

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

26



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

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

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

Instituto de Investigaciones Históricas

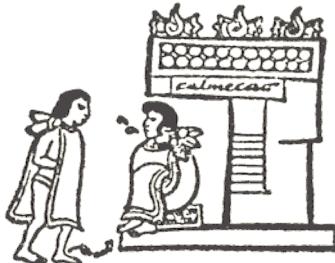
Ciudad de Investigación en Humanidades
3er Circuito Cultural Universitario
Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 26

1996



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1996

**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)

ARTHUR J. O. ANDERSON (Universidad de San Diego, California)

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)

FRANCES KARTTUNEN (Universidad de Texas, Austin)

JORGE KLOR DE ALVA (Universidad de Princeton)

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)

ROBERTO MORENO DE LOS ARCOS (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

HANNS J. PREM (Universidad de Bonn)

FREDERICK SCHWALLER (Academy of American Franciscan History)

RUDOLF VAN ZANTWIJK (Universidad de Amsterdam)



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 26.	
Mito y género en la sociedad mexica <i>Noemí Querada</i>	21
Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan <i>Leonardo López Luján y Vida Mercado</i>	41
Totochtin incuic Tezcatzoncatl: un canto para las primicias del pulque nuevo <i>Patrick Johansson</i>	69
El descenso al inframundo en Teotihuacan <i>Rubén Morante</i>	99
Las ideas sobre la mujer en los tiempos más antiguos de Mesoamérica <i>Laura Ibarra</i>	117
El <i>Códice Panel</i> de Chiepetlan y las migraciones nahuas a la montaña de Guerrero <i>Samuel Villela F.</i>	133
Las alteraciones del sueño en el <i>Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis</i> <i>Carlos Viesca</i>	147
Sahagún y Durán: intérpretes de la cosmovisión indígena <i>Pilar Máynez</i>	161
Preguntar y responder en Nueva España. El caso de Tlatelolco y Sahagún <i>Gladys M. Ilarregui</i>	171
¿Insertos en la “Historia Sagrada”? Respuesta y acomodo de los mesoamericanos <i>Miguel León-Portilla</i>	187

He could have made marvels in this language: A Nahuatl sermon by Father Juan Tovar. S. A. <i>Barry D. Sell and Larissa Taylor</i>	2
Un arte de la lengua mexicana en Milpa Alta denunciado ante la Inquisición <i>Jorge de León Rivera</i>	2
Algunas referencias del espacio ritual a través de las expresiones verbales entre los mexicaneros: “Las palabras” de un rito funerario <i>Neyra Alvarado</i>	2
El trabajo de los Muertos en la Sierra de Guerrero <i>Catherine Good Eshelman</i>	2
Las palabras verdaderas <i>Natalio Hernández Xocoyotzin</i>	2
Ceremonia de entrega del Premio Nezahualcóyotl 1995 Palabras de <i>Miguel León-Portilla, Francisco Morales Baranda y de Librado Silva Galeana</i>	2
“Huesos” en el náhuatl: etimologías yutoaztecas <i>Karen Dakin</i>	3
Za Zan Tleino. See Tosaasaanil. See Tosaasaanil. Adivinanzas nahuas Ayer y Hoy <i>José Antonio Flores Farfán</i>	3
Ascendencia y racionalidad de los pueblos amerindios: dos propósitos del trabajo filológico de fray Manuel Crisóstomo Nájera (1803-1835) <i>Bárbara Cifuentes</i>	347
Impresos y manuscritos en lenguas indígenas en la antigua biblioteca de San Francisco de México <i>Francisco Morales Valerio OFM</i>	367
Homenaje al ingeniero Edmundo Aviña Levy <i>Ascensión y Miguel León-Portilla</i> <i>Angélica Peregrina y José María Muriá</i>	
Obituario doctor Arthur J. O. Anderson <i>Miguel León-Portilla</i>	

Jornadas Antonio del Rincón en el IV Centenario de la aparición de su <i>Arte Mexicana</i>	
<i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	42
Algunas publicaciones sobre lengua y literatura nahuas	
<i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	423
Reseñas bibliográficas	447
Normas Editoriales	



COLABORADORES

NOEMÍ QUEZADA. Mexicana. Doctora en etnología por la Universidad de París, Sorbona. Es investigadora en el Instituto de Investigaciones Antropológicas y maestra en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. De sus publicaciones podemos citar: *Amor y magia amorosa entre los aztecas; Sobrevivencias en el México colonial; Enfermedad y maleficio; El curandero en el México colonial; Los matlatzincas, época prehispánica y colonial hasta 1650.*

LEONARDO LÓPEZ LUJÁN. Mexicano. Arqueólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Candidato al doctorado por la Université de Paris X-Nanterre. Investigador invitado de la Princeton University. Actualmente investigador del Museo del Templo Mayor. Es autor de: *La recuperación mexica del pasado teotihuacano; Nómadas y sedentarios; Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan; Xochicalco y Tula y El pasado indígena*, en colaboración con Alfredo López Austin.

VIDA MERCADO. Mexicana. Restauradora por la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía. Actualmente es restauradora del Proyecto Templo Mayor. De sus publicaciones podemos citar: “Restauración de dos urnas funerarias”; “Diálogo con una escultura prehispánica”.

PATRICK JOHANSSON. Francés. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. Ha publicado: *La civilización azteca; La palabra de los aztecas; Análisis estructural del mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del Códice Florentino; Voces distantes de los aztecas.*

RUBÉN MORANTE. Mexicano. Maestro en historia y etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente termina su doctorado en antropología por la UNAM. Profesor de la

Universidad Veracruzana. De sus publicaciones podemos citar: *Calendarios y glífica en Xochicalco; Astronomía en Teotihuacan.*

LAURA IBARRA. Mexicana. Doctora en sociología y psicología por la Universidad de Freiburg, Alemania. Profesora y tutora del doctorado en ciencias sociales y coordinadora del Programa de Estudios Europeos en la Universidad de Guadalajara. De sus obras mencionaremos: *La visión del mundo de los antiguos mexicanos; Los mitos de Huitzilopochtli explicados por medio de las estructuras del pensamiento.*

SAMUEL VILLELA. Mexicano. Maestro en etnología por la Escuela Nacional de Antropología. Maestro en la ENA e investigador en la Dirección de Etnología y Antropología Social en el INAH. Ha publicado: *El agro mexicano en 1976; Los "cholos" de Culiacán; Historia y cultura tras el glifo. Códices de Guerrero.*

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

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

GLADYS M. ILARREGUI. Norteamericana. Doctora en historiografía y literatura colonial, por la Catholic University of America, Washington D.C. Actualmente labora en la George Mason University, Virginia, U.S.A. Ha trabajado sobre las mujeres indígenas antes de la llegada de los españoles a México y sobre el *Códice Florentino*.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Ha sido director del Instituto Indigenista Interamericano y del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Investigador emérito en el último de estos institutos. Miembro de El Colegio Nacional. De su bibliografía pueden citarse: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes; Native Mesoamerican Spirituality; Cartografía y crónicas de la antigua California; Poésie nahuatl d'amour et d'amitié; Fifteen Poets of the Aztec World; La flecha en el blanco.*

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. Entre sus publicaciones pueden mencionarse: "The Good Government of Ancients"; "Some Colonial Attitudes about Precontact Nahua Society"; "Náhuatl Imprints in the Huntington Collection".

LARISSA JULIET TAYLOR. Norteamericana. Maestra en Brown University. Ha publicado: "The influence of humanism on Post-Reformation Catholic Preachers in France"; "Images of Women in the Sermons of Guillaume Pepin".

JORGE DE LEÓN-RIVERA. Mexicano. Maestro en geografía por la UNAM. Cronista de la Delegación Iztapalapa. Director del Museo de Historia y Antropología en el Cerro de la Estrella. De sus trabajos podemos mencionar: *La Virgen de la Bola de Iztapalapa; El patolli un juego prehispánico de azar y estrategia.*

NEYRA ALVARADO. Mexicana. Maestra en etnología por la Escuela Nacional de Antropología. Ha pasado varias temporadas entre los mexicaneros del sur de Durango y regiones cercanas, sobre los cuales ha publicado varios trabajos.

CATHERINE GOOD ESHELMAN. Norteamericana. Doctora en antropología social por la University Johns Hopkins. Desde 1976 ha realizado investigaciones de etnología en comunidades nahuas de Guerrero. Entre sus trabajos mencionaremos: *Haciendo la lucha: arte y comercio; Nahuas de Guerrero* y diversos artículos.

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.

JIBRADO SILVA GALEANA. Mexicano. Maestro. Ha realizado diversas investigaciones de carácter lingüístico. Ha publicado estudios gramaticales de la lengua náhuatl en *Nezcaliliztlahtoani* (El mensajero del resurgimiento). Traductor de los *Huehuehtlahtolli* recogidos por Andrés de Olmos.

