich tlatatl quicaq̄tizqz ȳ macevalli, yequene ma vel quicaquicā yn ixquichtin topileque vel cehcenyaca niquimonnvatia, [sic] vel niquintlatlacoltia ma vellapixtinencan, aço aca tetolinitinemi tlatoani anoço pilli anoço aca mavizti, anoço

³⁸ To the right in the margin: y a los mas [epan ij or?].

³⁹ To the right in the margin: q̄ no aya bailes.

⁴⁰ To the right in the margin: Esaminé los cátares.

⁴¹ To the right in the margin: .nóbres.

⁴² To the left in the margin: viRei.

castillan tlatatl cahcoqtza tlacalaquilli⁴³ acaçomo çan ixquich yn quimomactlani ȳ ixq̄ch macotiuuh. yn aquique yuhqui yn ipan mochiua y macevalti, ma yxpatzinco viya ȳ nixiptla visorrey yvan ymixpan yn oc cequin notecutlatocavan oydores ynic yehuantin tlatzōtequizque ynic amo tolinilozque macevalti, ca tiquitotlaçotilia canel tomacevalhuā, ca vel cōnequi yn toyollo ȳ macamo tlaciavilti loca ȳ macamo ytla ic cucuenochichiuah Auh yn axcā ca no nocōnonavatilia ȳ nixiptla yn visorrey impā motlatoltiz ynic quimocuitlauiz nomacevalhuā: auh ma no ynoma yc motlanavatilli ma vel maviztili loca yn ixquichtin teopixque ȳ p̄rēme ȳ teoyotica monemitia ca teotlatoltica quimixtlamachtilia ȳ nomacevalhuā, ca quimomachtilia ȳ xp̄ianonemiliznemachtilli ȳ doctrina xp̄iana ynic vel quimixmachilizque yn icel teotl in dios, yn ilhuicava ȳ tlalticpaque yn ipalnemoani. Auh ynic vel mochivaz y in ixq̄ch otiq̄toqz ȳ nicā ycui-liuhtiuuh, monequi ȳ ce xiuitl expa yn vel necentlalilotiaz ȳ altepetl ipā, vel oncā mocemaciz yn ixq̄ch macevalli yn ōcan poui mex.^{co} Auh yn iqc̄ onecentecoc yn opachiuhtimotecac macevalli nimā oncan tecaq̄tiloz teilhuiloz, auh yehuatl ȳ q̄tecaq̄tiz yn aqn vellatoa ynic mochi tlatatl vel quicaquiz ynic ayac ytla ic motzinquixtiz yn ayac quitoz amo oniccac yn tenavatilli./.—.

⁴³ To the left in the margin: tributos.

Ordinances of His Majesty

I, Don Felipe, am king of Castile and emperor. That is to say, I am a great ruler on earth just through the grace of God our Deity and Ruler, [as] also the great noblewoman my grandmother Doña Juana just by the grace of God is queen everywhere there in Spain. We jointly give people these orders. Now it is necessary for other laws to be given to the Indians.¹ They will guard and maintain them even though up until this moment in time the priests who are spokesmen of our Lord God, the Giver of Life, have been going around teaching them. But as for the laws that will be given them, it is necessary that they be prudently looked after [by] those who govern and rule the lesser folk and [by] the topileque² who by my order were put into office and given orders along with the others whom my representative the viceroy put into office and whom he will still give orders to, [i.e.,] those who will govern and rule people in the various altepetls.³ Now we want to inform and give to them laws worthy of being observed so that they will not say "we were told nothing of what we were to guard and maintain and how we were to do this." For it is just because we greatly esteem and love them [that] we greatly want and it is our hearts' desire that they live properly and not get mixed up in wickedness. Let every single one of them abandon what is bad and evil, let them just be single-mindedly occupied in recognizing their God and Ruler, the only [genuine] deity [the Christian] God, [true] Master of Material Abundance and Creatures.⁴ Let them believe only in Him since this is what we greatly want for them. Now the laws we are giving them are not recent, for it was very long ago that my representative the viceroy

¹ A number of possibilities suggest themselves for "india tlaca" here and below. The original *Ordenanza* (183) has "los indios naturales de esta Nueva España." Note the following in the Nahuatl/Spanish *Doctrina cristiana* of 1548: "in nican india tlaca" is "los indios" (111v); "yn nican india tlaca" is "los de estas indias" (112r); and "nican india tlaca" is "estos naturales" (120v). Several minor abbreviations in the original have been resolved.

² *ȳ tepā mani, yn quitqui yn quimama yn itconi ȳ mamaloni yn cuitlapilli yn ahtlapalli: auh yn topileque:* "los gobernadores, alcaldes y alguaciles" in the *Ordenanza* (183).

³ *yn avahcā yn tepeuacā:* "los pueblos e lugares de indios" in the *Ordenanza* (183).

⁴ The material in brackets here and in a similar passage near the end are influenced by the roughly contemporaneous *Coloquios y doctrina cristiana* of 1564 (see Sahagún 1986).

and my other judges agreed among themselves about it when they gathered together there in my royal home the chancellery over there in Mexico [City]. We wanted these laws here in this document to be written down, for with it we order them to strongly take hold of them. They will tend well the task I am entrusting to them;⁵ let them take [good] care of them. Let them be spoken to, let them be made responsible for all that goes written here. Let them not forget it, let them not do it in vain. Let those who govern along with the topileque maintain it everywhere in the altepetls,⁶ let them really oblige people to it, let it be done everywhere. Here it begins.

¶ The first order we give the Indians⁷ who serve and belong to me, along with those who serve the Spanish people:⁸ Let them believe in Him alone, the true deity [the Christian] God. Let them worship Him alone as a god, and let them abandon the devils whom they worshipped as gods. Let them not worship as gods the sun and the moon and the stars, fire and wood, and the other [things] they used to make offerings to as gods out of which they falsely made gods. Let accounts with them not be settled now nor let them now make offerings to demons.⁹ As for these laws: let them be well spoken to so that they will observe them and so that absolutely no one will do what we here prohibit people from doing. But he¹⁰ who does it will be promptly interrogated. Is he baptized? If he is baptized he will be questioned thus: Is it the first time he did such or has it been many times? If it is the first time, by our order he will be beaten with a whip 100 times and his head will be shaved. But if he does it again then he will be taken before my representative the viceroy¹¹ and the oidores there in my court of justice. His sins¹² will be said in his presence so that they will judge him

⁵ See Molina 1977, 17r: "Cenca de ticmati. mira mucho y ten gran cuidado desto que te encomiendo. &c" (and see the immediately preceding, if shorter and less informative, entry).

⁶ yn tlapachoa yvan in topileque y noviyān altepetl ipā: "los gobernadores, alcaldes, alguaciles ... en los pueblos de indios" in the *Ordenanza* (183).

⁷ yn india taca: "los indios naturales de esta Nueva España" in the *Ordenanza* (184).

⁸ castillā tlaca: "personas particulares" in the *Ordenanza* (184).

⁹ Tentative translation.

¹⁰ In accordance with the more paternalistic translation practices of the time "he" is used where the *Ordenanza* sometimes has "indio y/o india" and where some current scholars might use "s/he" or "he [or] she" or some other formulation. Strictly speaking, the Nahuatl is grammatically gender neutral.

¹¹ visorrey: "Presidente" [de la Audiencia] in the *Ordenanza* (184).

¹² Recently the legitimate question of whether *tlallacollī* can be translated as "sin" has been raised (Burkhart 1996, 170). Without entering into the difficulties and ambiguities inherent in translating mid-sixteenth Nahuatl into late twentieth-century U.S. English, it is simply noted here that contemporary Mexican translation practices were followed in this and other instances. Those standards are exemplified in the following two pertinent definitions

in the way they [customarily?] judge people. But if he is not yet baptized he will be seized and taken into custody. There in the church he will be taken before those who spiritually govern, the guardian or perhaps the prior; or if there is someone¹³ [who lives there who instructs people with the word of God, they will order him to correct and teach him what is necessary for him so that he can live properly. He will say to and tell him how he can recognize the only deity God, along with how he can believe in Him. But as for this I have said: let those who govern—the governors and the alcaldes and the topileque—take good care of it, let them go about revealing it to them and guarding it well for perhaps somewhere still live those who¹⁴ go about doing what we here prohibit people from doing.

¶ The second order we give the Indians:¹⁵ if someone does not want to be baptized he will not become a lord, he will not govern, he will not play a leadership role, he will just be a miserable little fellow. And if he goes into an altepetl¹⁶ in some other place he will not govern there either. And [moreover] if he has no regard for baptism, if he goes about confusing people, if he perverts people, let him be arrested and taken hold of, let him be beaten with a whip and his head shaved. And if he speaks ill of our spiritual regulations¹⁷ let him go in custody before my representative the viceroy and my judges the oidores so that they will deliver a frightful judgment of him.

¶ The third order we give the Indians:¹⁸ he who was baptized will not get baptized again, for it is a very great sin.¹⁹ If he is baptized again then he will be arrested and taken into custody. They will leave him over there in the big prison;²⁰ they will tell my judges the oidores his sins and why he was arrested.

¶ The fourth [order we give the Indians:] if he²¹ who was baptized summons demons, if he again worships them as gods and

from fray Alonso de Molina's first (Nahuatl/Spanish only) dictionary, published in 1555: "Pecado, tlatlacolli. tlapilchualiztli" (191r); and, "Crimen graue pecado. tetzauhdatlaculli. uey tlatlaculli" (58r).

¹³ aka: the *Ordenanza* (184) specifies a "persona eclesiástica."

¹⁴ The gender-neutral Nahuatl is "algún indio o india" in the *Ordenanza* (184).

¹⁵ Jnic ontlamantli yc tiquinavatia yn india tlaca: "Item" in the *Ordenanza* (184).

¹⁶ altepetl: "pueblo" in the *Ordenanza* (184).

¹⁷ yn teoyotica totlamanitiliz: "nuestra religión cristiana" in the *Ordenanza* (184).

¹⁸ ynic .3. yc tiquinavatia yn india tlaca: no equivalent in the *Ordenanza* (184).

¹⁹ cēca vey tlatlacolli: "muy grave pecado" in the *Ordenanza* (184).

²⁰ yn vei tecatzaqualoya: "la Cárcel Real de esta Corte" in the *Ordenanza* (184). This and similar Nahuatl terms are usually expressed in a similar way in the Spanish-language original.

²¹ yn aquí: "el indio o india" in the *Ordenanza* (184).

gives them offerings, if accounts are settled with them²² and he sets down copal incense for them, or if perhaps he does something in service to their belief in false gods, the demons: although it be just once that he did it he will be promptly arrested and taken into custody. Let him be beaten with a whip in public and let his head be shaved. But if he does it again let him be taken before my judges there in the court of justice. In their presence will be said in a clear and righteous way the nature of his sins and why he was arrested.

¶ The fifth [order we give the Indians:] he who was baptized, whether a man or a woman, who does not want to confess when our mother holy church orders people [to do so] —let him be taken into custody and arrested, let him be beaten with a whip. But if it has been two years since he confessed he will again be arrested and brought before my judges the oidores so that they will judge him. It is especially [necessary for] those who grew up in the church and the rulers; they will be promptly punished.²³

¶ The sixth [order we give the Indians:] he who goes about in concubinage, whether he lives in concubinage with one or many —let him still just be counseled with words, let him just be punished so that he will abandon his concubines. But if he does not want to relinquish them let him finally then be arrested and taken into custody, let him be beaten with a whip in public. But perhaps sentence will be pronounced on him [taking into account?] some [mitigating factor?], perhaps he will do something [in penance?] for a few days because of his sins.²⁴

¶ The seventh [order we give the Indians:] if he who was married by the church²⁵ is living in concubinage he will still just be cautioned and punished with words so that he will restrain himself. But if he does not want to hear it let him be taken into custody, let him be beaten with a whip in public there in church. But the woman who was married, if she commits adultery on her husband: if her husband wants to, let him complain before the law, and let the man who commits the adultery also be arrested. Let the woman and man both be taken into custody together and taken before the judges, the oidores, and right in their presence will be said in a clear and righteous way their sins and why they were arrested.

²² Tentative translation.

²³ oc cēca yehuantin yn teopā omovapauhque yvan yn tlahtoque, yçihca tlatzauiltlozque: no equivalent in the *Ordenanza* (185).

²⁴ auh aço yta ipā motzontequiz aço quezquilhuitica ytla ayz in ipampa ytladacol: no equivalent in the *Ordenanza* (185).

²⁵ yn aquí monamicti teoyotica: "Que el indio que siendo casado a ley y bendición" in the *Ordenanza* (185).

¶ The eighth [order we give the Indians:] if he who was married by the church married a woman again in a second place, let the two of them be taken into custody, let both of them together be beaten with a whip in public, and afterwards they will brand them on the forehead with a metal hook that is in the manner of an instrument of branding people on the face so that he will bear scars there. And his property will be divided into halves. He will take half and half will belong to me, will be made my property. And let him take, let him be forced to accompany the very wife whom he married the first time. And so that this will be done it is necessary that when they are arrested they will be taken before my judges the oidores.²⁶

¶ The ninth [order we give the Indians:] he who does not see and hear Mass²⁷ on Sundays or on feast days when what is good and pure is everyone's sole preoccupation, as is the law and as the holy church orders people, he who does not hear the study of the Christian life called the Christian Doctrine and the word of God, sermons²⁸ —if it is the first time, after it happened he will be locked up in jail for two days, but if such happens again he will be beaten with a whip.

¶ The tenth [order we give the Indians:] when the priest joins people's hands together [in holy matrimony], he who marries [someone] whom he recognizes as a relative (perhaps his sister-in-law or someone he refers to as a relative,²⁹ when he is interrogated, he who hides the common parentage, whether it is the man or the woman, will be beaten with a whip in public. But if they both know it, if the two of them hid the common parentage, they will both be punished together, they will be beaten with a whip.³⁰

²⁶ This entire item in the *Ordenanza* (185) reads:

Otrosí: que el indio o india que siendo casado a ley y bendición, estuvieren amancebados, sean presos y luego azotados públicamente, si se casare otra vez, y herrados con un hierro caliente a manera de (aquí una cruz) en la frente, y pierda la mitad de sus bienes para la nuestra Cámara, y se entregue a la primera mujer o marido. Y para que esto se ejecute conforme a justicia, sean traídos a la Cárcel de esta Corte, a buen recaudo, con la información que contra él hubiere.

²⁷ quitta misa: see Molina 1984 [1569], 26v.

²⁸ In a more general sense, "edifying speech(es)."

²⁹ The idiom "quen monotza" (and its variants) is used in various ecclesiastical Nahuatl texts in questions concerning parentage. Among other sources see: Molina 1565, 11r; Molina 1984 [1569], 34v; Bautista 1600, *Advertencias*, vol. 1, 81r; Vetancurt 1673, 51r; and Pérez I 713, 141 and 163.

³⁰ This entire item in the *Ordenanza* (186) reads:

Que los que encubrieren la afinidad o consanguinidad al tiempo que se hace el examen para los desposar o casar, sean azotados públicamente, y si ambos lo supieren, y si no el que lo supiere, y el casamiento se deshaga, y para ello traigan a los tales casados o desposados

¶ The eleventh [order we give the Indians:] he who will get drunk, he who gets senselessly drunk³¹ with Spanish pulque called wine or the pulque there of the Indies,³² will be arrested over there and if it is the first time such was done will be publicly beaten with a whip 100 times.³³ But if he does not want to relinquish it, if he again does such, he will be arrested again, beaten with a whip and his head shaved. But if he does not thus hear it [i.e., does not heed this last and final warning], let him be brought before my judges the oidores.

¶ The twelfth [order we give the Indians:] all falsehoods and lies will disappear, [i.e.] what used to be called divining by omens and dreams, divining by nets, divining by cords, or divining by lots, and what they call curing sickness by taking objects out of people's bodies³⁴ and sorcery and other many things [of a similar nature]. He who will do this—whether a man or a woman—will be promptly arrested and taken into custody, and will be publicly beaten with a whip. There in the marketplace they will secure them to the wooden stocks and on his head will be a crown of paper thorns, an instrument of shaming people. There he will be standing until [the

ante el Obispo del Obispado do fuere, para que sabida la verdad, provea en ello lo que sea justicia.

³¹ Regarding idioms that mean "to become drunk" note the following in Bautista 1600, *Advertencias*, vol. 1, 77r-v: "Aduierta el confessor que este verbo tlahuana propriamente no quiere dezir beuer hasta perder el juyzio, o emborracharse, sino lo que in latin, dezimos bibere lautè, que es beuer in abundancia, aunque sin perder el juyzio. Mas estos verbos Xocomiqui, Ihuinti, Nicpolohua in tlalli, nicpolohua in tlantextli, propriamente quiere dezir emborracharse perdiendo el juyzio." There are echoing comments in Vetancurt 1673, 52v, and Pérez 1713, 172, the latter adding some interesting details: "Otras vezes dicen *Onixocomic, onicpolo tlalli, onicpolo in tlalticpactli, ahmo nicmatì quename oninotecato*. En diciendo esto es la vltima ponderacion de embriaguez, porque dice: Perdi totalmente la vista, el juizio, la tierra: no sé como me fui à acostar."

Similar (though not in all cases identical) usage continued into the late colonial period too, as in the following in Velázquez de Cárdenas 1761, 15: "M. Melahuac notatzinè ca onitlahuana, onihuinti, onicpolo tlali, zoquitl, onitadapehui; nacpualpa, yhuac yexpa. C. A *la verdad Padre mio, que me embriague ochenta, y tres vezes*. Cada verbo es una fraze con que explica el Indio la embriaguez." See also *ibid.*, 21: "M. Azo Otùlahua [*sic*], otùladapehui, otùhuintic, oticpolo tlalli, zoquitl, oticpolo Tlalùcpac, otimochicontehui? C. *Quizá te has embriagado? ¶ Y es de advertir, como diximos, que de una coma, á otra se contiene un verbo, ó una fraze que con qualquiera se significa el acto de embriagarse.*"

³² y castillan octli yn itoca vino anoço ympa yndia octli: "vino de Castilla o de la tierra, o de cualquier calidad que sea" in the *Ordenanza* (186).

³³ The *Ordenanza* (186) just says that "sean azotados públicamente" but fails to specify "macuilpoalpa" (100 times).

³⁴ Giving preference to an authority of unimpeachable expertise, the following gloss by the renowned Nahuatl latinist, don Antonio Valeriano, appeared in a sermonario: "in tlatlacuicuilique *q̄ fingē sacar del cuerpo pedreguelas &c*" (Bautista 1606, 17). For some of the other terms in this passage see also: *ibid.*, 17-18; Bautista 1600, *Advertencias*, vol. 1, 112r; and Molina 1984, 20v-21r.

time it takes] to say three Masses [has passed, i.e., two or three hours]. In the same manner will be punished those who go about pimping.³⁵

¶ The thirteenth [order we give the Indians:] he who gives his young unmarried daughter to others so that she will be in concubinage—let him be promptly taken into custody, let them go leaving him over there in the prison, telling my judges the nature of his sins and why he was arrested.³⁶

¶ The fourteenth [order we give the Indians:] if someone will kill people, if someone will eat human flesh, let him be promptly arrested and taken into custody, let them go along delivering him to prison, [i.e.,] the jail of my judges.³⁷ And likewise they will do such if someone sexually assaults a [young]³⁸ woman who is still a complete virgin, if he has sexual relations with her. And if someone commits the frightening absolutely unspeakable sin of sodomy that I [now?] have mentioned here in the fourteenth law, let [this matter] not be neglected; let it be given great favor, let it be well guarded. When those who go about committing it appear, they will be rapidly and promptly seized and taken into custody.

¶ The fifteenth [order we give the Indians:] if some woman took medicine in order to have an abortion let her be promptly arrested and taken into custody, being delivered there to the prison. Also he who is the dispenser of [such] medicines or he who just sees it [happening].³⁹

¶ The sixteenth [order we give the Indians:] he who without consideration or care obliges people who are not sick to bathe in a

³⁵ This entire item in the *Ordenanza* (186) reads:

El indio o india que hiciere alguna hechicería, echando suertes o mieses o en otra cualquiera manera, sea preso y azotado públicamente, y sea atado a un palo en el tiangués, do esté dos o tres horas con una corozca [sic] en la cabeza y la misma pena se dé a los alcahetes y alcahuetas.

Brackets mine.

³⁶ This entire item in the *Ordenanza* (186) reads:

Que el padre o madre que diere su hija a alguno para que la tenga por manceba, que sea preso y con la información, lo traigan a la Cárcel de esta Corte. Y mandamos que ningún cacique, gobernador indio ni otro principal alguno sea obligado a recibir la tal hija, ni tener ni criar para el dicho efecto ni para echarse con ellas, ningunas indias, so pena que sea privado, y por la presente le privamos del tal oficio que así tuviere, y desterrado de esta Nueva España perpetuamente, y en los primeros navíos que fueren de estas partes para los reinos de Castilla sea llevado preso y entregado a los nuestros oficiales de la Casa de la Contratación de las Indias de Sevilla, para que nos seamos avisados de ello, y en la ejecución de este capítulo se tenga especial cuidado y diligencia.

³⁷ *ŷ vei teilpiloyā yn intecaltzaquayā notecutlatocavā*: "la Cárcel de esta Corte" in the *Ordenanza* (186).

³⁸ In the *Ordenanza* (186) a "moza virgen" is specified.

³⁹ *yn aqn çā no quita*: "o aconsejare" in the *Ordenanza* (187).

sweat bath will be beaten with a whip 100 times and there in the marketplace he will be secured standing up in the wooden stocks until such time as [the time it takes] to say two Masses [has passed, i.e., two hours]; he will be greatly admonished and punished. Finally, someone who has bathed himself in public and stripped before others, whether it was a man or a woman, will likewise be punished.⁴⁰

¶ The seventeenth [order we give the Indians:] those who were married by the church who want to leave each other will be obliged to mutually love themselves so that they will live together. And so that this will be properly done, it is still necessary [that] they will be arrested and taken into custody.⁴¹

¶ The eighteenth [order we give the Indians:] when someone is already sick, let them counsel him with the word of God so that he will confess. Let them go tell the priest so that he will confess him. If [someone] died they will go along following him with a litter to the place where people are buried; a cross will go erect before him. And as for those who see [him?/the procession?]: let them accompany [him?/it?], let them go along in [proper] order, let them go praying to God so that He will have mercy on the soul of the dead person. But absolutely no one will dress people up in shrouds [in the ancient fashion?]. Those who wrap people up in shrouds [in the ancient fashion?] will be promptly seized; they will go deliver them over there to the jail. But if someone who is sick does not want to confess, when he dies he will not be buried in the church [cemetery] but rather in a trash heap or among the chinampas. It means that those who die who go along leaving children who are not yet of the age of discretion and are still very small, abandoning them and what is their property, right away take from their children by stealth. Perhaps some orphan had his property taken away, he no longer has anything to speak about. But if he has something to say then they will question him about what will become the mistreatment done to him. Perhaps they sent him somewhere faraway, or he goes along bearing things on his back for others, or he goes along delivering letters someplace. This is a very great sin, and he

⁴⁰ This entire item in the *Ordenanza* (187) reads:

Que los indios o indias que no estuvieren enfermos, no se bañen en baños calientes, so pena de cien azotes y que esté dos horas atado en el tianguetz, y si se lavaren en agua públicamente delante de muchas personas, descubriendo las partes vergonzosas, sean reprendidos para que no lo hagan más.

⁴¹ This entire item in the *Ordenanza* (187) reads:

El marido o la mujer que no hiciere vida maridable de consuno, que sean compelidos a ello que no lo hagan, y queriéndolo hacer, sean sueltos.

who does such is very worthy of great punishment on earth and would depart right to hell.⁴²

¶ The nineteenth [order we give the Indians:] he who does not kneel down when bells ring out the Ave Maria and it is already dark, whether a man or a woman, will be greatly punished. Also he who does not honor the cross of our Lord or the image of our intercessor Saint Mary. If someone does such, if he has no regard for it, if he just despises the honoring of Him, he will be beaten with a whip in public.

¶ The twentieth [order we give the Indians:] absolutely no one will steal from others, nor will someone take things from people by stealth, and no one will engage in usury. But if someone is a notorious thief he will be beaten 100 times with a whip in public if it is the first time he has done such. But if he does it again then he will be arrested and they will deliver him up to the prison. They will tell my judges the oidores the nature of his sins and why he was arrested.⁴³

¶ The twenty first [order we give the Indians:] no one will make slaves of others. But if someone makes slaves of people he will be promptly arrested. They will deliver him there to the prison. My judges the oidores will be told [the nature of his sins and why he was arrested.]⁴⁴

¶ The twenty second [order we give the Indians:] no one will repeatedly gamble, nor will someone play at ball games. He who does it will be promptly arrested and taken into custody, and he will be beaten 100 times with a whip. But if some ruler or noble does this, or some [other] worthy person, still he will be locked up for 15 days over there where he played ball games or gambled.

¶ The twenty third [order we give the Indians:] no one will embellish cacao, no one will sell cacao under false pretenses. And no one will mix up honey with [other] things, no one will mix it up with lime water or crumbly wood⁴⁵ or water. In such a manner people are deceived; absolutely no one will do this. If someone does such once he will be arrested, beaten with a whip and his head will

⁴² This entire item in the *Ordenanza* (187) reads:

Que los indios cristianos que fallecieren sean enterrados en sagrado, y los lleven en andas con la cruz delante, y los que con él fueren vayan en procesión, rezando por su ánima, y se procure, estando malos, que se confiesen, haciéndolo saber al religioso más cercano.

⁴³ This entire item in the *Ordenanza* (187) reads:

Que ninguno hurte ni tome lo ajeno, y si lo hiciere, le den azotes públicamente por la primera vez, y por la segunda, sea traído a la Cárcel Real de esta Corte, con la información.

⁴⁴ This entire item in the *Ordenanza* (18) reads:

Item: que ninguno haga a otro, esclavo de nuevo, por manera alguna, y si lo hiciere, con la información sea traído preso a la Cárcel de esta Corte.

⁴⁵ quavalavac: tentative translation.

be shaved. But if he is heedless, if he repeats it, he will be arrested again and they will deliver him up to prison. My judges the oidores will be told [the nature of his sins and why he was arrested, thus properly performing] their job of clearly hearing [such cases]. Likewise such will be done to him who will sell what is not true gold, what is just embellished or just some [kind] of mixture [of base and precious metals].⁴⁶

¶ The twenty fourth [order we give the Indians:] a woman will not dress like a man, [i.e.,] as a man dresses. Likewise a man will not put on a woman's blouse nor a skirt. No one will do this. He who does such will be promptly arrested and taken into custody, publicly beaten with a whip and his head shaved, and stood up in the stocks there in the market. If it is a woman who did such she will stand up dressed in [men's] attire so that she will be made to feel shame, and if it is a man he will stand up dressed in a blouse. He will stand up there until for as long [as it would take] to say three Masses [i.e., two or three hours].⁴⁷

¶ The twenty fifth [order we give the Indians:] women will absolutely never commit the frightening sin of female sodomy.⁴⁸ If someone does it she will be publicly beaten with a whip and her head will be shaved if it is the first time she did it. But if she does it again they will deliver her up to prison.⁴⁹

¶ The twenty sixth [order we give the Indians:] he who is not a topile, not a properly constituted authority, cannot arrest people or lock them up. He will not place anyone in jail, nor will he place people in wooden stocks. But if someone does such he will be promptly arrested and taken into custody. They will deliver him up to prison. My judges the oidores will be told [the nature of his sins and why he was arrested.]

¶ The twenty seventh [order we give the Indians:] no one will have sexual relations with his mother or his older sister or his sister-

⁴⁶ This entire item in the *Ordenanza* (188) reads:

E otrosí: que ninguno sea osado de contrahacer cacao, ni echar agua en la miel, so pena que por la primera vez sea azotado y tresquilado, y por la segunda, sea traído preso a la Cárcel de esta Corte, con la información; y ansimismo sea traído preso si falsare moneda.

⁴⁷ This entire item in the *Ordenanza* (188) reads:

Que ningún indio ande en hábito de india ni india en hábito de indio, y si se tomaren en estos hábitos, que sean presos y luego azotados públicamente, y tresquilados, y los tengan en el tianguex atados a un palo con aquellos hábitos.

⁴⁸ The marginal notation "Sodomia mugeril" (see the transcription) is the basis for this somewhat awkward formulation.

⁴⁹ This entire item in the *Ordenanza* (188) reads:

Que ninguna india sea osada de echarse sobre otra como varón, y si lo hiciere, le den de azotes, y la tresquilen públicamente, por la primera vez, y por la segunda, sean traídas presas a la Cárcel de esta Corte.

in-law or his relative or [someone] he refers to as a relative of some sort, for it is a very frightening sin. If someone does this he will be promptly arrested and taken into custody. They will deliver him up to prison. My judges the oidores know how to judge him.

¶ The twenty eighth [order we give the Indians:] no one of his own accord will go about setting his own [land] boundaries for it is a very great wickedness. If someone does such he will be promptly arrested and taken into custody. He will be brought before my judges the oidores and they will be told the nature of his sins and why he was arrested.

¶ The twenty ninth [order we give the Indians:] no one will take the land of others, nor will someone appropriate for himself someone else's house or property . But if someone does such he will be promptly arrested and taken into custody,⁵⁰ and he will be ordered to give people the property he wanted to appropriate for himself.

¶ The thirtieth [order we give the Indians:] if someone gives people a deadly potion, even though he who was given a potion does not die from it, the dispenser of [said] potions will be swiftly and promptly taken into custody and brought before my judges the oidores. They will very [clearly?] announce to them the nature of his sins and why he was arrested.⁵¹

¶ The thirty first [order we give the Indians:] those who serve as rulers and govern, the governors and the nobles, will not pay themselves through [the outside paid work of?] the commoners. If somewhere they do work for others they will not take for themselves what the commoners will be paid; only they will divide up their wages among themselves if they earned it by tilling the soil or erecting houses or hauling wood and [other] things or bearing loads. But if some lord [or] noble does such, paying himself through [the outside paid work of?] the commoners, then he will be deprived of his high office and he will pay them, he will give the commoners what he took from them. But if he is not a lord, if he who does such is not in some leadership position, he will be beaten with a whip.⁵²

⁵⁰ niman analog ylpiloz: "sea preso y le den azotes" in the *Ordenanza* (188).

⁵¹ This entire item in the *Ordenanza* (188) reads:

Que ninguno debe no matar (sic) a otro, porque aunque no muera, es gran delito, y si alguno lo hiciere, sea preso, y con la información, traído para que se haga justicia.

⁵² This entire item in the *Ordenanza* (189) reads:

Que ningún cacique, gobernador ni principal, ni otra persona alguna sea obligado de tomar al tameme que se alquila, de lo que le dan para su trabajo, y si alguno lo hiciere, que le quiten el oficio que tuviere, y torne lo que tomare al tameme, y si no tuviese oficio, le azoten.

¶ The thirty second [order we give the Indians:] let the governors, *alcaldes* and all the *topileque* who live in the *altepetls* everywhere⁵³ keep good guard. If some Spanish person⁵⁴ passes through the *altepetls* and needs a little food they can give it to him but he will not be given it gratis, he needs to pay for it, as we have already ordered them [to do.] But if he takes it from people without paying and upsets them, if he mistreats them, a *topile* will arrest him and he will be sent to Mexico [City] where are my judges the *oidores*. After they have arrested him they will deliver him up to prison. Here is the punishment he will be given. He will give me ten pesos for as many and however many times he will do such. And he will also pay the *topile*, the one who arrests people; he will give him something because he went to arrest him. But as for these my laws: let the *topileque* show them to the Spaniard⁵⁵ who passes through their *altepetl*.⁵⁶ If he settled down let them be shown to him right away so that he will not tarry there long, so that he will not be there very long. If he is not sick⁵⁷ then he will quickly go, not passing [even] two days there.

¶ The thirty third [order we give the Indians:] no one will dance for there begins wickedness, the afflicting of people, drunkenness, and all [manner of] wickedness, pride and concubinage. And some[thing] of idolatry is remembered there. If someone wants to enjoy himself in the home of the ruler, first he will say something to the priests, those who rule people in spiritual matters. But it is not necessary that they sing about devils. No one will sing the songs of long ago where devils are mentioned; rather they will raise up in song what is pleasing and acceptable, what the priests have heard, what has been recently composed where there is no mention of wickedness. But those who raise up in song what we have mentioned here, what we here prohibit people [from doing], will be promptly arrested. How[ever] many there are, each one will be beaten with a whip 100 times, because what they raised up in song was evil.

¶ The thirty fourth [order we give the Indians:] the rulers, nobles and all the commoners will no longer name their children in the way they used to name them long ago nor will they require them to make vows to the devils. Similarly they will not do things to

⁵³ *yn nouiyā altepetl ipan*: "en los pueblos de indios" in the *Ordenanza* (189).

⁵⁴ *castillan tlacatl*: "español" in the *Ordenanza* (189).

⁵⁵ *yn español*: "español" in the *Ordenanza* (189).

⁵⁶ *y maltepeuh ipā*: no equivalent in the *Ordenanza* (189).

⁵⁷ *yntlacamo mococoa*: "y estando sano el tal español" in the *Ordenanza* (189).

them as they used to do to them long ago, nor will they perforate and make holes in their lips, not leave the hair of the boys long at the back of neck when they shave their heads. And the women will not fix them [i.e., the girls] up, not paint them up [in the ancient fashion?], nor will they adorn them with [traditional?] jewelry. This is evil, and the other [things] are not necessary. He who does such will be beaten with a whip 100 times so that he will never again arrange for such things [to be done] to his children.⁵⁸

Look now, these are all the orders I give to my subjects the Indians.⁵⁹ They will be translated into their language and reported to people. People will be made to strongly take hold of them, especially those who will speak on behalf of them, the governors, alcaldes and all the topileque who were put into office by my orders and by the orders of my representative the viceroy. They will take great care of the task I am entrusting to them. Let them exert every effort for I strongly order them to do it, speak on their behalf, guarantee them, get everyone, the common folk, to listen to them in all the altepetls.⁶⁰ Finally, let all the topileque hear them. I order absolutely each and every one of them to make them their responsibility; let them go about guarding them well. Perhaps some ruler goes about mistreating people, or it is a nobleman or some honored personage or a Spanish person⁶¹ who increases the tribute [exactions]; perhaps not. He only wants all that is being given to be in his hands.⁶² Let those who rent out the commoners in such a fashion go before my representative the viceroy and before the others, my judges the oidores, so that they will make a judgment so that the commoners will not be made to suffer, for we love and esteem them since they are our subjects. Our hearts greatly want them not to be made to suffer. But for now I also order my representative the viceroy to speak on their behalf, to take care of my subjects. May he also personally order that respect be shown to the priests—those who live in a spiritual manner and instruct my subjects in the word of God—for they teach them the study of

⁵⁸ This entire item in the *Ordenanza* (189) reads:

Item: que los dichos naturales no pongan a sus hijos, nombres, divisas ni señales en los vestidos ni cabezas, por donde se representen que los ofrecen y encomiendan a los demonios, so pena que sean presos, y luego sean dados cien azotes, y les sean quitadas las dichas insignias y divisas.

⁵⁹ Yndia tlaca: no equivalent in the *Ordenanza* (189).

⁶⁰ yn imaltepeuh ipan ixquich tlacatl ... y macevalli: "los maceguals y naturales de sus pueblos" in the *Ordenanza* (190).

⁶¹ tlatoani anoço pilli anoço aca mavizti, anoço castillan tlacatl: "español, cacique o principal, o otra cualquier persona" in the *Ordenanza* (190).

⁶² Tentative translation.

Christian life, [what is called] the Christian Doctrine, so that they can recognize the only [genuine] deity [the Christian] God, the [true] Master of Heaven and Earth, and the [true] Giver of Life. So that all this we have said will be done it is written here. It is necessary [that during] one year absolutely everyone will gather together three times in the altepetls, entirely all the common folk who pertain [to] Mexico [City] will be right there. And when all the people have gathered together, the common folk spread out and pressed tightly against one another, promptly there they will be announced and said to the people. He who announces it to people will be one who speaks well so that everyone can hear and understand it, so that no one will have some excuse and say "I did not hear the laws."⁶³

[End of Spanish version, lacking in the Nahuatl text, follows.]

Dada en la ciudad de México, a treinta días del mes de junio de mil e quinientos y cuarenta y seis años.—Don Antonio de Mendoza, el licenciado Tejada, el licenciado Santillán. Yo, Antonio de Turcios, Escribano Mayor de la Audiencia y Chancillería Real de la Nueva España y Gobernación de ella, por su Majestad, la fice escribir por su mandado, con acuerdo de su Presidente e oidores.—Registrada.—Diego Agúndez—Agustín Guerrero, por Chanciller.

WORKS CITED

- ASAD, Talal, 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, Ithaca Press.
- BALANDIER, Georges, 1966, "The Colonial Situation, A Theoretical Approach". in *Social Change, The Colonial Situation*, ed. Immanuel Wallerstein, NY, John Wiley and Sons, p. 34-61.
- BALLESTEROS, Pio, 1945, "Los indios y sus litigios, según La Recopilación de 1680." *Revista de Indias* 6 (22), 607-633.
- BAUTISTA, fray Juan de, 1600, *Advertencias para los confesores de los naturales*. México, Melchor Ocharte, vol. 1.

⁶³ This last section in the Nahuatl is much longer than its Spanish original:

Auh ynic vel mochivaz y in ixqch otĩtoqz y nicā ycuilhuhtuh, monequi y ce xiuid expa yn vel necentalilotiaz y altepetl ipā, vel oncā mocemaciz yn ixqch macevalli yn ōcan poui mex.⁶⁰ Auh yn iq̄c onecentecoc yn opachiuhūmotecac macevalli nimā oncan tecaq̄tiloz teilhuiloz, auh yehuat y q̄tecaq̄tiz yn aq̄n vellatoa ynic mochi tlaclat vel quicaquiz ynic ayac ytlā ic motzinquixtiz yn ayac quitoz amo onicac yn tenavatilli.

The *Ordenanza* (190) reads:

Y para que lo susodicho venga a noticia de todos y ninguno pueda pretender ignorancia, mandamos que tres veces en el año se junte la gente de tal pueblo y sujetos, les den a entender esto por buenas lenguas.

- , 1606, *Sermonario*, México, Diego López Dávalos.
- BORAH, Woodrow, 1983, *Justice by Insurance, The General Indian Courts of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*. Berkeley, University of California Press.
- BURKE, Kenneth, 1966, *Language as Symbolic Action, Essays on Life, Literature, and Method*. Berkeley, University of California Press.
- BURKHART, Louise, 1989, *The Slippery Earth, Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson, University of Arizona Press.
- CARRASCO, Pedro, 1984, "Royal Marriages in Ancient Mexico", in *Explorations in Ethnohistory, Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, ed. H. R. Harvey and Hans Prem, Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 48-81.
- Constituciones del arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan Mexico de la nueva España, 1556*, México, Juan Pablos.
- COOPER, Frederick and Ann L. Stoler, 1989, *Tensions of Empire*. Special Section, *American Ethnologist* 16(4).
- CUEVAS, P. Mariano, S.J. 1975, *Documentos inéditos del siglo XVI*. México, Editorial Porrúa.
- Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo, 1548*, México, Juan Pablos.
- FANON, Frantz, 1963, *The Wretched of the Earth*. Trans. by Constance Farrington, NY, Grove Press.
- 1967, *Black Skin, White Masks*. Trans. by Charles Markham, NY, Grove Press.
- FULLER, Lon, 1967, *Legal Fictions*, Stanford, Stanford University Press.
- GANTE, fray Pedro de, 1981, *Doctrina cristiana en lengua Mexicana*, ed., Ernesto de la Torre Villar. Edición facsimilar de la de 1553, México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún.
- GIBSON, Charles, 1966, *Spain in America*, NY, Harper Torchbooks.
- GÓNGORA, Mario, 1951, *El estado en el derecho indiano, Época de fundación, 1492-1570*, Santiago, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile.
- HASKETT, Robert, 1991, *Indigenous Rulers, and Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- KEEN, Benjamin, 1985, "Main Currents in United States Writing on Colonial Spanish America, 1884-1984." *Hispanic American Historical Review* 65 (4), 657-682.
- KELLOGG, Susan, 1993, "The Social Organization of Households among the Mexica before and after Conquest," in *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica: Studies of the Household, Compound, and Residence*,

- eds, Robert S. Santley and Kenneth G. Hirth, Boca Raton, CRC Press p. 207-224.
- LIPSETT-RIVERA, Sonia, 1996, "The Intersection of Rape and Marriage in Mexico, 1750-1856." Paper presented at the 1996 Berkshire Conference on the History of Women, Chapel Hill, NC.
- LIRA-GONZÁLEZ, Andrés, 1982, *Indian Communities in Mexico City: The Parcialidades of Tenochtitlán and Tlatelolco (1812-1919)*. Ph. D. dissertation, SUNY, Stony Brook.
- LOCKHART, James, 1992, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford, Stanford University Press.
- MACLACHLAN, Colin, 1974, *Criminal Justice in Eighteenth-Century Mexico: A Study of the Tribunal of the Acordada*. Berkeley, University of California Press.
- 1988, *Spain's Empire in the New World: The Role of Ideas in Institutional and Social Change*. Berkeley, University of California Press.
- MEMMI, Albert, 1965, *The Colonizer and the Colonized*, NY, Orion Press.
- MOLINA, fray Alonso de, 1552, *Ordinanzas paraprouechar allos que an de servir en estas Ospitales*, México. Manuscript M-M 455 in the Bancroft Library, University of California at Berkeley.
- 1555, *Aquí comienza un Vocabulario en la lengua Castellana y Mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1565, *Confesionario Breve, en Lengua Mexicana y Castellana*, México, Antonio de Espinosa.
- 1984, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Edición facsimilar de la de 1569, México, Antonio de Espinosa.
- MOTOLINIA, fray Toribio de Benavente, 1971, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y los naturales de ella*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- OFFNER, Jerome, 1983, *Law and Politics in Aztec Texcoco*. Cambridge, Cambridge University Press.
- OTS CAPDEQUI, J, M, 1941, *El estado español en las indias*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PÉREZ, fray Manuel, 1713, *Farol Indiano, Y Guía de Curas de Indios*, México, Francisco Rivera Calderón.
- POSNER, Richard, 1988, *Law and Literature: A Misunderstood Relation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PRAKASH, Gyan (editor), 1995, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press.

- PUGA, Doctor Vaso de, 1945, *Colección de incunables americanos siglo XVI*, vol. III. Madrid, Ediciones Cultural Hispánica, Photoreproduction of 1565 edition, México, Pedro Ocharte.
- REYES GARCÍA, Luis, 1978, *Documentos sobre tierras y señorío en Cuauhtinchan*, México, SEP & Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, 1548, *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos*. México, Manuscript # 1485 of the Ayer Collection, Newberry Library of Chicago.
- 1986, *Coloquios y doctrina cristiana*, Miguel León-Portilla, ed. and trans. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SCHWALLER, John Frederick, 1991, "Nahuatl Manuscripts in the John Carter Brown Library (Providence, Rhode Island)." *Estudios de Cultura Náhuatl* (21): 311-337.
- Siete Partidas*, 1974, *Las siete partidas de sabio rey don Alonso el nono, nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de su Magestad*, Madrid, Imprenta Nacional de Boletín Oficial del Estado.
- THOMAS, Nicholas, 1994, *Colonialism's Culture, Anthropology, Travel, and Government*. Princeton, Princeton University Press.
- TORQUEMADA, fray Juan de, 1975, *Monarquía indiana*, 4 vols, México, Editorial Porrúa.
- VELÁZQUEZ DE CÁRDENAS, Carlos Celedonio, 1761, *Breve Práctica y Régimen del Confesionario de Indios, en mexicano y castellano*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana.
- VETANCURT, fray Agustín de, 1673, *Arte de la Lengua Mexicana*, México, Francisco Rodríguez Lupercio.
- WHITE, James Boyd, 1985, *Heracles' Bow, Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*, Madison, University of Wisconsin Press.

HERMES Y MOCTEZUMA, UN TAROT MEXICANO DEL SIGLO XVI

MA. ISABEL GRAÑÉN PORRÚA

Los naipes, un juego muy antiguo difundido entre los orientales¹ y los europeos, llegaron hasta América desde los primeros encuentros de las dos civilizaciones. Los navegantes de Cristóbal Colón se entretenían al jugar cartas durante el trayecto del viaje y de igual manera, los pasajeros que viajaron de Europa a las Indias eran jugadores apasionados que se valían de los naipes para matar las largas horas que la nao recorría hasta llegar a su destino.

Los conquistadores, en sus ratos de ocio, jugaban a los naipes. Hernán Cortés era un gran aficionado a este juego y muy propenso a los dados. Las cartas que utilizaban se traían de Europa, donde se producían en grandes cantidades. Sin embargo, la afición americana era constante como para esperar varios meses a que llegaran los naipes del viejo continente. Así que los jugadores, una vez en tierra firme, se veían en la necesidad de crear sus propias barajas con diversos materiales, ya fueran las pieles de los animales, las hojas o cortezas de los árboles, papeles de algodón o con cuero sacado de los parches de los tambores.²

El juego de los naipes se popularizó rápidamente en América. Los soldados eran apasionados jugadores de las cartas y contagiaban su afición a los indígenas que se reunían alrededor de los tahures para aprender el entretenimiento. Según Bernal Díaz del Castillo, cuando el emperador azteca Moctezuma II estaba preso, los españoles jugaban con él a las barajas y, éste se entretenía con agrado.

Los frailes no estaban ajenos a esta actividad, a pesar de las re-

¹ Al parecer, ya antes del año 1000 d. C., los chinos decían la suerte con "dados de papel". Es posible que desde el siglo XII, los árabes jugaban con unos naipes pintados a mano y de ahí, el juego pasó a Europa y se hizo tan popular que desde los siglos XIV y XV, los poetas y los romanceros se refieren a las cartas con bastante frecuencia.

² José Ma. Sains Ferrán, *Unos naipes de piel*. Madrid, 1971; Virginia Wayland, *Apache playing cards from the Wayland collection*. Pasadena, Cal., H & V Wayland, 1972; Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros del siglo XVI*. México, FCE, 1982, p. 562.

glamentaciones de las *Constituciones del arzobispado de la Nueva España* que fueron rígidas en prohibir a los clérigos el juego de tablas, dados, naipes, primera, dobladilla, torillo, u otros entretenimientos que eran calificados como "deshonestos". Se consideraba ilícito apostar dinero, joyas o preseas, o que los clérigos fueran arrendadores de otros jugadores. Los religiosos debían emplear su tiempo en "sanctos y buenos ejercicios, y dar de sí buen ejemplo", porque los legos podían juzgarlos o notar actos de liviandad y, aclaran las *Constituciones* "no vengan por ello, a ser menospreciados o tenidos en menos, de lo que su orden y abito requiere".

Los naipes se convirtieron entonces en un estímulo social. Las relaciones entre indígenas, conquistadores, soldados, esclavos, mercaderes, comerciantes, clérigos y nobles se estrechaban en el juego. Las partidas requerían de tiempo y los tahures aumentaban su afición porque en este entretenimiento se apostaba dinero y, muchas veces el sentido mágico o adivinatorio prevalecía en los jugadores supersticiosos.

Sin embargo, a pesar de la simpatía americana por los naipes, los juegos de azar tuvieron opiniones desaprobatorias. Se imprimieron libros sobre la moralidad del juego al establecer los límites entre la recreación de un pasatiempo o la necesidad de descanso y el peligro que corría la conciencia al desafiar a Dios.³ Para algunos frailes, como Diego Durán, el riesgo que corrían los aficionados al juego no sólo era la pérdida de sus haciendas y vidas sino, "las almas, lo cual es mucho doler", ya que los viciosos se volvían "esclavos perpetuos", y ésto orillaba a los jugadores a olvidar de cumplir con sus trabajos, por ello eran considerados como "gente infame y de mal vivir".⁴ También las prensas novohispanas del XVI publicaron opiniones adversa al uso de los naipes, como la de fray Juan Bautista, quien consideraba tajantemente que el obrar de los jugadores era un "pecado mortal".⁵

Hernán Cortés, después de haberle prometido a fray Domingo de Betanzos que ya no jugaría, se reunió con sus amigos y comenzaron a tirar las barajas. En ese momento, cayó un rayo sobre la casa y los dejó aturdidos. Al día siguiente, los tahures fueron con el dominico y juraron no volver a jugar más.

Además de las opiniones prejuiciosas de algunos religiosos, los

³ Véase Francisco de Alcocer, *Tratado del juego*. Salamanca, Andrea Portinaris, 1559.

⁴ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México, Porrúa, 1984. lib. I, cap. v, págs. 45-46.

⁵ Fray Juan Bautista, *Advertencia para los Confesores de los Naturales*. México, Melchor Ocharte, 1600, fol. 31.

miedos a los pleitos o riñas, los escándalos y las ruinas económicas de las familias originaron la creación de una serie de normas que prohibían los juegos de apuestas. En la Nueva España las prohibiciones contra el juego comienzan en fechas muy tempranas. La más antigua que se dio para los juegos de naipes y dados data del 1 de febrero de 1525.⁶ En realidad, estas restricciones no tuvieron gran efectividad, las costumbres estaban tan arraigadas que, si bien, los tahures dejaron de asistir a lugares públicos —tales como tabernas, plazas o cementerios—, se reunían en las casas o sitios donde no fueran vistos fácilmente. Aunque hubo muchas tolerancias, los decretos legales contra el juego continuaron y nunca se permitió el préstamo a jugadores empedernidos.

Una manera de controlar los juegos fue la producción de naipes, por lo que desde principios del siglo XVI, la Corona vedó la manufactura de barajas en el Nuevo Mundo. Sin embargo, a pesar de las prohibiciones, la fabricación de los naipes continuó durante el virreinato. El bibliógrafo Joaquín García Icazbalceta afirma que a fines del siglo XVI se fabricaban en México nueve mil docenas de naipes cada año y que éstos se vendían a tres reales y eran más estimados que los traídos de España.⁷

Como hemos visto, la Corona intentó prohibir los juegos de apuesta bajo estrictas condiciones, mas sus propósitos no tuvieron eficacia. Era imposible mantener un control total en el reparto inicial de los pasatiempos, por lo que, a mediados de siglo XVI, Felipe II decidió convertir un divertimento, como el juego de los naipes, en una fuente de ingreso para la Real Hacienda.⁸ Así, el 13 de septiembre de 1552, el rey mandó establecer un estanco encargado de la producción y distribución de las barajas en las Indias, tal como funcionaba en Europa, el cual debía proporcionar una renta estable a las cajas reales.⁹

EL TAROT MEXICANO

Las cartas, como las notas musicales, deben adecuarse a un tipo, de modo que los jugadores puedan reconocerlas con rapidez y precisión. Este es quizá el aspecto que llama la atención de un pliego de

⁶ Edmundo O'Gorman, *Guía de las Actas de Cabildo de la Ciudad de México. Siglo XVI*. México, FCE, 1970. Acta 36

⁷ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México, FCE, 1981, p. 40.

⁸ Mariano Cuevas, *Historia de la Nación mexicana*, México, Ed. Porrúa, 1940, t. I, p. 547-549.

⁹ R.C. 13-IX-1552, *Cfr.* por Fabián de Fonseca, *op. cit.* t. II, p. 295.

dieciocho cartas que se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla. El examen de su iconografía cobra singular interés por tratarse de la única baraja con temática americana que ha llegado a nuestros días. Estos naipes se fabricaron en el taller del segundo administrador del estanco de naipes en México, Alonso Martínez de Orteguilla en 1583.¹⁰

El pliego consta de dieciocho cartas, dispuestas de seis en seis con líneas divisorias para poderse recortar. Las figuras están enmarcadas por un cuadro con líneas inclinadas de izquierda a derecha que, seguramente, fueron concebidas de esa manera para unificar el diseño con el revés de la carta. El pliego completo mide 41 cms. de ancho por 27.8 cms. de largo y cada naipe es de 6.8 cm. por 9.2 cm. Esta baraja fue realizada por procedimiento de la xilografía¹¹ o grabado en madera. Además de su función lúdica, constituye, un excelente medio para la difusión de las ideas.

En el reverso del pliego lleva una nota manuscrita: "Cada una de estas figuras es la espadilla de cada baraja de naipes, por manera de que cada una destas figuras se pone en la espadilla de cada baraja de naipes". Esto ha hecho suponer a María Antonia Colomar que el pliego corresponde al dorso de otros tres juegos de barajas que acompañan el mismo contrato de Martínez Orteguilla, los cuales tienen las figuras tradicionales de las cartas españolas.¹² Sin embargo, resulta difícil pensar que el reverso de una baraja tenga diversos diseños en cada carta, ya que de esta manera el jugador podía identificar fácilmente los anversos. La misma autora se asombra de la diversa calidad estilística entre el pliego que estudiamos y el resto de las barajas que adjunta el contrato, ya que las formas sugieren distintos autores.¹³ Además, el número de las cartas y los ta-

¹⁰ Sevilla, Archivo General de Indias. Leg. *Patronato*, 183, n. 1, Ramo 6. La muestra de naipes que acompañan dicho contrato se hallan en la sección de *Mapas y Planos, México 73*. El pliego no ha sido estudiado con el detenimiento que merece y fue dado a conocer por Cristóbal Bermúdez Plata: "Contrato sobre fabricación de naipes en Nueva España", en *Anuario de Estudios Americanos* 2. 1945, p. 717-721.

¹¹ La xilografía es el grabado en madera: consiste en labrar un diseño en relieve sobre una plancha de madera dura que, al entintarse, permite el prensado en un soporte, en el que deja la imagen deseada.

¹² Cada uno de los pliegos que acompañan el contrato de Martínez Orteguilla constan de media baraja, o sea veinticuatro cartas, dispuestas en esta manera: una hoja contiene ocho cartas, del 2 al 9, de bastos, otras tantas de copas y la misma cantidad de otros; el otro pliego representa las veinticuatro cartas restantes, es decir, los caballos, sotas, ases y reyes de los cuatro palos y las espadas del 2 al 9.

¹³ María Antonia Colomar Albajar: "El juego de naipes en Hispanoamérica: Las pruebas y muestras de naipes conservadas en el Archivo General de Indias", en *Buena Vista de Indias*. Sevilla, 1992, I, n. 5, p. 68.

maños difieren unos de otros por lo que a la hora del prensado, las figuras del anverso no concordarían con el reverso.

Las imágenes del tarot a que nos referimos pueden dividirse en motivos de temática europea y de tipo americano, cuyos aspectos formales derivan de una iconografía emblemática. Las alegorías europeas acusan un estilo próximo a la escuela xilográfica alemana del Renacimiento, cuyos lineamientos regordetes se asemejan a los modelos realizados por Jost Amman. No cabe duda de que el autor de la baraja novohispana estuvo influenciado por la literatura emblemática de la época, que alrededor de 1583 circulaba por todas partes.

Las cartas no llevan una secuencia de temática lógica, aunque algunas de las figuras, especialmente las alegorías europeas tienen significados similares y pueden asociarse a modo de parejas. La baraja novohispana debe estar incompleta. Seguramente el juego de cartas entero abarcaría uno o dos folios más, tal como lo demuestran los otros pliegos que acompaña el contrato de Martínez Orteguilla.

LOS MODELOS ALEGÓRICOS EUROPEOS

Las dos quimeras

Las quimeras, según Cesare Ripa, simbolizan "una variedad de muchos vicios y muchas formas".¹⁴ En su representación concurren una infinidad de combinaciones zoomorfas y antropomorfas: cabezas humanas, melenas de león, pechos de mujer, colas de dragón, cuerpos de cabra, entre otras formas. Además suelen ser aladas.

El mono y el ibis

De acuerdo con la literatura emblemática, el mono posee el significado oculto de la lujuria. Iconográficamente suele aparecer con un espejo, símbolo de la vanidad, pues mira a su propio reflejo.¹⁵ En el caso de la baraja novohispana, el mono está encadenado a unas barajas, que simbolizan la ociosidad y constituyen "el caldo del cultivo de la lujuria".¹⁶ Los grilletes representan la esclavitud del hombre por sus deseos inferiores y terrenales.

El ibis, una especie de pájaro con patas de grulla y un pico torcido, simboliza la avaricia. Éste animal, que vive en las orillas del río

¹⁴ Cesare Ripa, *Iconología*, Madrid, AKAL, 1987. t. I, p. 45.

¹⁵ James Hall: *Diccionario de temas simbólicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p. 201.

¹⁶ *Ibidem*. p. 159.



Fig. 1. La quimera



Fig. 2. La quimera



Fig. 3. El mono



Fig. 4. El ibis

mata serpientes o animales ponzoñosos; en este caso es un caracol que significa la espiral microcómica en su acción sobre la materia. Al matar a su presa, siente ponzoña en su vientre y toma agua como purgante: de ahí el sentido de la avaricia como algo sucio desde el punto de vista social o moral.

Andrés Alciato afirma que este animal denota el insulto, pues al comer la carnada ponzoñosa, "descubre con su lengua las cosas que están cubiertas con la naturaleza, y hablan palabras deshonestas, poniendo su lengua en cosas sucias".¹⁷ Sin embargo, esta carta pudiera tener un significado positivo, ya que en la simbología egipcia, el ibis era la encarnación del dios egipcio Thoth, el encargado de predestinar el futuro, por ello la presencia de este animal era símbolo de buen augurio.¹⁸

Hércules y la caridad

La Caridad, representada por un hombre musculoso y fuerte, porta un canasto de frutos. Su actitud de caminante posiblemente indique el socorro que debe llevar a los débiles que sufren bajo el poder de los opresores o enemigos. El canastillo de víveres sirve para



Fig. 5. Hércules



Fig. 6. La caridad

¹⁷ Alciato: *Emblemas*. Edición y comentario de Santiago Sebastián. Madrid, AKAL, 1985, p. 122, Emblema LXXXVII.

¹⁸ José Luis Martínez: *Diccionario de iconología y simbología*, Madrid, Editorial Taurus, 1984, p. 182.

aplacar las calamidades y el hambre pues, de acuerdo con la literatura emblemática, el frutero es un símbolo de la caridad.¹⁹

Hércules, el héroe de la mitología, es la personificación del valor y la fuerza física. En la baraja novohispana se representa como un guerrero musculoso, de constitución maciza y poca barba, con pelo corto y rizado. Lleva un escudo y una lanza. Según los mitos antiguos, su fortaleza era tal que hasta mató a un león y por eso su vestimenta presenta la piel de dicho animal.²⁰

Las figuras femeninas

Una mujer coloca una brida a un león localizado a su lado. Esta escena simboliza la alegoría de la fuerza sometida a la justicia. Según Giovanni Pierio Valeriano, el león representa la fuerza y la mujer la justicia.²¹ Para James Hall, la brida significa el control y, por tanto, es un elemento de la templanza.²²

Los tarots tradicionales representan a esta figura como la fuerza que, gracias a su naturaleza femenina, posee los medios eficaces para la lucha; la mujer ha logrado vencer sus instintos primarios, representados por el león, antiguo símbolo de las energías primordiales que, para vencerlo no ha tenido que matarlo. Por eso, sus energías, deseos e imperfecciones se encuentran a su servicio.

Debido a que esta figura es un arcano activo y combatiente, cuenta con la inteligencia y aspiración hacia lo divino. No obstante, su sabiduría no es innata, sino que se adquiere. Esta figura indica la fuerza interior necesaria para la victoria de sí mismo y sobre circunstancias terrenales; otorga vitalidad, salud física y moral.

La otra figura femenina del tarot novohispano es la representación del rapto de Europa. De acuerdo con la mitología griega, Europa era hija de Agenor, rey de Tiro. Zeus se enamoró de ella y, adoptando la apariencia de un toro, se acercó al lugar de la costa donde Europa jugaba con sus compañeras. Al contemplar a un toro tan bello, Europa le puso guirnaldas de flores en los cuernos y se sentó sobre su lomo; inmediatamente Zeus huyó hacia el mar y se llevó a la muchacha hasta Creta donde, recuperando su aspecto normal, la hizo suya y le dio tres hijos.²³

Debido a la leyenda anteriormente descrita, esta carta podría simbolizar el impulso arrebatador y la apariencia falsa.

¹⁹ Ripa, *op. cit.* t. II, p. 320.

²⁰ La hazaña de Hércules la narra Hesiodo; *Teogonía* y Ovidio; *Metamorfosis*, cap. IX.

²¹ Ripa, *op. cit.*, t. I, p. 449-450.

²² Hall, *op. cit.*, p. 292.

²³ *Ibidem.* p. 267; Martínez, *op. cit.*, p. 145-146.

El dios Hermes

El último personaje alegórico de tradición europea en esta baraja es el dios Hermes bajo sus dos representaciones. Como Término se manifiesta montado en un pilar rectangular, con cara barbada, cabello largo y un torso con brazos. Aunque aparezca sin el miembro viril, la figura en conjunto transmite las resonancias fálicas que en rigor le pertenecen. De acuerdo con la descripción de Alciato, Hermes está enterrado en una piedra y "...encima de ella hay una figura cortada a la altura del pecho, y declara que no cede a nadie. Es el término que representa un obstáculo para los hombres. Es el día imposible de cambiar y el tiempo prefijado por los hados, en que las últimas cosas emiten su juicio sobre las primeras".²⁴

Según Joss Irish, la civilización egipcia, bajo el reinado de los Tolomeos, identificó a Thoth con Hermes, el cual era el inventor de las ciencias y todos los secretos guardados en libros místicos que fueron condensados en un manual de las grandes escuelas iniciáticas, de la magia, la astronomía, la astrología y todo aquello que tenía que ver con el mundo esotérico.²⁵

Algunos autores conjeturan que esta figura podría ser el mismo Silvano, una divinidad rural, bajo el nombre de Término, el cual delimitaba las propiedades y está representado en la última carta del tarot novohispano. Los filósofos lo consideraban como emblema de la materia, es decir, de la parte más vil de los elementos: fuego, aire, agua, tierra. Se representa, igualmente, con cabeza y pecho de hombre, pero sin brazos ni cuerpo, supliendo a este último el resto del rollo de piedra en que la figura se talló. Silvano está asociado a los bajos instintos y a la conveniencia.

²⁴ Alciato, *op. cit.*, p. 199-201. Emblema CLVII.

²⁵ Joss Irish, *El Tarot. La Baraja Profética*, México D.F., ROCA, 1985, p. 9.



Fig. 7. La fuerza



Fig. 8. El rapto de Europa



Fig. 9. El dios Hermes (Término)



Fig. 10. El dios Hermes (Silvano)

LA ICONOGRAFÍA AMERICANISTA

Las figuras de tipo americano no siguen una secuencia de parejas tan marcada como los personajes de iconografía europea. Posiblemente este pliego esté incompleto y los pares podrían completarse con las barajas extraviadas. Para la descripción de estas cartas hemos decidido ordenarlas de acuerdo a una temática coherente y asociarlas con personajes de un tarot tradicional, ya que las figuras presentan simbologías herméticas similares. No olvidemos que el tarot es una tradición viva; por tanto, más que una adherencia rígida a la convención, lo que se necesita es una interpretación imaginativa de sus normas.

Dos emperadores mexicas en una baraja novohispana

Así como en los naipes europeos, esta baraja novohispana posee sus propios reyes. Se trata de los dos últimos emperadores mexicas: Moctezuma II y Cuauhtémoc. Estos dos personajes responden a la tradición naipera de presentar en las cartas a los emperadores, y en este caso el grabador logró captar el espíritu del lugar donde circularían las barajas, con lo que su difusión sería extensa en América gracias a la comprensión de los jugadores, quienes conocían, de alguna manera, a estos personajes. No deja de ser interesante que el grabador estimó necesario identificarlos con sus nombres, posiblemente quiso sustituir conscientemente el "Emperador" de los naipes europeos por su figura indígena y familiarizar al jugador europeo de ello.

Moctezuma Xocoyotzin fue el noveno gobernante azteca y con quien terminó el esplendor del imperio. La carta lleva inscrito su nombre en el ángulo superior derecho de la siguiente manera: "MONTEZVMA". El emperador viste con su *xiuhtilmatl* o capa entretejida, que permite entrever su elegante taparrabo o *maxtlatl* y además calza unas cotaras, una especie de chancletas, cuyas suelas, según Bernal Díaz, eran de oro y con "muy rica pedrería por encima de ellas".²⁶ Sobre la cabeza tiene una corona sencilla atada por detrás y además Moctezuma lleva barba que, en las manifestaciones plásticas mesoamericanas era símbolo de sabiduría. En la mano derecha porta el bastón de mando y en la izquierda luce un hermoso collar de cuentas que culmina en la cabeza de un animal, semejante a los que solían utilizar en la época prehispánica.

²⁶ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Edición facsimilar, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1974, p. 161.

Es importante hacer notar que los códices precortesianos y las manifestaciones plásticas precolombinas representan a sus reyes sentados en un trono. En este caso Moctezuma está de pie, lo cual nos hace pensar en la influencia europea que repercutió en el autor del grabado. El hecho de que Moctezuma extienda la mano con un hermoso collar nos recuerda su gesto de regalo que hizo a Hernán Cortés en el momento de su presentación, tal como lo representa el *Códice Florentino*. Entre sus piernas vemos la palabra MÉXICO.

La parte superior izquierda de la misma carta ostenta un glifo azteca que representa una casa (*calli*), sobre la cual vemos el escudo de Tenochtitlan (*Tetl-piedra, nochtlá-tuna*), cuyo nombre significa "tuna que sale de la piedra";²⁷ encima del nopal, un águila se inclina para devorar una serpiente, símbolo que evoca el origen de la ciudad, que el dios Huitzilopochtli señaló para establecer la capital del imperio mexica.²⁸ El glifo en su totalidad simboliza el palacio de la ciudad de Tenochtitlan, es decir, el sitio donde gobernaba Moctezuma.

La representación de Moctezuma en el tarot recuerda a los personajes de los fragmentos de un códice pintado sobre tela de la *Genealogía de la familia Mendoza-Moctezuma* que se encuentran en el Museo Nacional de Antropología e Historia y que datan del siglo XVI o XVII.



Fig. 11. Moctezuma



Fig. 12. Cuauhtémoc

²⁷ Antonio Peñafiel, *Nomenclatura geográfica de México*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1897, p. 255.

²⁸ *Crónica Mexicáyotl*, México, Imprenta Universitaria, 1949, p. 62-66.

Cuauhtémoc fue el último emperador de México-Tenochtitlan. Se distinguió como guerrero y fue sacerdote. En 1521 sucedió a su tío Cuitláhuac que sólo reinó poco tiempo. Cuauhtémoc realizó la heroica defensa de su patria para detener el ataque de los españoles. En 1525 fue acusado por participar en una supuesta conspiración en contra de la Corona española y Cortés ordenó su muerte. Su nombre significa "águila que cae", animal representado a sus pies.

Para facilitar la identificación de este personaje, la carta lleva su nombre: "QVATIMOC". Sentado en su trono, a manera de las representaciones precolombinas, lleva el pelo atado y barba, sostiene el bastón de mando y viste indumentaria de emperador, su *xihuhtimalli* o capa atada sobre el pecho; porta una corona en la cabeza y calza unas cotaras.

El glifo de la derecha representa *Chapultepec*, es decir, el "Cerro del Chapulín", o de la Langosta. Era una montaña de poca altura que se hallaba al margen de un lago. Los aztecas habitaron el lugar en 1229, y más tarde, en 1435, fue espacio de recreo y sitio memorable para los reyes mexicas, los cuales tuvieron por costumbre grabar sus efigies en las rocas.

En Mesoamérica, el emperador era el máximo gobernante político y simultáneamente era la suma autoridad religiosa. El significado análogo para Occidente era el rey y el Papa, figuras que forman parte de los personajes integrantes del Tarot, cuya asociación es viable, en este caso, a Moctezuma y a Cuauhtémoc. Los personajes portan una corona, atributo que establece una relación entre los personajes que la llevan y la divinidad. El cetro de la mano derecha simboliza la dirección del gobierno. El nudo que ata las dos mitades de su manto significa la energía que une a los contrarios y mantiene el equilibrio. El cabello largo y la barba simbolizan la inteligencia, la experiencia y la espiritualidad.

Moctezuma y Cuauhtémoc como emperadores utilizan la inteligencia con el plano material, como sumos sacerdotes, representan el poder espiritual que recibe la inspiración divina y transmite sus principios.

El monstruo de Tulancingo

Tolantzincal es un personaje deforme que, según fray Juan de Torquemada, nació en San Lorenzo, provincia de Tulancingo, alrededor de 1573; de ahí su nombre.²⁹ La baraja novohispana presenta a

²⁹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, Editorial Porrúa S.A., 1975. t. I, lib. II, cap. XXVIII p. 647.

un ser contrahecho, colocado de frente con las piernas abiertas medio flexionadas. Las facciones de su rostro están totalmente deformes, lleva la boca abierta y el cabello despeinado hacia arriba. El grabador logró distinguir sus orejas, la nariz y los ojos sin cejas. Una doble vuelta de su cordón umbilical le aprieta el vientre y los enormes genitales, mientras que sus brazos semiflexionados se dirigen hacia arriba; la mano derecha está abierta, mientras que la izquierda sostiene un disco, decorado por un semicírculo interior, con nueve círculos más pequeños; en la parte central ostenta una especie de estrella, dividida en dos por una franja vertical en cuyas secciones, superior e inferior, se localizan los tres picos. Probablemente se trata de un signo diabólico.



Fig. 13. El monstruo de Tulancingo

Sus piernas llevan una franja por debajo de las rodillas, como si el personaje estuviera desollado, ya que cambia el sombreado de las pantorrillas en contraste con el tono del resto del cuerpo. Un grillete le aprisiona la pierna derecha y mantiene fijo al personaje a una argolla colocada en el suelo.

El *Códice Aubin* representa a Tolantzincal de la misma manera que la baraja novohispana³⁰ y cita a fray Juan de Torquemada, quien

³⁰ *Geschichte der Azteken. Der codex Aubin und verwandte Dokumente Quellenwerke zur Allen Geschichte Amerikas.* Band XIII, Berlin, Mann Verlag, 1981. Por Walter Lehmann und Gerdt Kutscher, p. 19v.

afirma que este personaje era hijo de una india, y lo describe como "un Monstruo ferocísimo, cuja figura anduvo impresa, y fue llevada a España, y causaba a todos los que lo veían grande espanto, y temor".³¹ Tolantzincal, un ser deforme, nacido en las Indias hacia 1573, fue el modelo utilizado para circular en una carta del tarot novohispano diez años después de su nacimiento.

Con él se quiso representar lo que para la literatura emblemática europea es la perversidad por medio de un ser contrahecho, cuya falta de proporciones en su cuerpo hacen referencia a los vicios, pues son perversidades de la naturaleza. Cesare Ripa afirma: "...llamamos vicio en efecto a todo aquello que no se da en los cuerpos según su proporción, sirviendo dichas deformidades para simbolizar la naturaleza viciosa de las gentes".³²

Tolantzincal puede asociarse así al arcano quince del tarot, es decir, a la figura del Diablo, ya que es una carta emblemática de las fuerzas de la naturaleza. El Demonio, representante de un principio espiritual, penetra en la materia y trata de cubrirse en ella para materializarse; por ello es el impulso de los instintos y el deseo por las cosas físicas. El monstruo de Tulancingo lleva un grillete en una de sus piernas, lo cual alude al hombre encadenado por la naturaleza que le impone una parte animal.

Según la interpretación de Dicta Y. Francoise, la carta del Diablo otorga el deseo de sobresalir y obtener la fama; es símbolo de la vitalidad y sexualidad exigente. Analógicamente, Tolantzincal está desollado, aspecto físico que tiene relación con Xipe-Totec, el dios de la renovación de la tierra, por tanto, signo de fertilidad.

La carta de Tolantzincal representa el esfuerzo de la materia, de la que el hombre es esclavo, por conseguir un éxito gracias a los consejos de la razón, o bien, los fines egoistas lo llevarán a la fatalidad.

Juegos, danzas y ritos del México antiguo

Pasamos a la descripción de las barajas que representan algunos juegos, danzas y ritos que, por lo visto, son un fiel reflejo de las costumbres de los pueblos mesoamericanos. Cuatro de los indígenas representados tienen la nariz perforada, aspecto que denota su origen huasteco. El juego de los "Voladores" tiene sus raíces en la costa del Golfo de México. Asimismo, la palabra *Queztecalt*, inscrita en varias cartas, aunque mal transcrita, sitúa a los personajes dentro de la tribu *cuexteca*, cuya leyenda se expresa en un texto náhuatl del

³¹ Torquemada, *op. cit.* t. I, lib. XXIII, p. 647.

³² Ripa, *op. cit.*, t. II, p. 204.

Códice Matritense de la Real Academia de la Historia, y su representación se aprecia en el *Códice Florentino*.³³ Los informantes de fray Bernardino de Sahagún cuentan que Cuextecatl, el jefe de un grupo de gentes, se embriagó con cinco vasos de pulque, y su tribu heredó su nombre, debido al estado de regocijo que poseían todos, pues, según las fuentes, "llevan consigo la diversión, las flautas...", tal como se observa en carta número 15. Además, "siempre andan bebidos los cuextecas, como si siempre anduvieran comiendo yerbas alucinógenas...",³⁴ así lo vemos en el naipe 14. Es curioso que el grabador, consciente del significado y de los modelos aborígenes haya escogido estas figuras.