NATALIO HERNÁNDEZ. Mexicano, maestro normalista. Presidente de la OPINAC (Organización de Profesionista Indígenas Nahuas, A.C.) Autor de numerosos relatos y poemas en náhuatl de la Huaxteca Veracruzana.

KAREN DAKIN. Norteamericana. Doctora en lingüística por la Universidad de Wisconsin. Actualmente labora en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Ha escrito: *Dialectología náhuatl de Morelos: un estudio preliminar*, *Nahuatl Plural Formations y Pedro Cuaresma and other nahuatl stories*; *Evolución fonológica del protonáhuatl*.

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN. Mexicano. Doctor en letras y artes por la Universidad de Amsterdam. Actualmente trabaja en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS. De sus trabajos podemos citar: *Adivinanzas nahuas de hoy y siempre*; *Sociolingüística del náhuatl*; *El tlacuache*.

BÁRBARA CIFUENTES. Mexicana. Maestra en lingüística por la ENAH. Maestra e investigadora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Entre sus publicaciones podemos mencionar: “Language policy in Mexico”; “Los estudios de las lenguas indígenas en el siglo XIX y la conformación de la lengua nacional en México”.

FRANCISCO MORALES VALERIO. O.F.M. Mexicano. Doctor en historia por la Catholic University of America, Washington D.C. Miembro del cuerpo editorial de la revista *The Americas*. Es autor de: *Ethic and Social background of the Franciscan Friars of Mexico; Seventeenth Century*; *Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México*.

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora del Instituto de

Investigaciones Filológicas de la UNAM. Entre sus publicaciones pueden citarse: *Tepuztlahcuicalli. Impresos nahuas, historia y bibliografía*; “Visita de José Fernando Ramírez a Alejandro de Humboldt, Postdam, 14 de junio de 1855.

Aclaración: se hace constar que, por un lamentable equívoco, no apareció el nombre de la doctora Montserrat Gispert Cruells como coautora del artículo de José Alcina Franch, “Plantas medicinales para el temazcal mexicano”, aparecido en el volumen 24 de estos *Estudios*, p. 15-26.



VOLUMEN 26

CREACIÓN DE UN SEMINARIO DE LENGUA Y LITERATURA NÁHUATL EN LA UNIVERSIDAD DE COLIMA

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Buena noticia es la que podemos dar acerca de la reciente creación de un Seminario de Lengua y Cultura Náhuatl, vinculado al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. El 18 de marzo de este año, con asistencia del Rector de la Universidad de Colima Fernando Moreno Peña, y de los doctores Miguel León-Portilla y Patrick Johansson, así como del maestro Juan Carlos Reyes, este último de la Universidad de Colima, se hizo la instalación formal de este Seminario en el Centro Cultural Nogueras, en la ciudad de Comala, donde la Universidad de Colima ha reunido a varios de sus núcleos de investigación en el área de Humanidades.

El Seminario, que comenzará a funcionar en Colima bajo la dirección de Miguel León-Portilla, y la coordinación de Patrick Johansson, estará en permanente relación con el que desde hace muchos años existe en la UNAM. En él se estudiarán la lengua náhuatl así como las fuentes históricas y literarias de los pueblos que la han tenido y tienen como suya.

En el Seminario participarán lingüistas, historiadores, antropólogos, etnólogos y en general investigadores interesados, tanto en el aprendizaje del náhuatl como en el conocimiento de la rica cultura prehispánica y colonial, así como de sus manifestaciones contemporáneas. El Seminario se desarrollará a lo largo del año en sesiones quincenales. Atenderá asimismo, en forma de módulos temáticos, a los siguientes temas: De la oralidad a la luminosa prisión del alfabeto, que abarcará, entre otras cosas, la problemática y forma de recopilación de textos a partir de la tradición oral y los códices pictográficos, a cargo del doctor Patrick Johansson. En otro módulo se estudiarán las fuentes en español por la doctora Pilar Maynez, Se

concentrará ella sobre todo en el estudio de las obras de fray Diego Durán, fray Toribio de Benavente Motolinía y fray Bernardino de Sahagún. A su vez, las fuentes en náhuatl estarán a cargo del maestro Federico Navarrete, en particular las del cronista Cristóbal del Castillo, el *Códice Chimalpopoca* y otros manuscritos.

El ya citado doctor Johansson dirigirá su atención en otro módulo en lo concerniente a los códices pictográficos: como el *Códice Xólotl* y el *Tonalámatl de los Pochtecas*. Finalmente, corresponderá al maestro Librado Silva Galeana ocuparse de los cantares en náhuatl.

Para ingresar al Seminario se requiere el grado de licenciado y se recomienda tener conocimientos básicos de náhuatl. Para informes e inscripciones, ponerse en contacto con la Dirección General de Culturas Populares de la Universidad de Colima: teléfono (331) 2 68 69 y fax (331) 4 33 81 o el Instituto de Investigaciones Históricas UNAM (5) 565 00 70.

Felicitándonos por la creación de este Seminario, haremos ahora referencia a las aportaciones que se incluyen en este volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Éstas pueden distribuirse en función de varios temas. Hay unas que versan sobre algunos aspectos del pasado prehispánico. Otras se refieren, en una gama de situaciones, bien sea a producciones o aconteceres dentro del periodo novohispano. También se reúnen aquí otras que hablan de la presencia de los pueblos nahuas contemporáneos. Finalmente, las hay de lingüística y bibliografía en relación con el náhuatl, además de varias reseñas sobre obras de particular interés.

Se sitúan en el primer género temas tan atractivos como la significación del género en la cosmovisión y mitos nahuas el análisis de un canto, himnos sacros recogidos por Bernardino de Sahagún para las primicias del pulque nuevo; el descenso al inframundo en la Ciudad de los Dioses; qué se pensaba en Mesoamérica acerca de la mujer y, de tema arqueológico, la pluralidad y significaciones de dos esculturas de dioses de la muerte halladas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan.

Dos manuscritos nahuas de la temprana época colonial atraen la atención de otros tantos investigadores que nos ofrecen aquí los frutos de su trabajo. Uno es el *Códice Panel de Chiepetlán* que habla de migraciones nahuas en lo que hoy es estado de Guerrero. El otro es el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* es decir el *Códice Badiano* que incluye remedios para algo que a muchos sigue affligiendo: las alteraciones del sueño.

La cosmovisión indígena, interpretada de modos diferentes por el franciscano Sahagún y el dominico Durán, es asunto que ha de

situarse en este contexto. Y también la problemática de las preguntas y respuestas en el proceso de pesquisas que llevó a cabo Sahagún.

En búsqueda de la significación que pudo tener el teatro misional para los pueblos nahuas, en otro estudio se plantea esta pregunta: ¿llegaron ellos a sentirse insertos en la Historia Sagrada? Contribución que también se abre a ulteriores formas de indagación es la publicación de un sermón en náhuatl del bien conocido jesuita Juan de Tovar. Una última contribución en este campo, es la que versa sobre la denuncia ante la Inquisición nada menos que de un *Arte de la Lengua Mexicana* escrito en Milpa Alta.

Los pueblos nahuas contemporáneos se tornan presentes en el estudio sobre el espacio ritual y en particular las palabras de un rito funerario entre los mexicaneros contemporáneos, del sur del estado de Durango. Afin a dicha aportación es la que trata del trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero.

Tema un tanto diferente es el de la reseña de la ceremonia en que un escritor, nahuatlato muy distinguido, Librado Silva Galeana, recibió el Premio Nezahualcóyotl 1995. Las palabras que éste pronunció y otras que allí se oyeron también en náhuatl son aquí objeto de transcripción.

De tema lingüístico es una aportación de etimologías yuto-aztecas, al igual que otra en que se compara el arte retórico del México de ayer y hoy en las adivinanzas nahuas.

De materia bibliográfica es la descripción de impresos y manuscritos en lenguas indígenas en la que fue biblioteca del convento de San Francisco de México. A esto sigue la tradicional noticia sobre algunas publicaciones sobre lengua y literaturas nahuas que, desde hace más de diez años, se publica en esta revista.

De las reseñas propiamente dichas sólo cabe añadir que tratan de libros que mucho conciernen a los nahuatlatos y a los estudiosos de esta cultura que por muchos siglos y hasta el presente, a pesar de tantas agresiones, perdura en Mesoamérica.



MITO Y GÉNERO EN LA SOCIEDAD MEXICA

NOEMÍ QUEZADA

Introducción

El género como categoría de análisis, permite conocer complejos procesos sociales para explicar cómo se estructuran y expresan los ámbitos de lo femenino y lo masculino y cuáles son los símbolos y características que los definen y representan como construcciones culturales opuestas y simétricas. Dentro de la cosmovisión, esta división binaria basada en la diferencia sexual determina las relaciones simétricas o asimétricas entre hombres y mujeres, el rol social asignado a cada sexo y la adquisición e identidad genérica. El género permite abordar estos temas en la sociedad mexica que, normada por la religión, se preocupó por mantener el equilibrio cósmico y social basándose en la oposición binaria simétrica y complementaria de lo masculino y lo femenino, en la cual, cualquier transgresión hacía peligrar la totalidad del sistema.