La indumentaria de los indígenas representados en la baraja novohispana, los unifica a todos dentro de la tribu Cuexteca, tal como los describe fray Gerónimo de Mendieta: "... llevaban brazaletes y en las pantorrillas tiras de cuero, tenían brazaletes de jade e insignias de quetzal en la espalda, insignias redondas de palma, de plumas preciosas, abanicos de pluma...". También la perforación de las narices era común entre ellos: "...con hojas de palma ensanchaban las perforaciones, y cuando ya estaban éstas horadadas, introducían en ellas un canuto de oro o una caña de cuyo interior salía una pluma roja...".³⁵

El indígena en estado de trance

Esta carta presenta un indígena ataviado con su *maxtlatl* o taparrabo cuyas puntas caen una al frente y otra por detrás. Una manta que pasa por el hombro izquierdo y se ata al lado derecho de la cintura, le cubre media parte del torso. Lleva brazaletes en las pantorrillas y un collar en el cuello; su cabeza muestra dos enormes lazos con cascabeles, que nos recuerdan las cintas usadas por los bufones medievales. En la muñeca izquierda lleva una especie de pulsera de la que cuelgan plumas y en la mano derecha, una caña de la que emana una especie de humo.

Llama la atención la actitud dinámica del personaje que se plasma en la posición de las piernas, las cuales parecen llevar un ritmo, como si el indígena, de nariz perforada, estuviese brincando al son de la música. Entre sus pies resalta una cactácea con espinas. Probablemente se trate de un peyote, es decir, una planta de la que se

³³ Miguel León Portilla, "Los huastecos, según los informantes de Sahagún", en *Estudios de Cultura Nahuatl*, 1965, 5. p. 15-29.

³⁴ *Ibid.*, p. 17.

³⁵ 26. Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Porrúa, 1980, p. 407.



Fig. 14. El indígena en estado de trance

extrae una droga tóxica. Así, esta escena nos habla de algún ritual asociado con los efectos que los bailarines debían consumir.

Este personaje tiene una asociación con el arcano Cero del tarot tradicional, es decir, con el loco, una persona que lleva sus pasos errados, no lleva la dirección definida y está perdido.

Tanto el loco como el bailarín van en peregrinación, errantes a través del mundo en busca de la verdad. Ambos llevan consigo los atributos de la dualidad humana y sus instintos no han sido dominados todavía. La actitud caminante de los dos personajes alude a la marcha del hombre hacia la evolución.

Los cascabeles se representan tanto en la carta novohispana como en la del arcano Cero del tarot. Simbolizan la humanidad de estos personajes. El ruido producido por estos objetos les impide encontrar sus recuerdos divinos y se aturden tanto en el dominio material como en el espiritual. Tanto el arcano cero como el indígena van distraídos sin fijarse en el camino que recorren. El primero tiende a caerse a un precipicio y el segundo está a punto de pisar la cactácea. El efecto de la droga produce sus aspiraciones espirituales, y comprende ciertas cosas, pero es incapaz de hacer una síntesis.

El músico asociado a Quetzalcóatl

Otra de las cartas representa a un individuo ricamente ataviado para la fiesta de Quetzalcóatl; el robusto indígena lleva en la cabeza un gorro cónico con rayas negras y una franja de chalchihuites o piedras circulares. Sobre ésta se posa un ave de enorme cola de plumas, llamado quetzal.³⁶ Su vestidura, similar a la del dios Quetzalcóatl, cubre la parte superior de su cuerpo y es de piel de animal, con hermosos bordados. Lleva a cuestras un adorno del que emanan plumas de ave que, según los informantes de Sahagún, debían ser de guacamaya.³⁷ La pantorrilla izquierda ostenta una tobillera de cascabeles y calza sandalias. El personaje toca una flauta con un caracol, instrumento asociado al dios del viento, Ehécatl, uno de los títulos de Quetzalcóatl.

Quetzalcóatl era uno de los personajes culturales más complejos del México antiguo. Puede considerarse como una divinidad como creador del mundo, cuyo sacrificio da origen a la vida humana. Otro de sus atributos es el del personaje civilizador, el rey y sacerdote de Tula que predicó la paz y la fraternidad universal y durante su gobierno la guerra quedó olvidada. Su hermano Tezcatlipoca lo indujo a pecar, por lo que decidió desterrarse en señal de penitencia y para hacer votos de introspección.

Algunos historiadores consideran que fueron varios los personajes que llevaron el nombre de Quetzalcóatl, los cuales eran hombres de vida mística, portadores de la fuerza del dios y por ello estaban obligados a vivir ritualmente.

Este personaje de calidad sobrehumana puede asociarse al ermitaño del tarot, ya que es la carta de los buscadores, de aquellos que inquieren en su propia verdad o el bien de la humanidad. Este arcano representa la voluntad y la inteligencia, es el superhombre, la creación, la evolución del hombre común que puede llegar a lo sobrenatural, tal como lo fue el hombre-dios Quetzalcóatl.

El ermitaño ilumina el camino a los hombres con su lámpara, mientras que Quetzalcóatl guía con la música a quienes buscan la verdad. Ambos personajes simbolizan el recogimiento sobre sí mismo, la sabiduría y el ansia de conocimiento.

³⁶ Acerca de la descripción de esta festividad, véase a fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. La prepara y da a la luz Ángel Ma. Garibay K. México, Editorial Porrúa S. A., 1984, l. I, cap. v, fols. 45-46.

³⁷ Miguel León-Portilla, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, UNAM, 1958, p. 116-119.

El indígena malabarista

La siguiente carta representa a un indígena recostado sobre un petate, vestido de pantalones cortos, lleva dos lazos con cascabeles en su cabeza, una argolla en el cuello, brazaletes y flores en las manos. Con sus piernas levantadas sostiene una vara sobre sus pies. La escena representa el llamado "juego del palo", el cual, nos dice fray Gerónimo de Mendieta, era usado con poca frecuencia en algunas fiestas y al parecer tenía relación con la región de la Huasteca, porque el traje o el vestido era el usado en aquella zona.³⁸ El origen huasteco del personaje de la carta novohispana se denota también por la perforación de la nariz que, como hemos dicho, era una práctica común entre los habitantes de aquella zona. Fray Juan de Torquemada, por su parte, se refiere a los malabaristas que ejercían este tipo de entretenimiento como los "jugadores de los pies" y los compara "como los ay de manos, y Bolteadores entre nosotros los Castellanos...", y se admira al decir "...que es cosa muy de ver".³⁹ El *Códice Florentino*, representa a un indígena en la misma posición que la baraja novohispana.⁴⁰

El evento consistía de la siguiente manera: un indígena portaba un palo rollizo sobre su hombro. Según Mendieta,

lo acompañaban otros siete o ocho indios disfrazados al traje de otra nación de indios que llaman guastecos, cantando y bailando al modo que aquellos usan, al són de un atabalejo, y cercan al indio que trae el palo, éste se colocaba en el suelo con poca ropa, de espaldas de larga á largo, y volviéndo los piés contra la cabeza y haciéndose una rosca; ponía el palo atravesado sobre sus pies, el cual quedaba a pocos centímetros de su testa y, ...cogido lo levanta y arroja en alto, y vuelve á cogerlo... y lo vuelve y lo revuelve, y lo torna á echar en alto y lo recibe treinta veces, y hace otras mil diferencias jugando con el palo, como podría hacer una pelota de las nuestras un diestro jugador con las manos, sin que otra cosa de su cuerpo toque al palo ni se ayude sino sólo de los piés. Y muchas veces parece que le va a dar en la cabeza (que si le diese le hundiría los cascos), y cuando menos catamos acude con el pie y lo recoge, y con el otro lo arroja en alto. Y esto dura cuanto él quiere, hasta que se cansan los que lo están mirando, ó él acuerda de dejallo.⁴¹

³⁸ Mendieta, *op. cit.*, p. 407. La región de la Huasteca estaba localizada en la Costa del Golfo de México.

³⁹ Torquemada, *op. cit.* v. I, l. II, cap. LXXXVIII, p. 230.

⁴⁰ *Códice Florentino* (ilustraciones). Edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1905, v. v. lám. XLVIII-64.

⁴¹ Mendieta, *op. cit.*, p. 407.



Fig. 15. El músico asociado a Quetzalcóatl



Fig. 16. El indígena malabarista



Fig. 17. Un macehual lleva un noble a cuestas



Fig. 18. Los voladores y los toros

El malabarista presenta una analogía con el primer arcano del tarot, es decir, el Mago, pues despierta la imagen de una fuerza activa y creadora. El sentido particular de este personaje significa su habilidad para hacer juegos malabares con varios objetos, tal como lo hace el huasteco de la baraja novohispana. Simboliza el manejo de las circunstancias con gran destreza; tiene las posibilidades del éxito, tanto físicas y vitales como espirituales. Denota una excelente salud y un deseo por vivir enérgicamente.

Un macehual lleva un noble a cuestras

Otra de las cartas de la baraja novohispana representa a un indígena noble ricamente ataviado conducido por un macehual o sirviente. Destaca el contraste de las vestiduras entre los dos personajes; el amo lleva un blusón moteado, como si fuera de piel de animal, brazaletes en su muñeca izquierda, orejeras, un collar en el pecho, su antebrazo derecho tiene una pulsera de la que caen cascabeles; lleva una especie de sonajas en sus manos, a manera de un ramillete de flores, utilizados comunmente por los indígenas nobles, como puede verse en el retrato atribuido a *Ixtlilxóchitl*, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París.⁴² Alrededor de la cabeza lleva una diadema de hojas, y de su espalda emanan plumas de ave, como si semejaran alas. El macehual, por su parte, cubre su cuerpo con una túnica sencilla, y está descalzo, lleva a cuestras al indio noble envuelto en un Mecapalli, una especie de telilla que cubre la cadera del amo y se anuda por la frente del siervo.

Hemos localizado tres ejemplos gráficos en fuentes indígenas con la representación de un siervo o tameme que lleva a cuestras a otro personaje. El primero es la *Tira de la Peregrinación* en que varios sacerdotes cargan a su dios; otra representación se encuentra en la escena de la boda indígena del *Códice Mendocino*, cuando el amante conduce a cuestras a la desposada y el tercer ejemplo se localiza en la primera página del *Códice Matritense*, donde un siervo carga sobre su espalda a un alto mandatario. En los tres casos, se trata de un ritual.

Los atuendos de los personajes de esta carta denotan la diferencia jerárquica y social de los individuos, lo que sugiere la comparación con el arcano VII del tarot, es decir, el carro. El simbolismo de ambas cartas es similar: el carro es el vehículo físico del conductor que actúa triunfador en su dominio y goza de inteligencia. En

⁴² *Manuscrito Boban*. lám. 66, 68 y 69.

la baraja novohispana el siervo lleva a cuestras a su amo, es decir, el macehual sirve como medio de transporte, ya que en Mesoamérica no había bestias de carga.

El mestizaje de dos festividades: los voladores y los toros

La última figura de la baraja novohispana representa un contexto híbrido de dos culturas: "los voladores" de los ritos indígenas, representados en la parte superior del naipe y la fiesta española de los toros que se les une en la parte inferior.

El primero de ellos, consistía, según fray Juan de Torquemada, en traer un árbol muy grande y grueso al que los indios le cortaban las hojas y lo dejaban liso. En la parte superior ponían una especie de mortero, del cual pendía un "quadro de madera a manera de bastidor de un lienzo" atado de las cuatro esquinas con sogas, como se observa en la ilustración de la presente carta. Entre el mortero y el cuadro fijaban otras cuerdas muy largas por las que se colgaban cuatro individuos vestidos adecuadamente de figuras diversas con alas con el objeto de simular el vuelo natural de los pájaros. Fray Gerónimo de Mendieta, por su parte, cuenta que los personajes disfrazados "...volaban de lo alto de él —del palo— dejándose venir por unas cuerdas que en la punta del palo están arrolladas deslizándose poco a poco...".⁴³ Además de los voladores, subían a la cima del tronco otros ocho o diez individuos ricamente ataviados para tocar instrumentos musicales; aunque en el caso de la baraja novohispana, solamente observamos a tres de ellos. Gracias a estos músicos, los voladores podían hacer su actuación al son de la música.⁴⁴

El *Códice Xólotl* tiene una representación diferente a la de los Voladores que, según Torquemada, este ritual estaba asociado al culto del "Demonio", es decir, con los antiguos ritos indígenas. Los jugadores daban trece vueltas "consideradas en quatro cordeles, y sogas, hacían cinquenta y dos, dando a cada uno de los quatro, que volaban, trece, que multiplicadas quatro veces, hacían el dicho número de cinquenta y dos",⁴⁵ es decir, número asociado a una ceremonia de tipo religiosa, relacionada con fechas calendáricas, conocida como el Fuego Nuevo. Más tarde, después de la conquista, el sentido ritual del juego de los voladores desapareció, y se continuó como una simple diversión, sin importar la cantidad de vueltas o de sogas. Ésto se llevaba a cabo en una plaza situada a un costado del

⁴³ Mendieta, *op. cit.*, p. 232.

⁴⁴ Torquemada, *op. cit.*, v. II, p. 305-307.

⁴⁵ *Ibidem.* v. II, l. X, p. 306.

Palacio, llamada, desde los tiempos prehispánicos, "el Volador". En ese mismo lugar también celebraban corridas de toros desde el siglo XVI, y así surgió el mestizaje de dos festividades: la indígena y la española.

Según Torquemada, durante la conquista había vuelto a "resucitar el juego" y tanto las corridas de toros como voladores tenían en común los peligros, ya que en ciertas ocasiones varios danzantes caían desde lo alto del palo y morían, tal como sucedía con la "lidia de los toros", en la que también "se juegan heridas, y muertes de hombres en los cosos". Sin embargo, esto no era ningún impedimento para continuar con la tradición, pues "no porque una Nave se pierda en el Mar, dejan de navegar las otras".⁴⁶

Desde tiempos remotos, el toro fue un animal simbólico, que contenía los principios de la vida de los hombres, de los animales y de las plantas, era el símbolo de la procreación y de la fuerza. Con el tiempo, el sentido religioso de veneración al toro se modificó —tal como el caso de los voladores— y surge la tauromaquia, que es la lidia de un toro bravo. En España se convirtió en un espectáculo popular y en una fiesta de carácter nacional. Por ello el sentido literal de la carta es una fusión de dos festividades, una mesoamericana y la otra, propiamente española.

La correspondencia con el arcano diez del tarot es patente, o sea, con la Rueda de la Fortuna, que simboliza la constante evolución, un nuevo ciclo, consecuencia de uno anterior. En el caso de la carta novohispana, podríamos relacionarla con la revolución agrícola; los voladores estaban asociados con la fertilidad, pues atraían la energía para la siembra.

Esta carta presenta una constante evolución, de volver a comenzar después del fracaso. Es el arcano propio de los aventureros, de aquellos que no pueden estar en un solo lugar.

UN MESTIZAJE ICONOGRÁFICO

El análisis de cada una de las cartas de la baraja novohispana comprueba la interposición de figuras que evocan vicios y virtudes. Llama la atención el hecho de relacionar alegorías europeas con figuras americanistas, vinculadas con personajes del tarot tradicional que, en el fondo, denotan una actitud hermética.

Para la presente investigación he revisado una gran cantidad de naipes de los siglos XV y XVI en diferentes bibliotecas, y ninguno

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 306

de ellos sugirió un patrón iconográfico específico para que el grabador novohispano realizara este pliego de cartas. Cabe mencionar que existen barajas con figuras mitológicas semejantes a las alegorías europeas representadas en las cartas mexicanas. Así, el pliego novohispano es el resultado del intento por parte del grabador de introducir un modelo alegórico local a un canon iconográfico occidental.

Los simbolismos que presenta la baraja novohispana atienden a un mensaje ideológico y decorativo, que ya no es identificable a simple vista. El lenguaje esotérico de los naipes introduce al taur en el misterio. El significado de las cartas se logra a través de la consulta de la literatura emblemática que circulaba en la Nueva España, en varias fuentes literarias y de tradición oral propias de los indígenas, así como de la comparación de las figuras con un tarot tradicional. El análisis de la baraja da como resultado una fusión de alegorías mestizas: la indígena y la occidental.

Las figuras alegóricas europeas pueden asociarse en parejas con símbolos que evocan vicios y virtudes. Los primeros pueden manifestarse bajo la representación del par de quimeras, el mono, el ibis, el rapto de Europa. Por su parte, Hércules, la Caridad, la Fuerza, Hermes y Término aluden a las virtudes.

Al detenernos en las ocho figuras de iconografía americanista, notamos que la pareja de emperadores aztecas denota una asociación de los reyes tradicionales en las barajas europeas y así, los símbolos evocan una iconografía local que distinguen a los naipes novohispanos de otras regiones. Moctezuma y Cuauhtémoc pueden ser a la vez emperadores y sumos sacerdotes, representantes del poder espiritual y del terrenal.

El ser deforme Tolantzincal es una figura interesante porque su presencia se haya inscrita en fuentes históricas de la época virreinal. El impresor recalca el origen del mismo al anotar en la espadilla: "Esta figura fue un monstruo que parió una yndia del pueblo de Tulancingo avra diez años". Y quizá lo que más llama la atención es la rapidez con que se difunde la imagen de este individuo.

En cuanto a la carta de los "voladores", las dos culturas vuelven a relacionarse por medio de festividades comunes a sus lugares de origen: por un lado, la autóctona o la prehispánica mediante el palo con los voladores; por el otro lado, los toros o el festejo importado de España.

El resto de los personajes indígenas denotan su origen huasteco, su habilidad en los ritos y danzas, así como del carácter que el grabador impone en cada uno de ellos.

Esta baraja novohispana destaca porque es uno de los pocos testimonios gráficos sobre una iconografía local, propia de la Nueva España. Es interesante notar que en fechas tan tempranas, en el siglo XVI, se difundieran estos símbolos propios de la cultura indígena combinados con otras alegorías de tradición occidental y crear así un mestizaje hermético.

APUNTES DE LOS SUCESOS DE LA NACIÓN MEXICANA
DESDE EL AÑO 1243 HASTA EL DE 1562
UN TEXTO INÉDITO DE DON GABRIEL DE AYALA

LIBRADO SILVA GALEANA

El texto, que aquí se ofrece a los lectores de estos *Estudios...*, proviene de la colección formada por Lorenzo Boturini. Él mismo lo describe en el catálogo de su *Museo Histórico Indiano*, incluido al final de su *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, publicada en Madrid en 1746.

Boturini registra esta Crónica en el párrafo VIII del dicho *Museo* en donde describe varios que llama *Manuscritos de autores indios*. Cito textualmente a Boturini:

Apuntes Históricos de la Nación Mexicana, en lengua náhuatl y papel europeo; su autor don Gabriel de Ayala, noble de Tetzcuco y escribano de República. Empiezan desde el año 1243 y acaban en el de 1562. Hállanse en dicho tomo cuarto. (Copia en folio).¹

Alude Boturini aquí a los tomos o volúmenes en que encuadró los varios manuscritos reunidos por él. El tomo cuarto que él menciona estuvo perdido por mucho tiempo. Un librero de Madrid lo compró hace pocos años y lo tuvo en oferta. Actualmente se encuentra en la Biblioteca Nacional de España que lo adquirió. He tenido a mi alcance una copia fotográfica que de estos *Apuntes Históricos* obtuvo Miguel León-Portilla que fue quien me la proporcionó.

Por otra parte, cabe hacer mención de que, en el primer número de estos *Estudios...*, del año de 1959, apareció publicado un artículo del doctor Ernest J. Burrus, especialista en Historia antigua y colonial de México, cuyo título es *Clavijero and the lost Sigüenza y Góngora Manuscripts*.

Al final de este artículo Burrus cita una relación de Clavijero,

¹ Lorenzo Boturini Benaducci, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, edición y estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1974, p. 118. [Colección Sepan Cuántos... Núm. 278].

que lleva el siguiente título: *Historiadores mexicanos acolhuas y tlascaltecas*. En ella aparecen los nombres de quince autores entre los que ocupa el número doce don Gabriel de Ayala, junto al cual hay agregado, *noble tescocano*.

El título del manuscrito de don Gabriel de Ayala, allí citado, es el mismo que nosotros hemos puesto como encabezado de esta presentación: *Apuntes de los sucesos de la Nación Mexicana desde el año 1243 hasta el de 1562*.

Al final de esta cita hay una cruz. De ella el autor del artículo, el señor Burrus, dice que el propio Clavijero explica al final del documento, que dicha cruz indica que él vio el correspondiente manuscrito en la colección de Boturini.

Hemos dividido este manuscrito en dos partes, de las cuales presentamos aquí la primera, que abarca los *Sucesos de la nación mexicana...* del año de 1243 al de 1299.

APUNTES DE LOS SUCESOS DE LA NACIÓN MEXICANA
DESDE EL AÑO 1243 HASTA EL DE 1562

GABRIEL DE AYALA

Nican ompehua oc centlamantli huehue xiuhpohualli Mexico Tenuchtitlan ytech onicopin¹ yn ixuiphohualtzin don Gabriel de Ayala pilli Tetzcuco yhuan nican Mexico tecpan Audiencia escrivano.

XII. Tecpatl Xihuit,² 1243. años. ypanin yn oncan ahcico Mexica yn Tecpayocan oncan nauhxuhtique yehuatl hualteyacana Tezcucuecatl cauh tlatohuiz³ auh yn itahuan mochiuhtihuitze ynic ce ytoca Xiuhcac. ynic ome ytoca Huitzilihuitzin oc telpochtli yn icuac yn ayamo tlahtohuani ynic ey ytoca Tlacotzin. ynic nahui ytoca Tenantzin.

Quihtoque yn chichimeca pipiltin ye quilnilhuia⁴ yn Mexica aquin amoteouh niman oquitlanque yn yn cihuatl yn Mexica quimilhuique machitechmaca⁵ ce mochpah⁶ ypampa tamechititzque yn toteouh.

27 Acatl Xihuitl, 1247. años. ypanin yn oncan nauhxuhtique Mexica yn Tecpayocan oncan ye nappa quilpillico⁸ yn inXiuh Mexica ycpac huetz yn tlecuahuitl tecpayotepetl oc yehuatl tlecauhtlaz⁹ yn Tozcucuextli, yxpan ce tlahtohuani Yohualotzin ytoca.

111. Tecpatl Xihuitl, 1248. años. Ypanin yn oncan hualmicuanique Mexica yn Tepetzinco ynahuac Tlatilulco. oncan nauhxuhtique yn acico oncan yehuantin yn tlahtocapilli huehue Huitzillihuitl¹⁰ yhuan yn teomama Quauhtliquetzqui, yhuan Tzimpantzin yhuan Tetzimahua)

¹ Debe leerse *onicopin*.

² Debe leerse *xihuitl*.

³ Debe leerse *cauhtlahtotihuitz*.

⁴ Léase *quimilhuia*.

⁵ Léase *maxitechmaca*.

⁶ Léase *mochpoch*.

⁷ Curiosamente, se entremezclan números romanos con arábigos en varias partes del texto.

⁸ Léase *quilpico*.

⁹ Léase *tlecauhtlaz*.

¹⁰ Léase *Huitzilihuitl*.

Auh yn ihcuac oncan motlallico¹¹ Tepetzinco yehuatl¹² quicuaya yn izcahuitl yhuan axaxayacatl yhuan oncan xihxiyotque yhuan oncan Yllaquiloc ce tlatcatl ytoca Ozomachixcatl nauhyohualli nahuilhuitl ynic ompa oquimatito yn itlacatecolocuic auh quinacicatiaya yn Mexica quinmachi¹³ yn i quixtozohuaya.

VI. Acatl Xihuitl, 1251. años. ypanin yn oncan nauhxihutique Mexica yn Tepetzinco.

IX. Tecpatl Xihuitl, 1280. años. ypanin yn oncan hualmicuanique Mexica yn Chapultepec. oncan ompohuallomeyXihutique¹⁴ yn Mexica yn Chapultepec yehuatl quinhualyacana yn tlahtohuani huehue Huitzillihuit.¹⁵

X. Calli Xihuitl, 1281. años. ypanin nican moyaomanique Chapultepec yn Mexica yntlatziuh oncan canque ytoca Opilcatl. auh quilhualhuicac¹⁶ ychpuch Xicomoyahual yn ichpuch Teotenanco ychan auh yn ihcuac otlalli¹⁷ yn niman tlenamacac yn teneuh.¹⁸

1. calli xihuitl, 1285. años. ypanin quinhualpehuaya in Mexica in oncan Chapultepec. huey Tenanco ynchan. oncan quimictihque yn teomama Cuauhtliquezqui yn oconmictique auh nican ehuaque yahque achito¹⁹ tlalcomomoco ehuaque ahcito Atizappan Ehuaque ahcito Tlamtzinco. Ehuaque ahcito Tlenamacoyan Ehuaque ahcito Huehuetlan. Ehuaque ahcito Acuezcomac. Ehuaque ahcito Atlixocan. Ehuaque ahcito Colhuacan. Ehuaque ahcico Tepetocan. Ehuaque ahcito Huitzilopochco, Ehuaque ahcito Culhuacan. Ehuaque ahcito Cohualtepec. Ehuaque ahcito Teyon. Ehuaque ahcito Cuexomatitlan. Ehuaque ahcito Tlapitzahuayan. Ehuaque ahcico Nexcipac, hualmocuepque ahcico occeppa Chapoltepec.

2. Acatl Xihuitl, 1299. años. ypanin yn oncan cempohualxihutique Mexica yn Chapultepec auh nican quinmicalque oncan mic yn huehue Huitzillihuitzin²⁰ achto yntlahtocauh catca yn Mexica yhuan yhueltiuh ytoca Chimallaxochtzin,²¹ ihuan ytoca Tetzacacohuacatl yhuan yn Tocacimatzin. Auh hualmaquizque Cohuazotzin. yhuan Nacuzcihuatl ompa cihuapilli Culhuacan oncan Maquiz

¹¹ Léase *mottalico*.

¹² Debe entenderse como *yehuan*.

¹³ Debe leerse *quilmach*.

¹⁴ Léase *ompohuallomeyxiuhutique*.

¹⁵ Léase *Huitzillihuitl*.

¹⁶ Léase *quihualhuicac*.

¹⁷ Debe entenderse como *omottali*.

¹⁸ Debe entenderse como *omoteneuh*.

¹⁹ Debe entenderse como *ahcito*.

²⁰ Léase *Huitzillihuitzin*.

²¹ Debe leerse *Chimalaxochtzin*.

ecatztintli yhuan Tenzacatetl, Cuetlaxochquauhtlix yhuan ximalulcihuatl, yhuan Nauhyo. auh niman yahque maquizado azolco yn Tolcatzin yn quicuaque caton.

Auh niman quinnonotzato, yn Culhuacan pipiltin tlahtoque quimilhuique ca otiquimanque yn Mexica pipiltin, oticanque yn Huitzillihuitzin²² yn intlahtocauh Mexica yhuan yn ihueltiuh, yhuan Tetzacohuacatl yhuan Cimantzon. Auh niman yahque tlanonotzato yn Mexica ompa callacque²³ yn Culhuacan auh niman quihtoque yn tlahtoque yn ihcuac otlanonotzato yn tenuchtlenamacac ca ye cualli macamo miquican yn Mexica ma ympan huallaciti yn imicnihuan auh yn ihcuac oquimatque yn Mexica amocizque²⁴ zan quihtoque ca moniziacatizatl yhuatl amatl yn ipan otechiuh y Huitzilopochtli, ca otlenamamac²⁵ ca tictecaco yn tlachtli yn patolli ca quizatihui y nozo y tixcuamol yn totentzonhuan yn izti y noxhuihuan yn quizatihui yn quitotihui yntla oc quizatihui yn tezyo yn ihcuac tlayohualli mochihuatiuh yn Culhuacan auh ynin macentetzintlipatzin tlixitechmomaquilli.²⁶

Ma tizatli ihuatl xitechmomaquilli ma pantzintli xicmacanan yn oquichtiuh²⁷ quihto yn cihuatl amocizque²⁸ yn Culhuaque ma concuique atl y quixpaque yn tlequahuitztl ynic tlahuitectli yc mozaque concuique tecolli yc mixyayahualloque²⁹ za monomahuique y meltecque.

Auh ye omihto ypan ome acatl Xihuitl ynic acito Culhuacan oncan motecato Tizaapan yn Culhuacan tlahtohuani ynic ce ytocha huehue Acamapichtli ynic ome ytocha Chalchiuhtlatonac ynic ey ytocha achitometl ynic nahui ytocha Coxcoxtzin yn tlahtocati yn Culhuacan.

Auh niman ye quihtohua yn tlahtoque ma quichihuacan yn teocalli nauhcampa tlamamatlayo yez. auh yn ocauh niman oquinonotzque yn tlahtoque auh quihtoque ynic mochaliz yoyoltihuitz yn mazatl amo quiminazque amo can itlacahuiz zan quihualhuicazque. auh niman canato yn ompa mazatlan ca ye motocayoti yn mazatlan auh niman ye quipilhuia³⁰ ma quihuillanacan³¹ yn tlalli

²² Léase *Huitzillihuitzin*.

²³ Léase *calacque*.

²⁴ Debe entenderse como *amo acizque*.

²⁵ Debe leerse *otlenamacoc*.

²⁶ Léase *tlaxitechmomaquilli*.

²⁷ Léase *oquichtin*.

²⁸ Léase *amo acizque*.

²⁹ Léase *mixyayahualoque*.

³⁰ Léase *quimilhuia*.

³¹ Léase *quihuillanacan*.

oncan huallicatiaz³² yn aztatl yhuan cohuatl yhuan oncan huallapachotiaz yn canauhtli ciyotiaz cenpohual Xochitl oncan huallicatiaz.³³ auh niman mocuauhtlapechtique oncan quitlallique³⁴ tlachcuitl cenca iuh tlantia yn oquichichihuahque yn quimahuizoque yn Mexica.

Auh niman moteocaltique yn Mexica auh no quinnonotzato yn tlahtoque auh quihtoque ca ye cualli tytlayhuazque quiyollotizque yn inteocal auh yahque yn titlanti cuitlatl yn quiyollotico cenca quiquimiloque yn cuitlatl yhuan teuhtli tlazolli yn quitlallito³⁵ ahu³⁶ yn oyahque yn ohualmocuepque yn titlanti niman oquittaque yn Mexica. yn momatia ahzo ytlant tlazolli, auh niman quihtoque in Mexica ca ye cualli mazo quichihuaco ahzo yteuhyo, ytlazolli yn mayllia³⁷ cuix totalpan in ticate ca yntlalpan zan iuh quihtoque: auh niman quipehualtique yn inlahuelilocayo yn Mexica ye totomictia ytzcuinme quinmictia cueytl huipilli quitetlatlalochtia yn aquin cuacuauhcatzintli tletl quimontlaliliaya zan ic pehua yn Mexica auh quinmictique yn Mexica, zan quinpoyomictique nauhXihuitl yn Contitlan motlatique.

Auh niman moyaotlaque yn Xochimilca yni mochtin Culhuaque auh ye no ceppa quintemoque ye noçuel miequintin yn quinnechicoque yn Mexica auh quintlalhuique yn tepehuazque auh niman ye quihtohua yn Mexica Mexicaye ayac tlamaz zan mochiti quinhuihuitequizque zan tiquinyacatequizque, yhuan tequinnacaztequizque yc tiquinpohuazque yn tomalhuan auh yehica cecentlalpan yn quintequilique yn innacaz auh y Culhuaque ayac quimacique quinmaca yehuantin yn oquinacaztecque ycon oquimanato yn Culhuaque yc ye no ceppa yc monextique yn Mexica yn ayamo quinhualtocaya ompa Culhuacan.

³² Léase *huallicatiaz*.

³³ Léase *huallicatiaz*.

³⁴ Léase *quitlallique*.

³⁵ Léase *quitlallito*.

³⁶ Léase *auh*.

³⁷ Léase *mayllia*.

APUNTES DE LOS SUCESOS DE LA NACIÓN MEXICANA DESDE EL AÑO 1243 HASTA EL DE 1562

GABRIEL DE AYALA

Aquí da principio otra antigua cuenta de los años de México Tenochtitlan; la copié de la cuenta de los años de don Gabriel de Ayala, principal de Tetzcuco, y aquí en México, escribano de la Casa de la Audiencia.

Año 12-Pedernal, 1243 años, en este llegaron aquí los mexicas a *Tecpayocan*; aquí permanecieron cuatro años, quien guía es *Tozcuecuexcatl*, viene fungiendo como cuauhtlahto.¹ Y los que vienen haciéndose sus padres son, el primero su nombre *Xiuhcac*, el segundo su nombre Huitzilihuitzin, quien es aún mozo y cuando aún no era gobernante, el tercero su nombre *Tlacotzin*, el cuarto su nombre *Tenantzin*.

Dijeron los chichimecas de linaje, le dicen a los mexicas: “Quién es vuestro Dios?” Luego pidieron una mujer los mexicas, les dijeron: “Dadnos una hija vuestra para que os mostremos a nuestro Dios”.

Año 2-Caña, 1247 años, en este cumplieron cuatro años los mexicas en *Tecpayocan*, allí por cuarta vez hicieron atadura de sus años los mexicas; sobre ellos cayó el madero de fuego en *Tecpayotepell*; todavía él, *Tozcuecuxtlí*, hizo el encendido del leño en presencia de un señor, su nombre *Yohualotzin*.

Año 3-Pedernal, 1248 años, en este se separaron los mexicas allá a *Tepetzinco*, junto a Tlatelolco; allí permanecieron cuatro años; vinieron a llegar allí el señor, el principal, Huitzillihuitl el Viejo y quien carga a la deidad, *Quauhtliquetzqui* y *Tzimpantzin* y *Tetzimahua*.

Y cuando vinieron a establecerse allá en *Tepetzinco* comían eso, *izcahuilli*² y *axaxayacatl*,³ y allí se cubrieron de sarpullido se anegó un hombre llamado *Ozomachixcatl*. Cuatro noches, cuatro días así allí fueron a conocer su canto del hechicero; y hostigaban a los mexicas, dizque los desvelaban.

¹ Según Rémi Siméon, quien cita a Sahagún, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 414 “*cuauhtlato*, era la designación que se le daba al soldado que había hecho cuatro cautivos en la guerra, por cuyo motivo se convertía en jefe de su región.

² *Ibidem*, p. 235, “*izcahuilli* especie de gusanillo que vive en las charcas”.

³ *Ibidem*, p. 48, “*axaxayacatl* mosca de pantano, muy común, usada en la alimentación”.

Año 6-Caña, 1251 años, en este cumplieron cuatro años los mexicas en *Tepetzinco*.

Año 9-Pedernal, 1280 años, en este se separaron de allá los mexicas a Chapultepec; allá permanecieron cuarenta y tres años los mexicas, en Chapultepec. Los guía él, el señor Huitzillihuitl, el Viejo.

Año 10-Casa, 1281 años, en este estuvieron en guerra los mexicas aquí en Chapultepec, quienes con su pereza tomaron al de nombre *Opilcatl* quien trajo a su hija *Xicomoyahual*, su hija su casa estaba en *Teotenanco*; y cuando se estableció, luego hizo ofrenda de fuego, como se dijo.

Año 1-Casa, 1285 años, en este sojuzgaban a los mexicas allá en Chapultepec; su casa estaba en *Huey Tenanco*, allí mataron al que conduce a la deidad, *Cuauhtliquesqui*, lo mataron. Y de aquí se marcharon, se fueron, fueron a llegar a *Tlalcocomoco*; se marcharon, fueron a llegar a *Atizappan*. Se marcharon, fueron a llegar a *Tlamtzinco*; se fueron, fueron a llegar a *Tlenamacoyan*; se marcharon, llegaron a *Huehuetlan*; se marcharon, fueron a llegar a *Acuezcomac*; se marcharon, fueron a llegar a *Atlixocan*; se marcharon, fueron a llegar a *Colhuacan*; se marcharon, vinieron a llegar a *Tepetocan*; se marcharon, fueron a llegar a *Huitzilopochco*; se marcharon, fueron a llegar a *Culhuacan*; se marcharon, fueron a llegar a *Cchualtepec*; se marcharon, fueron a llegar a *Teyon*; se marcharon, fueron a llegar a *Cuexcomatitlan*; se marcharon, fueron a llegar a *Tlapitzahuayan*. Se marcharon, vinieron a llegar a *Nexticpac*; vinieron de regreso, vinieron a llegar otra vez a Chapultepec.

Año 2-Caña, 1299 años, en este cumplieron veinte años los mexicas allá en Chapultepec, pero aquí los combatieron, allí murió Huitzillihuitzin el Viejo, que fue el primer señor de los mexicas y su hermana mayor, su nombre *Chimallaxochitzin* y los de nombre *Tetzacohuacatl* y *Tocacimatzin*. Y escaparon *Cohuazotzin* y *Nacuzcihuatl*, señora principal allá en Culhuacan; allá escaparon *Ecatzintli* y *Tenzacatetl*, *Cuetlaxochcuauhtlix*, y *Ximatihulcihuatl* y *Nauhyo*; y luego se marcharon, escaparon a Azolco *Tolcatzin*, comieron gato.⁴

Luego fueron a hablarles los principales y señores de Culhuacan, les dijeron: "Hemos tomado a los principales mexicas, hemos aprehendido a Huitzillihuitzin, señor de los mexicas y a su hermana mayor, y a *Tetzacohuacatl* y a *Cimantzon*". Y luego fueron a hablar los mexicas, se introdujeron allá en Culhuacan; luego dijeron los señores cuando fue a hablar el que hace la ofrenda de incienso a *Tenuch*: "Ya está bien, que no mueran los mexicas, que no caigan sobre ellos sus amigos". Y cuando se enteraron los mexicas que no

⁴ En náhuatl *caton*, posible préstamo castellano; aquí lo hemos entendido como "gato".

serían acosados, sólo dijeron: "Que no la axila,⁵ la tiza, la pluma,⁶ el *amate*, sobre ellos nos hizo Huitzilopochtli. Porque se hizo ofrenda de incienso, porque vinimos a establecer el juego de pelota, el del del patolli, pues irán a brotar nuestras cejas, nuestras barbas, las uñas, mis nietos que irán a aparecer, irán a decir si aún irá a brotar nuestra sangre cuando se haga de noche en Culhuacan y socórrenos con la piedra y el remedio.⁷

"Dános la tiza, la pluma, dale las estimadas banderas a los que se hacen varoniles." Dijo la mujer que no serían acosados por los culhuacanos; cogieron agua, le lavaron la superficie a los maderos agudos para hacer el fuego, que ya habían sido golpeados; se despertaron, tomaron carbón, con él se pintaron el rostro,⁸ sólo de su voluntad se abrieron el pecho.

Y ya se dijo, en el año 2-Caña, así llegaron a Culhuacan, allá fueron a establecerse en *Tizaapan*; los señores de Culhuacan, el primero su nombre Acamapichtli el Viejo, el segundo su nombre *Chalchiuh-tlatonac*, el tercero su nombre *Achitometl*, el cuarto su nombre *Coxcoxtzin*,⁹ que tenía el mando en Culhuacan. Y luego ya dicen los señores que hagan el templo, será con escalera, hacia los cuatro rumbos del mundo. Y cuando ya estaba hecho, luego le hablaron a los señores y les dijeron que para que se estrenara tendría que venir vivo el venado, que no lo flecharan, que en ninguna parte se dañara, que sólo lo trajeran. Y luego fueron por él allá, al lugar de los venados, y por eso ya se llama Mazatlan. Y luego ya les dicen que lo arrastren en la tierra. De allá vendrá erguida la garza y la serpiente, y de allá vendrá incubando el pato de buen grado, el cempoalxochitl vendrá aquí erguido; y luego se hicieron un estrado de madera, allí pusieron el césped; así fue acabado, lo aderezaron, lo admiraron los mexicas.

⁵ Una posible interpretación de esta frase es que, "él (Huitzilopochtli), nos dio (a los mexicas) la orden, el destino de la guerra determinado en el papel (en el libro de los destinos)".

⁶ Difrasmismo que significa "guerra".

⁷ Al respecto, véase el trabajo clásico de Alfonso Caso, *Un antiguo juego mexicano*, en *El México antiguo*, Sociedad alemana mexicanista, México, 1925, t. II, p. 205-211.

⁸ Hemos interpretado este vocablo como una formación poco frecuente. En ella *mo* podría entenderse como partícula optativa referente al verbo que luego sigue en forma imperativa, "dános, concédenos". Aquello que ha de concederse es *cen-tetzin-tlípaztin*, es decir, "juntos la piedra y el remedio".

⁹ Esta forma verbal puede entenderse de dos maneras, una compuesta del verbo *yahualoa*, reduplicado, y de la raíz de *ixtli*, "rostro, superficie", que significaría "rodearon su rostro". Otra posible interpretación es derivar dicho verbo del sustantivo *ixyahual(i)*, descrito por el doctor Francisco Hernández en *Historia Natural de Nueva España*, (*Historia de las plantas*, v. II, México, UNAM, 1959, p. 8-9). Según Hernández dicha planta tiene diversas propiedades, entre ellas la de provocar el sudor y la orina.

Y luego se hicieron un templo los mexicas, y también fueron a hablarle a los señores y dijeron: "Ya está bien, lo levantaremos"; que adornarán su templo. Y se fueron los enviados del escremento, lo vinieron a adornar, mucho la envolvieron. La mierda y el polvo, la basura, fueron a establecerlos; y se marcharon, se regresaron los mensajeros, luego lo vieron los mexicas; se sentían como al lado de algo muy querido.

Y luego dijeron los mexicas: está bien, tal vez vinieron a establecer su polvo, su basura y lo hicieron. ¿Acaso en nuestra tierra estamos? Pues es en su tierra. Sólo así dijeron. Y luego dieron inicio a su bellaquería los mexicas, ya matan aves, ya matan a los perros, roban la falda, la camisa y huyen; a quien era leñador le ponían fuego (a su leña); así empiezan los mexicas y los mataron los mexicas; sólo los mataron narcotizados. Cuatro años se escondieron en *Contitlan*.

Y luego se armaron para la guerra los de Xochimilco, todos los culhuacanos, y ya otra vez los buscaron, ya otra vez a muchos mexicas reunieron y los invitaron a hacer conquista. Y luego ya dicen los mexicas: mexicas, nadie hará cautivos, a todos sólo los golpearán, sólo les cortaremos la nariz y las orejas, así contaremos a nuestros prisioneros, y puesto que de un lado les cortarán las orejas y los culhuacanos a ninguno de ellos alcanzaron para tomarlo prisionero,¹⁰ a aquellos a los que les cortaron las orejas, así fueron por ellos los culhuacanos y así todavía otra vez aparecieron los mexicas a los que todavía no echaban de allá de Culhuacan.

¹⁰ Es interesante esta lista de gobernadores de Culhuacan que termina nombrando a *Coxcoxtzin*, quien efectivamente era señor de ese lugar cuando llegaron allí los mexicas.

¹¹ Se traduce aquí el verbo *maca* en su acepción de apresar, según lo registra Rémi Siméon en su forma reflexiva y transitiva, *niconmaca*, "constituirse prisionero de alguien".

MARIANO VEITIA: UNE VISION NOUVELLE
DE L'HISTOIRE INDIENNE
LA REVALORISATION DU PASSÉ INDIGÈNE EN NOUVELLE-ESPAGNE
AU XVIIIÈME SIÈCLE

ERIC ROULET

Les Indiens sont-ils de bons sauvages ou des barbares sans lois?

Les querelles du XVI^{ème} siècle qui ont opposé le dominicain fray Bartolomé de Las Casas au chroniqueur Juan Ginés Sepúlveda ne se sont pas tues avec la mort de leurs artisans. Si la cruauté des sacrifices humains a beaucoup fait pour véhiculer l'idée même de barbarie, le coeur des missionnaires notamment franciscains a su trouver les hommes. La question reste encore entière au XVIII^{ème} siècle, soit deux siècles plus tard, alors même que la colonisation > en affirmant le droit de l'Espagne à civiliser enfin cette contrée, et par la force si nécessaire, prétend avoir apporté une réponse définitive quant au passé indigène.

La bipolarisation des avis reflète toutes les prétentions sous-jacentes inhérentes à la conquête du nouveau continent. Elle n'invite pas à saisir la réalité des faits de civilisation. Elle oublie le contexte qui a produit les données qui sont utilisées comme autant d'arguments pour confondre l'adversaire.

Certains hommes ont pourtant tenté dès la confrontation des deux mondes de définir une voie médiane, plus à même d'en cerner les contours. Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) a écouté les Indiens. Il leur a donné la parole. Ils se sont racontés et leur mémoire a été consignée dans des codex comme ceux de Madrid. Sahagún leur a rendu leur dignité.

Les historiens du XVII^{ème} siècle et au premier chef Mariano Veitia, ont suivi ses pas, et s'ils n'ont pu rencontrer les hommes de ces temps anciens, ils ont consulté leurs témoignages. Leurs travaux et leurs interrogations partent de ces sources.

Mariano Veitia, l'archétype du créole de Nouvelle-Espagne du XVIII^e siècle

Mariano Fernández de Echeverría y Veitia (1718-1780) est un homme profondément de son siècle. Il n'est pas un individu hors du commun, grand aventurier ou marginal. Il se fonde dans son époque. Sa pensée, aussi originale soit elle, vient d'un fidèle sujet de la Couronne espagnole. Homme du roi Charles III, il participe à l'expulsion des Jésuites de Nouvelle-Espagne en 1767, alors même que le pays s'y oppose farouchement.¹ Mais il est vrai que les Veitia ont toujours été au service de sa majesté. Le père de Mariano, don José, est lui-même avocat auprès de l'Audience de Mexico.²

Veitia est un pur produit de la société coloniale. Il est né à Puebla, ville née de la colonisation. C'est un créole (*criollo*) de la seconde génération. Son devenir est tout tracé. Il fait ses études de droit à la Real y Pontificia Universidad de Mexico. Il est licencié en 1737 et intègre le corps des avocats des cours royales l'année suivante.³ Il occupera longtemps la charge d'*alcalde* de sa ville natale, Puebla.⁴ Veitia semble attaché très tôt à sa région. Il tient de nombreuses conférences sur la Vierge de Guadalupe durant son séjour dans la péninsule ibérique de 1747 à 1749.⁵ Il rédige même une histoire du sanctuaire, et des autres avoisinants, les *Baluartes de México* en 1775.

Ce n'est en fait qu'assez tardivement qu'il découvre l'histoire précolombienne. Une véritable passion va d'ailleurs l'envahir sans pour autant s'assouvir pleinement puisqu'il laissera à sa mort une oeuvre inachevée, l'*Historia antigua de México*. La rencontre en 1744 à Madrid du collectionneur milanais Lorenzo Boturini Benaduci (1702-1755) va décider de tout. Elle n'est pas accidentelle puisque Boturini est recommandé auprès de Mariano par don José, visiblement touché par les infortunes du milanais en terre mexicaine. Ses nombreux déboires nous sont bien connus par le récit qu'en a fait Miguel León-Portilla. En fait, Boturini, d'esprit curieux, s'intéresse de trop près aux antiquités indigènes. Il forme même

¹ Mariano Veitia est chargé par le gouverneur don Esteban Bravo de Revoro d'inventorier les biens des Jésuites, M. Alfaro Cutanda, *Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, su vida y su labor americanista*, thèse de doctorat, Madrid, 1957, cité par J. Alcina Franch, *El descubrimiento científico de América*, Barcelone: Anthropos, 1988, p.113.

² *Ibid.*, p. 111.

³ Fr. Antonio, *Carta*, cite par F. Ortega, "Noticia sobre el autor", in: M. F. de Echeverría y Veitia, *Historia antigua de México*, México, Imp. J. Ojeda, 1836, t. 1, p. IX.

⁴ Mariano Veitia est *alcalde* de Puebla de 1758 à 1774 M. Moreno Bonett, *Nacionalismo novohispano: Mariano Veitia, Historia antigua, Fundación de Puebla, Guadalupepanismo*, México: UNAM, 1983, p. 176.

⁵ F. Ortega, *op. cit.*, p. XIX.

une riche collection de manuscrits, le *Museo indiano*. Ses recherches irritent. Le passé est un sujet encore sensible et le vice-roi, le comte de Fuenclara fait saisir les documents et expulser le chevalier milanais en partant du fait que bien qu'étant étranger.⁶

Le jeune Veitia offre ainsi à Boturini l'hospitalité. En remerciement, il est initié aux manuscrits mexicains.

"Me dio las primeras luces que me han servido de norte y sin las cuales era imposible haber logrado tan arduo empeño".⁷

Mariano ne cache pas ce qu'il lui doit même s'il prend ses distances sur certains sujets.⁸ Dès son retour en Nouvelle-Espagne, il consulte la collection du *Museo indiano* au secrétariat du gouvernement. Il effectue ainsi de nombreuses copies, se promettant de les envoyer en Espagne. Il s'attache particulièrement aux roues calendaires et aux livres festifs comme le *Codex Ixtlilxóchitl*.⁹ Il bénéficie d'appuis pour assurer ce travail.

Valido del favor del señor don José de Gorraez, secretario de gobierno de cuyo oficio se halla depositado el museo embargado y prevé de la orden y licencia del Exmo. señor virrey conde de Revillagigedo lo gre verle y reconocerle a toda mi satisfacción y sacar de el copias...¹⁰

La mort de Boturini en 1755 le décide à écrire son histoire. Ce sera *l'Historia antigua de México*.

L'oeuvre de Mariano Veitia ne sera publiée que tardivement mais elle est connue sous forme manuscrite ou fragmentaire dès le XVIII^e siècle. Elle devient rapidement une référence. Les manuscrits sont protégés par le chroniqueur royal Juan Bautista Muñoz (1745-1799) qui en réclame une partie directement au vice-roi.¹¹

⁶ M. León-Portilla, "Estudio preliminar", in: L. Boturini Benaduci, *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, México, Porrúa, 1974, p. xv et suivantes.

⁷ M. F. de Echeverría y Veitia, *Manuscrit 215 de la Bibliothèque de France*, Paris, folio 3v. Le manuscrit 215 est un état préparatoire de *l'Historia antigua de México* de Mariano Veitia. Il est composé de 15 documents dont 2 prologues et 7 séries chronologiques. L'essentiel des propos est repris dans *l'Historia antigua de México* (voir: E. Roulet, *L'oeuvre américaniste de Mariano Veitia: autour de l'Historia antigua de México*, thèse de doctorat, La Sorbonne, 1992).

⁸ Víctor Rico González y voit même un des fait majeur de la vie de Mariano Veitia V. Rico González, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII: estudios historiográficos sobre Clavigero, Veitia, Cavo y Alegre*, México: UNAM, 1949, p. 83.

⁹ Mariano Veitia utilise notamment 7 roues calendaires qui seront publiées en 1907 par Genaro García sous le titre de *Los calendarios mexicanos*. Il s'inspire grandement du *Codex Ixtlilxóchitl* pour constituer son propre document le *Codex Veitia* (J. Alcina Franch, "Introducción", in, *Codice Veitia*, Madrid: Testimonio-Patrimonio Nacional, 1986).

¹⁰ M. F. de Echeverría y Veitia, *Manuscrit 215, op cit.*, folio 1 lr.

¹¹ M. Orozco y Berra, "Ojeada sobre la cronología mexicana", in: H. A. Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1980, p. 152-154.

Une partie est cependant recueillie par Antonio de León y Gama (1735-1802) et Antonio José Pichardo (1748-1812) comme en témoignent leurs nombreuses copies.¹² Fray Servando Mier (1763-1827) et Carlos María de Bustamante (1774-1848) y puisent en grande partie les éléments indispensables à leurs démonstrations historiques et nationalistes.¹³ Mais c'est l'historien William H. Prescott (1796-1859) qui lui rend le plus grand hommage, il écrit en 1844 dans son *History of the Conquest of Mexico*¹⁴

"L'oeuvre la plus importante à avoir paru ces derniers temps sur l'histoire ancienne du Mexique est celle du licencié don M. Veitia"

Il ajoute un peu plus loin: "Comme critique, il occupe une place supérieure à celle des historiens qui l'ont précédé..."

La *Historia antigua de México* de Mariano Veitia offre une vision nouvelle du monde indien. Il dresse le vrai portrait d'une civilisation. Le mot est lâché. Civilisation. Pour Veitia, le monde indien est équivalent à ceux des Grecs et des Romains. Et de mettre en avant ce qui fait intellectuellement la grandeur de ce monde oublié.

Mariano Veitia insiste principalement sur trois aspects de l'univers indigène qui sont à ses yeux les facteurs déterminants d'un monde civilisé: la durée de l'aventure indienne, la transmission de l'héritage culturel et l'harmonie sociale.

Une société multi-séculaire

L'histoire indienne commence avec une date, celle de la création du monde 4033 ans avant Jésus-Christ. Veitia s'appuie en cela sur les relations du chroniqueur indigène Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650).¹⁵ Il trouve la trace du déluge dans l'évocation de la fin du premier monde crée ou premier soleil. En effet, celui-ci appelé par les Aztèques *Atonatihu* —ce qui signifie Soleil d'eau en nahuatl— avait péri sous les flots. C'est après la destruction de la

¹² José Antonio Pichardo est l'exécuteur testamentaire d'Antonio de León y Gama (C. M. de Bustamante, in: A. de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, México, 1832, p. 11).

¹³ D. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México: Era, 1979, p. 70-71.

Voir aussi C. M de Bustamante, *Mañanas de la alameda de México*, México, 1835-36, 2 v.

¹⁴ W. H. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*, cité par M. Moreno Bonett, *op. cit.*, p. 181-182.

¹⁵ Cette filiation relevée par de nombreux historiens comme José Fernando Ramírez et Edmundo O'Gorman est surtout évidente dans le domaine des chronologies; E. Roulet, "Essai sur la formation de la chronologie de la *Historia antigua de México* de Mariano Veitia", in: *Journal de la Société des Américanistes*, n. 81, Paris, 1995, p. 143-158.

Tour de Babel que certains hommes arrivèrent en Amérique après une migration de 104 ans. Ils connurent de nombreuses autres vicissitudes, mais posèrent aussi les bases de leur civilisation avec la fondation de la première ville, Huehuetlapalan et la création du calendrier.

Il est important de saisir les étapes signalées. Le monde indien participe à la dynamique générale de l'humanité. Il est aussi ancien. Et même si certains veulent en nier les réalisations, ils ne peuvent qu'en constater l'origine. Le poids du passé s'inscrit aussi dans le temps même de la migration: 104 ans, soit 2 cycles de 52 ans, ce qui correspond à la plus longue période de temps connue des Aztèques.

L'inscription dans le temps est suivie d'une inscription dans l'espace. La fondation de Huehuetlapalan signifie par excellence la prise de possession de la terre. Et comme pour bien marquer cet épisode, les Indiens consignent déjà à cette époque leur histoire. Ils donnent des témoignages de leurs origines. Les calendriers étaient en effet couverts de dessins qui préfiguraient une écriture.

Veitia veut ainsi prouver que quoique issus du fonds commun, les Indiens ont su affirmer une originalité dès cette époque. Pour cela, il refuse les nombreuses démonstrations du xvième siècle qui voulaient que les Indiens soient la treizième tribu d'Israël. Ce n'en est pas une. En regardant les sources, il observe qu'il n'y eut jamais "ni circoncision, ni autre coutume des Hébreux"¹⁶ Il doit cependant par moment expliquer le monde indien en se servant des propres aventures des Hébreux, comme pour mieux les faire accepter. Ainsi, Il montre que les Aztèques se sont mis au service des souverains d'Azcapotzalco comme les Hébreux avaient été obligé de se battre comme mercenaires, au service du plus fort, pour avoir le droit d'être sur une terre. De même, ils avaient perpétrés des sacrifices sanglants jusqu'au moment où Yavhé avait arrêté le bras d'Abraham.

L'histoire indienne comme elle s'inscrit dans une longue période de temps nécessite une chronologie générale. Cette tâche va occuper longtemps Mariano Veitia. Il est le premier à tenter de l'établir sans privilégier une lignée dynastique comme l'ont fait par exemple les chroniqueurs indigènes soucieux surtout du prestige de leur cité. La chronologie est un guide. Elle permet de montrer en outre la diversité du monde indien et la richesse des événements de l'histoire de ce monde. Un monde ancien sans fait n'a pas de réalité. Les destins des souverains, les guerres et les autres calamités

¹⁶ M. F. de Echeverría y Veitia cité par M. Moreno Bonett, *op. cit.*, p. 85.

gravent le temps dans la vie des hommes, loin des temps mythiques, voire des mémoires collectives déconnectées.

La transmission de la mémoire

A quoi bon une histoire si celle-ci n'est pas connue? Mariano Veitia sait louer les Indiens pour leur souci de consignation et d'enseignement de l'histoire.

Pour lui les Indiens ont su, dès l'aube de leur civilisation inventer une écriture. Elle est comme un véritable système de notation des sons.¹⁷

Las figuras de estas pinturas les servían a ellos de letras y caracteres a nosotros los que usamos y que el saber formar y entender estos mapas era un facultad que entre ellos se enseñaba y se aprendía como entre nosotros leer y escribir.

Mariano Veitia dans sa volonté de montrer une culture écrite avance une interprétation très personnelle des dessins en y voyant un alphabet. Il concède que ce sont des caractères bien étranges mais peut-être pas plus par exemple que les lettres grecques. Mais qui au XVIII^e siècle aurait bien voulu croire que des dessins pouvaient signifier une écriture? L'explication alphabétique ne pouvait être que la seule acceptée.

Dans le même temps, Mariano Veitia n'a pas entièrement tort. D'une part quant à l'ancienneté des dessins. Il est patent que certains figurent notamment les quatre directions où l'on remonte à la plus haute antiquité, puisqu'ils figurent sur la statuare olmèque.¹⁸ Cependant, ce sont des idéogrammes. D'autre part, s'ils ne pouvaient être une écriture véritable de type phonétique, une évolution était en train de se produire à l'époque aztèque qui attribuait des valeurs phonétiques à certains dessins. Jacques Soustelle rapporte ainsi:¹⁹ "Le nom du village d' Otlatlilian est figuré par un roseau, *otlatl* (idéogramme) et par des dents, *tlán*, (phonogramme)".

¹⁷ M. F. de Echeverría y Veitia, "Discurso preliminar", in: Lord Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, Londres: H. G. Bohn, 1848, t. 8, p. 161.

¹⁸ J. Soustelle, L. *Les Olmèques*, Paris: Arthaud, 1979, fig. 67.

L. Séjourné, *La pensée des anciens Mexicains*, Paris, Maspéro, 1982, p. 92-94.

M. Coe, *Les premiers Mexicains*, Paris, Colin, 1985, p. 82.

¹⁹ J. Soustelle, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Paris, Le livre de poche, 1983, p. 347.

Les dessins couvraient des feuilles entières de papier végétal tiré du maguey qui étaient reliées entre elles et pliées en accordéon. Ces codex étaient de véritables livres ou étaient consignés les tributs des populations soumises —*Matricula de Tributos, Codex Mendoza*— les propriétés agricoles, ou les ressorts des seigneuries. Certains étaient plus spécialisés comme les livres de divination, les *tonakamull*. De toute façon, d'une manière ou d'une autre, ils étaient les produits d'une catégorie particulière de la population, les *tlacuiloanime*, les scribes. Il ne semble pas que les hommes du peuple aient eu accès à l'écriture. Ce savoir ne s'enseignait qu'aux élèves des collèges-monastères, les *calmecac*.

Les codex jouaient un grand rôle dans la vie sociale des classes dirigeantes. Les négociants —les *pochteca*— y consignaient leurs déplacements. Ils possédaient des livres astrologiques particuliers dont le *Codex Féjervary-Mayer* est un bel exemple.²⁰ Parfois même ils servaient de support informatif pour les souverains. Veitia rapporte en s'appuyant sur Ixtlilxochitl que le gouverneur aztèque de Cempohualan fit effectuer des peintures des Espagnols et de leurs équipements pour en rendre compte à Motecuhzoma II.²¹ Des archives existaient même, comme à Tetzoco. En ce sens seulement il est possible de parler de civilisation écrite.

Veitia du moins parle de ces documents en homme avisé. S'il reconnaît ne pas toujours les comprendre, ne disposant pas des clés indispensables, il les a du moins observés. Il sait d'ailleurs livrer des observations sur quelques uns dont le *Mapa Sigüenza* dans la *Historia antigua de México*.²² La collection Boturini comportait de 316 pièces dont de nombreuses pictographiques.²³

Si l'écrit était réservé, les Indiens n'en connaissaient pas moins les grandes lignes de leur histoire. Veitia loue les nombreux exercices de mémorisation entrepris dans les écoles. Les enfants apprenaient les chants qu'ils devaient offrir aux dieux lors des grandes fêtes religieuses.

Para conservar estas tradiciones inventaron los cantares que se decian en todas las fiestas solemnes y en los bailes publicos por medio de los cuales se instruia bastantemente en los sucesos de la historia y en

²⁰ M. León-Portilla, "Introduction", in: *Le livre astrologique des marchands. Codex Féjervary Mayer*, Paris: La Différence, 1992, p. 21.

²¹ M. F. de Echeverría y Veitia, "Discurso preliminar", *op. cit.*, p. 161.

La description d'Ixtlilxochitl apparaît dans F. de A. Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, t. 2, *Historia de la nación chichimeca*, México: UNAM, 1985, p. 199.

²² M. F. de Echeverría y Veitia, *Historia antigua de México*, *op. cit.*, t. 2, p. 283.

²³ M. León-Portilla, "Estudio preliminar", *op. cit.*, p. XXXVII.

los acaecimientos más notables la gente vulgar que no entendia el significado de las pinturas.²⁴

Cette oralité a réussi par là même à sauvegarder un héritage précieux dans la mesure où de nombreux manuscrits indigènes ont été détruits au moment de la Conquête.²⁵

Il apparaît que l'affirmation de la transmission de l'histoire en ces temps anciens fait pendant à son propre siècle où les idées et les écrits sont soumis à la censure de l'inquisition ou de la vice-royauté. Les infortunes de Boturini en sont un bon exemple. Mais, Mariano Veitia lui même ne connut aucune publication historique de son vivant et ses manuscrits furent réclamés par la Couronne pour finir dans les archives de la Real Academia sans servir aucunement à l'écriture d'un ouvrage général, comme cela aurait pu être.

Les temps modernes ne sont peut-être pas ceux que nous croyons, semble-t-il dire en substance.

Une civilisation harmonieuse

Les Conquistadors furent les premiers à constater l'extraordinaire structuration de la société aztèque.

Mariano Veitia voit une pyramide avec à sa tête le souverain de Mexico-Tenochtitlan. Prêtres et guerriers forment deux catégories équivalentes quant au poids social ayant un rôle bien défini d'encadrement de la population, chacune avec ses formations et ses responsabilités particulières. Certes, il note une forme de dualité, dualité qu'il retrouve d'ailleurs à l'intérieur même des catégories. Mais ce qu'il retient surtout c'est la cohésion de l'ensemble.

La guerre et le sacrifice sont pour lui les actes fédérateurs de la civilisations aztèque. Les uns capturent ce que les autres offrent aux dieux. Le tout pour se concilier le concours des divinités pour assurer l'ordre de ce monde et sa continuation. C'est une alliance, sans

²⁴ M. F. de Echeverría y Veitia, "Discurso preliminar", *op. cit.*, p. 162.

Dans le *Manuscrit 215*, il attribue ce souci de l'histoire aux Toltèques et affirme que c'est ce qui leur assura une civilisation harmonieuse (M. F. de Echeverría y Veitia, *Manuscrit 215*, *op. cit.*, folio 16v).

"Se valían para historiar sus antigüedades de cantares en prosa y en verso que se enseñaban a los niños y en todas las solemnidades se cantaban, repetían según el orden que tenía establecido, unos en unas y otros en otras y de esta suerte conseguían que a los menos la gente principal estuviese instruida en los principales sucesos de su historia."

²⁵ Mariano Veitia attribue ces destructions à l'ignorance des premiers européens M. F. de Echeverría y Veitia, "Discurso preliminar", *op. cit.*, p. 161.

cesse renouvelée. Le peuple lui-même est présent lors des sacrifices sanglants. Il apporte sa propre participation. C'est un véritable meurtre collectif. Tzvetan Todorov note à ce propos:²⁶

Le sacrifice se fait au nom de l'idéologie officielle, et sera perpétré au vu et au su de tous. L'identité du sacrifié est déterminée par des règles strictes Il ne doit pas être trop étranger, trop lointain [...] mais il ne doit pas non plus appartenir à la même société: on ne sacrifie pas son concitoyen.

Le sang est un ciment. Les bals qui suivaient les cérémonies où toutes les catégories sociales sont confondues en renforcent encore le caractère identitaire.

La civilisation aztèque est profondément violente, mais cette violence n'est pas une libération anarchique des pulsions primaires des individus —comme tuer et détruire—. Elle est toute orientée vers un but élevé permettant d'accéder au sacré. Elle est profondément intellectualisée. Elle ne risque pas de compromettre certaines catégories sociales en favorisant un affrontement. Le fait que l'agressivité des hommes ait été canalisée dans la guerre sacrificielle montre un choix politique pour la survie du groupe dans son entier.

Veitia pense que ce fonctionnement social repose non sur la libre adhésion à un système comme le veulent les philosophes des Lumières mais sur une convention plus ou moins imposée mais qui semble acceptée. C'est la loi qui en garantit la pérennité. Il parle souvent des juristes. Il les évoque dès les premiers temps historiques.

"...[Esta nación] huvo... insignes filósofos... establecieron muchas muy justas leyes para su gobierno y en ellas huvieron grandes jurisconsultos."²⁷

Sa propre formation d'homme de loi n'est pas à l'origine de cette affirmation. Veitia se situe dans les grands débats philosophiques de son propre temps. L'origine du pouvoir et le gouvernement idéal sont des idées dûment exposées en ce milieu de siècle. Il a pu s'en rendre compte lors de son voyage madrilène. Il a fréquenté les académies. Boturini lui a parlé du penseur napolitain (Giambattista Vico (1668-1744) et du sens probable de l'histoire sans pourtant le convaincre pleinement.²⁸ Si toutes ces interrogations

²⁶ T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 149.

²⁷ M. F. de Echeverría y Veitia, *Manuscrit 215, op. cit.*, folio 16r.

²⁸ Lorenzo Boturini nourrit sa propre réflexion historique des démonstrations de Vico voir: Álvaro Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México: UNAM, 1976.

n'apparaissent pas dans son oeuvre, du moins subsiste-t-il un profond questionnement sur le fonctionnement des sociétés humaines, bien au-delà d'un simple désir de compréhension de l'organisation sociale.

La loi est donc d'évidence la marque d'un gouvernement éclairé. Aussi, il consacre plusieurs chapitres de son *Historia antigua de México* à l'évocation de l'oeuvre législative du souverain de Tetzcoco Nezahualcoyotl (1432-1472).²⁹

La loi ne peut être appliquée et respectée que dans la mesure où les hommes la connaissent. Et Mariano Veitia avance le rôle de l'écriture. Mais il faut aussi en connaître les gardiens que sont les magistrats. Et Veitia de parler des juristes. Enfin, il faut encore en définir le cadre privilégié, le ressort d'exercice, la juridiction. Cet espace, pour Veitia c'est la *civitas*, la cité.

La cité, qu'est-ce donc pour Veitia?

La cité est un lieu, un lieu de concentration humaine. Mexico-Tenochtitlan a 300 000 âmes, ce qui en fait un des foyers majeurs de peuplement de cette époque.³⁰ Le conquistador Bernal Díaz del Castillo (1495/6-1584) confiait déjà au XVIII^e siècle:³¹ "On aura déjà entendu dire, dans la plus grande partie de l'Espagne et de la chrétienté à quel point Mexico est une grande cité, bâtie sur l'eau comme Venise".

L'espace occupé n'est pas la seule référence du caractère exceptionnel de la cité. La prouesse technique est tout autant fondamentale. Mariano Veitia rappelle le souci qu'avaient les habitants de prendre soin de leur ville et d'entretenir les aqueducs³²:

Le imploraban [a Tlaloc] para que no faltasen las aguas que fecundasen sus sementeras y mantubiesen en buen estado la laguna que circundaba la ciudad y era para ellos un tesoro en las utilidades que les producía.

Cette concentration humaine donne un paysage particulier, dominé par un habitat spécifique. C'est la ville.

Veitia consacre de nombreuses pages à la description de la grande ville aztèque. Il évoque les nombreux bâtiments, les temples de quartier, les palais et les places publiques. Ces dernières sont les

²⁹ M. F. de Echeverría y Veitia, *Historia antigua de México*, op. cit., t. 3, chap. v, vi et vii.

³⁰ M. Coe, op. cit., p. 191.

³¹ B. Díaz del Castillo, *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle-Espagne*, Paris, Maspero/La Découverte, 1980, t. 1, p. 77.

³² M. F. de Echeverría y Veitia, *Manuscrit 215*, op. cit., folio 70r.

lieux privilégiés des activités sociales comme les fêtes rituelles, les sacrifices, les marchés. Elles étaient vastes. L'enceinte sacrée de Mexico-Tenochtitlan possédait une surface de 400m sur 300m.³³ La grandeur des bâtiments est souvent soulignée. Le palais de Motecuhzoma II couvrait 2,4 ha. Le *Templo mayor* faisait à lui seul 100m sur 80.³⁴ Ceci n'est d'ailleurs pas le propre de Mexico-Tenochtitlan. Et Veitia ne s'y trompe pas quand il raconte le raffinement extrême de la ville voisine de Tetzcoco.

Il ne s'agit pas à proprement parlé d'une civilisation urbaine, même si les centres sont nombreux. En effet, le taux d'urbanisation ne dépassait pas les 7 à 13% de la population totale, ce qui est à mettre en relation avec les taux d'Europe à la même époque.³⁵ La ville et plus exactement les bâtisses officielles sont la matérialisation du pouvoir et du gouvernement, car en fait son autorité s'exerce bien au-delà de ces limites. La cité dépasse, et de loin la ville. C'est particulièrement évident quand Veitia parle des paysans et des pêcheurs. Ils n'appartiennent pas au monde urbain, même si des lopins de terre étaient contigus aux maisons, pourtant, ils sont dans la cité. La cité est une communauté de vie et d'intérêt.

Mariano Veitia et les modèles culturels de son temps

Avec l'appareillage mental de son époque et les sources disponibles, alors que les premiers feux de l'archéologie ne sont pas encore allumés en Nouvelle-Espagne, Mariano Veitia tente de donner un éclairage plus valorisant du monde indien. Il n'en exclut pas certains aspects frustrés comme les sacrifices. Il constate les cruautés commises sans pour autant condamner. Il critique ceux qui, comme fray Juan de Torquemada (1557-1624), ont parlé durement.³⁶ Il veut, lui, expliquer. Il note bien les superstitions, mais il sait rappeler qu'à certaines époques ces pratiques étaient courantes dans l'ancien monde:³⁷

No niego por esto que los Indios se sirviesen de la combinación de estos geroglíficos y figuras para hacer sus pronosticos y adivinaciones al modo que en el mundo antiguo se han servido para ello de ruedas, de

³³ J. Soustelle, *La vie quotidienne des Aztèques...*, *op. cit.*, p. 56.

³⁴ *Ibid.*, p. 54.

³⁵ P. Bairoch, *De Jéricho à Mexico*, Paris, Gallimard, 1985, p. 96.

³⁶ M. F. de Echeverría y Veitia, "Discurso preliminar", *op. cit.*, p. 162 et suivantes.

³⁷ *Ibid.*

lineas, de letras, de numeros, y aun de las mismas palabras y textos de la Sagrada escritura.

Veitia garde un grand souci d'honnêteté. Comment en effet reprocher aux Indiens leurs activités idolâtriques et leur refuser la considération alors même que l'ancien monde qui se targue d'être une modèle de civilisation les a connues. La dimension critique est toute entière et l'honore. Et puis, d'autres cultures qui sont profondément superstitieuses sont bien acceptées. Et au premier chef le monde classique gréco-romain. Car c'est bien le modèle dominant de civilisation.

D'ailleurs, Mariano Veitia fonctionne avec ce modèle en tête quoique plutôt romain. Mexico-Tenochtitlan est la Ville -la *Ciudad*- comme Rome est l'*Urbs*. Il donne de même le temps en calendes et parle de combats de gladiateurs.

Et comme son propos est de montrer que les Aztèques ont su développer une civilisation toute aussi brillante, il tente de trouver chez eux les caractères qui font au XVIII^e siècle une civilisation. En soulignant les réalisations merveilleuses et parfois originales des Aztèques comme autant de preuves du modèle de la civilisation, il montre qu'ils sont tout autant acceptables.

Il considère même qu'à l'image du monde romain, l'idolâtrie des faux dieux a conduit à la destruction finale. Les Aztèques quoique au fait de la nouvelle Alliance après la venue de l'apôtre saint Thomas en Amérique ont oublié le message évangélique.

La religion [quedo] en manos de sus sacerdotes, estos harian lo que hicieron en otras partes que fue inventar nuevos ritos, ceremonias y enbustes (...) sumergiendolos [los pueblos] en un abismo de errores, con que pervertido el verdadero culto degenero en idolatria.³⁸

La divine providence a décidé du déclin. Ce qui ne signifie pas la destruction et l'asservissement. Chaque homme a droit d'être sauvé.

Le monde indien a connu son terme et d'autres hommes sont venus sur cette terre, les créoles. Ils sont un million au XVIII^e siècle. Ils s'occupent du bon fonctionnement de la Nouvelle-Espagne. Loin de la mère patrie, ils s'affirment, et prennent possession du passé indigène. La terre fait les hommes.