La base para este estudio es la definición de género que hace Joan Scott apoyándose en la conexión integral entre dos premisas, la primera “El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en la diferencia que distingue los sexos” y, la segunda, “El género es una forma primaria de relaciones significativas de poder”.¹ A partir del análisis de un mito cosmogónico, el primer objetivo será delinear los ámbitos de lo femenino y lo masculino, para después definir la diferencia entre los sexos que determinaba el rol impuesto a cada uno de ellos en la sociedad mexica para puntualizar la asignación, adquisición e identidad de género y, finalmente, analizar las relaciones de poder entre las clases y entre los

¹ Joan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, *Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea.*, James Amelang y Mary Nash Ed., Valencia, Edicions Alfons El Manganim, Institució Valenciana d’Estudis I Investigació, 1990, p. 44.

sexos a partir del planteamiento de Foucault.² Con estos planteamientos se puede llegar a una explicación de cómo se manifestaron las relaciones sociales y las relaciones entre los sexos en la sociedad mexica, cuáles fueron las características culturales que las definieron para señalar los procesos que permitieron la reproducción del orden social. La norma de vida la estableció la religión, en ella, hombres y mujeres fueron igualmente sujetos a la normatividad social establecida, y obligados a cumplir con el rol asignado para mantener el equilibrio cósmico y social.

La hipótesis central de este estudio fue: en sociedades normadas por la religión, con una cosmovisión dual como los grupos mesoamericanos, lo masculino y lo femenino se presentan como opuestos simétricos complementarios, trascendiendo a lo social con relaciones más igualitarias entre los sexos y, a nivel de la expresión de las emociones, el amor-erótico se presenta como un concepto unificado.

Lo femenino y lo masculino

La religión como sistema de creencias modela a la sociedad y recibe de ella una gran influencia. Este proceso dialéctico entre religión y organización social permite definirla, para la sociedad mexica, como ideología dominante ya que normaba tanto a las instituciones como a los individuos.³ El mito es parte fundamental de la religión; como lo define Eliade es el conjunto de representaciones religiosas colectivas que trata de explicar los fenómenos de la naturaleza y, por su función, está estrechamente ligado al rito. Para reflejar una estructura social determinada, el mito traduce las ideas en imágenes. De esta manera, narra una historia sagrada relatando los hechos que tuvieron lugar en el tiempo primordial. El mito describe cómo gracias a los seres sobrenaturales una realidad llega a existir, realidad que ha permitido al hombre “ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, siguiendo ciertas reglas”.⁴

En la sociedad mexica cada sujeto tuvo un lugar con una función determinada y, a través del rito, contribuyó a guardar el

² Michel Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Editions Gallimard, 1976, p. 123-124, dice: “El poder se ejerce a partir de puntos innumerables y en el juego de relaciones desiguales y móviles”.

³ Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*. Paris, A. Colin, 1947, p. 41-84.

⁴ Mircea Eliade, *Aspect du mythe*, Paris, Editions Gallimard, 1963, p. 15 y 22.

equilibrio para evitar la ira de los dioses y el subsecuente castigo que afectaba al individuo y a la comunidad. Esta dinámica, permitió una interacción directa e indispensable de los dioses y el cosmos con las instituciones y los sujetos para lograr la reproducción de la cosmovisión que cohesionaba a la sociedad permeando todos los estratos sociales, reflejándose en el ceremonial colectivo y en el ritual individual. De esta manera, todo acto en esta sociedad estuvo ligado al ritual, toda explicación para cualquier hecho social lo dio la religión a través de los mitos.

Dentro de este contexto de estructuración global, la cosmovisión mexica basada en la dualidad, estableció una división genérica que definía los ámbitos de lo femenino y lo masculino organizando el cosmos, la naturaleza, lo social y lo cotidiano.

Algunos de estos atributos en lo cósmico fueron:

FEMENINO	MASCULINO
Diosa creadora	Dios creador
diosas	dioses
tierra-inframundo	cielo
luna	sol
muerte	vida
energía negativa	energía positiva
abajo	arriba
viento	fuego
oscuridad	luz
noche	día
occidente	oriente
frío	caliente
blanco	rojo ⁵

En lo cotidiano:

mujer	hombre
madre	padre
sacerdotiza	sacerdote
guerrera-parturienta	guerrero en el campo de batalla

⁵ Noemí Quezada, "La mujer entre los aztecas y en el México colonial", Ponencia presentada en el Congreso de Antropología de la Mujer, Universidad Autónoma de Puebla, 1981, (inédita), se hizo un primer ensayo de análisis sobre las características de lo femenino y lo masculino. Sobre este tema ver: Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Los conceptos de los antiguos nahuas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, v. I, p. 59. Del mismo autor *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial, 1990, p. 233-240.

responsable en el proceso reproductivo	responsable en el proceso reproductivo
Educadora de las hijas	educador de los hijos
monogamia	poliginia (entre pillis)
placer en el matrimonio	placer en el matrimonio
hilandera y tejedora	Gobernante, sacerdote
mercader	artesano, mercader
sembrar la milpa	trabajo agrícola
curandera-partera	curandero
hechicera	hechicero

Desde el punto de vista de la cultura occidental, algunas de estas características denotarían superioridad de lo masculino sobre lo femenino, sin embargo, en la época prehispánica fueron concebidos dentro de un sistema genérico binario de opuestos, indispensable el uno para la existencia del otro, además de complementarios para formar la unidad cósmica y social que normaba a los sujetos.

El mito de origen

La explicación de esta construcción genérica en lo cósmico y lo social, a partir de la categoría de género propuesta, se logra analizando uno de los mitos cosmogónico que aparece en la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*.⁶

Este mito de origen narra que *Tonacatecuhtli* (El Señor de la Vida) y *Tonacacihuatl* (La Señora de la Vida) dioses primordiales ubicados en el centro de la creación,⁷ con su sola presencia dan origen al principio de la dualidad que precede la futura organización del Cosmos y de la sociedad en los ámbitos de lo femenino y lo masculino. Con su unión determinan la función principal de la pareja divina heterosexual como modelo para la humana: la procreación, que es vista como la conjunción perfecta de lo masculino y lo femenino, elementos opuestos y complementarios generadores de vida. El mito describe que estos dioses habitaban en el treceavo cielo, circunscrito claramente en lo masculino que aparece como el ámbito de génesis de los dioses, del cosmos y de la vida, por lo que se infiere como dominante.

Estos dioses primordiales engendraron cuatro hijos, el mayor

⁶ "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas", *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Opúsculos del siglo XVI*. Ed. Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1965, p. 23-26.

⁷ Bastide, *op. cit.*, p. 53-54.

Tlatlauhqui Tezcatlipuca, nació colorado; el segundo, *Yayauhqui Tezcatlipuca* nació negro y estuvo asociado al norte; el tercero, *Quetzalcóatl* fue conocido también en sus advocaciones de *Yohualli-Ehécatl* y su dominio fue el este; el cuarto y más pequeño, *Ometecutli* se confunde frecuentemente con el creador supremo fue conocido asimismo como *Maquizcóatl* y, entre los mexica, se identificó con *Huitzilopochtli* el dios sureño de la guerra. “Pasados 600 años del nacimiento... se juntaron todos los cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que había que hacer y la ley que habían de tener”,⁸ es decir, pasar del caos a la creación del Cosmos. Con el nacimiento de estos dioses, se originó el 4 como número simbólico, surgiendo la división del cosmos en los cuatro rumbos con un dios asociado, esferas de actividad diferenciadas y un color característico; en el centro permaneció la pareja de dioses primigenios.⁹ El que se trate de cuatro dioses varones, refuerza la hipótesis del ámbito de lo masculino como originario, explicando así el control del universo y de la sociedad en manos de los varones.¹⁰

Fue necesaria la energía de los cuatro dioses para llevar a cabo las diversas creaciones del cosmos y de los dioses celestes relacionados con la naturaleza; en tanto que, sólo dos de ellos, *Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli* crearon al hombre, a la mujer y a todas las actividades e implementos culturales que los beneficiarían, ubicándose como dioses creadores e intermediarios, relacionados directamente con los hombres como dioses tutelares y héroes culturales deificados.

⁸ *Historia de los Mexicanos*, *op. cit.*, p. 24-25.

Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid, Alianza Editorial S.A., 1972, p. 19, propone que la transformación del caos en cosmos se realiza por el acto divino de creación.

⁹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p.23 comenta, que “el centro es el punto de encuentro de las tres regiones cósmicas cielo, tierra e infierno”; p. 25 “El centro, es pues, la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta”; p. 26 “La creación misma se efectuó a partir del centro”. Mircea Eliade, *Imágenes y Símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso*, Madrid, Taururs Ediciones, 1955, p. 44-50, ver para el significado simbólico del centro.

¹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, Ed. Facs., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979, t. II, l. 6º, f. 70. En un *huehuetlatolli* o discurso que daba un señor gobernante a sus hijos decía: “tú que estás presente, que eres el primogénito y el mayor de tus hermanos, y tú que también estás presente, que eres el segundo, y tú que eres el tercero, y tú que estás ya a la postre que eres el menor... alguno de vosotros ha de salir inútil, y que ninguno de vosotros ha de ser hombre ni ha de servir a dios... no sé si alguno de vosotros ha de salir hábil y ha de merecer la dignidad y señorío que yo tengo...”.

Asignación genérica

La primera creación de *Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli* fue el fuego, *Xiuhtecuhtli* o *Huehueeteotl* el Dios Viejo,¹¹ presente en todos los hogares y templos, dando origen al fundamento básico de la sociedad, el ritual. El fuego aparece como marcador del tiempo, cada 52 años, dice Durán, llegaba el *nexiuhilpiliztli* “cumplimiento o atamiento de un círculo perfecto de años”, que se dividía en períodos de 13 años, cada uno de ellos asociado a uno de los rumbos cósmicos. Así, cada 52 años se apagaban todos los fuegos y, en un rito de repetición cíclica del acto cosmogónico, se renovaba el pacto con los dioses encendiendo el fuego nuevo en el Cerro de la Estrella en Iztapalapa,¹² para llevarlo al templo de *Huitzilopochtili* en Tenochtitlan y de ahí, a todos los templos y a los altares y hogares domésticos, inaugurando una nueva Era.¹³ El fuego, siempre en el centro de todo ritual religioso colectivo o individual, estuvo presente asimismo en las ceremonias relacionadas con el ciclo de vida, en el nacimiento, bautismo, matrimonio y muerte. Se registra como indispensable en las ceremonias curativas y, en el espacio doméstico tuvo un lugar considerado sagrado, el fogón, centro de la casa y reproducción del cosmos.¹⁴

Frente al fuego se llevaba a cabo la asignación genérica, cuando se fijaba el nombre al recién nacido en presencia de la madre, el padre y la partera como representante de *Tlazolteotl*, la diosa de la fertilidad y de los nacimientos. El cuarto día después del alumbramiento, la partera preparaba un recipiente con agua y, sobre una estera nueva, bañaba al niño asignándole el nombre previa consulta con el sacerdote-adivino, quien lo sugería con base en el signo del día de nacimiento consignado en el *Tonalamatl* o calendario ritual. En esta ceremonia, además del nombre se asignaba el género con

¹¹ *Historia de los Mexicanos*, *op. cit.*, p. 25. Sahagún, *op. cit.*, t. I, l.1^o, f. 10, dice “Todos lo tenían por padre”.

¹² Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Ed. Ángel Ma. Caribay K., México, Editorial Porrúa, S.A., 1967, t. I, p. 221. Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. Madrid, Buenos Aires, Alianza Editorial, Emecé Editores, 1972, p. 63.

¹³ Sahagún, *op. cit.*, t. II, l.7^o, f.17-21, se describe la ceremonia completa sobre el fuego nuevo cada 52 años. *Historia de los Mexicanos...*, *op. cit.*, p. 30 y 33 señala que en el segundo año después del diluvio, *Tezcatlipoca* mudó su nombre a *Mixcóatl* “Culebra de Nubes” y quiso hacer fiesta a los dioses, “para eso sacó lumbre de los palos...que tienen corazón... y sacado el fuego, fue la fiesta de hacer muchos y grandes fuegos”, de igual manera se encendía el fuego nuevo cada 52 años.

¹⁴ Sahagún, *op. cit.*, t.I, l. 1^o, f. 10.

la presencia simbólica de los utensilios asociados a hombres y a mujeres basándose en la diferencia sexual: si era niña el huso, el telar y un cesto con algodón pequeños, si se trataba de un niño una rodeña y cuatro flechas para que fuese buen guerrero. Durán menciona que en los casos de los “niños de la gente vulgar” les colocaban los instrumentos en miniatura del oficio del día en que nacían. Esta ceremonia de asignación terminaba cuando se desprendía el cordón umbilical, el de la mujer se enterraba en el fogón de la casa y el del varón en el campo de batalla, definiendo así los ámbitos de acción social de cada sujeto, el doméstico para la mujer y el público para el hombre.¹⁵

Adquisición genérica

Hasta la edad de tres o cuatro años la madre amamantaba a sus hijos varones y mujeres, quienes se dedicaban a los juegos.¹⁶ El hecho de que los hijos de ambos sexos vistieran huipil, indica el apego a la madre y a lo femenino en esta primera etapa de la vida. El rito de paso que marcaba el cambio, era la ceremonia de *Izcalli* que cada cuatro años se realizaba para perforar las orejas de los infantes, fiesta que implicaba buscar padrinos y madrinas con las que se establecía parentesco ritual.¹⁷ A partir de esta edad, la educación por sexos permitía la adquisición del género, consolidando la asignación que se daba en el momento del bautismo. Es interesante destacar que no existen términos para diferenciar a los niños de las niñas, era hasta la adolescencia, cuando aparecían los caracteres sexuales secundarios y la capacidad de procrear, que se registran términos lingüísticos para diferenciar a hombres y mujeres.¹⁸ Puede decirse que, el proceso de adquisición de la identidad genérica, se llevaba a cabo desde el nacimiento hasta la adolescencia a través de la educación, para alcanzar la madurez y con ello, la plena identificación del sujeto con lo masculino y lo femenino por el resto de su vida.

En el tiempo mítico, *Huitzilopochilli* y *Quetzalcóatl* crearon, como iguales al primer hombre y a la primera mujer.

¹⁵ *Códice Mendocino o Colección de Mendoza. Manuscrito del Siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford.* Ed. José Ignacio Echegaray, Prefacio Ernesto de la Torre Villar, México, San Ángel Ediciones, S.A., 1979, lám. LVIII, f. 57.

Fray Diego Durán, *op. cit.*, t. I, p. 57.

¹⁶ *Códice Mendocino, op. cit.*, lám. LIX, f. 58

¹⁷ Sahagún, *op. cit.*, t. I, l. 2^a f. 101.

¹⁸ López Austin, *Cuerpo Humano...* *op. cit.* p. 321.

Al hombre dijeron *Uxumuco* y a ella *Cipactonal*, y mandáronles que labrasen la tierra, y a ella, que hilase y tejiese. Y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen, sino que siempre trabajasen. Ya ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos curase y usase de adivinanzas y hechicerías y, así lo usan hoy día hacer las mujeres.¹⁹

De esta creación se deriva la división del trabajo mítica²⁰ que tiene inferencias sobre el tema que nos ocupa, pues no sólo se refleja en lo social, sino que conforma a los sujetos mujeres y varones, para el buen desempeño del papel asignado a cada uno de ellos. El trabajo como finalidad de la vida sobre la tierra, era un don divino que reportaba placer.

Dentro de esta división del trabajo dos fueron las actividades otorgadas por los dioses a mujeres y a hombres por igual, la producción agraria y la reproducción humana, como responsabilidad fundamental indispensable en la conjunción de lo femenino y masculino.²¹ Hay que recordar, que en el trabajo agrícola era necesaria la participación de ambos sexos: el varón preparaba la tierra, la horadaba con la coa o palo sembrador, símbolo de lo masculino,²² en tanto que la mujer, encarnando lo femenino, depositaba las semillas en la tierra, como lo representaban las doncellas que servían a la diosa *Chicomecōatl* en la fiesta del mes *Ochpaniztli* “La gran barredera”, dedicada a la diosa madre *Toci* o *Tlazolteotl*, diosa de la carnalidad y la reproducción,²³ en un rito de fertilidad agraria. En la

¹⁹ *Historia de los Mexicanos*, op. cit., p. 25.

²⁰ Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Sobrevivencias en el México Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, p. 22-25, ver sobre un primer análisis de este mito, enfocado a la creación de los dioses del amor.

²¹ Sahagún, op. cit., t. II, l. 6º, f. 78 , menciona que “Es ordenación de nuestro dios que haya generación por vía de hombre y mujer para hacer multiplicación; y en la f. 97 agrega, “Para esta generación y multiplicación ordenó dios que una mujer usase de un varón y un varón de una mujer.

²² José Alcina Franch, “Procreación, amor y sexo entre los mexicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, v. 21, p. 69. Ángel Ma. Garibay K., *Veinte Himnos Sacros de los nahuas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, p. 144-145, comenta que la coa o *uictli* palo sembrador y el *chicauaztlí* palo sonaja, fueron símbolos fálicos ligados a la fecundidad agraria y humana. En las representaciones de la pareja en relación sexual, aparece el *chicauaztlí* entre el varón y la mujer.