Mariano Veitia préfigure-t-il un nationalisme créole? Le XIX^e siècle en recherche de héros le dira. Francisco Ortega écrit en

³⁸ M. F. de Echeverría y Veitia, cité par M. Moreno Bonett, *op. cit.*, p. 83.

1836:³⁹ "Veytia empleo toda su vida en tareas literarias dirigidas en su mayor parte a ilustrar la historia de su nacion."

En fait, Veitia ne revendique rien. Il connaît cette terre, ces hommes. Il voit bien une profonde originalité. Et il la dit. Les temps ont changé. Les réformes des Bourbons d'Espagne et le poids croissant des créoles dans l'économie coloniale ont offert un nouveau paysage à la Nouvelle-Espagne. Elles offrent un champ d'expression inédit. Ce sont tout autant ces conditions que sa rencontre avec Lorenzo Boturini ou que sa propre formation universitaire qui ont décidé Mariano Veitia à écrire ainsi. Il participe en ce sens à son époque. Il en épouse les désirs et les sensibilités.

Mais il demeure espagnol. Sa référence est l'Espagne. Il est un provincial. L'affirmation de l'identité n'aboutit pas selon lui à la rupture. La valorisation du passé indien n'est pas un acte politique.

³⁹ F. Ortega, *op. cit.*, p. XIX.

¿EL ÁBACO TEOTIHUACANO?

RUBÉN B. MORANTE LÓPEZ.

Cuando estaba por finalizar el Proyecto Especial Teotihuacan 1993-1994, a cargo del doctor Eduardo Matos Moctezuma, se presentó uno de los más importantes descubrimientos de esta temporada. En el estuco de un piso de la parte externa de la Plataforma en U de la Pirámide del Sol, aparecieron una serie de motivos grabados. Varios de ellos eran del tipo conocido como “marcadores” o “cruces punteadas” que han intrigado a los estudiosos desde 1964, cuando los primeros de estos esquemas se descubren en Teotihuacan.

Antecedentes

Los “marcadores” a que nos referimos consisten en una serie de puntos, cuya secuencia forma diseños geométricos que, en su mayoría, consisten en círculos o cuadrados, algunos muy irregulares, cortados por dos líneas a manera de cruz. Los esquemas se hicieron casi siempre sobre pisos secos de estuco o en rocas, mediante un punzón. Hay un caso en un piso de La Ciudadela, del cual desplanta el Templo de Quetzalcóatl, donde el diseño se plasma en un piso fresco. Quien los ha visto sabe que no fueron hechos por los artistas teotihuacanos que decoraron los muros de Tetitla, las columnas del Quetzalpapalotl o los tableros del Templo de Quetzalcóatl. Estos esquemas evidentemente jugaron un papel más funcional que estético, en ellos importaba más el fondo que la forma. Hasta el 22 de septiembre de 1994 se conocían poco más de 70 figuras de este tipo, la mayoría se habían localizado en Xihuingo, cerca de Tepeapulco, Hidalgo, pero se atribuyen a la cultura teotihuacana. También se les ha encontrado en otros puntos del Valle de México como Tlalancaleca y Acálpixcan, al igual que en sitios tan alejados como Alta Vista, Zacatecas y Uaxactún, Guatemala (Fig. 1).

La hipótesis acerca de su uso son numerosas y van desde quien las considera una especie de tableros para juegos hasta quien les

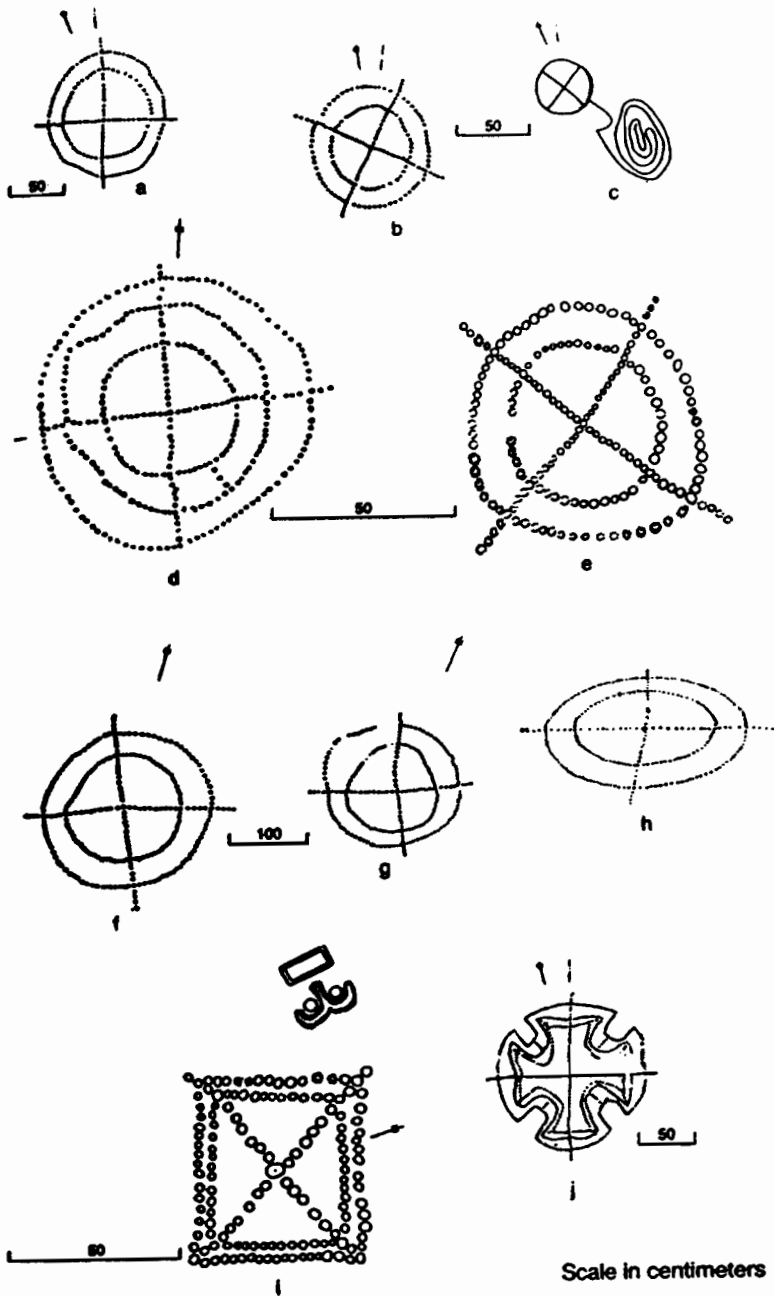


Figura 1. Ejemplos de cruces punteadas halladas antes de 1980: a), b), c) y j) en Teotihuacan; d) y e) en Tepeapulco; f) y g) en El Chapín; h) en Uaxactún e i) en Tlalancaleca. Tomado de A. Aveni (1991, 258)

atribuye el papel de marcadores geodésicos o de precisos instrumentos astronómicos. Algunos piensan que son esquemas cósmicos, algo factible, dada la idea mesoamericana de dividir el cosmos en cuadrantes. Aunque algunas de estas ideas no son excluyentes y pueden incluso ser complementarias, carecen de una comprobación hasta ahora.

El piso de los marcadores

Los pisos de estuco de una amplia banqueta, en la parte externa de la Plataforma en U de la Pirámide del Sol (Fig. 2), están muy dañados sin embargo los indicios descubiertos hasta hoy nos llevan a pensar que un gran número de diseños debieron haberse punteado a lo largo de esta superficie de unos 4 mts, de ancho. A principios de 1994, hacia el este de la plataforma, la arqueóloga Socorro Espino halló un primer motivo punteado (en 1995, en una visita que hice a esa misma cara de la plataforma con el doctor Mateo Wallrath, observamos restos de una línea picada, no detectada hasta entonces). En septiembre de 1994, en la parte sur de la plataforma, aparece otra figura punteada y en el mes siguiente habrían de surgir varias más. Se hallaban junto a diseños geométricos hechos mediante líneas que se hundían en el estuco del piso. Parte de los trabajos los llevaron los arqueólogos Julio Celis y Socorro Espino, quedando a mi cargo los estudios correspondientes al proyecto sobre la astronomía en Teotihuacan que llevé a cabo entre 1993 y 1996, como parte del doctorado en antropología dentro del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, en la UNAM.

Sugerí llamar al sitio “Piso de los Marcadores”, para lo cual usé el nombre que se dio a los esquemas punteados en los años sesenta, cuando los estudiaron Alfonso Rangel y Mateo Wallrath. Desde entonces habían interesado a los arqueoastrónomos, por lo que Anthony Aveni en los setentas y Stanislaw Iwaniszewski en los ochentas se ocuparon de su investigación. Pronto nos dimos cuenta de que el Piso de los Marcadores era el descubrimiento más importante hecho hasta la fecha en cuanto a lo que a diseños punteados se refiere. En una superficie de unos cincuenta metros cuadrados, teníamos 28 esquemas labrados y 18 diseños punteados. Al verlos me vino a la mente el pizarrón o la hoja de cuaderno donde un estudioso traza dibujos, hace cuentas y esboza ideas mediante esquemas. De los diseños punteados, en los que centramos nuestra atención, nunca

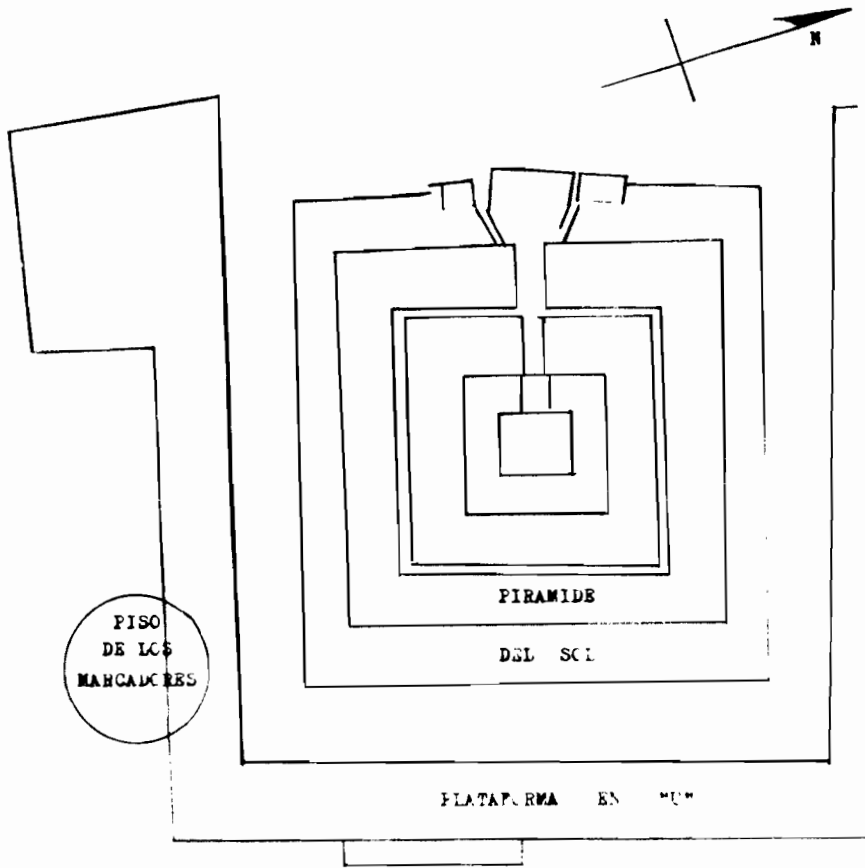


Figura 2. Ubicación del Piso de los Marcadores respecto a la Pirámide del Sol

se habían descubierto tantos en una superficie tan pequeña. Ante nosotros estaba la oportunidad única de estudiar un grupo de diseños punteados en un contexto inalterado. La arqueóloga belga Annick Daneels pudo fechar de manera preliminar el piso y lo ubicó entre las épocas Tlamimilolpa Tardía y Xolalpan (450-600 d.C.). Por mi parte hice observaciones con teodolito, tomé medidas y conté el número de orificios por figura.

Metodología y análisis

Con los datos elaboré cuadros estadísticos que complementaron observaciones directas (Fig. 3). Lo primero que hice fue numerar los esquemas. Para ello seguí la nomenclatura de Aveni (1978, 1982, 1991), que consiste en anteponer las siglas TEO al número progresivo de las figuras de acuerdo con el orden en que se han venido reportando. Esta nomenclatura aún no es definitiva. La primera conclusión fue contundente: en la mayoría de las figuras, el total de orificios por cuadrante fue de veinte, lo que indica el número base del sistema prehispánico de cómputo (Fig. 4). La propuesta acerca del uso del sistema vigesimal en Teotihuacan contaba ahora con más elementos de apoyo. Una segunda conclusión se relacionó con el uso de los esquemas punteados y pudo ser estudiada desde varias perspectivas.

En ocasiones el dato etnográfico ayuda, si no a comprobar la función del objeto arqueológico, al menos a plantear nuevas hipótesis que lo expliquen de modo alternativo. En la Sierra de Zongolica, donde aún se habla náhuatl, tuve oportunidad de presenciar el manejo de un curioso instrumento al que llaman "ábaco". Un maestro bilingüe, lo trazó un día en el piso de un camino de tierra. Para ello usó una vara: se trataba de un cuadrado dividido en cuadrantes. En el primer cuadrante una piedrita era una unidad, en el segundo representaba 20 unidades, en el tercero 400 (20 x 20) y en el cuarto 8000 (20 x 20 x 20). Los pueblos indígenas de Mesoamérica, que conservan su lengua original, deben usar el sistema vigesimal, ya que el nombre que se da a los números va primero de cinco en cinco y luego en múltiplos de veinte, como el ábaco que me habían mostrado. La gran similitud de este ábaco con los esquemas teotihuacanos me pareció sorprendente.

El estudio detallado del Piso de los Marcadores nos habría de dar la clave del uso de los esquemas punteados. Si los puntos sirvieron como instrumentos de cómputo, el método de conteo debió

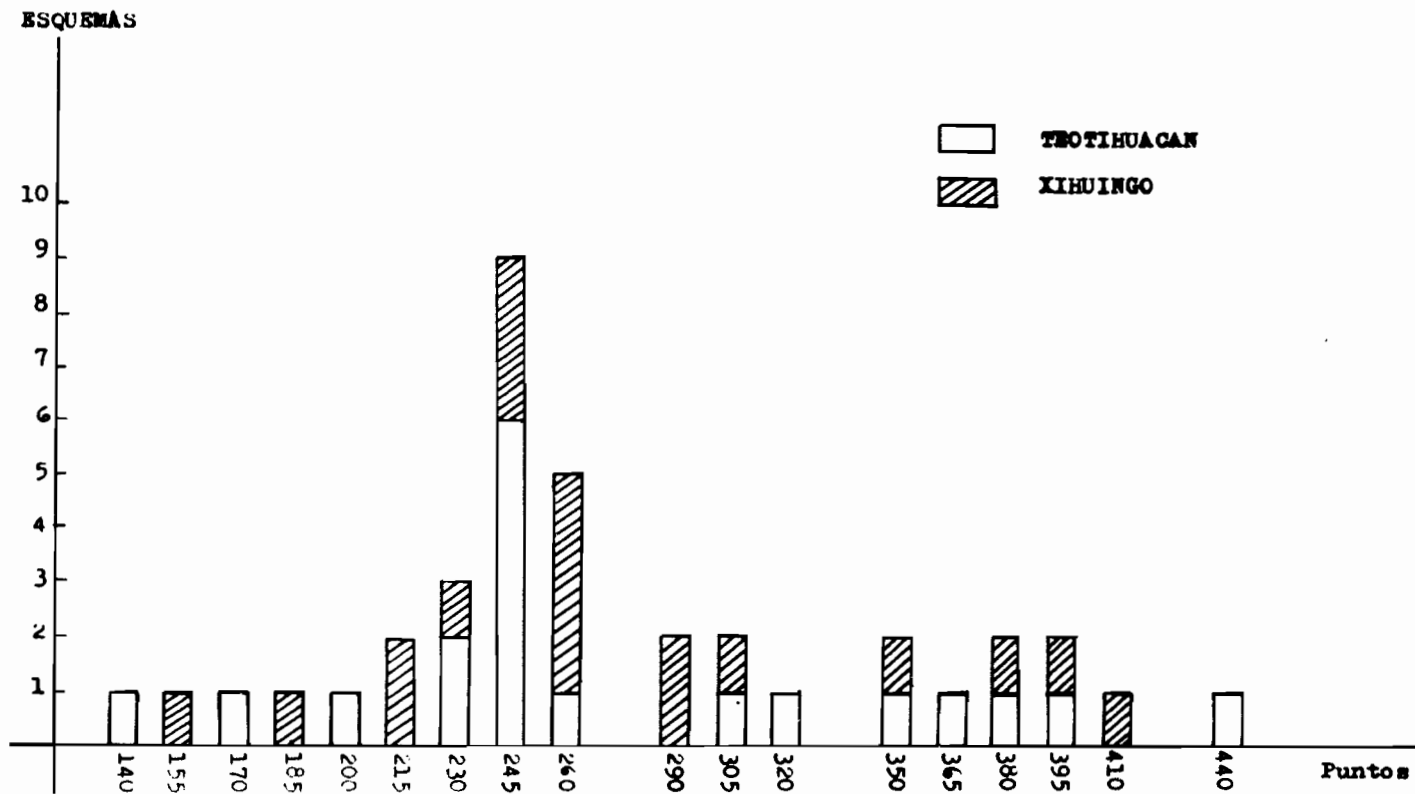


Figura 3. Totales aproximados de puntos por esquema puntuado

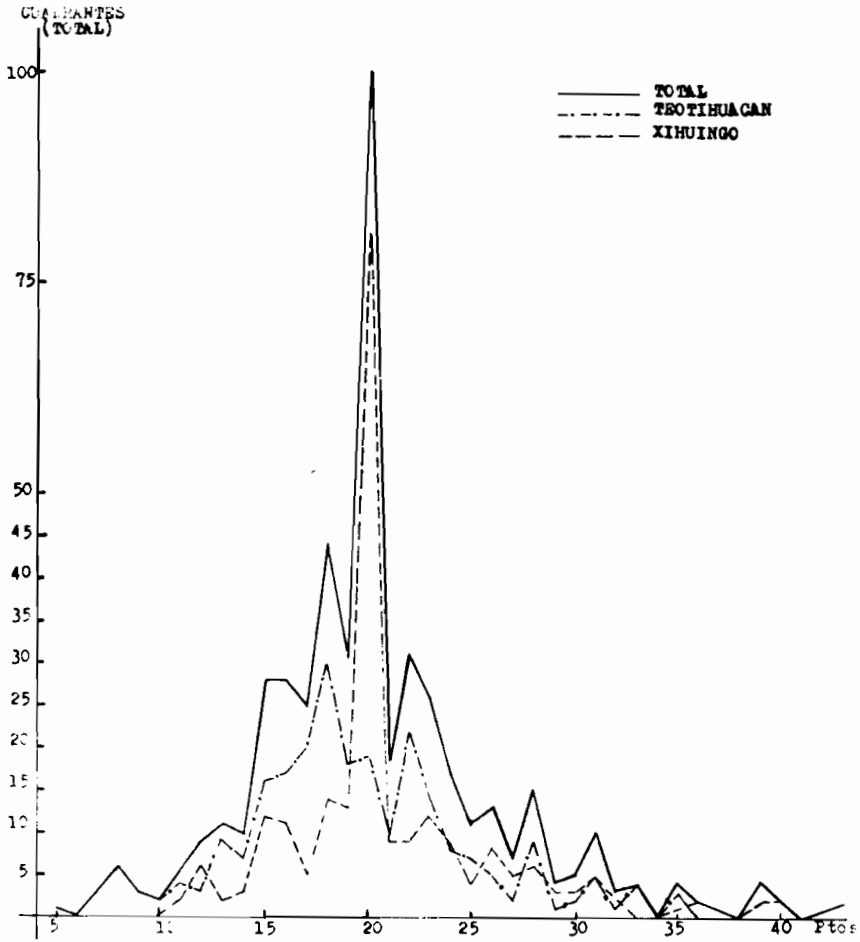


Figura 4. Puntos por cuadrante de cada figura integrante de un esquema puntuado

consistir en usar el dedo, una vara o una piedrecilla para pasar de un orificio a otro, lo cual necesariamente debió causar deterioro en los esquemas hechos en pisos. Se trata de una erosión muy especial, en la cual los orificios tenderían a unirse y a desaparecer. Si persistía la necesidad de tales instrumentos, había que repararlos o que hacer un esquema nuevo. El Piso de los Marcadores nos prueba su uso continuo y prolongado: Hay esquemas donde se ve claramente que los orificios fueron remarcados (TEO 34). En TEO 36 donde el piso se rompió, una nueva línea se picó siguiendo los contornos de la rotura. En algunos, que se convirtieron en figuras de ignoto significado, sus líneas continuas, aún permiten sentir algunos orificios bajo sus profundos trazos (TEO 29 y TEO 42). Ello había sido notado por Aveni y Hartung (1978, 1982) en un esquema hallado en una piedra de Cerro Gordo (TEO 6) pero ellos no lo atribuyen a su uso sino a un acto intencional hecho años o siglos después del esquema punteado y sin relación a éste.

Otro elemento que nos permitió suponer su uso como instrumentos de cómputo fue su tamaño, ya que la mayoría permanece dentro de las dimensiones en que todos los orificios pueden ser alcanzados por la mano o por una pequeña vara manipulada por una persona ubicada a un lado de la figura, sin necesidad de que cambie de ubicación para alcanzar los orificios lejanos (Fig. 5). Allí se pudieron contar bultos de maíz que entraban a la ciudad, núcleos de obsidiana que iban a los talleres y cualquier objeto que se comerciaba o producía en Teotihuacan. Tal vez nunca sepamos esto con seguridad. Quizá tampoco podamos conocer con precisión el método empleado para contar, o si este método estuvo unificado. Sin duda los cálculos relacionados con los ciclos calendáricos y astronómicos fueron los cálculos más complejos que se hicieron en la época prehispánica. De ellos puede haber evidencia en cuando menos tres de las figuras punteadas en el Piso de los Marcadores: TEO 32, TEO 33 y TEO 36.

Los esquemas TEO 32 y TEO 33

Estos diseños deben estudiarse juntos, ya que se trata de dos grupos de figuras concéntricas que llaman la atención debido a que una aparece encima de la otra, algo nunca antes visto en este tipo de diseños (Fig. 6). Su buen estado de conservación nos permitió obtener, con bastante seguridad, el total de orificios para cada una de ellas. La mayor tiene 346 horadaciones, mientras que la menor

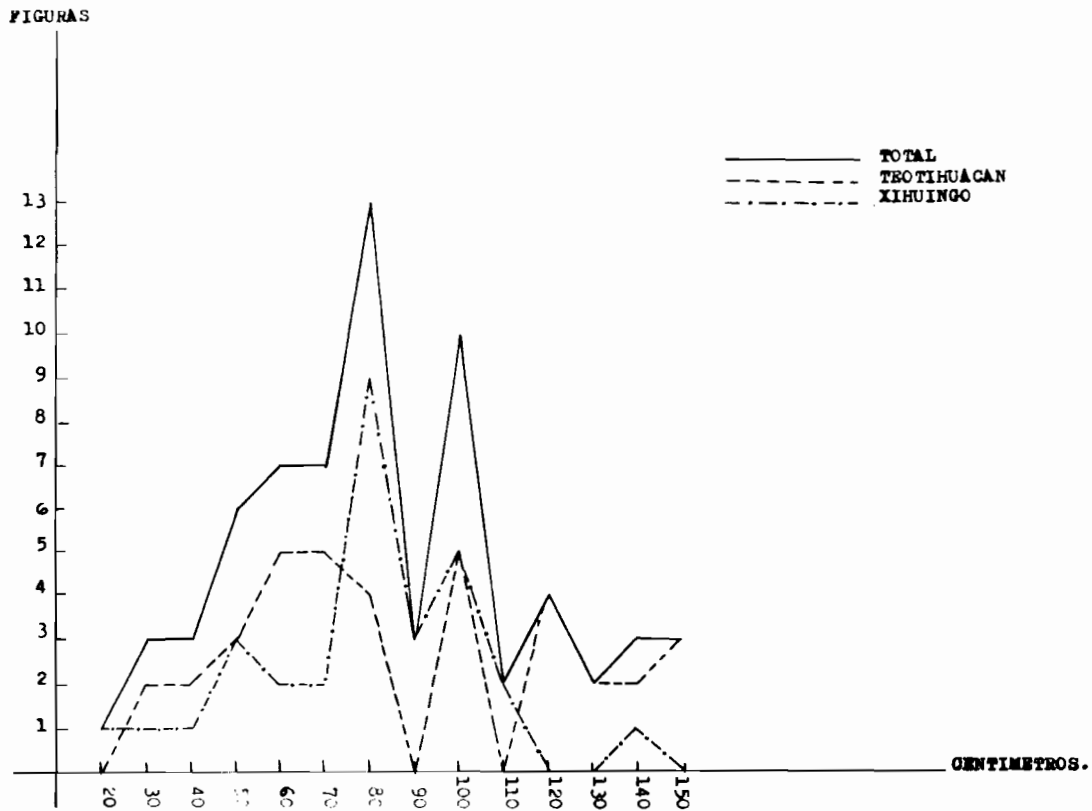


Figura 5. Dimensiones máximas de los esquemas punteados

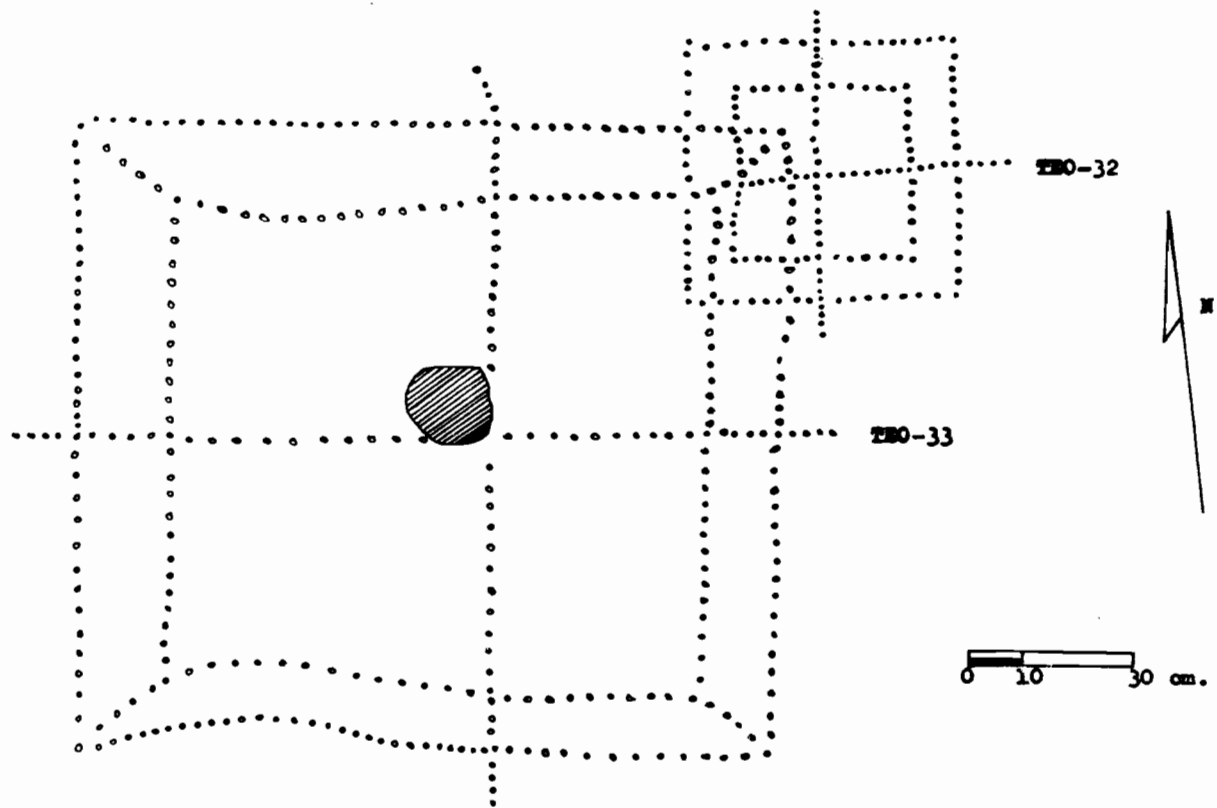


Figura 6. Los motivos punteados TEO 32 y TEO 33

posee exactamente la mitad (173), o sea que se relacionan física y numéricamente. No sólo tenemos aquí otra prueba del uso de las figuras punteadas para efectuar cálculos, sino que en ellas advertimos un número de gran significación astronómica.

De acuerdo con los cálculos de los astrónomos de hoy, la mitad de un ciclo de los nodos de la luna, un “medio año de eclipses”, o sea el promedio de días que hay entre el paso de la Luna por un nodo y su paso por el nodo que le sigue son 173.31 días. Si a la figura mayor le sumamos el orificio central, tenemos un total de 347 orificios (un ciclo nodal, año de eclipses o ciclo draconítico tiene 346.62 días) los que sumados a los 173 de la figura menor nos dan un total de 520 orificios, o sea tres medios ciclos nodales ($173.31 \times 3 = 519.93$) que además corresponden a dos tonalpohuallis o calendarios rituales de 260 días. S. Iwaniszewski (1992, 100) ya había notado en el esquema punteado hallado en Uaxactún, Guatemala (Fig. 1h), la posibilidad de que se hubiese tratado de representar en dicho esquema el triple medio ciclo de los nodos, aunque en aquel caso no parece estar tan claro, ya que corresponde a una suma de $156 + 2 \times 182 = 520$ puntos.

Hay una alta probabilidad de que las figuras de Teotihuacan estén indicando un cómputo de días que era básico para la predicción de eclipses, ya que estos podían esperarse en la luna llena (eclipse de luna) o luna nueva (de sol) cercanas al fin o inicio de un periodo de 173.3 días. Tales eclipses podían no ser visibles en Teotihuacan, sin embargo, como los mayas en el *Códice de Dresde*, los teotihuacanos en el Piso de los Marcadores, pudieron estar siguiendo las temporadas de eclipses dentro del año trópico.

El esquema TEO 36

Esta figura resulta otro singular ejemplo, ya que el diseño interior, que normalmente sigue a los externos, en vez de ser cuadrado presentó la forma de una especie de estrella de cuatro puntas (Fig. 7). Ya mencionamos que el piso donde se plasmó tuvo una rotura en su esquina noroeste, por lo que una nueva línea de puntos se picó en la época teotihuacana, siguiendo los contornos fracturados. TEO 36 vino a sustituir a otra figura que estuvo debajo y que perteneció a una época anterior. Sus puntos, que se distinguen por estar mucho más erosionados que los de TEO 36, apenas se notan en el cuadrante sureste.

TEO 36 presentó una serie de constantes numéricas: Los cuatro

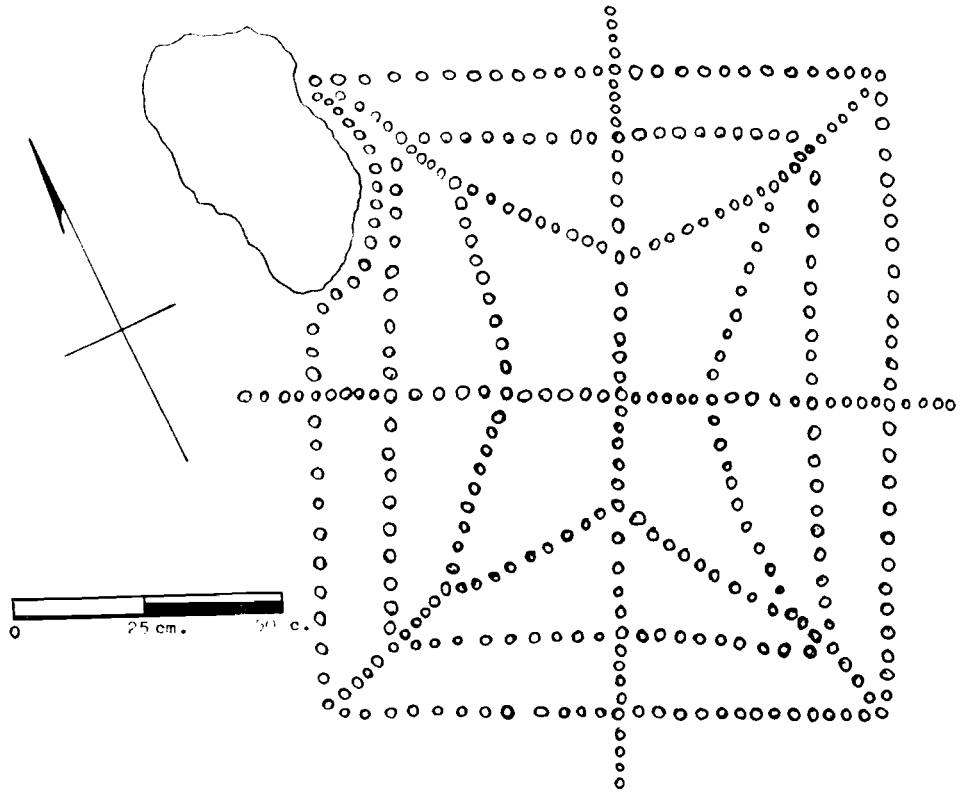


Figura 7. TEO 36

brazos de la cruz tienen 20 puntos cada uno, lo mismo sucede con el cuadrado interno y con la estrella, por lo tanto, las dos figuras concéntricas interiores y la cruz tienen 80 puntos, haciendo un total de 240 puntos. En cuanto a la figura externa, notamos una regularidad en sus lados norte, este y sur, con 26 puntos para cada uno, que junto a los cuatro de la línea de la esquina, que la une con el cuadrado interior, nos da 30 puntos por lado. El lado oeste, sin embargo, sufrió una rotura que llevó a una reparación en la que se aumentaron cinco puntos, que dan 35 en vez de 30.

Creemos factible que el esquema haya tenido antes de la rotura 120 puntos en la figura externa (30 x 4), los que sumados a los 80 (2) de las otras dos figuras y a los 80 de la cruz, dan un total de 360 puntos. El motivo, luego de la restauración prehispánica, quedó con 365 puntos. ¿Acaso al tratar de agregar estos cinco puntos se rompió el piso? En todo caso, tenemos en esta figura importantes datos calendáricos: los 26 puntos por lado de la figura externa son la mitad de un *xiuhmolpilli* o atadura de 52 años. Los 30 puntos que haría la figura externa con los de las esquinas serían casi un mes sinódico lunar de 29.53 días. Pero sobre todo tenemos que en las dos figuras internas y en la cruz se reitera la cuenta con base vigesimal (20 por lado x 4 lados), que pudo corresponder a los meses prehispánicos de 20 días, que siendo 18 daban el total de 360 días, puntos del motivo antes de la rotura. Los cinco *nemontemi* pudieron agregarse con la restauración de la esquina noroeste, dando un año vago o *xiuhpohualli* exacto.

¿Un registro pictórico?

Cuando estaba a punto de concluir la investigación que llevé a cabo en Teotihuacan entre 1993 y 1996, visité nuevamente Tepantitla, conjunto que está muy cerca del Piso de los Marcadores y que corresponde a su misma época. Allí, en la esquina superior izquierda de la pared sur del mural conocido como Tlalocan, observé una escena que hasta entonces había pasado desapercibida para mí (Fig. 8): en ella un personaje se inclina con una vara hacia una serie de puntos que se hallan en el piso, muy cerca de él otro individuo presencia el acto al tiempo que le dirige unas palabras. ¿Se trata del discípulo que aprende a usar un ábaco parecido al del Piso de los Marcadores?