²³ Sahagún, op. cit., t. II, l. 2º, f. 6. Quezada, op. cit., p. 30-38, consultese sobre el análisis de esta fiesta agraria. Durán, op. cit., t.I, p. 280, este autor menciona que en la fiesta del 13º mes llamada *Tepetlhuīl* dedicada a los cerros, se efectuaba una ceremonia agraria por parte de dos hermanas mozas que arrojaban maíz “negro, blanco, amarillo y entreverado” hacia los cuatro rumbos. Para mayor información sobre los ritos agrarios véase el interesante trabajo de Johanna Broda de Casas, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista Española*

ceremonia, dos doncellas subían al templo y simulaban sembrar arrojando granos de maíz blanco, amarillo, colorado y negro en las cuatro direcciones; los asistentes al ritual de gracias y propiciatorio, trataban de obtener algunos de estos granos de maíz para revolverlos con los que sembrarían al año siguiente.

El mito anuncia que de *Uxumuco* y *Cipactonal*, primera pareja humana, nacerían los macehuales, lo que a nivel simbólico originaba la unión de hombre y mujer ligados en matrimonio, institución que reglamentó la sexualidad entre los mexicas,²⁴ en el cual era necesario no sólo la expresión de los sentimientos, sino el respeto, la fidelidad y, de manera especial, la satisfacción erótica de ambos cónyuges, para quienes era obligación y responsabilidad construir y mantener una buena relación de pareja para fortalecer a la familia.²⁵ El placer fue siempre considerado un regalo de los dioses. De no existir esta satisfacción amorosa y erótica, tanto el hombre como la mujer podían pedir el divorcio.²⁶ En esta sociedad, a diferencia de aquellas de tradición judeo-cristiana, el amor y el erotismo no estaban desvinculados, sino articulados en un solo concepto de *amor-erótico*, indispensable para lograr el equilibrio en la relación matrimonial.²⁷ La templanza en los jóvenes y la virginidad en las mujeres, la madurez, la satisfacción de amor-erótico para evitar el

de Antropología Americana. Madrid, 1971, v. 6, p. 245-327. En San Miguel Canoa, Puebla, el 2 de febrero día de la Virgen de la Candelaria, las mujeres llevan a bendecir a la Iglesia las semillas que serán sembradas.

²⁴ Sahagún, *op. cit.*, t. II, l. 6º f. 98. Si el joven había abusado de su sexualidad antes del matrimonio y estaba "seco y acabado... y no tiene que dar a la esposa...", esta aborrecerte ha y desecharte ha, por que no satisface a su deseo, y buscará otro porque tú ya estas agotado...", justificando así el adulterio femenino. Sobre sexualidad entre los mexicas véase: Quezada, *op. cit.*, p. 46-70; Alfredo López Austin "La sexualidad entre los antiguos nahuas", *Familia y Sexualidad en Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 141-176; María J. Rodríguez V., *La mujer azteca*, Toluca, Edo. de México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988, p. 133-173; de la misma autora: "La mujer y la familia en la sociedad mexica", *Presencia y Transparencia: La mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987, p. 13-31. Enriqueta Tuñón Pablos, *El álbum de la mujer. Época Prehispánica* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 15-61.

²⁵ Noemí Quezada, "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, v. XIV, p. 308-310.

²⁶ Durán, *op. cit.*, t. I, p. 57. Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. 328, como causas para pedir el divorcio, la mujer argumentaba que el marido "no le daba el vestido que el hombre suele dar...y que no tiene cuidado de sus hijos"; en tanto que el hombre lo solicitaba si la mujer era perezosa y no hacía las cosas de "su oficio".

²⁷ Noemí Quezada, "Amor, erotismo y deseo entre los mexicas y en el México Colonial", *Antropológicas. Revista de Difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Abril 1994, núm. 10, p. 22.

adulterio, así como la valoración del semen como substancia que da origen a la vida, fueron preocupaciones para la pareja. La poliginia fue observada entre los pillis y algunos guerreros destacados o ricos comerciantes como un rasgo de prestigio y riqueza, cada mujer tuvo el *status* de esposa y todas formaban parte de la misma familia. El matrimonio con la cuñada fue común para proteger a la esposa del hermano muerto, pero sobre todo a los sobrinos recibiéndolos con sus bienes, como herencia.²⁸

El proceso reproductivo representaba una gran responsabilidad para la pareja, parte fundamental fue la participación del varón, desde el momento de la concepción y durante los primeros 4 meses del embarazo, las relaciones sexuales eran necesarias para fortalecer al producto. La función del futuro padre en el período de gestación, lo hacía tomar conciencia de su paternidad. La mujer también se preparaba para la maternidad, despertar esta responsabilidad para “bien recibir y educar a los hijos”, era cumplir con el rol social impuesto para ambos sexos.²⁹ Para reforzar los valores de la paternidad, los viejos y viejas recurrían a los discursos o *huehuetlatolli*, transmitiendo a los futuros padres los valores morales y preparándolos para recibir al hijo como un don de los dioses. Los niños fueron considerados como sujetos sociales en formación, con un lugar en el cosmos y en la sociedad, esta concepción permite entender en toda su magnitud, las metáforas con las que fueron designados, “piedra rica, pluma rica, preciosa”. En esta valoración jugó un papel definitivo el que el hijo fuera resultado del amor y del placer de los padres, siendo siempre bien amado.³⁰ La madre se dirigía a su hija diciéndole “Hija mía, cuenta de oro, pluma rica, salida de mis entrañas, a quien yo engendré, que eres mi sangre y mi imagen”.³¹

La mujer era responsable del cuidado de su propio cuerpo durante la preñez para evitar el aborto.³² Visitaba a la partera, quien a base de sobadas periódicas acomodaba al producto. En esas consultas, la partera daba consejos a la futura madre estrechándose los

²⁸ Motolinía, *op. cit.*, p. 148 y 356. Durán, *op. cit.*, t. I, p. 57. Quezada, “Sexualidad y magia en la mujer novohispana. Siglo XVI”, *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, v. xxiv, p. 268.

²⁹ Véase: Quezada, “Creencias tradicionales...”, *op. cit.*, p. 309.

³⁰ *Ibidem*, p. 313-315. Durán, *op. cit.*, t. I, p. 49, comenta que los mexicas eran de la “gente que más ama a sus hijos que hay nación en el mundo”. Luis Alberto Vargas y Eduardo Matos, “El embarazo y el parto en el México prehispánico”, *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973, v. X, p. 297-310.

³¹ Sahagún, *op. cit.*, t. II, l. 6^a, f. 74.

³² Noemí Quezada. “Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales”, *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. 1975. v. XII. n. 230-233.

lazos entre las dos mujeres, lo que ayudaba en el parto. En esta sociedad militarista, el parto fue visto como un combate que, bajo la dirección estratégica de la partera, libraba la parturienta en contra del enemigo representado por el hijo. De morir la mujer era divinizada como *Cihuateteo*.³³

Estos valores sociales sobre el matrimonio se ven plasmados simbólicamente en el mito, cuando relata la primera relación sexual de la pareja humana prístina (antes de dar nacimiento a los macehuales), como una relación de amor-erótico que serviría de modelo a la matrimonial para los mexicas, prueba de ello es que, como resultado del amor y el placer, nace el dios *Piltzintecuhli* dios del amor, a quien los dioses, respetando la división genérica, le forman de los cabellos de la diosa creadora *Tonacacihuatl*, como sujeto independiente ubicado en lo femenino, a *Xochiquetzal* diosa del amor y de las flores, y se la entregan como esposa. Esta diosa protegía a hilanderas, tejedoras, prostitutas, músicos y artesanos. De estos dioses del amor nació *Cinteotl*, dios del maíz y de los mantenimientos, quien beneficiaría al hombre y aseguraría la reproducción de la sociedad.³⁴

Al anunciar el mito que de la primera pareja humana, *Uxumuco* y *Cipactonal*, nacerían los macehuales, remite a la estructura social mexica, en la que se mantuvieron relaciones sociales de dominio de los pillis o nobles detentadores del poder, sobre los macehuales hombres del pueblo.³⁵ El papel socialmente asignado a los pillis fue de gobernantes, sacerdotes, guerreros de alto rango y artesanos, como pertenecientes al ámbito de lo masculino, explicando así el origen celeste de este grupo.³⁶ En tanto que, los macehuales, tuvieron como destino social el ser agricultores, ligados a la tierra y, en consecuencia, al ámbito de lo femenino. Aún cuando en los *huehuetlatollis*, discursos de los padres pillis a sus hijos, se hacía hincapié en que deberían vigilar y labrar sus tierras³⁷ pues de ella se obtenían

³³ Quezada, "Creencias tradicionales...", *op. cit.*, 313-315. Sahagún, *op. cit.*, t. I, l. 4o, f. 48.

³⁴ *Historia de los Mexicanos...*, *op. cit.*, p. 27. Quezada, *Amor y magia amorosa...*, *op. cit.*, p. 26-27. "Historia de México" [Histoire du Mexique], en *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Opúsculos del Siglo XVI*, Ángel Ma. Garibay K. Ed., México, Editorial Porrúa, 1965, p. 110.

³⁵ Foucault, *op. cit.*, p. 123-124.

³⁶ Sahagún, *op. cit.*, t. II, l. 6^a, f. 70-71. dice: "yo tengo cuidado y rijo esta provincia, ciudad o pueblo por la voluntad de los dioses... dios les da habilidad para merecer la silla... y pone en sus manos el cargo de dirigir la gente con justicia y rectitud y los pone al lado del dios del fuego que es el padre de todos los dioses".

³⁷ *Ibidem*, p. 72, "porque aunque eran hidalgos y nobles siempre tuvieron cuidado de que sus tierras y heredades fueran labradas y cultivadas" porque eran necesarias para mantener "a los de tu casa y a ti mismo".

los mantenimientos para la familia y la comunidad, en otros pasajes de los mismos *huehuetlatolli* se hace referencia a las labores agrícolas, de leñadores y comerciantes, como denigrantes y de gente baja o macehual,³⁸ justificando así el orden social establecido y el poder en manos de los pillis. El prestigio en la formación del carácter de hombres y mujeres contemporáneos como lo ha propuesto Fromm,³⁹ permite un acercamiento para conocer cómo fue regulado en la sociedad mexica, en la cual, por ejemplo, jugó un papel importante en el ascenso social de macehual a pilli en el grupo de los guerreros, quienes por méritos en el campo de batalla cambiaban de status y, entre los mercaderes, a través de la acumulación de la riqueza. Finalmente, lo que borraba las diferencias sociales de origen era la muerte en la actividad más valorada socialmente, la guerra; la muerte de los varones en el campo de batalla y de las mujeres en el primer parto los transformaba en deidades celestes acompañantes del Sol, ahí en el terreno de lo sagrado se disipaban las diferencias, sin embargo, se conservaba el orden genérico del espacio, importaba la participación de ambos en sostener al Sol para guardar el equilibrio.⁴⁰

Es necesario señalar la relevancia que en este mito se da al trabajo como un regalo de los dioses y no de castigo como aparece en la Biblia para las sociedades de tradición judeo-cristiana. Este valor que se daba al trabajo, era de una responsabilidad social para hombres y mujeres macehuales y pillis, a todos por igual, de ahí el empeño que pusieron los padres y madres mexicas en educar y disciplinar a sus hijos para el trabajo.⁴¹

Identidad genérica

El estudio de los roles sociales por sexo, ha sido un tema recurrente en los estudios etnográficos contemporáneos e históricos.⁴²

³⁸ *Ibidem*, f. 71. Las actividades para mujeres macehuales que no deberían realizar las pillis fueron “coger yerbas, vender leña, vender ají verde, sal, salitre, a los cantones de las calles”.

³⁹ Erich Fromm, “Sexo y carácter”, *Critica a la sexualidad y a la familia*. Buenos Aires, 1976, p. 5-25.

⁴⁰ El guerrero muerto en el campo de batalla acompañaba al sol del oriente al zenit, la mujer muerta en el parto del zenit al occidente.

⁴¹ Motolinía, *op. cit.*, Educación de los hijos por sexo. *Códice Mendocino*, *op. cit.*, lám. LIX-XI, f. 58-60.. Sahagún, *op. cit.*, “no perdáis el tiempo que dios os da en este mundo, no pierdas día, ni noche porque nos es muy necesario bien así como el mantenimiento del cuerpo... no te defraudes del tiempo ni lo pierdas. Cualquiera de vosotros que esto hiciere, hará gran bien para sí, y vivirá sobre la tierra loengo tiempo”.

⁴² Marta Lamas, “La antropología feminista y la categoría “género”, *Nueva Antropología*.

A partir de la reconstrucción del rol social de la mujer y el varón mexica, se tratarán de definir las características de la identidad genérica que permitía la identificación cósmica con lo femenino y lo masculino.

La mujer

Los dioses le otorgaron a la mujer el don de hilar y tejer, actividades exclusivamente femeninas que redundaban en beneficio de la familia y la comunidad. El tejer en la mujer fue parte importante en su educación a partir de los 5 años,⁴³ siendo medular esta actividad en la adquisición de la identidad genérica. La responsable para formar a la niña en las labores femeninas fue la madre, así se conformaba su conciencia y personalidad para ubicarla en lo femenino y cumplir con el papel social que le correspondía y del cual dependería su desarrollo, madurez y prestigio.

El tejer fue una actividad muypreciada en la sociedad mexica, en consecuencia, el valor de la mujer fue distinto al que tuvo en la sociedad occidental;⁴⁴ aun las diosas lo hacían, para cumplir con su rol femenino y proteger la producción de textiles que aseguraba el excedente familiar. En la fiesta de *Ochpaniztli* dedicada a la diosa *Tlazolteotl*, y en la fiesta de *Atamalqualiztli* la diosa *Xochiquetzal*, las doncellas que las personificaban durante la ceremonia, tejían en la cima del templo una trama divinizada revivificando el mito a través del rito.⁴⁵ También las *cihuapipiltin*, mujeres divinizadas muertas en su primer parto, después de acompañar al Sol en su recorrido, bajaban a la tierra a tejer e hilar⁴⁶

Estudios sobre la mujer: problemas teóricos, México, Nueva Antropología, noviembre de 1986, v. VIII, núm. 30, p. 195.

⁴³ *Códice Mendocino*, *op. cit.*, I, LIX, f. 58.

⁴⁴ Quezada, "Sexualidad y magia...Siglo XVI", *op. cit.*, p. 263-287. "Sexualidad y magia en la mujer novohispana. Siglo XVII", *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, v. XXV, p. 329-369; "Sexualidad y magia en la mujer novohispana. Siglo XVIII", *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, v. XXVI, p. 261-295.

⁴⁵ Durán, *op. cit.*, t. II, p. 145, en la fiesta a la diosa *Tlazolteotl*, madre de los dioses, sacrificaban una mujer de 40 a 45 años quien por siete días tejía una manta de henequén en el templo, para después irla a vender al mercado para sustentar a sus hijos, en compañía de indios huaxtecos. p. 155, la doncella personificación de la diosa *Xochiquetzal*, en la ceremonia era sacrificada y desollada, su piel la vestía un sacerdote que encarnaba a la diosa, al que sentaban en el templo y lo ponían a tejer.

⁴⁶ Sahagún, *op. cit.*, t. II, l. 6º, f. 141.

Este fue un medio de reconocimiento y prestigio social para las mujeres y una explicación para la importancia de la poliginia entre los varones pillis, ya que el número de esposas garantizaba la riqueza y la posesión de otros bienes, llegando a extremos como *Xicotencatl El Viejo*, señor de los tlaxcaltecas, que tuvo 500 mujeres;⁴⁷ mientras que, para los macehuales monógamos era de gran interés tener una esposa que fuese buena hilandera y tejedora para que enseñara a sus hijas, cuyo valor potencial económico aumentaba con la edad, valor que debería pagar el novio a la familia de la mujer al solicitarla en matrimonio.⁴⁸

Esta actividad femenina, común en las mujeres pillis y macehuales, permitió el excedente para el intercambio en los tianguis, el pago del tributo y también para el ritual. En las ceremonias religiosas se mencionan frecuentemente las mantas labradas o lisas, los huipiles, enaguas y maxtlatl que vestían mujeres y hombres que encarnaban a los dioses y serían sacrificados, así como la indumentaria que portaban los sacerdotes en los rituales, todos ellos tejidos por las mujeres que habitaban en los templos.⁴⁹ Con mantas se pagaba el precio de la novia, las multas al Estado, se compraban esclavos para el sacrificio, y servían asimismo para el intercambio en los tianguis.⁵⁰

Esta actividad uniformó a las mujeres, tanto macehuales como pillis y, aún a las diosas, todas deberían tejer, cumplir con esta

⁴⁷ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, 1947, p. 96.

⁴⁸ Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f, p. 54, señala que el trabajo reporta prestigio a las mujeres en las sociedades no occidentales.

⁴⁹ Durán, *op. cit.*, p. 26, "se ocupaban de hacer mantas de muchas diferencias para ornato de los dioses en los templos"; p. 37-38, ofrecían a *Texcallípoca* mantas, en el templo de este dios en Tenochtitlan, su aposento estaba tapizado de "mantas galanas, labradas a su modo de diversos colores y labores, todas llenas de plumas, que es lo que con esta nación adornan sus aderezos", el altar en que descansaba el dios, de piedra relumbrante, estaba cubierto con mantas "curiosas y galanas, las más ricas que ellos podían labrar y tejer. Porque como estas naciones no usaron de sedas ni las tenían, usaban mantas de algodón, empero muy labradas y curiosas, de diversas labores y colores. En la f.19 aparece que *Huitzilopochtli*, dios de la guerra, era representado en una estatua de palo y estaba colocado en el altar de una pieza pequeña muy cubierta de mantas, joyas, rodelas y una cortina delante "para más reverencia y veneración". Sahagún, *op. cit.*, t. II, l. 6^o, f. 113 después de la ceremonia del matrimonio, las mujeres viejas, parientas del novio, para consolar a la mujer de la carga que el que su nuevo estado representaba, entregaban a la recién casada "cinco mantas que os da vuestro marido para que con ello tratéis en el mercado y con ellas compréis el chili, la sal y las teas y la leña con que habéis de guizar la comida. *Historia de los Mexicanos...* *op. cit.*, p. 74, el pago de la compra de esclavos en el mercado era con mantas. Motolinía, *op. cit.*, p. 148, al hablar de la poliginia entre los señores, menciona que tenían varias esposas para que tejiesen mantas "como cosa de hacienda o granjería".

⁵⁰ *Historia de los Mexicanos...* *op. cit.*, p. 74.

actividad asignada por los dioses creadores era ser mujer y mantenerse en el ámbito de lo femenino. Se ha señalado que *Xochiquetzal*, la diosa del amor y de las flores, fue también la primera hilandera y tejedora y, por lo tanto, protectora de esta actividad y de las mujeres que en ella se aplicaban. De esta manera, el trabajo femenino estuvo, en esta sociedad, vinculado al amor.⁵¹ El trabajo no sólo se realizaba con disciplina y eficiencia, sino con amor para obtener placer. El *Tonalamatl* o calendario ritual registra que las mujeres nacidas bajo el signo *xóchitl* regido por esta diosa, serían buenas tejedoras si cumplían con el ritual, de no ser así, caerían en el polo negativo del signo y ejercerían la prostitución, actividad que protegía esta diosa.⁵²

Las mujeres hábiles hilanderas y tejedoras obtuvieron reconocimiento y prestigio social independientemente del hombre con el que vivían, fuese este el marido o el padre. Este prestigio adquirido por el buen desempeño en las labores femeninas ubicaron a la mujer, en esta sociedad militarista, como guerrera, equiparada simbólicamente al guerrero que combatía en el campo de batalla.⁵³ La importancia de la educación en la adquisición de la identidad genérica para cumplir con el papel asignado por la sociedad fue definitiva y de gran responsabilidad para la mujer-madre, quien debería formar a su hija como un sujeto social independiente, perteneciente a lo femenino, elemento económico indispensable para la familia y la comunidad. La mujer, al cumplir con las actividades designadas por los dioses: la procreación en el marco del matrimonio, cuidar, atender y dar placer al marido, amar y educar a los hijos, librarse la batalla en el parto, e hilar y tejer, la transformaba en mujer-guerrera, el modelo social a seguir. Como parte inherente a su existencia, desde niña, la mujer debería cumplir con el ritual individual y colectivo; cada día, antes del amanecer, se levantaba a barrer la casa,

⁵¹ Sahagún, *op. cit.*, t. II, l. 6^o, f. 77, recomendaba el padre a su hija que aprendiera a tejer pues era el oficio de las mujeres “abre bien los ojos, ve como hacen delicada manera de tejer, y de labrar, y de hacer la pintura en las telas, y como ponen los colores, y como juntan las unas con las otras...”. Quezada, *Amor*, *op. cit.*, p. 57 se anota “Hemos señalado que los movimientos de la tejedora en su telar y del acto sexual son considerados equivalentes”.

⁵² Sahagún, *op. cit.*, t. I, l. 4^o, f. 14-15, si alguna mujer nacía en el signo *ce xóchitl*, “decían que sería buena labrandera: pero era menester, para gozar de esta habilidad: que fuese muy devota a su signo, y hiciese penitencia todos los días, que reinaba. Y si esto no hacía, era contrario y vivía en pobreza, y también era viciosa de su cuerpo y vendíase públicamente, y decían que eso hacía por razón del signo en que había nacido”.

⁵³ Sahagún, *op. cit.*, t. II, l. 6^o, f. 78, “y si ya fuieres diestra, en lo que has de hacer... entonces serás loada y honrada, y tendrás presunción, y te estimarán como si entuviéses en los estrados, de los que por sus hazañas en la guerra merecieran honra. Presumirás de rodela como los buenos soldados”.

atizar el fuego y ofrecer incienso a los dioses, para después moler, echar tortillas, preparar los alimentos para el marido y los hijos y, más tarde, hilar, tejer y ser educadora, además de asistir a las ceremonias establecidas en el calendario ritual. Estas actividades cotidianas las realizaron mujeres pillis y macehuales.⁵⁴

Es interesante mencionar que al igual que los jóvenes varones, las doncellas pillis fueron ofrecidas por sus padres para dar servicio, por un año, en el templo de *Huitzilopochtli*, al que ingresaban entre los 12 y los 13 años, la adquisición genérica culminaba con su estancia en el templo. La edad de estas doncellas vírgenes, hace pensar en un rito de paso, ya que posiblemente ingresaban después de la primera menstruación; la relación con la sangre como símbolo de vida cósmica y la menstruación ligada a la vida humana, confirman este ritual de paso que definía a las doncellas como mujeres procreadoras-guerreras. En el templo demostraban la educación recibida de sus madres, y cumplían con el ritual en ceremonias específicas; hilaban y tejían las mantas y vestidos para el ritual y cocinaban la comida que se ofrendaba a los dioses y sacerdotes; además, danzaban con los jóvenes residentes en el *Calmecac* y el *Tepochcalli* en aquellas fiestas en las que su presencia como doncellas vírgenes ya menstruantes, era apreciada y necesaria para los rituales de fertilidad. Su formación estaba a cargo de las mujeres que permanecían toda su vida en el templo al servicio de los dioses.⁵⁵

Esta educación preparaba a la joven para el matrimonio y, sobre todo, la concientizaba de su papel social como mujer, identificada y perteneciente al ámbito de lo femenino, para cumplir como mujer-madre en la reproducción biológica y transmisora de los patrones culturales establecidos, asumir el rol impuesto por la sociedad, evitaba la transgresión, que no sólo era social sino cósmica.⁵⁶

⁵⁴ *Ibidem.*, f. 76-85. Virtudes que las madres aconsejaban a sus hijas en los *huehuetlatolli*, como parte de la educación que les transmitían. Estos discursos funcionaron como ritos de paso antes del matrimonio.

⁵⁵ Durán, *op.cit.*, t. I, p. 26-28. Motolinía, *op. cit.*, p. 74-75, menciona que el servicio en el templo, podía ser por uno, dos o tres años, o bien, para toda la vida, como voto por alguna enfermedad padecida de niña. Sahagún, *op. cit.*, t. I, l.2º, f. 144, dice que vivían en castidad y reconocimiento, como doncellas diputadas al servicio de dios".

⁵⁶ *Ibidem.*, t II, l. 60., p. 113, "Esta es la costumbre que dejaron los viejos, trabajad y haced vuestro oficio mujeril sola, ninguno os ha de ayudar". En la f. 81, la madre habla a la hija diciéndole "yo y tu padre, somos los que te engendramos... ahora te hablamos doctrinándote, mira que tomes nuestras palabras y las guardes en tu pecho". Mientras que en la f. 85 y 93, al hablar el padre al hijo sobre el comportamiento cotidiano que debería observar "todos los días de su vida", le pide guarde sus palabras en el corazón "porque lo dijeron nuestros ante-

El varón

El varón pilli o macehual cumplía con el rol asignado según su condición y origen. El padre fue el responsable de la educación del hijo varón a partir de los 3 o 4 años, indicándole labores según su edad para formarlo dentro del oficio familiar. El padre pilli preparaba a su hijo para gobernante, sacerdote si lo ofrecía al templo, guerrero artesano o mercader; el padre macehual hacía lo propio con su hijo para ser agricultor, pescador, leñador o mercader en pequeño; además, ambos padres guiaban al hijo con el ejemplo en el cotidiano sacrificio castigando su cuerpo.⁵⁷ De esta manera, el niño adquiría conscientemente su género y se ubicaba en el ámbito de lo masculino, formándose para cumplir adecuadamente con el papel social, para el cual, como parte fundamental de su vida estaba el cumplimiento del ritual, que consistía en un servicio comunal y otro en el ámbito familiar, debería levantarse antes del amanecer a barrer el patio, calles y templo, para continuar con el patio de su casa y, finalmente, incensar a los dioses en el altar doméstico; así, protegido por los dioses, llevaba a cabo su trabajo y la educación de sus hijos varones.⁵⁸

Después de la educación paterna, a los 15 o 16 años, los jóvenes pillis que serían gobernantes y sacerdotes ingresaban al *Calmecac* y, al *Tepochcalli*, los macehuales que se formarían como guerreros.⁵⁹ La presencia de estos jóvenes en las ceremonias en las que danzaban con las jóvenes doncellas, las sacerdotizas y las mujeres públicas, hace pensar en ritos de paso ligados a la fertilidad, en los que lo femenino y lo masculino eran indispensables.