Teotihuacan tuvo una de las sociedades más complejas del mundo antiguo. Reunió dentro de la ciudad artesanos especializados,

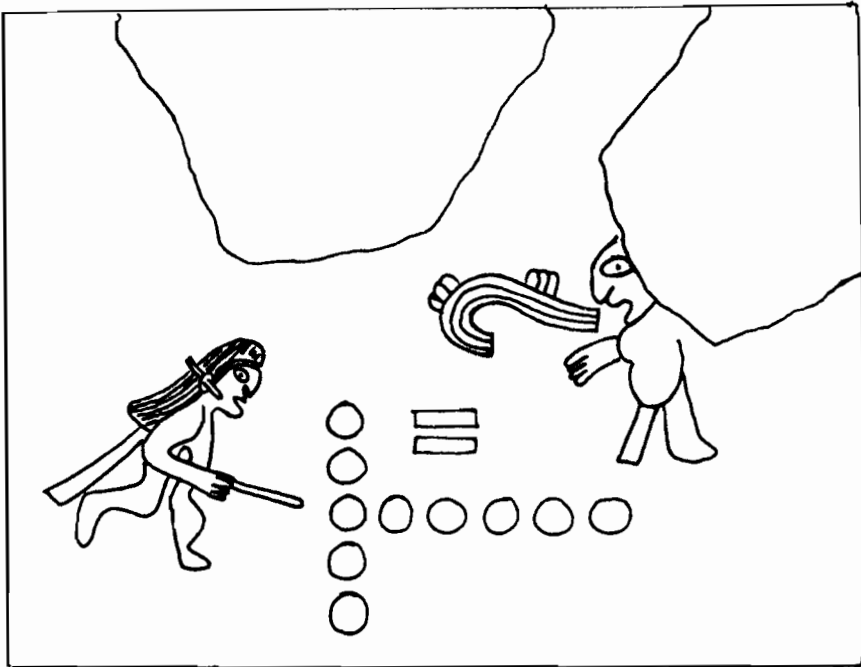


Figura 8. Tepantitla: fragmento del mural del Tlalocan, pared sur, esquina superior izquierda

constructores, campesinos, guerreros, sacerdotes y comerciantes de varias étnias. La presencia de hombres que manejasen sistemas de cómputo se nos antoja indispensable en una urbe de tal magnitud. En Teotihuacan no se han preservado escritos, allí no se cuenta con inscripciones en piedra, como en la zona maya, en ello estriba la enorme importancia del Piso de los Marcadores, que habla, como si fuese un código de estuco, acerca de una actividad que va más allá de la mera producción material, que se remonta a una creación intelectual propia de las más altas civilizaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- AVENI, Anthony F.
 1991 *Observadores del cielo en el México Antiguo*, FCE., México.
- AVENI, Anthony F. y Hartung, Horst
 1982 "New Observation on the Pecked Cross Petroglyph" en *Latein-amerikan Studien* 10, p. 25-41, München.
 1985 "Las cruces punteadas en Mesoamérica: Versión actualizada" en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, n. 4, p. 3-13, México. UNAM.
 1991 "Observaciones sobre el planeamiento de Teotihuacan el llamado trazo cuadrangular y las orientaciones a puntos cardinales" *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, n. 13 p. 23-36, México, UNAM.
- AVENI, Anthony F., Hartung, Horst y Buckingham, Beth.
 1978 "The pecked Cross Symbol in Ancient Mesoamerica", *Science*, v. 202, p. 267-279.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw
 1992 "Mesoamerican Cross Circles and Seasonal Cycles" en *Readings in Archaeoastronomy*, Warsaw University.
- MORANTE, Rubén
 1996 *Evidencias del conocimiento astronómico en Teotihuacan*, Tesis doctoral en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

XALLIQUEHUAC IHUAN QUIAHPE

EL VOLCÁN Y EL QUIAMPERO

FIDEL RÍOS TORIBIO

Inin zazanilli tlanohnotza ihuicpa ce tlatatzintli tlen tohuehcauhcayohuan quiixmatih queme quiahpe, ihcon quitocaitiah ipampa yehuatl tlahtohua ihuan nochtin in mixtin tlen mohuihuilatzah toilhuicacpa ihuan inchi chiltlahtol, xiuhtlahtol ihuan coztictlahtol, quinahuatiah cox huetziz tecihuitl, quiahuitl nozo ceyo Teotlaloc itlahtolzacanih.

Inin tlatatzintli tlen quinmouhtiah in mixtin tlen quipiah tecihuitl, itocai Antonio, tlapantzin, pitzactic ihuan quiquixti ixayac tocoltzin Cuauhtemoc ihuan inhuan occequin quiahpeh quichihuah ce tlayohualol tlatlahcoyan ihuan tehuantin tiquinyohualohuah, titocotzetocqueh tlapán, titlacacqui nican icalteno. Pehua tlapoyahua.

Antonio in quiahpeh intetiachcauh quihtohua:

-Niquilnamiqui neh tiotactli, ihcuac titentlamiayah: ce tlapetlanil quiiztacteocuitlatlaquenti in calihtic nochin titamatiacqueh ihuan in tlatecuinil techcecepocti. Notahtzin omoquetzac, ayamo ahcia caltlaixtzacualteno ihuan moquixtilihcaya ielpantlaquemilt ihuan quicauhteuh calihtic, tehuantin tictohocacqueh, ompa calteno quinteyic cequin macuahmeh ihuan oyah xicccalteno oncan oquinchiuh nahui yohualol, zatepan oyah tlahuilcopa, zatepan cihuatlampa ihuan mictlampa ihuan tlatzontami huitztlampa, nochican omoyoltzilo ohpa ihuan omoyoltohtomac ohpa ica quiontlahpalo otlahtlanic cox quimacahuaz Ipalnemohuani; zatepan oquiahcomelahuac itlachializ itech in ilhuicac oquiahcic in mixtli tlen quipia itlahtol queme in Cuauhtli ipalli tlen yequinoc techontlaquentiaya ica imihuan.

In macuahxaxahuatzaliz ihcuac in ehecatl quimpoztec quiyolcuezhohua inin tiotactli, in tlapetlanilmeh ihuan in tlatecuinilmeh quizalohuayah in mixtli ica in Tlalli. Notahtzin opeuh mihtotia ihuan moolinia ica in macuahmeh zan queme tehuantin tiquittah quen yehuatl quixihxicohua in mixtli ihuan quitopehua ihuicpa canin yehuatl tlanextiaya ica in macuahmeh ihuan motatziniaya ihuan mocomoniaya ielpanco ihuan icuitlapanco... amo cemi huehcahuac ihcuac in mixtli huehca oyahca campa amo techpachohua-yao, oquitlazohcamatili ihuan omonahuatitheuh ihuan in Tloque

Este cuento relata acerca de un hombre al que nuestros ancianos conocen como quiampero, le llaman así porque él habla con las nubes que se arrastran por nuestro cielo y sus volutas rojas, turquesa y amarillas, le comunican si caerá granizo, lluvia o sólo son mensajeras de Teotlaloc.

Este respetable señor que aleja de nosotros las nubes que tienen granizo, se llama Antonio, es bajito, delgado y heredó las facciones de Cuauhtémoc y junto con otros quiamperos forman un círculo al centro y nosotros en torno a ellos, sentados en el suelo, escuchamos aquí en el patio de su casa. La noche empieza a caer.

Antonio, el mayor de los quiamperos, dice:

Recuerdo aquella tarde, en que terminábamos de comer: un relámpago vistió de plateado el interior de la casa, todos guardamos silencio y el estruendo del trueno nos enchinó la piel. Mi padre se levantó, casi al llegar al umbral ya se había quitado la camisa y alcanzó a dejarla adentro, lo seguimos, cortó unas ramas y fue al centro del patio, dio cuatro vueltas, luego se dirigió a la región de los pájaros que acompañan al Sol, después a la región de las mujeres y a la de los muertos y finalmente al lugar de las espinas, en todos los puntos dio dos vueltas a la derecha y dos a la izquierda, para saludar y pedir permiso al dador de la vida; después levantó la mirada y en el cielo encontró la nube de volutas con el color del águila que momentos antes nos cobijaba con sus flechas.

El crujido de las ramas al desgajarse quebró la tranquilidad de la tarde, los relámpagos y truenos unían a la nube con la tierra. Mi padre empezó a danzar y a hacer movimientos con las ramas de tal manera que nosotros veíamos cómo la desplazaba hacia donde señalaba éste con las ramas y se golpeaba el pecho y la espalda... momentos más tarde cuando por fin la nube se alejó de nosotros, dio gracias y se despidió del Hacedor de sí mismo, el Dios del Cerca y del Junto; el Viejo Ahuehuate que me cubre con su sombra por los caminos de Xalitzintla nos comentó:

Esta lucha con el quiampero de Yancuitalpan estuve a punto de perderla pues la envió muy rápido ya que no hacía mucho

Nahuaque; inin Ahuehuetl tlen nechtaquentia ica iyecahuil nican Xalitzintla ohtipan otechilhui:

-Inin tlatehuiliz tlen omochiuh ihuan Yancuitlalpan iquiahpe zan tepitzin quipolo onitlapolozquia ipampa yehuatl niman oquiontitlanic in mixchichiltlahtol ipampa yequinoc tioncalayicah titlamacehuato, tla amo tlapetlanizquia, axcan tomilahhuan yezquiah ceyo in milohuatl ihuan ixihmahuan ceyo pampilcatozquiah queme tzontli.

Acmo huel tiquitta aquin tlahtohua ceyo tictzintoca ica ixochitlahtol, inin maxochimeh quitlahtolixpachohuah cequin moyomeh intzahtzil nenca ce quimixtemohuah amo huel ce quimitta ceyo ticcaquih quen panohuah tonahuac.

Axcan ihcuac in Chichilcuauhtli mooncehuihtica timocentilihqueh ipampa totenamazhuan -aconimeh techchiah ticoxicco, chanxico- quichiuhticateh in tlamanaliztli tlen ticonhuiquilizqueh Toteoxalliquehuac cualcan.

In tlacualchihualoyan iahuyaliz techahciquih, techhualtentlacualtlapohuiah.

Ihuan ce tlatatl chicahuac, Jacinto ticcaquiliah:

-Ihcuac nioh niquittati nomil, tlen nechtlapalia ce hueyi coatl, tla nimoxolahua yehuatl cualani, zah ihcuac nechcacqui, oncan nehemi nonahuac ipan nochi in tlayohualol.

Jacinto tlamahxitia quit in tlahuelilolmeh quipanoltiah queme nahual ipampa quimpiah intlalahuan itlatempanco ihuan itech inmilalahuan calaquih in tochtintin ihuan in totomeh, ihuan amo yecataquih ninmilalahuan.

Salvador, huehcapan ihuan tohtomactic, noh huel quintonza in quiahuitl quihtohua:

-Ocatca nioquichpil, titlameuhtoyah ihuan notatahtzitzin ihuan noicnihuan, otechahcico ce tlatatl, huehcapan, pitzahuac, ihuan xayahuehuehtic ihuan tzonteconiztacyo, opeuh tlahtohua ihuan notahtzin, notahtzin quitoca huehcatan in talacha ihuan quinextilia quen atauh in tlalli: "¡huayic!"; motlahtolmahxitia: "quipia miac tonalmeh amo quiahui".

In huehuentzin quinanquilia: "amo ximoyolcuezho axcan tiotactli quiahuiz." Ihuan motlanahuatili.

-In Chichilcuauhtli techihcihuilitia ompa tepetlapanian, tiquincuicqueh totalachahhuan ihuan timoohtihqueh, ayamo ticahciah in tepenacaztan, otimoquepqueh ihuan tiquixahciah in Huehuentzin, tlaquentoc ica itlapizayotl, oncan tepeyacacco quionchiatoya in quiahuitl, oticenhuehuetzcacqueh ihuan nimonemili: "quinemilia xa quiahuiz".

habíamos entrado a comer, de no haber sido por el relámpago, en este momento nuestras milpas estarían sólo con el tallo en pie y de las hojas quedarían hilos pendientes.

Ya no podemos ver a quien habla, sólo sabemos de quien se trata por las volutas floridas de su voz, estos pétalos son violentados por el zumbido de los moscos, que no vemos, sólo escuchamos cómo pasan a nuestro lado.

Ahora que el Águila Roja descansa nos hemos reunido porque nuestras tenamaztles —quienes aguardan en el ombligo del fuego, del hogar— están preparando la ofrenda que llevaremos temprano a Teoxalliquehuac. Los olores de la cocina llegan hasta nosotros enervándonos.

De Jacinto, hombre fornido, escuchamos: —cuando voy a ver mi siembra, cuidada por una gran serpiente, si me acerco a ella se encabrita, hasta que escucha mi voz, entonces camina a mi lado en el recorrido. Agrega Jacinto que los perversos lo tachan de brujo, porque las siembras colindantes son invadidas por conejos y pájaros, por lo que sus cosechas son muy escasas.

Salvador, alto y gordo, también sabe llamar a la lluvia, cuenta: —era niño, estaba barbechando con mis padres y hermanos, nos alcanzó un hombre, alto, delgado, con el rostro ya surcado y cabeza blanqueada, empezó a hablar con mi padre, enterró la talacha y le mostró el fondo de la tierra: ¡seco!; agregó: hace muchos días que no llueve.

La voz suave del anciano le contestó: no se preocupe, hoy lloverá. Sin más se despidió.

—El Águila Roja apresuraba desde el horizonte, cogimos nuestros aperos y tomamos camino, aún no alcanzábamos la pendiente cuando volteamos y vimos al Huehue cubierto con su impermeable, ahí en la punta del cerro esperaba la lluvia, todos reímos y pensé: creará que va a llover.

Se escucha el choque de las palmas para matar a los moscos y Salvador continúa: habíamos caminado un palmo de terreno, y escuchamos cómo el viento le abría el camino a la lluvia... alcanzamos la pendiente y la lluvia avanzaba con nosotros.

Suspira con nostalgia y agrega: recuerdo la calidez con que mi padre le decía a mamá: en el tiempo que llevamos juntos no nos había tocado un aguacero como éste y mamá asintió con el rostro lleno de perlas. Bajábamos por el frente del cerro, el Viejo Ahuehuete nos alcanzó, saludó y desapareció. Mi Tata comentó: el anciano es un quiampero.

El tetiachca de los quiamperos, nos invita a descansar pues par-

Mocacqui quen momatlaxcalohuah ihcon quinmictiah moyomeh ihuan Salvador quizalohua nitlahtol:

Otinehnenca zan tepitzin tlalixco, oticcacqueh quen in ehecatl quiohtlapohuiliaya in quiahuitl... Oticahcicqueh in tepenacaztan ihuan in quiahuitl nehnemi tohuan.

Moihyotia ica tlayocoliz ihuan motlahtolmahxitia:

-Niquilnamicqui in tlazohtaliz tlen ica notahtzin quiilhuiaya nonantzin: "Itech inin cahuitl tlen ticennemih amo otechcuicah ce hueyi quiahuitl queme inin." Ihuan nonantzin tlananquili, ehen ica itzontecon moixpihpilo ihuan nochi ixayac quiompiaya ecpelomah. Otiontemohuayah tepeixcuaco, in Huehuatl otechahcicco, otechtlahpalo ihuan oixpoliuh, notahtzin oquihto: "In Huehuentzin ce quiahpe".

In quiahpeh intetiachca, techontatauhitia mah timocchuiti ipampa cualcan tiehuazqueh... in tlapiantih intlahuahuiliz quicochmouhtiah Antonio, mehua ihuan quintlachialtia inxolotztzinahuan. Xochitl, inamic, quintlachialtia in xochitzitzin tlen huitzyohqueh.

Otlacentilihqueh nochi tlen tlaonhuicazquia, tlaxelohqueh itech chiquihuitmeh; ce pexontoc ica maxochitl.

Zan quemeh ehcoyah in ocelomah ihuan cuauhmech, Antonio techilhuia: "Amo huel nicochia tayohua, ipampa nicnemiliaya quenuh yezquia tonamiquiliz ihuan Xalliquehuac; aconimech tlamanalitzqueh ihuan quen tlanecizquia".

-Niquilnamicquia quen yehuatl nechnotzaya zan campa nine-mizquia, yehua ica niixpolihuia nochan ihuan noeziñihuan nechontemohuayah ihuan amo ciahuiyah ica in tlatzintocaliz; zatepan oniehcoya nochipa nocelti. Amo queman niquntlapohuih tlen onechpanohuaya ipampa yono nehuatl nicmatia toni catca.

Quilhuia icihuazin tlen in mochihuaz ihuan quizalohua nitlahtol:

-Ihcon onechpanohuaya zan quemanian ihuan zan queme panohuaya in cahuitl cachi huehca onechhuicaya ihuan ehcoc in tonalli tlen niahcic ixictzintlan. Oncan in Teoxaliquehuac onechilhui tlen nehuatl onicpiaz in cahuitl nochtin in tonalmeh tlen ninemiz nican tlalticpac.

Zatepan in quiahpeh intetiachca techilhuia:

-Ay nechilhuia in quiahpeh Inteo mah ihcon ticennemican nican tlalticpac ihuan mah timopalehuican, noh ihcon quihtohua quimatoc aconimech tlatlacamamanih ica TlalliTonantzin ihuan quit techimpialihoc chalchihuitmeh itech iihitic tlen quitlamanaltiz toyecnemiliz.

tiremos temprano... el ladrido de los guardianes violenta el sueño de Antonio, se levanta y despierta a sus compañeros. Xochitl, su esposa, se encarga de despertar a las respetables flores con espinas. Juntaron todo lo que habrían de llevar, lo distribuyeron en chiquihuites; uno de ellos copado de pétalos.

En tanto iban llegando los ocelotes y las águilas, Antonio nos comenta: anoche no podía dormir, porque pensaba cómo será nuestro encuentro con Xalliquehuac; quienes ofrendarán y cómo amanecerá.

Recordaba cómo él me llamaba y jalaba en doquiera que estuviera, por eso desaparecía de mi casa y mis familiares me buscaban incansablemente; después llegaba siempre solitario. Nunca les conté lo que me ocurría porque no sabía con certeza que era. Da algunas indicaciones a su esposa y continúa: así me ocurría de vez en cuando y conforme pasaba el tiempo me llevaba más lejos, llegó el día en que arribé justo al pie del ombligo. Ahí el Dios Volcán me dijo que tendría que cuidar del tiempo en tanto permaneciera en la tierra.

Luego el tetiachca de los quiamperos nos comenta: me ha dicho el Dios de los quiamperos que sigamos así juntos aquí en la tierra y que nos ayudemos, también dice saber quienes obran con buena voluntad con la Madre Tierra y que está guardando piedras preciosas en sus entrañas, para ofrendarlas a nuestro respeto.

El quiampero mayor empuñó el palo labrado que simboliza los cuatro vientos y tomó camino. Nadie puede ir delante de él. Sólo va a su costado la hermosa doncella, delgada, alta, con su larga cabellera trenzada, piel morena, ojos grandes con el color que le robo a la noche y con su lienzo de algodón de fino bordado y colorido; con sus manos suaves deja caer los pétalos por donde pasará la Cruz, dejando a su paso el camino florido.

El rocío imprimía nuestras huellas. Después de dos horas de camino los primeros rayos dorados bañan a Xalliquehuac, alzamos la vista y no lejos de ahí se veía Tlamacaz... Paramos en el mirador, observamos hacia abajo y allá entre las rodillas de Nuestro Dios se ve a quienes traen las flores. Arriba está la oquedad, el ombligo, allá nos dirigimos. A sólo unos pasos del mirador encontramos los arenales, donde nuestros pies se hunden y en cuanto los sacamos la arena borra nuestros pasos. El avance es lento y cansado. Llegamos a la oquedad.

Aguardamos a los demás. El señor que traía la leña desató su carga. Las mujeres terminan de amamantar a sus hijos, los recuestan en el grueso colchón de arena. Hacen la lumbre, contando con

In quiahpe tlen tayecanque oquicuic in cuahuatl tlen quinzalohua in nahui ehecameh ihuan moohti. Amo aquin huel quiyecanaz. Ceyo inahuac yauh in ichpochtli, chamol, ica ihueyac tzontli tlaxilhuil, iehuayo paltlalo ihuan iixtololohuan quipiah in yohual ipalli ihuan huehhueyqueh ihuan ica itilmah chihuicyo ihuan cecenca cuacualtzin pale; ica imahuan quimoyauhtih in maxochitl canica panoz in nahui olin cuahuatl, ihcon quicauhtih in ohxochitl.

In ahhuachtli quincopina toxocpalhuan. Zatepan ome horapan otinehnenca in teocuitlamimeh tlen achto ixnezqueh quialtia Xalliquehuac, ticpanquixtia totlachializ ihuan amo huehca moittaya Tlamacaz...Timoquetza pantlachaloyan, titlachiah tanipa ihuan neh Toteo itlancuaco moittah aconimeh quincualcuih in xochimeh.

Ahcopa yetoc in Teotenanco, in xictli ompa tiahueh. Amo cemi huehca campa pantlachialoyan tiquimahcih in xalyohmeh, campa pancalaquih toicxihuan ihuan ihcuac tiquinquixtia in xalli quimixpolohua toxocpalhuan, yolic ce nehnemi ihuan ce ciahui. Amo cemi tihuehcahuah ihuan tiahcih ompa Teotenanco.

Nican tiquinchiah in occequintin. In tlacatzintli tlen quioncualcuia in cuahuatl quitohtomac itlamamal. In cihuatzitzintin quitzontlamiah in piltlachichiltiliz, ihuan quintecah itech in tilahuac xaltlapech. Quichihuah in tletl, yehuantin tlapohuah ica in ehecatl itlapalehuiliz...quixolauhqueh in hueyi caxitl itech in tenamazmeh ihuan peuhqueh quitzoyoniah in molli. Quimoyahuiliqueh chilli in tletl ica mah amo quixoxacan in tlacualli in tlen nican yetocqueh. Occeco pozoni in huexolonacatl.

Ce mihtotihqueh, ocelotl, temaactia in chichil ihuan iztac xochimeh quintetecuino ica ce quetzalpetlatl, quintohtomah ihuan in petlatl mocahua tlapan. Itech motlancuaquetzah in malincheh-xochimeh tlen huitzyohqueh, maxochitoltecameh-quimpanohuiliah in popochcaxmeh, tlecolmeh ihuan copalli. Quinchipahuah ihuan quimpopochhuiah in xochimeh ihuan quimpanoltuliah in quiahpeh intetiachca, yehuatl quimpopochhuiah ihuan quixochitlaquentia in nahui olin cuahuatl.

Cecenca cuacualtzin moitta in mexicah nahui olin cuahuatl ica ichichilyo ihuan iixtacyo ihcuac quiixpantiah ihuan Toteoxaliquehuac. Quitocah itech itahcoyan in xictli ihuan quipopochhuiah nahuan.

In nahui olin cuahuatl iixpanco in quetzalpetlatl quinchiah in tlamanalmeh, in Mixtin Inyolicniuh quitlalihtih in yetl, mezcalli, tilmah, tzotzomatli, cacmeh, zoyatl, hueyitepoztlatequiloni; in ahua-cameh, elomeh, iztactzapomeh, chichiltictzapomeh ihuan

la ayuda del viento... acercan la cazuela a los tenamaztles para sazonar el mole. Esparcen chile en la lumbre para que los presentes no le hagan ojo al guiso, en otra olla hierven la carne de guajolote. Un danzante, un ocelote, entrega las flores rojas y blancas enrolladas en una estera preciosa, la desatan y la estera queda extendida, sobre la que se hincan las malinches- flores con espinas, artesanas de la flor, les acercan los sahumeros, brasas y copal. Limpian y purifican las flores y las entregan al mayor de los quiamperos, quien las purifica y florea la Cruz. La Cruz mexicana esplende en rojo y blanco al ser presentada al Dios Volcán. Sembrada en el centro del ombligo y purificada por los cuatro rumbos del universo.

Ante la Cruz la estera preciosa aguarda las ofrendas, el Amigo de las Nubes va colocando tabaco, mezcal, cobertor, ropa, huaraches, sombrero, machete; los aguacates, elotes, zapotes blancos, rojos y negros; el huaxmole, los pescados ahumados y el mole de guajolote, que los macehuales le fueron pasando, no sin antes haber sido presentadas a los cuatro vientos.

Luego se abren las corolas de las petacas y aparecen águilas, ocelotes, caracolas y huehueltl intemporales... Después, el niño convertido en hombre, el hijo en padre, el nieto en abuelo y el iniciado en maestro, el quiampero, en cuerpo, alma y corazón, se hacen voz postrada ante nuestro Dios Xalliquehuac, intercediendo por los presentes para que nos envíe agua, no caiga granizo ni hielo y así lograr buenas cosechas.

Un viento suave nos acaricia, los árboles mecen ligeramente sus ramas, en el cenit el Águila Roja y su cortejo de nubes turquesa que danzan hacia la derecha y luego regresan. La piedra que forma el ombligo de Xalliquehuac empieza a llorar de alegría... en ese momento la mirada serena de Antonio, el tetiachca de los quiamperos, es cubierta por una cortina de alegría y expresividad, agrega: "Nuestro dios Xalliquehuacha ha recibido con gusto la ofrenda. Está contento por nuestra presencia. Este año nos dará agua"

tiltictzapomeh; in huaxmolli, in pocmichtin ihuan in huexolomolli, tlen in macehualmeh quipanoltilihqueh, achto nochi quiixpantihqueh nahuian.

Zatepan motlapohuah in petlacalmeh inyoltetecuinolhuan ihuan ixnecih in cuauhmech, ocelomech, atetecolmeh ihuan huehuetl tlen amo quemah ixpolihqueh..... Zatepan, in pilli tlen omocuepac tlatl, in conetl itech tahtli, in ixhuihtli itech colli ihuan nemachtil itech temachtiani, in quiahpe, itech cuahnacayotl ihuan yollotl, mochihuah tlahtol tlen tlancuaquetzoc iixpanco Toteoxaliquehuac, techtahtohuiah mah ica techtitlanili atl, mah amo huetzi techihuitl yono mah tlacac-huetzi ihuan ihcon cualtiaz cualli titlapixcazqueh.

In ehepeyactli techpahpachohuah, in cuauhmech yolic quimoholiniah ninmahuan, ahco in Chichilcuauhtli ihuan inxolotzitzin in mixtin tlen quipiah palxiuhtlahtol mihtotiah ihuicpa moyolzilo-huah ihuan moyoltohtomah. In tetl tlen quichihua in xictli pehua choca ica cecenca yolpaquiliz ... Ipan inin cahuitl Antonio itlazoh-tlachializ, in quiahpeh intetiachca, quixpachohua pahpaquiliz ihuan tlaixnohnotza, ihuan quitzontlamia nitlahtol:

-“Toteoxaliquehuac quioncuic ica cecenca pahpaquiliz in tlamanalitzli. Yolpaqui ipampa timoixpantico. Techmacaz atl inin xihuitl”

MALIAHTZIN ICHPANTENCO

MARÍA ICHPANTENCO

FRANCISCO MORALES BARANDA

Cequintin tlacotencah, ye huehcauh ticmoiximachilihqueh quenami Maliahtzin Ichpantenco, ye tocihtzin zan huel quetzalyayacaticatzintli, cenmahuizticatzin intloc incalleepotzitzihuan ihuan aquiqeh itenahuactzinco omotequitiliaya. Yehuatzin ihuan inamicztzin, intehtzinco oquizqueh zan macuilli ipilhuantzitzihuan yc mochipa tequihualoya in cuentlahtli.

Cenca mahuiztic inemilihtzin, itechcopa huel mocatihtzinohuaya in tequitl inyeyantzinco, mochipa omoayahquitiliaya, in huipilihqutiaya, in xicolli, ihuan cueytl inin ica nepapan yecxochitlachihchihualli, itechcacopanin oquimotocayotilihque "huey ihquitiloni".

No yuh, ipampa miec ichcameh, occequintin yolcameh omopie-liaya, yehuatzin no quinmotlapehpenilitiliaya ca ompan cuauhtenco: quenmanian ica Chichicuauhtitlan, Quimichacatepec, Apipilhuazo, ca Tezontlallo ihuan occehcan. Mochipa omohuicatzinohuaya ihcuac yllahuizcaltonameyotimania ihuan omocueptzinohuaya ipan quetzalilhuizoltonameyotimania.

Quinmonohnochiliaya in ixhuitzitzihuan zan inahuac in tlecuilitl, canin omotlaxcalmaniliaya, mach ceppa ipan xopaniztempan, ihcuac ometzticatca ica inyolcatzitzihuan ompa Tonalohco, zan ipan tlahcotonalco iciuhca omixcapotztimanic, niman pepetlacaya, ehcaya, huel tlahcoyocaya in oyamelcalittic, zan niman oteciuh ihuan otlahuelquiauh, zan mochipa omohuiquiliaya "ihuauhtzin", ca iciuhca omototochhuitzino itzintlan tomahuac in cuahuitl; za tepan opano in tlahuelquiahuatl, omohuicatzino ca mochi inyolcatzitzihuan ompa ichantzinco.

Inicuac zan iceltzin ometzticatca, moyocoliaya, quenin yehuatzin omopanoltihtzino, omohuapahuiti, omozcalihtzino intloc icoltzitzihuan ihcuac opeuh in "Revolución Mexicana", itechcopa mochintin tlatzitzintin omayanalolo (apizmiqiliztli). no yuh nohnohuan onyeyauh cocolli, tolinaliztli ihuan icnotlaocoyotl. Mihtalhuiaya mach zan momoztla mocuaya in quiltil, quenmanian ticapolcuauhmicte-mohuiaya ca toxiquipilhuan tiqimihcequia ihuan tiquinuaya.

Ihcuac omocehuitzinohuaya ipan petlatl, itechcopa in ciahuitz-tli, quimotenehuiliaya in ixhuitzin, inemilihtzin, iyuhcatilhtzin in ihcuac omoichpocatili. Maliahtzin Ichpantenco, zan ica imahui-zohtzin techmomachtiliaya miec tlamantli techmonohnochiliaya,

Algunos tlacotenses, desde hace mucho tiempo, la conocieron como María Ichpantenco; era ella por su edad muy grande, de rostro morena clara y de gran belleza, muy respetuosa con sus vecinos y quienes con ella trabajaban. María Ichpantenco y su esposo, procrearon cinco hijos, quienes siempre se dedicaron a las labores del campo.

De vida sencilla y recta, ya que siempre le preocupaba los quehaceres de su hogar, era común en ella el tejido de ayates, camisas para mujeres, prendas similares al chaleco, y vestidos adornados con variadas flores, por estos trabajos de tejido de cintura, la nombraron “la gran tejedora”.

Como tenían muchas ovejas y otros animales, se dedicó por mucho tiempo al pastoreo, llevándolos por la orilla del monte: en ocasiones se dirigía por Chichicuauhtitlan, Quimichacatepec, Apipilhuazo, por Tezontlallo y otros lugares. Acostumbraba ir cuando el alba resplandecía con los rayos del sol y regresaba a la caída del crepúsculo.

Platicaba con sus nietos alrededor del fogón, donde ella hacía las tortillas. En una ocasión, en época de verdor, cuando estaba con sus animales allá en Tonalohco casi a medio día con rapidez el cielo se cubrió con muchas nubes negras y espezas, luego relampagueaba, había viento y se escuchaba un ruido extraño en el interior del bosque, luego empezó a granizar y llovió con furia; siempre llevaba consigo su “impermeable”, y con prontitud fue a guarecerse bajo de un árbol grueso; después dejó de sentirse la furia de la lluvia, ella partió junto con su rebaño a su casa.

Cuando se encontraba en la soledad, pensaba, cómo había ocurrido su crecimiento y formación entre sus abuelos al inicio de la “Revolución Mexicana”, ya que mucha gente se encontró con la hambruna, el dolor por doquier, la pobreza y la orfandad. Expresaba que diariamente tenían que alimentarse sólo con yerbas, y otras veces decía bajábamos con nuestras bolsas de los troncos de capulín, las langostas, que se asemejan a los pecesillos las asábamos y las comíamos.

Cuando descansaba sobre la estera (petate) por el cansancio, le platicaba a su nieto su vida, su forma de ser en la época de su juventud. María Ichpantenco, con la amabilidad que le caracterizaba

yehce quenmanian omotlaoyocolchoquiliaya itechcopa quimoilnamiquiliaya inamictzin, ihuan ocachi quenin in huey ichtehqui oquimotzacuili ihuan oquimomictili ompa, campá omotecoltlatlaliaya Tepecuitlapan.

Yehuatzin zan no yuh itechcopatzinco quimotlatlauhtiliaya inotecuyo ma zan imactzinco quimopieliani ihuan quimotlazohtiliani in ye ichantzinco Ipalnemohuani. Maliahtzin Ochpantenco ica "huey ihquitoloni", oquinmochihchihuili in ayauhpitezahuac, inxiqipilhuan in ixhuitzitzihuan ipampa yehuantin ica tlamamazque in cem-poalxochitl, ihuan xochimahmanaloz ihcuac ahciz in mihcailhuiquixtiliztli, no yuh itechcacopa icanin tlamantli huel cualli ica tohtocoz in cuentla, ihuan ihcuac tlaquizaz ica pixcaloz ompa Tecpantzinco anozo ica cuauhtenco cehca itocayo Zoquiác.

Maliahtzin Ichpantenco, no quimopactiliaya zan quimotenehuiliz in ixhuitzitzihuan ihuan no yuh cequintin tlahca "ihuehuetlah-toltzin", Izcatqui tlein quinmotenehuiliaya: itechcacopa mochipa ticmatizqueh quenin titemahuiztizqueh, titeneltocazque, ayc titeixnamiquizqueh, ihuan quenin zan huel titeicnopilmatizqueh.

Zan mochipa quimotenehuiliaya, quimocuicaehuiliaya inotecuyo in tonaltzintli, ipampa yehuatzin techmoizcalilih ihuan moch tecnomaquilia in totonacayotl mihtalhuiaya.

Ceppa ye itenco ilhuiquixtilo itlacatilihtzin totecuyo Jesuxo, quinmonochili inpilhuantzitzihuan, no yuh iixhuitzitzihuan, quinmolhuili tla moyecchihchihuani in caltzintli yuhquitic canin omotlacatili in totecuyo Jesuxo, mochi icenyeliztzin oquimocelilihqueh ihuan zan iciuhca omochihchiu. No oquinmotequimaquili, ma omochihuani in huelic tlacualli quenami nezahuatlacualli, michmulli ihuan nepapan xochicualli.

Ca in ceppa cemilhuitl tlahca, zan iceltzin omohuicatzino in teopantzintli itechpa motetlatlauhtilizquiiani in inamictzin, inin teopan ahmo huel huehca catca ichantzinco, ahzo zan ica ome anozo yei calnacatzli; inicuac ye inman omahxitiani, omonamiquili itlahztzin "Lucianahtzin Tlalnepantla", zan achiton omononohtzihnohqueh ihuan innahuantzitzin omahxitihqueh ompa teopan, cetzin teopixcatzin omotenonochilihtaya ipampa ayc tiquinmoilcahuilizqueh in toachtotahtzitzihuan, in mochintin totecuyo, inic ocachi yehuatzin Jesuxo, no iuh quinmotenehuiliaya, ica ye itenco ticatē in mihcailhuiquixtiliztli, macamo tiqilcahuacan totlamahmaniliz.

Ihcuac yehuantzitzin omocaquithqueh, in teopixcateononotzaliztli, zan niman inyollouh ittic in choquiztli omotecac in choquiztli opixauh, Maliahtzin itechcopa quimoilnamiquili inamictzin, ihuan itlahztzin ipampa ye miec xihuitl omopolhui itlahzopiltzin.

nos enseñaba muchas cosas, nos platicaba. En ocasiones irrumpía en llanto, al recordar la forma en que un malhechor atacó y acribilló a su esposo, allá en Tepecuitlapan donde fabricaba carbón.

Rogaba a Dios, también por su esposo que lo guardara en sus brazos, y que lo amara allá en la casa del Dios por quien se vive. María Ichpantenco, como era “la gran tejedora”, hizo para sus nietos ayates con hilo fino y bolsas, los ayates para cargar flores cempoalxochitl y ofrendar cuando llegara la fiesta de muertos, las bolsas para utilizarlas en época de siembra de maíz en el campo, y finalmente para efectuar la pizca allá en Tecpantzinco o en Zoquiatic, situado allá en la orilla del monte.

María Ichpantenco, con alegría expresaba a su nieto y a otras personas “su palabra antigua”, he aquí lo que les decía: con la gente deben ser siempre respetuosos, obedientes; no deben replicar y sí deben ser muy agradecidos con humildad.

Siempre invocaba, elevaba su canto al Dios Sol, ya que por él hemos crecido, nos da todo, es nuestro sustento, decía.

Una ocasión ya en vísperas del nacimiento de Jesús (Navidad), llamó a sus hijos, también a sus nietos; les dijo que hicieran una especie de casa, semejante al lugar donde nació Jesucristo Dios nuestro; toda su familia aceptó su idea y con prontitud se construyó. Ordenó también que se hiciese una comida succulenta, como revoltijo, mole de pescado y ensalada de frutas.

Estando un día por la tarde sola, fue al templo con la finalidad de rogar por su esposo. Este templo, no se encontraba muy lejos de su casa, tal vez a dos o tres cuerdas de distancia. Cuando estaba a punto de llegar, encontró a su tía “Luciana Tlalnepantla”, platicaron por breve tiempo y luego ambas se encaminaron al templo. Al entrar un sacerdote daba su palabra de exhortación, a sus feligreses con el fin de no olvidar a nuestros abuelos, a todos nuestros dioses pero más a Jesús, también en su alocución expresaba que, como estábamos en vísperas de la fiesta de muertos no olvidáramos colocar nuestras ofrendas.

Cuando ellas escucharon las palabras de exhortación, dichas por el sacerdote, luego en el interior de sus corazones el llanto se extendió, las lágrimas gotearon, María Ichpantenco por recordar a su esposo, y su tía por evocar a su amado hijo que hacía muchos años había fallecido.

Después salieron del templo, se fueron a sus casas. Cuando llegó el día de muertos, muy temprano, María Ichpantenco, acompañada de su nieto llegó allá a la casa de su tía; la saludaron, luego le dijo: ¿Qué no irá allá tu esposo en Techinantlactlan a cortar flores

Za tepan omoquixtihqueh in teopantzintli ittic, omohuicatzinohque in yeyantzitzihuan. Ihcuac oahcic in mihcailhuitl, zan cuacalcanton Malianahtzin Ichpantenco ica iixhuitzin omahxithqueh ompa iyeyantzin itlahtzin, quimotlahpalhuiquih, zan niman oquimolhuili: ¿Tlein ahmo mohuicatzinoz ompa Techinantilactlan monamictzin moxochitehtequiliz itechcopa tomihcailhuitzintli?. Ye timomachitia, axcan hualhuilohuaz in pipiltzitzin ihuan moztlatica in tocoltzitzin. Nonamictzin ihuan nopiltzin, mohuicatzinozqueh, in-tla timonequiltia ma xiquinmoyollalili; ahuel nonyaz, zan noconnequi ma xinechmomaquili in xochitl ica niquinmoxochimaniliz intomihcatzitzihuan.

Za tepan omoquixtihqueh in iyeyantzin Lucianahtzin, ihcuac ye tlatlahco ohtli omohuicatzinohuaya, Maliahtzin oquimohtili imihcatzin (inamictzin), omomauhthitzino, quimolhuili in ixhuitzin, ye onicmohtili in mocoltzin, in ixhuitzin oquitto: nehuatl ahmo nicmohtili, ahzo otimotetzauhtzino, omonehnemitihqueh ihuan oahxihuac in ichantzinco, yehce yehuatzin zan niman omonocuili, ipampa cenca omomahuilihtzino, inon yohualli omomiquili.

en honor al día de muertos?, ya sabes , que hoy llegan los niños difuntos y mañana nuestros abuelos.

Mi esposo y mi hijo irán a cortar flores, dijo Luciana Tlalnepantla, si usted quiere acompañelos, no podré ir, sólo deseo que me den las flores para ofrendarlas a nuestros difuntos.

Después se fueron a su casa, cuando iban a la mitad del camino, María vio de súbito a su marido el difunto, ella mucho se asustó, díjole a su nieto ya vi a tu abuelo, el nieto dijo: yo no he visto a nadie, no será que es un agüero, caminaron llegaron a su casa pero ella de la impresión recibida de inmediato enmudeció por el susto y esa noche murió.

ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

En el presente volumen se ofrece al lector una relación de 40 trabajos de reciente aparición sobre diversos aspectos de la lengua, la historia y la literatura de los pueblos nahuas de ayer y de hoy.

1. Estudios de índole lingüística

BINKOVÁ, Simona, "Antiguos impresos mexicanos en Checoslovaquia", *Ibero-Americana Pragensia*, 1986, Año xx, p. 177-184.

Descripción de varios impresos mexicanos que se guardan en bibliotecas praguenses. En relación con la lengua náhuatl, la autora centra su atención en tres de ellos: dos ejemplares del *Vocabulario Manual de las Lenguas Castellana y Mexicana* de Pedro de Arenas, 1611 y 1683 y un ejemplar del *Arte Mexicana* del agustino Diego de Galdo Guzmán. Después de dar a conocer las bibliotecas donde se encuentran, Binková hace un breve pero interesante análisis de cada una de estas obras y a la vez las compara entre sí, destacando los fines y las aportaciones de cada una de ellas. Interesante es también, para los lectores de habla española, conocer el camino que siguieron estos impresos hasta llegar a Praga.

FLORES FARFÁN, José Antonio, "Mantenimiento y cambio de la lengua mexicana. Notas sobre el impacto del comercio y la migración en el Alto Balsas", *Actas del Encuentro de Mexicanistas en Holanda, 1994*, Dick Poupsek y Rebeca Barriga Villanueva, compiladores, El Colegio de México y Universidad de Groningen, 1995, p. 113-125.

Reflexión de índole histórica, etnográfica y lingüística acerca de las comunidades nahuas del Alto Balsas como Xachila, Ahuehuepan y otras. Parte el autor del estudio de la vida de estas comunidades y

de su lengua desde época prehispánica y afirma que esta región siempre ha estado expuesta a relaciones comerciales con sus vecinos. Tales relaciones han hecho de ella una zona interétnica e interlingüística hasta nuestros días en que incluso se deja sentir la influencia de los migrantes que van y vienen de los Estados Unidos. Concluye que los habitantes del Alto Balsas han desarrollado mecanismos de adaptación a las circunstancias pero también de resistencia y de defensa de su propia cultura.

FLORES FARFÁN, José Antonio, "Una aplicación de las ideas de Román Jakobson a la descripción de una lengua amerindia", en *La imaginación y la inteligencia en el lenguaje. Homenaje a Román Jakobson*, Susana Cuevas y Julieta Haidar, coordinadoras, México, INAH, 1996, p. 285-294.

Parte del autor de la reflexión que Jakobson hace en su obra *Lingüística, poética y tiempo* en la que pondera el valor que, dentro de cualquier sistema lingüístico, tienen los conceptos de espacio y tiempo. Flores Farfán, aprovecha este postulado del lingüista ruso y lo combina con ciertas reflexiones de Trubetzkoy acerca de las "alianzas interlingüísticas". A la luz de estos principios ofrece un análisis de las relaciones entre dos subcódigos del habla del náhuatl de la región de Xalitla, Guerrero, y de las "alianzas lingüísticas" del náhuatl y el español.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "Primeras noticias acerca de la variación dialectal de algunas lenguas de México", *Homenaje a Leonardo Manrique Castañeda*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 79-101.

Conjunto de testimonios extraídos de gramáticas y de otros textos coloniales en los que se documenta a los diversos autores que registran las variantes dialectales de las lenguas mesoamericanas. Incluye el autor testimonios de gramáticos y lexicógrafos y, en algunos casos, de las *Relaciones geográficas* sobre las siguientes lenguas: náhuatl, zapoteca, maya yucateco, mixteca, cahita, cora, totonaca, huasteca, eudeve y pame. En todos los casos los testimonios van acompañados de comentarios históricos-lingüísticos. Como introducción al tema, Guzmán Betancourt antepone unas páginas con reflexiones acerca del esfuerzo lingüístico misionero y unas consideraciones de índole teórica sobre la cuestión de la variación dialectal en las lenguas mesoamericanas.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "Primeros empleos de la palabra lingüística", *La imaginación y la inteligencia en el lenguaje. Homenaje a Román Jakobson*, Susana Cuevas y Julieta Haidar, coordinadoras, México, INAH, 1996, p. 501-510.

Comienza el autor su trabajo con una reflexión acerca del auge de los estudios de lingüística en México durante las últimas décadas, enraizados en una tradición muy antigua. Afirma que la palabra lingüística se usó por vez primera en los ilustrados alemanes de fines del siglo XVIII. Explica su uso en diversos autores del XIX y documenta por primera vez el empleo de este vocablo en español en la obra *De lingua othomitorum disertatio* del carmelita Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera. Concluye Guzmán que el uso temprano de este cultismo revela el grado de desarrollo de la lingüística mexicana del siglo XIX.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "Para una historia de la noción de dialecto referida a las lenguas amerindias", *Ciencia y Desarrollo*, México, CONACYT, 1996, p. 43-46.

Dos ideas se manejan en este trabajo. Una de ellas es el significado y el uso que de *dialecto* se ha hecho desde que los griegos incorporaron esta palabra al vocabulario del saber lingüístico. La otra es la percepción que los teóricos de las lenguas indígenas de México tuvieron de la variedad dialectal histórico-geográfica dentro de las lenguas que codificaron. Como ejemplos el autor comenta varios testimonios entresacados de las gramáticas del náhuatl de fray Alonso de Molina, fray Juan Guerra, Gerónimo Tomás de Aquino Cortés y Zedeño y asimismo de las gramáticas de otras lenguas mesoamericanas como las de fray Juan de Córdova y fray Antonio de los Reyes, entre otras.

HASSLER, Juan A., "Las divisiones del idioma náhuatl", *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, México, 1994, Número especial, p. 13-26.

Visión de conjunto diacrónica de la lengua nahua, con sus variantes, nahuatl y náhuat. Parte del autor de un minucioso análisis fonémico y léxico de las diferencias modernas del náhuatl y profundiza en los cambios habidos a través de los siglos hasta llegar al protonáhuatl. Acepta la teoría de Benjamín Whorf de considerar

como más antigua la variante nahuat y ofrece varios cuadros genealógicos en los que delinea la formación de cuatro variantes medulares: del oeste, del centro, del norte y moderno, más una quinta, el pochuteco, hoy extinto.

HERNÁNDEZ, Esther, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana de Fray Alonso de Molina. Estudio de los indigenismos léxicos y registro de las voces españolas internas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, XXIV - 450 p. (Biblioteca de Filología Hispánica: 15).

Estudio sobre los indigenismos, en su mayoría nahuatlismos, que aparecen en la parte castellano-mexicana del *Vocabulario* de Molina de 1572. La autora dedica el primer capítulo de su obra a perfilar el marco cultural y lingüístico en el que trabajó fray Alonso. La parte principal del libro la constituye el capítulo II, titulado "Vocabulario de indigenismos léxicos" en el que analiza a fondo setenta vocablos de origen antillano o náhuatl. Cada entrada consta de definición, étimo, variantes, número de apariciones y contexto. Documenta además la autora "la vida y difusión de la palabra en el español" y para ello apela a cronistas, diccionarios, repertorios de indigenismos y estudios lingüísticos de investigadores modernos, Atlas lingüísticos incluidos. Este capítulo se complementa, en cierta manera, con el siguiente sobre "Vitalidad e integración de los indigenismos léxico". Por último en el cuarto y último capítulo se presentan todas las palabras castellanas del *Vocabulario* tanto de la parte castellano-mexicana como de la mexicano-castellana. El registro de tales palabras, afirma la autora, tiene como objeto el proporcionar un corpus léxico para futuros estudios lingüísticos.

PERALTA RAMÍREZ, Valentín, "Consideraciones generales acerca de las funciones emotiva y apelativa en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México". *La imaginación y la inteligencia en el lenguaje. Homenaje a Román Jakobson*, Susana Cuevas y Julieta Haidar, coordinadoras. México, INAH, 1996, p. 295-304.

Trabajo de índole sociolingüística sobre las formas usadas para expresar dos funciones: la emotiva y la apelativa. Analiza el autor las múltiples formas que usan los hablantes de San Jerónimo Amanalco para comunicarse entre sí según el grado de parentesco o proximidad, dentro de una sociedad en la que existe una jerarquía muy precisa. Concluye que la lengua refleja perfectamente el nivel

jerárquico de las relaciones sociales. Para su estudio, Peralta utiliza las doctrinas de los teóricos de la lingüística moderna.

2. *Códices y documentos en náhuatl*

ALCINA FRANCH, José, *Códices mexicanos*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 353 p., ils, (Colección Lenguas y Literaturas Indígenas).

En siete capítulos se desarrolla este amplio estudio de los códices pre y posthispanicos. Desde una perspectiva diacrónica, el autor distribuye los libros de Mesoamérica según las subáreas culturales de esta extensa región. Dentro de cada capítulo describe los diferentes códices organizados en grupos temáticos. De cada código explica su naturaleza, origen, contenido, lugar donde se conserva, vicisitudes y manos por las que ha pasado, y, asimismo da noticia de los autores que se han ocupado de él, ediciones y estudios. Los siete capítulos van precedidos de una "Introducción" en la que Alcina explica el plan de su obra, el método empleado y algunos conceptos generales. Dos "Índices", uno "Onomástico" y otro "Toponímico" completan esta obra, camino fácil para adentrarse en el mundo de los libros del México antiguo.

BARLOW, Robert H., *Obras. Vol V. Fuentes y estudios sobre el México indígena*. Editores Jesús Monjarás Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad de las Américas, 1994, xx + 523 p.

Muchos son los escritos de Barlow que se recogen en este tomo, la mayoría publicados y algunos inéditos conservados en el Archivo Barlow. Como en otros volúmenes de esta serie, están muy anotados por los editores. Afirman éstos en la "Presentación" que los han agrupado en tres grandes apartados: en el primero están las notas de cursos sobre códices; en el segundo, los inventarios de documentos y los estudios de códices. El tercer apartado es un elenco parcial de los *Códices de Techialoyan*. Se puede afirmar que aunque todos los trabajos incluidos en este volumen guardan relación con la lengua y cultura nahuas, varios de ellos la guardan más cercana. A continuación se enumeran.

"Algunos manuscritos en náhuatl de la Biblioteca Bancroft", p. 127-129. Descripción de dos colecciones de manuscritos, una de li-

bros parroquiales de la época colonial, y otra de documentos de Chimalpopoca Galicia.

“Los títulos de Tetzcotzingo, (Santa María Nativitas)”, p. 161-178. Paleografía y traducción al español de un documento en náhuatl del siglo XVI conservado a través de una copia que Faustino Chimalpopoca Galicia hizo en el siglo XIX. Se conserva en el Archivo del Museo de Antropología y contiene los títulos de tierras y aguas del pueblo de Santa María Nativitas, 1573.

“El *Códice Azcatitlan*”, p. 179-216. Reproducción en blanco y negro, con comentarios, de todas las láminas del *Códice*.

“Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica, (*Códice Mendocino*)”, p. 221-259. En orden alfabético se registran los vocablos nahuas que corresponden a los glifos del *Códice Mendoza*.

“Una nueva página del *Mapa Quinatzin*”, p. 261-276. Lectura de una hoja en la que se representan sucesos históricos y un castigo a dos adúlteras con escritura pictográfica y glosas en náhuatl. Se conserva en la Biblioteca Nacional de París y se llama también *Códice de delitos y castigos*.

“*Anales de San Gregorio Acapulco, 1520-1606*”. Paleografía de un documentos náhuatl y su traducción al español, propiedad del señor Guillermo Cabrera. Abarca sucesos históricos de pueblos de San Gregorio Acapulco y de su zona aledaña.

“Los Códices de Techialoyan: H, J, K, L, M, N, P.”. Descripción y breve estudio de varios códices posthispánicos tardíos.

MÁYNEZ, Pilar, Paciano Blancas y Francisco Morales, *Título sobre la fundación de Coatepec de las Bateas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. 1995, 63 p. + XXIV láminas de facsímil.

Paleografía del náhuatl y traducción al español de un documento del siglo XVI conservado en el Archivo del Comisariado de Bienes Comunales de Coatepec, Municipio de Santiago Tianguistenco. En él se narran los esfuerzos de Nicolás Miguel para fundar un templo a su santo patrono y alrededor de él, una pequeña comunidad, que se llamó Coatepetitech y que hoy es Coatepec. En la “Introducción”, los autores hacen un breve estudio sobre la historia y las peculiaridades del documento.

3. Estudios de índole histórica hechos con perspectiva lingüística

BARLOW, Robert H., *Obras. Vol. IV. La extensión del Imperio de los culhua-mexica*. Editores Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad de las Américas, 1992, XXII + 262 p., ils. 3 mapas.

Se recoge en este volumen la primera versión en español de la obra Barlow *La extensión del Imperio de los culhua-mexica*, que apareció publicada por la Universidad de California en 1949. Esta versión se encuentra en el Archivo Barlow de la Universidad de las Américas en Cholula. Los editores, además de anotar detalladamente el texto de Barlow, han incluido notas y comentarios inéditos relativos al tema, entresacados de los papeles del Archivo del citado autor. Como se indica en el título, la obra es un estudio de índole geográfico-histórica de las provincias del Imperio mexica y de los señoríos vecinos tanto aliados como independientes. Como base del estudio, Barlow toma la *Matrícula de Tributos* y en menor medida el *Códice Mendocino*, de los que reproduce, en especial de la primera, un buen número de láminas. Otras fuentes como las *Relaciones Geográficas* y los cronistas del siglo XVI, también son tenidas en cuenta por Barlow. A lo largo del trabajo aparecen muchos vocablos y topónimos nahuas.

BIERSHORST, John, "Incorporating the native voice: A Look Back from 1990", on the *Translations of Native American Literatures*. Edited by Brian Swann, Washington, Smithsonian Institution Press, 1992, p. 51-63.

Interesa al autor destacar la influencia que los textos literarios e históricos amerindios han ejercido en la literatura contemporánea inglesa, española y portuguesa. Distingue tres momentos, el último de los cuales fecha a partir de 1960, plasmado en autores como Octavio Paz, Carlos Fuentes, Darcy Ribeiro, Mario Vargas Llosa, Ernesto Cardenal y otros. Rastrea en ellos los viejos mitos presentes en Sahagún, en la *Leyenda de los soles*, en poemas de Nezahualcoyotl, etcétera.

COE, Sophie D. and Michael D., *The true History of Chocolate*, New York, Thames and Hudson, 1996, 280 p., ils.

La historia del chocolate, tal como aquí se nos narra, abarca muchos siglos y muchos pueblos. Los autores, después de un capítulo de

índole botánica, buscan el origen de la bebida del cacao en la civilización olmeca y terminan su narración en nuestro presente. Destacan las transformaciones que la bebida ha experimentado durante todos los siglos intermedios y ponen de relieve el papel del cacao y del chocolate en las culturas mesoamericanas y más tarde, en la sociedad europea. El capítulo tres está dedicado al estudio del valor que para los aztecas tenía el fruto del cacao como bebida y como moneda. En él, analizan las diferentes palabras nahuas que Francisco Hernández da para los tipos de cacao. En general, el libro contiene rica información arqueológica y lingüística sobre los términos cacao, chocolate y otros relacionados con ellos.

CHEVALIER, Jacques M. and Daniel Buckles, *A Land without Gods*, Halifax, Canadá, Zed Books, 1995, 374 p., ils.

Extenso estudio de la región de habla náhuatl del sur de Veracruz localizada alrededor de Coatzacoalcos y Pajapan. Interesa a los autores hacer un análisis de la sociedad nahua desde un punto de vista histórico, antropológico y sociológico en una dimensión diacrónica, hasta el presente, época de la cual explican los grandes cambios surgidos por la explotación del petróleo. En el capítulo siete titulado "Seeds, Sex and the aztecs", los autores reimprimen un texto en nahua recogido por Antonio García de León en Pajapan en 1967 sobre el niño-dios del maíz, *Sintiopiltsin* conocido también como *Tamakastsin*. En un análisis profundo del mito lo relacionan con el mundo cultural de los nahuas de la región, un mundo regido por igualdad social y lazos familiares de unidad y armonía.

ROMERO QUIROZ, Javier, *San Mateo Atenco*, H. Ayuntamiento de la Municipalidad de San Mateo Atenco, 1981, 157 p., ils.

Visión histórica de la villa de San Mateo Atenco, cercana a Toluca. El estudio se extiende desde los tiempos prehispánicos hasta el año de 1872, fecha en la que fue erigido el Municipio. Basa el autor su trabajo en varios cronistas de los siglos XVI y XVII y asimismo en documentos más modernos. Parte importante del libro, además de los sucesos históricos, es la descripción de topónimos nahuas, tanto de Atenco como de otros lugares de la cabecera del río Lerma o Chicahuapan.

ROMERO QUIROZ, Javier, "Calendarios Azteca y Matlatzinca", en *Páginas para la historia*, Universidad Autónoma del Estado de México, octubre-diciembre 1987, t. 1, v. 1, p. 61-94.

Correlación de los calendarios náhuatl y matlatzinca de los meses y los días. El autor incluye también los signos de cada uno de los días. La correlación va precedida de unas páginas en las que Romero Quiroz explica la estructura del calendario azteca.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Amanalco. Su cabecera. Amanalco de Becerra*. H. Ayuntamiento de Amanalco, 1989, 75 p., ils.

Historia de esta ciudad erigida en ayuntamiento a raíz de la Independencia de México. El autor se remonta a los orígenes prehispánicos, explica el significado de su topónimo y da noticias acerca de los grupos otomíes que habitaron el Valle de Toluca. Uno de los objetivos del libro es buscar la identidad del personaje que aparece como Becerra y piensa Romero Quiroz que es José María Luciano Becerra Jiménez, obispo de Veracruz.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Xiutépétl. Monte del Jaguar. Xaxalpa*, Tenango del Valle, H. Ayuntamiento, 1990, 32 p. ils.

Dos breves monografías integran este libro, según se anuncia en el título. La primera corresponde al monte de Xiutépétl, cercano a Tenango del Valle; destaca el autor el valor que tuvo este cerro para las culturas del México antiguo. Del pueblo de Xaxalpa, asentado en las laderas del Xiutépétl describe el medio ambiente del que disfrutó en otras épocas cuando aún no se había secado la zona lacustre de Chichahuapan. A lo largo del libro explica muchos topónimos y vocablos nahuas.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Xiquipilco, Jiquipilco. Toluca*. Gobierno del Estado de México, 1991, 131 p., ils.

Monografía sobre Xiquipilco, su historia y su presente. Xiquipilco se encuentra en el actual Estado de México cerca de Ixtlahuaca. Traza el autor la historia de este antiguo poblado partiendo de la información que se encuentra en los códices del siglo XVI y termina con la erección de esta ciudad como Ayuntamiento en el

pasado siglo. Otomíes, mazahuas y matlatzincas son parte importante de la historia de Xiquipilco, y de la del Valle de Toluca.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Merced de la Llave. Villa Victoria*, H. Ayuntamiento de Villa Victoria, 1993, 95 p., 4 mapas, ils.

Historia de este municipio del Estado de México. El autor se remonta a sus orígenes como capilla de la Orden de los Mercedarios, quienes en el siglo XVI se establecieron en la Hacienda de Galán y, con el tiempo, alrededor de la capilla se formó el pueblo de La Merced de las Llaves, hoy Villa Victoria. A lo largo del libro aparece explicado el significado de varios topónimos nahuas.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Tlalchichilpa. Almoloyan. Almoloya de Juárez*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1993, 103 p., ils.

Monografía de contenido histórico sobre la población de Tlalchichilpa, hoy Almoloya de Juárez y de los pueblos de su municipalidad. El autor comienza su relato refiriéndose a las etnias que habitaban en época prehispánica y reproduce la *Descripción de Tlalchichilpa*, documento entresacado de la *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570*. Tal documento es una fuente básica para conocer la historia de Tlalchichilpa y de su entorno. Como en otros trabajos, Romero Quiroz ofrece en éste explicación de muchos vocablos y topónimos nahuas. Incluye también un estudio sobre la Hacienda de La Gloria, célebre latifundio del estado de México recibido en encomienda por el conquistador Juan de Sámano.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Los faltos de algo. In memoriam y ad gloriam a Sor Juana Inés de la Cruz, insigne poetisa mexicanensi*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995, 61 p., ils.

Breve biografía de Sor Juana Inés en el tercer centenario de su muerte. El autor reproduce uno de los *tocotines* que la musa del Barroco incluyó en su *Inundación Castálida*, Madrid, 1689. Es el tocotín dedicado a *Tonantzin*, escrito en náhuatl. Romero Quiroz lo publica acompañado de la traducción que de él hizo Ángel María Garibay.

4. *Textos bíblicos en náhuatl*

MARCOS, San, *Kualli tlahtolli tlen okihkuiloh. La buena palabra que escribió Marcos. En nawatl de la Sierra de Zongolica, Veracruz, Xalapa, 1994, vi + 130 p.*

Edición bilingüe, náhuatl-español, del *Evangelio de San Marcos* según el texto de *El Nuevo Testamento Griego* publicado por las Sociedades Bíblicas Unidas. El *Evangelio* va precedido de una "Presentación" firmada por el Arzobispo de Xalapa, Sergio Obeso, en la que valora el esfuerzo hecho por un equipo de catequistas y sacerdotes del Decanato de la Sierra de Zongolica. En el "Prefacio" se dice que se consultaron cuatro versiones del Evangelio de San Marcos en español, algunos trabajos anteriores y el texto griego. También se advierte que el texto español es una traducción del náhuatl con objeto de que el lector que no conoce esta lengua pueda saber cómo se ha traducido el mensaje. La supervisión de la traducción corrió a cargo del lingüista David Tuggy, ayudado por Lázaro Martínez, de Tequila.

El Nuevo Testamento en náhuatl de Tetelcingo, México, La Biblioteca Mexicana del Hogar, 1980, 827 p., 3 maps., ils.

Edición, solamente en náhuatl, del *Nuevo Testamento* completo, es decir, los cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas y el Apocalipsis. Va precedido de una página de "Advertencias" en la que se explica que la traducción al náhuatl está hecha a partir del texto griego publicado por las Sociedades Bíblicas Unidas. También se dan algunos avisos concernientes a la grafía empleada y a la correspondencia entre los grafemas y fonemas. Los autores usan la escritura tradicional del náhuatl; solamente introducen una *ö* para representar un sonido entre la *o* y la *a* del español. Aunque no se expresa en ninguna parte del libro, la traducción ha sido hecha por el lingüista David Tuggy ayudado por Amalia de Townsend.

5. *Textos Guadalupanos*

Coloquios Guadalupanos. Incluidos en el libro *La Tradición de las pastorelas mexicanas*, México, Ediciones Un Olivo, 1996.

Se publican dos textos escritos en náhuatl referentes al culto guadalupano. Ambos están incluidos en el artículo de Ana Rita Valero

de García Lascurain titulado "Los coloquios, los indios y Nuestra Señora de Guadalupe". El primero de ellos es el "Coloquio de la aparición de la Virgen Nuestra Señora", documento del que se conservan dos copias del siglo XVIII del original del XVII. Aquí se publica un fragmento en el que se exalta la castidad de la Virgen, en náhuatl y español, según traducción de Mario Rojas. El segundo, que lleva por título "El Portento mexicano", original del XVII, se guarda en la Biblioteca Nacional de París. En él se recrea un diálogo entre la Virgen y Juan Diego; se ofrece paleografía del escrito náhuatl y traducción al español de Rafael Tena.

GALERA LAMADRID, Jesús, *Nican Mopohua. Breve análisis literario e histórico*. México, Editorial Jus, 1991, 251 p.

Reproducción facsimilar del *Huey tlamahuiçoltica* de Luis Lasso de la Vega, publicado en 1649 con trasliteración. Ofrece el autor también cuatro traducciones de este impreso guadalupano. Son las de Luis Becerra y Tanco, 1666; Primo Feliciano Velázquez, 1926; Ángel María Garibay, 1978; y Mario Rojas Sánchez, 1978. Compara los cuatro versículo por versículo. El estudio, de índole filológica, va acompañado de varios capítulos en los que Galera Lamadrid se plantea varias cuestiones históricas acerca del autor y del documento así como de una descripción de dos escritos guadalupanos conservado en la Biblioteca Pública de Nueva York.

POOLE, Stafford, C. M., *Our Lady of Guadalupe. The origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson, The University of Arizona Press, 1996, 325 p.

Visión de conjunto, muy detallada, sobre la importancia de la devoción de la Virgen de Guadalupe en la Historia de México. Examina el autor los testimonios de los siglos XVI y XVII acerca de las apariciones así como las contribuciones que en época moderna se han hecho para el estudio de este tema. Analiza el contenido de los tres textos guadalupanos más importantes del siglo XVII, el de Miguel Sánchez, el de Lasso de la Vega y el de Luis Becerra y Tanco, y asimismo se fija en la literatura guadalupana representada por sermones, piezas de teatro, el catálogo de Boturini y los libros de Cabrera y Florencia.

6. Estudios sobre fray Bernardino de Sahagún

BURHART, Louise M., "The Amanuenses have appropriated the Text: Interpreting a Nahuatl Song of Santiago", *On the Translation of Native American Literatures*. Edited by Brian Swann, Washington, Smithsonian Institution Press, 1992, p. 339-355.

La tesis de la autora es que al traducir el mensaje evangélico al náhuatl, los traductores nahuas, muchos de ellos formados en Santa Cruz de Tlatelolco, no sólo tradujeron sino también reinterpretaron los textos. Toma como ejemplo un fragmento de la *Psalmódia Christiana* de fray Bernardino de Sahagún: los cuatro salmos dedicados a la festividad de Santiago Apóstol. Ofrece de ellos la transliteración náhuatl y traducción al inglés. Hace un examen de su contenido y de su forma literaria, del simbolismo, de las figuras retóricas y del sentido de la expresión y, concluye, que a través de escritos como éste, los indígenas reconstruyeron y guardaron su propia cultura.

SAHAGUN'S, Bernardino de, *Psalmódia Christiana, (Christian Psalmody)*. Translated by Arthur J. O. Anderson. Salt Lake City, University of Utah Press, 1993, XXXIX + 375 p., ils.

Paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés de la *Psalmódia* el único escrito que fray Bernardino logró ver impreso en 1583. La *Psalmódia* está dirigida a cantar y alabar a cincuenta y cinco santos y sus festividades. El número de salmos dedicado a cada santo es variable y están dispuestos según el orden del calendario del año, comenzando con la Circuncisión del Señor y terminando con la Natividad. En el "Preface" y en la "Introduction", Anderson ofrece al lector un estudio sobre la génesis y la naturaleza de estos cantares que Sahagún elaboró con textos cristianos inspirados en los cantares tradicionales de los nahuas. Señala Anderson que la *Psalmódia* es como un producto final de la tarea emprendida por fray Pedro de Gante para adoctrinar a los niños aprovechando todo lo aprovechable de la cultura náhuatl. La edición se complementa con trece ilustraciones, reproducción de otras tantas páginas de la edición original.

SAHAGÚN, fray Bernardino, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*. Edición facsimilar, paleografía, versión española y notas de Arthur J. O. Anderson. Prólogo de Miguel León-Portilla. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, CCXV + 203 p.

Edición facsimilar, paleografía y traducción al español de tres escritos de fray Bernardino que se conservan en la Biblioteca Newberry de Chicago, *Colección Ayer*. Son ellos las *Veynte y seis adiciones a la Postilla*, el *Apéndiz a la Postilla* (Ms. 1486) y el *Ejercicio quotidiano* (Ms.1484). Los dos primeros se terminaron de redactar en 1579 y el tercero en 1574. Los tres están escritos sólo en náhuatl con los encabezados en español y notas al margen en latín. En la "Introducción", Anderson hace un estudio detallado del valor de estos tres escritos en el conjunto de la "Enciclopedia doctrinal" de Sahagún; se fija en el contenido de cada uno de ellos y en la finalidad para la que fueron elaborados que no era otra que el afianzar la fe y desterrar las idolatrías. Analiza también la caligrafía y otros rasgos físicos de los manuscritos, algunos conceptos religiosos y detalles referentes a la traducción. Por su parte, Miguel León-Portilla, en el "Prólogo" hace una descripción de cada uno de los manuscritos y pondera la tarea de Arthur Anderson en relación con la obra de fray Bernardino.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Primeros Memoriales*. Facsimile Edition. Photographed by Ferdinand Anders. Norman, University of Oklahoma Press in cooperación with the Patrimonio Nacional, and the Real Academia de la Historia, Madrid, 1993, 191 p., ils.

Edición facsimilar, muy bien lograda, de los textos que fray Bernardino de Sahagún recogió en Tepepulco entre 1558 y 1562. El nombre de *Primeros Memoriales* se debe a Francisco del Paso y Troncoso quien los identificó como los primeros escritos, la semilla de la magna investigación que conocemos como *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Los *Primeros Memoriales* están solamente en náhuatl, ilustrados con muchos dibujos de la tradición prehispánica. En ellos Sahagún recogió la palabra de sus informantes acerca de lo divino y lo humano del pensamiento de los pueblos nahuas. Están distribuidos en cuatro capítulos referentes a "Rituales y dioses"; "El cielo y el inframundo"; "Los gobernantes"; y por último, "Las cosas relativas a lo humano". Estos primeros escritos de fray Bernardino fueron publicados por primera vez por Paso y Troncoso, en edición fotográfica, dentro de la *Historia general de las cosas de*

la Nueva España, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1905. Los *Primeros Memoriales* ocupan el vol. VI de la *Historia* citada. La edición presente, en colores y buen papel, es de gran fidelidad y belleza. Vale la pena recordar que estos escritos forman parte de los *Códices Matritenses*. Concretamente ocupan los folios 250 r. a 303 v. del que se conserva en el Palacio Real, y los folios 51 r. a 66 v.; 68 r. a 69 v.; 70 r. a 72 r.; 80 v. a 83 v. y 84 r. a 85 v. del que se conserva en la Academia de la Historia.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Primeros Memoriales*. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma D. Sullivan. Completed and Revised, with Additions, by H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Wayne Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press and Patrimonio Nacional and Real Academia de la Historia, Madrid, 1997, xv + 334 p.

Aunque independiente de la edición facsimilar anteriormente descrita, la presente obra es complemento de ella. Contiene la traducción al inglés de todos los escritos en náhuatl de los *Primeros Memoriales* muy anotada. La versión es de Thelma D. Sullivan, revisada y completada por los autores que se especifican en el título. Va acompañada de varios estudios introductorios que enriquecen la edición: un "Preface" de H. B. Nicholson; una "Introduction" de H. B. Nicholson y "An Introduction to the Images, Artists and Physical Features of *The Primeros Memoriales*", de Eloise Quiñones Keber. Por último un extenso "Index" completa esta obra, que es la única traducción completa que tenemos del original sahumantino.

SPERMAN, Giovanni, *Aspectos de lo femenino en la vida y en la religión azteca. Una lectura de fray Bernardino de Sahagún: Historia general de las cosas de Nueva España*, Roma, Pontificia Facultad Teológica Marianum, 1989, 198 p., ils.

A través de las cuantiosas informaciones recogidas por fray Bernardino de Sahagún en su *Códice Florentino* hace el autor un estudio de la mujer entre los nahuas. Se fija en la Diosa Madre como divinidad suprema y en las múltiples diosas, todas ellas manifestación de lo femenino. Las mujeres muertas de parto son también objeto de interés de Sperman, como parte del culto a lo femenino.

We People here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico. James Lockhart, Editor and Translator, Los Angeles, University of California Press, 1993, 335 p., ils. (*Repertorium Columbianum*, v. 1).

Paleografía del náhuatl y traducción al inglés de seis relatos del siglo XVI en los que se plasma el trauma de la Conquista. Los textos son: el libro XII del *Códice Florentino*, que Sahagún elaboró en 1555; fragmentos de los *Anales de Tlatelolco*; 1528, *Códice Aubin*, c.1562; *Anales de Quauhtitlan*, 1570; la *Historia Toltteca-Chichimeca* (entre 1547-1560) y la *Carta del Consejo de Huejotzingo*, 1560. Los seis relatos van precedidos de una extensa "Introducción" en la que el autor da a conocer su método y finalidad del trabajo y ofrece un estudio monográfico de cada uno de ellos. En un tercer capítulo que Lockhart titula "Commentary", ofrece detalladas explicaciones lingüísticas sobre un buen número de vocablos difíciles tanto nahuas como castellanos. Cabe afirmar que a través de este *corpus* de relatos nahuas sobre la Conquista, el autor ha querido recrear lo que hoy se conoce como *Visión de los vencidos*.

7. Literatura: vieja y nueva palabra

Antología del cuento náhuatl. Trabajos premiados 1983-1993. Edición bilingüe, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 1994, 190 p., ils.

Diez son los cuentos que se recogen en esta antología, todos ellos ganadores del *Certamen de Cuentos en Náhuatl*, patrocinado por varias instituciones y por la Secretaría de Cultura del Estado de Puebla. Los premios se otorgaron el 18 de noviembre de cada año entre 1983 y 1993. Los años de 1991 y 1992 no se otorgaron. El primer cuento corresponde al premio de 1983 y fue ganado por Ausencio Alba Hernández, profesor de Coxcatlán con el cuento *Tlayool toocaliztli. La siembra del maíz*. El siguiente año Francisca Rivera Pérez, de Cuetzalan, ganó el certamen con el cuento *In Kuajtajnenej. El cazador*. En 1985 fue Román Güemez Jiménez, de Xalapa, quien alcanzó la presea con la narración *Chikometa naualtimej. Los siete conejos*. Eliseo Zamora Islas de San Miguel Tzinacapan ganó en 1987 con su cuento *Nauí Ojkan Taltikpak. Los cuatro lugares de la tierra*. El siguiente año, el premio correspondió a Domingo Melchi Santiago con *Se Tequitique. El campesino*. En 1989 fue Juana Pérez Aparicio la ganadora, natural de Huauchinango con el cuento *I patinuj se tlato neklitli. El precio del juramento de un amor*. De nuevo Eliseo Zamora

Islas ganó en 1990 con la narración *Keninuj kochinuj in tonal uan mets-tli. La creación del sol y de la luna*. El último cuento aquí recogido es el ganador del concurso de 1993. Se titula *In tenpiluik uan sentsonhle. El Zenzontle y el pájaro carpintero* y es original de Wenceslao Herrera Coyoc, de San Baltasar Quetzalapa. Estos nueve cuentos aquí recogidos son una muestra muy completa de las diversas hablas del náhuatl del Estado de Puebla.