En el mito, a la mujer le entregaron los dioses los granos de maíz usados en la adivinación con fines de diagnóstico para la curación y, la adivinación para el pronóstico agrario, la pesca o la caza.⁶⁰ La explicación a esta elección de los dioses, es que entre los mexicas la mujer fue la responsable para restablecer el equilibrio y guardar la salud, a diferencia del mundo occidental, fue digna de confianza. La medicina, sus especialistas y las plantas medicinales fueron protegidos por la diosa madre, *Tlazolteotl* diosa de la fertilidad, perteneciente al ámbito de lo femenino. Al ser custodia de la

pasados, los viejos y viejas... que vivieron en este mundo... para que los guardásemos... son piedras preciosas muy resplandecientes que son los consejos para bien vivir".

⁵⁷ *Códice Mendocino, op. cit.*, lám. LIX-LXI, f. 58-60.

⁵⁸ Sahagún, *Ibidem*, t. II, l. 6^a, f. 71-73. A través de la ofrenda se llegaba a dios.

⁵⁹ *Ibidem*, t. I, l. 3^a, f. 29-33. Alfredo López Austin, *Educación mexica. Antología de textos sahagunitianos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 56-104.

⁶⁰ *Historia de los Mexicanos.... ob. cit.* p. 25

fertilidad, fue protectora de parteras y parturientas, así como de los recién nacidos, aseguraba la reproducción biológica y social. La salud fue muy importante en esta sociedad guerrera para asegurar la reproducción que era vital. Hay que recordar que la mujer era quien manejaba los granos de maíz en los rituales de fertilidad agraria, lo hacía asimismo cada ciclo agrícola como responsable de la siembra, pues ella era la que depositaba los granos en la tierra, es consecuente entonces, que sea la indicada para manejar el maíz en las ceremonias de adivinación con fines terapéuticos y de pronóstico agrario.

Siguiendo con el mito, *Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli* crearon después el calendario que reglamentó el ritual con un dios que presidía cada uno de los 20 meses contando con ceremonias particulares, con el clero y el sacrificio humano como la acción ritual que permitía la ofrenda de corazones y sangre de hombres y mujeres, víctimas divinizadas a los dioses para asegurar la existencia del hombre, de la sociedad y del cosmos.⁶¹ Creado el calendario para organizar el tiempo de los hombres, aparecen los dioses *Mictlante-cuhtli* y *Mictlancihuatl* dios y diosa de la muerte para marcar el fin de la vida humana, asimismo aparece el culto a la muerte y a los ancestros. Al crear otros cielos, los dioses conformaron el ámbito de lo masculino como residencia de los dioses celestes, en el que aparecen dioses y diosas para guardar el equilibrio entre lo masculino y lo femenino necesario asimismo para el funcionamiento de cada ámbito para que se organizara el cosmos y el ritual. Como se ha señalado, el hombre estaba ligado a la tierra, su vínculo con el Cosmos y los dioses celestes fue a través del ritual y de la muerte.

Indispensable fue la energía de los cuatro dioses *Tezcatlipoca* Rojo, *Tezcatlipoca* Negro, *Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli* para crear a *Tláloc*, dios del agua y a su contraparte femenina *Chalchitlicue*. Asimismo se requirió la fuerza de los cuatro dioses para dar origen, en el treceavo cielo, a la tierra del “pez cipactli”, terminando así de constituirse el ámbito de lo femenino al que estuvieron ligados la vida humana, la fertilidad y la muerte con la presencia de los dioses del inframundo. La tierra aparece como Diosa donadora de vida y de muerte, misteriosa y poderosa como la serpiente asociada a ella,⁶² ligada a lo subterráneo, a la diosa Madre corazón de la tierra, a *Coatlicue*.

⁶¹ Sobre el sacrificio véase el interesante estudio de Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 329 p.

⁶² Joëlle de Gravelaine, *La Déesse sauvage. Les divinités féminines: mères et prostituées magiciennes et initiatrices*. St-Jean-de-Braye, France, Editions Dangles, 1993, p. 17-18.

Conclusiones

Puede inferirse que, a partir de este mito de creación, se establecen los elementos rectores de la sociedad mexica basada en la dualidad genérica de lo masculino y lo femenino, la creación de los dioses y su culto, la división del universo en los cuatro rumbos cósmicos y el centro como origen de la creación, los cielos y la tierra, el sol y la luna, la medida del tiempo, la procreación divina y humana con amor-erótico; la educación por sexos, con maternidad y paternidad responsables para la formación de sujetos sociales maduros que cumplieran con el papel social asignado; la división del trabajo por sexos, con un concepto del trabajo como regalo de los dioses, indispensable para la sobrevivencia y para la reproducción de la sociedad y la cultura.

En Mesoamérica, la dualidad genérica se presenta en la religión, fueron diosas terrestres las que protegieron a las sociedades agrarias con un predominio de lo femenino y, dioses varones los tutelares de las sociedades militaristas con supremacía de lo masculino, pero que conservaban un sustrato agrario, lo femenino era indispensable para guardar el equilibrio cósmico y social.

En las relaciones sociales, la división en dos grupos definieron lo masculino y lo femenino. Los pillis como dirigentes, sacerdotes y guerreros asociaban su capacidad y destino para gobernar en una designación divina, que los ubicaba en el ámbito de lo masculino, el de los dioses celestes. Los macehuales, agricultores se identificaban con la tierra, lo femenino; deberían cumplir con su destino social para dar permanencia a lo masculino y con él a los pillis y a los dioses. Al igual que en lo religioso, en la sociedad mexica guerrera y masculina, se percibe el desplazamiento de la figura femenina del ámbito de lo público y se sublima en lo simbólico confinándola al ámbito privado, en el hogar que reproduce al cosmos. Sin embargo, en lo político, los dos señores que encabezaban el gobierno fueron varones, el *Tlatoani* fue el principal, el segundo conservó el nombre de la diosa madre, *Cihuacóatl*, de esta manera se cumplía simbólicamente con la presencia de lo femenino indispensable para el funcionamiento de lo social.

En lo cotidiano, esta cosmovisión basada en la dualidad permitía que las relaciones entre los sexos fueran más igualitarias. La mujer fue reconocida como un sujeto social productivo al igual que el hombre y ambos considerados responsables de la reproducción biológica y agraria, lo que permitió ubicarlos como sujetos

independientes, capaces de obtener prestigio y reconocimientos social por méritos propios a través del buen cumplimiento de su papel social, cuyo fundamento fue siempre el ritual.

DOS ESCULTURAS DE MICTLANTECUHTLI ENCONTRADAS EN EL RECINTO SAGRADO DE MÉXICO-TENOCHTITLAN

LEONARDO LÓPEZ LUJÁN
VIDA MERCADO

"Que esta muerte tiene hambre y sed
de tragarse a cuantos hay en el mundo".
Códice Florentino, Lib. vi: fol. 4r.

Introducción

Con la visión crítica que le es propia, Carlos Navarrete ha escudriñado las raíces de la tan celebrada en el extranjero visión mexicana de la muerte. Lejos de lo que pudiéramos suponer, el mito de la parca frequentada, festejada, amada y siempre burlada, no se remonta más allá de los años veintes. Según nos explica Navarrete (1982: 9-12), en aquellos tiempos fundacionales de la Nación y en medio de una mística revolucionaria que buscaba la razón y el ser mexicanos, se revaloran las artes populares y, en especial, la obra gráfica de Guadalupe Posada. Calaveras de azúcar, esqueletos de papel picado y catrinas impresas se convertirían así en ancestros ejemplares y fuentes de inspiración de una multifacética iconografía que inunda cada noviembre edificios públicos, escuelas, mercados, panaderías y panteones. En las décadas subsecuentes a la Revolución, intelectuales como Rivera, Fernández Ledesma y Westheim harían suya esta bandera, difundiendo la nueva estética del más allá y consolidando el mito de que la muerte infunde poco o nada de temor en el mexicano.

A partir de esta visión de tintes pintorescos y, sobre todo, nacionalistas, no ha faltado quien ha querido encontrar en los hilos de la continuidad histórica una larga tradición indígena de calaveras amistosas y sonrientes. Obviamente, extrapolar el sentir urbano del México posrevolucionario al mundo prehispánico resulta excesivo. Si bien es cierto que la cosmovisión mexica o la maya no tienen nada equivalente al terrorífico infierno de nuestra herencia cristiana,

tampoco se puede decir llanamente que antes de la llegada de los españoles no se tuviera miedo a la muerte, ni que seres como Mictlantecuhtli o el Dios A no inspiraran un enorme respeto en el creyente.

Las complejas concepciones prehispánicas en torno a la muerte y el más allá nos prohíben cualquier visión simplista. Numerosos estudios acerca del pensamiento indígena revelan elaboradas escatologías, así como deidades de muerte con rasgos contradictorios (por ejemplo, Caso, 1953; Garibay, 1953-54, 1964; León-Portilla, 1956; Ruz, 1968; Matos, 1971, 1975; Coe, 1975; López