GINGERICH, Willard, "Ten Types of Ambiguity in Nahuatl Poetry, or William Empson among the Aztecs", *On the Translation of Native American Literatures*. Edited by Brian Swann, Washington, Smithsonian Institution Press, 1992, p. 356-367.

Tomando como base algunos fragmentos en náhuatl de *Cantares Mexicanos*, el autor enfatiza las dificultades de traducir la poesía náhuatl al español, dada la complejidad y ambigüedad de los textos del siglo XVI. En sus consideraciones sigue de cerca las reflexiones que William Empson hizo sobre la poesía inglesa en su obra *Seven Types of Ambiguity*, publicada en 1930.

JOHANSSON, Patrick, *Ahnelhuayoxóchitl. Flor sin raíz. Fleur sans racine. Rootles Flowers*, México, 1993, 150 p., ils.

Relato narrado en forma de cuento en el que, a manera de apólogo, está presente una enseñanza moral. Está presentado en cuatro lenguas: náhuatl, español, francés e inglés. La protagonista del relato es una flor de cempaxúchitl, que vivía triste por estar atada a la tierra. Un día logra separarse de la raíz y, con ayuda del viento, emprende el viaje deseado. En el viaje, aprende del viento, del agua, del río, de la tierra, del maíz, de la mariposa. Pregunta y escucha, vive y goza nuevas sensaciones que le dan alegría y tristeza, libertad y experiencias, hasta que finalmente su vida se agota inútilmente por falta de savia. En el "Proemio", el autor explica el significado de su relato al que califica como fábula: "con palabras de dos mundos quise hacer un mundo de palabras y de imágenes que inciten al joven lector a descender dentro de sí mismo... borrando los horizontes que separan el cuerpo del alma, el europeo y el indígena, el español y el náhuatl, el aquí y el allá, el ayer y el ahora". Cabe resaltar que las ilustraciones, a cargo de Steven Johansson, inspiradas en códices, contribuyen a realzar el sentido y la belleza del relato.

LEÓN-PORTILLA Miguel, "Have we really translated the Mesoamerican Ancient Word?", *On the Translation of Native American Literatures*. Edited by Brian Swann, Washington Smithsonian Institution Press, 1992, p.313-338.

Reflexión acerca de la veracidad de los testimonios históricos que nos hablan de Mesoamérica. La intención del autor es la de responder a la crítica asumida por un grupo de investigadores que han puesto en entredicho el valor de la palabra mesoamericana al ser trasvasada a la escritura alfabética. Postulan ellos que en este tránsito hubo una pérdida de la oralidad y una falsa interpretación de la tradición cultural prehispánica. León-Portilla hace un análisis detallado de los muchos testimonios escritos que nos han dejado las gentes de Mesoamérica en especial nahuas, mayas y mixtecos. Examina la escritura y el contenido de los códices pre y posthispanicos, de los textos en piedra de los mayas, de los monumentos arqueológicos, de las fuentes en náhuatl del siglo XVI trasvasadas al alfabeto latino, de las crónicas redactadas por misioneros y de la vieja palabra que aún perdura en muchas comunidades indígenas. Con este método integral y comparativo nos ofrece un tejido cultural tramado durante siglos en el que es posible leer una antigua palabra verdadera.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDOT, Georges, *México y los albores del discurso colonial*, México, Editorial Nueva Imagen, 1996, 390 p.

Seis son las partes en que Georges Baudot ha dividido el libro que hoy presentamos. Veintiuno los capítulos que comprende la obra. El autor reúne textos por él publicados en diferentes revistas, engarzándolos de manera tal que nos ofrece un collar de acontecimientos que van a presentarse en los albores del México colonial y que cubren diferentes temas desde aquel momento, terrible y épico, en que las hambrientas huestes mexicas de Tenochtitlan y Tlatelolco han soportado el asedio que el conquistador peninsular y sus aliados indígenas le han impuesto de manera implacable.

Tlatelolco es el lugar de la última resistencia. Tenochtitlan ha sido arrasada y su Templo Mayor destruido. Las dos ciudades gemelas que algún día llegaron a disputarse la supremacía de Anáhuac y de buena parte de Mesoamérica van a tener un surgimiento común y un dramático final. Pero a diferencia de Tenochtitlan, por quien la suerte se ha inclinado al vencer a su hermana gemela en 1473, Tlatelolco va a conservar su nombre hasta nuestros días, si bien está precedido del nombre de quien, según cuenta la leyenda, ayudó en la conquista a las fuerzas peninsulares: Santiago.

De esta manera se da el primer mestizaje en cuanto a nombres se refiere. El mestizaje biológico se ha dado ya en el área maya con Gonzalo Guerrero... Aquel 13 de agosto de 1521 marca el alfa y la omega de muchas cosas. Y aquí empieza nuestra historia... o las historias de Georges Baudot.

La primera de las seis partes trata del tema del encuentro de los dos mundos. Aquí el autor destaca, en los siete artículos que la componen, el problema de la otredad. El común denominador lo es, además de la pregunta obligada por ambas partes de quiénes son éstos y de dónde vienen, la de la imagen que se forman cada uno de los grupos: amerindios y españoles. Lo anterior da paso a lo monstruoso, lo demoníaco. Baudot nos relata de aquellas imágenes que se transmiten a través de grabados, por ejemplo, con representaciones

de personajes de pesadilla que en nada corresponden a la realidad. A ello se une la idea muy conocida por los arqueólogos y relatada en diversas fuentes de que hubo pobladores gigantes, sustentada en los hallazgos en el siglo XVI de huesos de mamut que se atribuyen a una antigua población.

Al referirse a los pueblos americanos, Baudot hace ver que, entre ellos, al parecer existía una concepción “humana” de los otros grupos, por más que se les considerara inferiores. Nos dice el autor:

“Parece que en América la conciencia de otredad se expresaba mejor dentro de una escala de matices de humanidad, o de graduaciones dentro de un catálogo de conductas y prácticas “humanas”.

A continuación nos da dos ejemplos sumamente ilustrativos: el del huasteco Touenyo, cuya desnudez provoca ardores en la joven hija del gobernante tolteca quien, pese a ser extranjero, es finalmente aceptado, y las recomendaciones de Tlacaclael citadas por fray Diego Durán, cuando se escogen ciudades de donde se proveerán de hombres para el sacrificio, desdeñando unas y aprobando otras.

Otro aspecto presente en esta primera parte es el de la incompreensión que se da entre ambos participantes:

“...Un día en que hombres que hasta entonces se habían ignorado completamente se encontraron y empezaron a entablar lo que no me atrevo a llamar un diálogo, sino más bien un intercambio de incompreensiones” (p. 33)

Acerca de esto, he dicho en otras ocasiones que la incompreensión total se da, precisamente; aquel 13 de agosto de 1521, cuando Cuauhtémoc es llevado prisionero frente a Hernán Cortés. La manera de entenderse entre los dos capitanes será por medio de la Malinche, quien hablaba el náhuatl y el maya, y Jerónimo de Aguilar, quien hablaba el maya y el castellano. Bernal Díaz y el mismo Cortés en su *Carta de Relación* se refieren a ese momento.

Recordemos aquellas palabras. Dice el joven Tlatoani:

“Señor Malinche: ya he hecho lo posible en defensa de mi ciudad y ya no puedo más. Toma el cuchillo que tienes en el cinto y márame luego con él...”

Cortés, extrañado, le contesta que no lo va a matar, que por el contrario, lo perdona. Pensemos por un momento lo que esta actitud del conquistador español provoca en Cuauhtémoc. Debió de pensar que aquel hombre barbado y de acero era de una crueldad infinita, pues lo que el joven Tlatoani pide es que se le sacrifique, como corresponde a un prisionero de guerra para que pueda completar

su ciclo y acompañar al sol al sol en una parte de su diario recorrido. Con aquel "cristiano" perdón se le condena al gran capitán de los ejércitos mexicas a permanecer vivo y que, por lo tanto, no cumpla con lo más caro para un guerrero: morir en la guerra o en la piedra de sacrificios.

La incompreensión está dada desde este momento.

Las siguientes partes del libro tocan asuntos diversos que van desde las vicisitudes que padecen los descendientes de Moctezuma, hasta problemas de transculturación sin dejar a un lado la presencia femenina tan relevante en su momento. Por un lado la Malinche, que tanta importancia tuvo para la conquista de México no sólo por ser la traductora —a través de Jerónimo de Aguilar—, sino informante directa de Cortés, y la presencia siempre grata de Sor Juana Inés de la Cruz hacia la segunda mitad del siglo XVII. Termina el libro con la presencia de corsarios y filibusteros dentro de las márgenes del discurso novohispano. De la segunda parte queremos destacar las peripecias que padecen los descendientes de Moctezuma por obtener prebendas de la Corona. Tal es la situación que viven Martín Moctezuma y Diego Luis Moctezuma hacia 1576. Particularmente interesante resulta lo que ocurre con este último, pues radicado en la península busca por todos los medios ser reconocido como nieto del último Moctezuma, lo que le vale no pocos rechazos para, finalmente, autorizar su regreso a la Nueva España, en donde como dice acertadamente Baudot: "autorizarle el regreso era confundirlo, en un sin fin de pleitos con sus parientes, entre los numerosos nobles indígenas que más o menos mendigaban, ante la Audiencia, mercedes y sustentos" (p.154).

Impactante resultan los datos que el autor proporciona acerca de la población indígena en la Nueva España. Bien sabemos que en las Antillas prácticamente el indígena fue exterminado. La brutalidad de los peninsulares en los primeros años de la conquista aún antes de llegar a lo que sería la Nueva España, dieron motivo suficiente a las terribles y a la vez hermosas palabras de Fray Antón de Montesinos en la Isla de Santo Domingo un domingo de Adviento de 1511. A esto hay que agregar el levantamiento del joven Enriquillo en 1519 en la misma isla en protesta de lo que ocurre con sus hermanos indios. El padre Las Casas nos ha dejado prolija relación de los hechos. Pero volviendo a la Nueva España, Baudot va analizando con buena pluma y profundos datos, lo terrible que fue la devastación en el primer siglo de la colonia. Los resultados de esto nos lo resume de la manera siguiente:

"El indio proyectó sin duda, sobre su visión del porvenir, la

noción de culpabilidad, de persecución, de un destino inexplicablemente adverso que generaba conductas de repulsa e inclinaciones suicidas. Ciertamente que, por diversos procedimientos reestructuradores y fundándose en algunos meollos culturales más resistentes de su universo, el indio intentaría seguir existiendo y procuraría salvaguardar mucho de su personalidad" (p. 203).

De la parte tercera llama la atención cuando el autor trata de las fronteras: fronteras imaginarias, fronteras políticas, fronteras míticas, pero también de diablos, demonios y sortilegios en la empresa evangelizadora del siglo XVI.

La cuarta y quinta partes tratan, como señalamos antes, de la presencia de mujeres trascendentes en el momento que les tocó vivir. Ya hemos hablado antes de Malintzin, cuya figura es estudiada por Baudot para tratar de dilucidar lo que esta mujer significó realmente, pues la estigma la acompaña siempre. Nos dice: "Malintzin es una mujer maldita hasta dar su nombre, o su apodo, Malinche, a una actitud colectiva contemporánea, a una especie de fantasma nacional que es también, a veces, la máscara con que se encubre la xenofobia cuando se acusa a alguien de ello: malinchismo; abdicación cobarde frente a las costumbres, las ideas o las modas del extranjero, del Otro" (p. 286). El autor analiza desde el nombre mismo del personaje, hasta la integración que ocurre con el nombre de ella, por medio del cual se identifica también a Cortés. En bellas palabras, Baudot señala: "Pierde su identidad, se integra por el nombre en el juego dialéctico de aquella fascinante mujer que produce y distribuye la palabra creadora de Historia. ¿Cómo iba Cortés a contarle esto a Carlos V?" (p. 296).

Es evidente que la metonimia Malinche deviene del original en náhuatl. ¿Será —me pregunto— la forma indígena de humillar a Cortés, llamándolo con nombre de mujer...? Lo curioso es que los mismos soldados españoles le llaman así, como nos lo refiere Baudot al citar a Bernal Díaz del Castillo.

Finalmente, Baudot concluye así su recorrido por aquella mujer: "Malintzin no tiene hoy por qué asumir una responsabilidad, fraguada hace siglo y medio más o menos, que nunca imaginó. Como sugerí hace algunos años, para mí la conquista de México, por haber contado con la inapreciable y aún hoy en día incalculable ayuda de aquella bella esclava... es más que otra cosa el resultado de una venganza de mujer, de una mujer que así recupera su señorío, su lugar privilegiado en el orden social de su mundo, y que destruye también así el orden de los valores que había vivido de niña y que le habían negado en carne propia al encerrarla en un destino

maléfico, en una predestinación sin salida ni redención” (p. 319). Pero pasemos a la otra cara de la moneda: Sor Juana Inés de la Cruz. El tema que de ella trata es el del feminismo de la monja y su presencia en la trova popular. Aquí vemos presente al negro, más como protesta por su condición, del que dice Baudot “son estos villancicos de 1677 y parece que aquí Sor Juana no dudó en denunciar más que insinuar” (p. 341). Particularmente interesante resulta un texto “mestizo” (así llamado por Baudot por contener una “ingeniosa y cómica mezcla de castellano y nahuatl” (p. 354) de un villancico que en una de sus partes reza:

Sólo Dios Piltzintli
del cielo bajó
y nuestro tlatlacol
nos lo perdonó

Pero estos Teopixqui
dice en so sermón
que este San Nolasco
Miechtin compró...

No nos queda por agregar nada más. Pienso que lecturas como ésta bien escrita y documentada son de agradecer al autor. A ello se une el que se trate de textos ya publicados en revistas dispersas por aquí y por allá, con lo cual se facilita al lector el acceso a ellas. Estamos, pues, ante un magnífico libro escrito por un investigador profundo y con temas relevantes que nos acercan, sin lugar a dudas, a los albores del discurso colonial...

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

Fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, Introducción y transliteración de Ascensión y Miguel León-Portilla, Madrid, Ediciones del Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 2 v. 1993, v. I: Edición facsimilar, v. II: Estudio y transliteración, xcix-215 p.

Reducir en artificio gramatical una lengua, clasificar sus fonemas y detectar sus posibles variaciones, organizar sus constituyentes morfológicos atendiendo a su forma y significado; y, determinar sus características sintácticas, así como las diversas relaciones que contraen entre sí estos elementos para constituir sintagmas (frases u oraciones) fue tarea ardua que dentro de la tradición occidental se

emprendió a partir de la *Teckné Grammatiké* de Dionisio de Tracia. Aunque Panini había dejado ya desde el siglo IV a. C. en su *Asthadhyahyi* (Los Ocho Libros) importantes reflexiones fonológicas y morfosintácticas sobre el sánscrito, no es sino con los griegos con los que se puede apreciar la conclusión de un largo proceso de representación gráfica en el que finalmente se anotan tanto las consonantes como las vocales, se reducen las distintas palabras a clases atendiendo fundamentalmente a criterios nocionales, y se establece someramente la clasificación de algunos enunciados.

El trabajo gramatical de los sabios alejandrinos y las precisiones semánticas apuntaladas por los estoicos sobre algunas consideraciones propuestas por aquéllos, fueron la base de la que partieron los romanos para la descripción del latín y, posteriormente los estudiosos de la Edad Media particularmente para la elaboración de gramáticas de corte didáctico, así como los del Renacimiento, quienes realizaron una titánica labor de clasificación de una variada gama de lenguas. En este contexto, el filólogo y gramático sevillano Elio Antonio de Nebrija, retomó aquella tradición grecolatina para elaborar, a fines del siglo XV dos gramáticas: una de la lengua latina, *Introductiones latinæ* que dentro de la más clásica orientación intentaba restituir a través de claros criterios prescriptivistas la pureza del latín ciceroniano, perdida, según él en aquellas especulaciones filosóficas de los escolásticos y que se convertiría en el libro de texto en los colegios de Nueva España durante la Colonia; la otra fue la *Gramática de la lengua castellana*, la primera de una lengua romance.

Ahora bien, todos estos trabajos a los que nos hemos venido refiriendo, finalmente describían los componentes lingüísticos de su propio idioma o del latín, que durante siglos funcionó como lengua oficial. Pero ¿qué sucedió cuando se tuvieron que reducir en artificio gramatical un sinnúmero de lenguas insospechadas, de estructuras distintas y de posibilidades sintácticas nunca antes contempladas? Tal fue el caso de la enorme variedad de idiomas del continente americano, que tuvieron que ser descritos y categorizados por los misioneros para lograr sus fines proselitistas.

En esta ocasión nos referiremos a la primera gramática del Nuevo Mundo debida al franciscano fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, concluida el primer día de enero de 1547 y que han sacado, después de la edición de Rémi Simeón, nuevamente a la luz Ascensión y Miguel León-Portilla en 1993, con motivo del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

Es esta espléndida edición del Instituto de Cooperación Iberoamericana una muestra afortunadísima de un proyecto mayor de

ediciones de varias artes entre las que se encuentran la *Gramática de la lengua castellana* de Elio Antonio de Nebrija y la *Gramática o Arte de la lengua general de los yndios de los reynos del Perú* de fray Domingo de Santo Thomás.

La publicación consta de dos volúmenes: el primero de ellos es el facsímil de uno de los manuscritos de Olmos, el conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid; el segundo contiene una extensa y erudita introducción y la transliteración debida a Ascensión y Miguel León-Portilla.

Desde su llegada a la Nueva España en 1528, fray Andrés de Olmos, como lo hicieron sus compañeros de orden, Motolinía y Sahagún, conjuntó la labor religiosa, propia de los frailes menores que intentaban convertir a los naturales del Nuevo Mundo dentro del programa milenarista, con su tarea lingüística y etnográfica.

Dotado de una gran facilidad para el aprendizaje y captación de la naturaleza de los más diversos idiomas, como lo advierte fray Jerónimo de Mendieta, cupo a Olmos la tarea de abrir camino en el estudio de varias lenguas mesoamericanas. La primera fue su *Arte de la lengua mexicana*, que aun cuando no logró publicarse sino hasta 1875 circuló entre muchos. Posteriormente redactó un *Arte de la lengua totonaca* y una *Gramática y vocabulario de la lengua huasteca*, que desafortunadamente no han llegado hasta nosotros. Fray Andrés de Olmos realizó también importantes actividades filológicas y etnográficas que habrían incluso de emular otros comañeros de orden. Fruto de estos trabajos fueron la compilación de los *Huehuetlahtolli*, que posteriormente publicaron fray Juan Bautista y fray Juan de Torquemada, también franciscanos, y otros escritos en náhuatl como *Siete sermones principales sobre los siete pecados mortales* y *Tratado de hechicerías y sortilegios*, dados a conocer por Georges Baudot.

Para la edición y análisis del *Arte* de fray Andrés, eligieron Ascensión y Miguel León-Portilla el manuscrito albergado en la Biblioteca Nacional de España, ya que, como claramente explican en su introducción es —junto con el que se encuentra en el Fondo Español de la Biblioteca Nacional de París— uno de los más antiguos y mejor conservados que existe. Ascensión y Miguel León-Portilla justifican pormenorizadamente los criterios filológicos adoptados en su edición. Se trataba de presentar el manuscrito más apegado al trabajo original de Olmos y del que los otros cuatro resultaban variantes.

Además del marco histórico en que se gestó el *Arte* y de la referencia biobibliográfica de fray Andrés de Olmos, Ascensión y Miguel León-Portilla exponen en su esclarecedora introducción los

trabajos lingüísticos que influyeron en la conformación de la obra. Indican los editores que muy posiblemente el autor pudo haber tenido acceso a los apuntes de los franciscanos fray Francisco Ximénez y fray Alonso Rengel y, por supuesto, a los dos trabajos gramaticales de Nebrija a los que se ha aludido anteriormente. Partiendo de la tradición grecolatina contenida en las *Introductiones* y replanteada en la *Gramática castellana*, fray Andrés de Olmos, al igual que Nebrija, procedió a codificar una lengua que no contaba con ella, sólo que el franciscano tuvo que zanjar dos problemas adicionales: por una parte, establecer la correlación entre los sonidos propios del náhuatl y las letras del alfabeto latino que por vez primera se utilizaban para representar las características fonológicas de un idioma que hasta entonces había sido plasmado con escritura pictográfica. Este dato es descrito con detalle por los editores. Por otra parte, Olmos tuvo que reducir a clases y describir sintácticamente una lengua que procedía de un tronco lingüístico desconocido y cuyas características formales y funcionales distaban mucho de la naturaleza predominantemente flexiva del latín y castellano.

Nebrija describió el castellano siguiendo los modelos grecolatinos; sin embargo, y a pesar de las críticas que le hiciera Cristóbal de Villalón quien arguía que su *Gramática* era una mera trasposición de las *Introductiones*, el gramático sevillano detectó y analizó en aquella obra elementos propios del español, como la existencia del aumentativo con valor afectivo, la formación del futuro y del condicional, la negación de la existencia de declinaciones en castellano, unidades lingüísticas que era imposible explicar como simple equivalencia de formas siglos antes consignadas.

Por su parte, fray Andrés de Olmos siguió, como él mismo lo manifiesta, las *Introductiones* en cuanto a la conformación de su *Arte* y la *Gramática* en cuanto sus propósitos pedagógicos; sin embargo, y como aquel lo hiciera con el castellano, el franciscano puntualizó que “no será reprehensible si en todo no siguiere el *Arte* de Antonio”, debido, obviamente, a las peculiaridades propias del mexicano.

El *Arte* de fray Andrés de Olmos, considerada por Leonardo Manrique como “la primera descripción de la lengua mexicana, quizá más aguda incluso que las modernas” está dividida en tres partes: las dos primeras las dedica el autor al aspecto morfológico, en primer lugar los pronombres y los nombres, de los que proporciona una detallada descripción partiendo de su propio y complejo sistema de formación e identificando sus cambios morfofonémicos. También alude a las dificultades formales y funcionales del verbo nahua, que a su entender es “la armadura del buen hablar”. Reconoce

los prefijos de objeto definidos e indefinidos, así como las formas direccionales y las construcciones causativas y reverenciales. En el tercer capítulo, fray Andrés de Olmos describe las restantes categorías gramaticales y expone importantes aspectos tocantes a la ortografía y fonología del náhuatl, como la peculiar pronunciación y representación gráfica del saltillo.

A pesar de que esta obra carece de una sección especial destinada a la sintaxis, que él llama "composición", el autor introduce a lo largo de su exposición consideraciones sobre la función de algunas unidades morfológicas, principalmente al trazar del verbo, e incluso, como muy bien apuntalan los editores, identifica diversos tipos de oraciones subordinadas adverbiales que son ejemplificadas con textos extraídos de los *Huehuetlahtolli*.

Por tanto resulta difícil considerar, como en el caso del gramático sevillano al que se ha aludido anteriormente, que el *Arte* de Olmos, sea una mera trasposición de la obra nebrisense. El *Arte de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos, anterior incluso a muchas otras gramáticas europeas como la francesa de Louis Meigret 1550, representa un invaluable esfuerzo de captación y categorización de las unidades de los diversos niveles que constituyen un sistema lingüístico aglutinante o incorporante muy alejado de la estructura de las lenguas indoeuropeas.

El esclarecedor estudio introductorio y la cuidadosa transliteración de uno de los manuscritos más apegados al original, presentados por Ascensión y Miguel León-Portilla facilita considerablemente el acceso al *Arte* de Olmos, que es, a la vez, síntesis de una larga tradición gramatical y precursora de nuevas descripciones y categorizaciones lingüísticas.

PILAR MÁYNEZ

KARTTUNEN, Frances, *Between Worlds. Interpreters, Guides and Survivors*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1994, xiv + 364 p. ils.

Tal vez como ninguna otra, la fecha de 1992 dejará una marca histórica en la conciencia de la Humanidad. Fue entonces cuando un buen número de países del Viejo y del Nuevo Mundo crearon comisiones y prepararon congresos para recordar que entonces se cumplían cinco siglos del principio de un proceso histórico que se definió como "globalizador".

descanso; todas desarrollaron al máximo su sensibilidad antropológica y alcanzaron sabiduría y serenidad para dejar un legado de su propia cultura.

Karttunen distribuye su libro en cinco capítulos que responden a un contenido temático y también a una secuencia histórica. Los cinco comparten una idea: la de mostrar la capacidad de respuesta del ser humano ante retos muy difíciles. Veámoslos rápidamente. El capítulo primero es la autobiografía de tres mujeres, para unos, dignas de todo crédito histórico; para otros, muy controvertidas. La autora las presenta como "guías". Y la primera de ellas es doña Marina, la Malinche, personaje de leyenda, protagonista de hechos históricos relevantes y de importantes crónicas. Aquí aparece como la mujer atrapada por unos acontecimientos muy hostiles que responde a ellos con sagacidad y fortaleza para ayudar, en lo posible, a su propio pueblo.

La segunda, menos conocida, es Sacajawea, indígena shoshona que vivió a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Como Marina, también fue esclavizada y vendida al canadiense francés Toussaint Charboneau. El canadiense llegó como intérprete al campamento de Meriwether Lewis y William Clark en 1804, en el momento en que ambos exploradores, patrocinados por el presidente Jefferson, se disponían a buscar el paso que desde el río Missouri los llevara al Pacífico, aprovechando el curso del río Snake. Sacajawea era la menor de las dos esposas shoshonas compradas por Charboneau. Con un niño a cuestas emprende el difícil camino: 19 meses de duro viaje durante los cuales esta mujer no sólo se va agrandando sino también se va haciendo indispensable para los exploradores y va ganando respeto y prestigio para su pueblo.

La vida de la tercera, Sara Winnemucca, indígena paiute, no es menos fascinante ni menos dramática que las de Malintzin y Sacajawea. Nacida en 1844, durante años sirvió como intérprete entre paiutes y norteamericanos. A lo largo de su vida vivió momentos desesperados y hasta choques mortales entre su pueblo y el ejército norteamericano e incluso presenció la muerte de los suyos en un ataque terrible al campamento paiute en 1865. A pesar de esto, ella siguió como intérprete salvando vidas y con los años recibió reconocimiento y afecto por su labor conciliadora entre paiutes, bannocks y norteamericanos. En su madurez, es invitada a dar conferencias por Elizabeth Peabody. Sus esfuerzos en pro de su pueblo la llevan a ser interlocutora para conseguir tierras y escuelas bilingües. Fracasa en estos intentos pero su labor abre un camino y deja una huella. Como Marina y Sacajawea, Sara usó su talento excep-

cional para sobrevivir con dignidad y mostrar el mejor rostro de su cultura a los dominadores.

Tan interesante como este primer capítulo es el segundo. Aquí los protagonistas son hombres, dos del siglo XVI y uno del XIX; los tres son presentados como funcionarios de la administración civil: Gaspar Antonio Chi, Felipe Huamán Poma de Ayala y Charles Eastman. La biografía de Chi nos lleva a un mundo en verdad convulsionado. El año de su nacimiento, 1536, año de hambre, el padre de Chi es asesinado por los cocomes. Poco después, Chi es bautizado y vive con los franciscanos. Aprende latín, castellano y náhuatl y se convierte en intérprete y colaborador de los misioneros. Conoce tiempos difíciles, luchas entre los xiús y los cocomes e incluso autos de fe como el de Maní.

En un mundo tan hostil, Gaspar Antonio va ganando prestigio y reconocimiento. En su madurez interviene en la elaboración de algunas *Relaciones geográficas* y recoge la historia de su pueblo, en la que glorifica al linaje de los xiús. Asiste a la boda de su nieta con un español en la catedral de Mérida y se firma como “intérprete del rey reinante”. Como Marina supo que el daño nunca sería reparado. Ambos “negociaron la grieta entre el mundo indígena y el español”, afirma Frances Karttunen.

Poma de Ayala trabajó como intérprete del virrey y al mismo tiempo como un insaciable denunciante de las injusticias que le rodeaban. Escritor brillante y observador privilegiado, dejó para la posteridad una de las mejores crónicas del Nuevo Mundo en la que revalorizó la historia y la cultura de su pueblo. Mucho de lo que escribió, dice Karttunen, es un grito sostenido de dolor bordeando la rabia.

Charles Eastman completa esta trilogía de seres que transitan entre culturas. Más cercano a nosotros, su biografía nos sitúa en el siglo XIX y nos recuerda que los choques y los encuentros interétnicos han existido siempre en las Américas. De nación sioux, en su juventud presencié luchas y matanzas terribles como la de Wounded Knee. Su formación universitaria le llevó a pensar en la posibilidad de lograr la educación bilingüe y de una participación real de los indígenas en la sociedad norteamericana. Sus ideales no se lograron, pero él no descansó de abogar por su pueblo y de recoger su palabra, sus tradiciones y su cultura en varios libros que hoy son un testimonio del pensamiento sioux.

Larin Paraske, Luz Jiménez y María Sabina son las protagonistas del tercer capítulo que responde al título de “Tres informantes nativas”. La autora da un salto al Viejo Mundo, a Karelia, una región

de lengua y cultura finlandesas, aunque de fronteras cambiantes entre Finlandia y Rusia. La vida de Larin es una muestra de la cruda realidad de la servidumbre imperante en la Rusia del siglo XIX. Nacida en el seno de una comunidad de lengua ungría, queda huérfana desde muy pequeña. Pasa su niñez como pastorcita en las orillas del lago Ladoga donde aprende los poemas y las canciones tradicionales. En 1853 un finlandés la compra al Estado ruso de Kossava por 24 rublos y Larin gana su libertad al precio de ser madre de una numerosa familia que ella mantiene: teje, cose, amamanta expósitos del orfanato de San Petersburgo e inclusive llega a acarrear carga en barcasas. En medio de esta vida extremadamente dura, Larin siguió abierta a la poesía y a la belleza. Pudo así, en su madurez, interesar a los folkloristas finlandeses de la *Sociedad de Literatura de Helsinki*. Sibelius la escucha para componer su sinfonía *Kullervo* y Paraske llega a ser celebridad. Los poemas y canciones que desde pequeña recitaba son ahora parte de la identidad de Finlandia. Pudo ella romper su trágico destino y dejar su voz en el patrimonio literario de su pueblo.

Pocos años antes que Larin muriera, nacía Luz Jiménez en Milpa Alta, en 1895. También conoció una niñez y adolescencia difíciles: pofirismo, revolución, represión, violencia. Luz guardó sus valores, cultivó su lengua, el náhuatl, y se adentró en el saber de su pueblo. Enriqueció su personalidad y fue musa de fotógrafos como Edward Weston, Tina Modotti y Anita Brenner; modelo de pintores como Diego Rivera y Jean Charlot; informante de lingüistas como Benjamin Whorf y Robert Barlow. En su madurez reconstruyó sus recuerdos y los de su propio pueblo. Fernando Horcasitas los recogió en dos libros singulares para la literatura y la historia de México.

La figura de María Sabina, es bien conocida de todos. Durante su larga vida, de 1900 al 1985, conoció también momentos dramáticos para su familia y para su propio pueblo. Los hongos alucinógenos, hasta entonces de uso ritual, fueron para ella una liberación. Poco a poco aprendió a usarlos para controlar la enfermedad y aliviar el sufrimiento. Y María fue ganando en su comunidad el lugar de sabia, de mujer respetada, visitada por antropólogos, folkloristas y médicos de México y de muchas partes del mundo. Su palabra, siempre en su lengua, el mazateco, es portadora de una luz en el largo camino del ser humano en la búsqueda de la felicidad.

Karttunen enriquece su libro con un cuarto capítulo en el que otras vidas, no por menos conocidas son menos interesantes: así la de la desventurada Eva, una indígena de Suráfrica, puente de com-

preñión entre los koikoi y los holandeses; las de Dersu Uzala e Ishi, intérpretes de los exploradores rusos en tierras siberianas; las de Chloe Grant y George Watson, dos australianos que han dejado para la posteridad la memoria de su propia cultura; la de Lourinda Andrade, con una presencia de su tierra natal, las Islas Azores, en la vida universitaria de los EE UU, y, por último, la de Dayuma, indígena ecuatoriana que quizá en este momento esté actuando como informante de la lengua y cultura de los huaorani.

Qué se ganó y a qué precio es el capítulo final. En él, Frances hace un repaso de las circunstancias históricas, de los choques culturales y de las posibilidades de sobrevivencia del ser humano en función de las respuestas de estas 17 figuras que tanto sufrieron y tanto nos dejaron. *Between Worlds* es un estudio histórico-psicológico de un grupo de personas dotadas de excepcional talento y capacidad de negociación. En dramáticos encuentros interétnicos, sus vidas iluminan la historia y su generosidad ennoblece al ser humano.

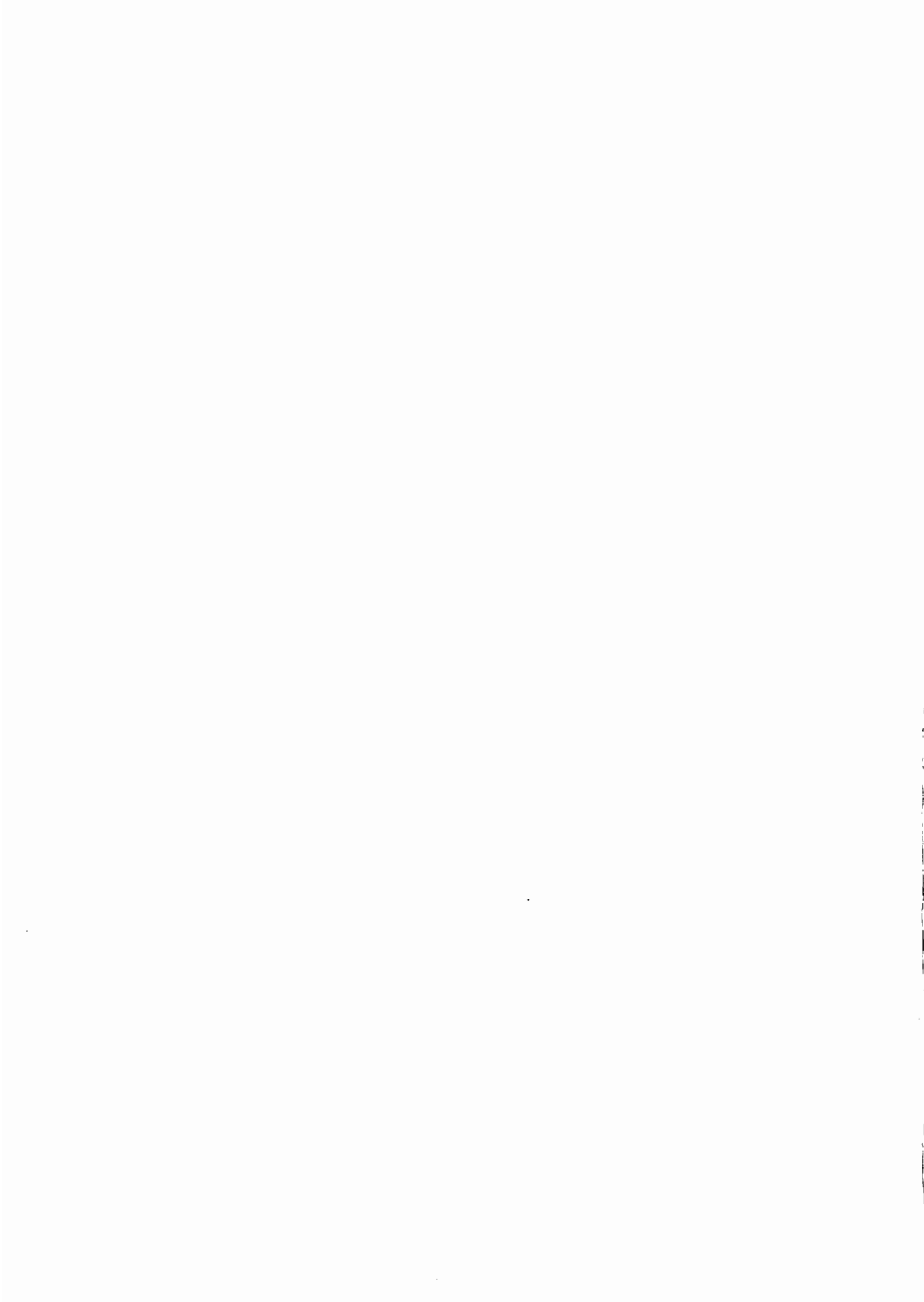
ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 27, 1997

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó de imprimir en Hemes Impresores el 20 de diciembre de 1997.

Su composición se hizo en tipo Baskerville de 11:12, 10:11 y 8:9 puntos, a cargo de Folia Servicios Editoriales, bajo el cuidado 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. 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.



Ilustración de la portada: Motecuhzoma Xocoyotzin y Cuauhtémoc en el árbol de los *Tlahtoque* mexicas que se incluye en el *Códice García Granados* del grupo Techialoyan.

Del facsímil publicado por el Instituto Mexiquense de Cultura.

ISSN 0071-1675

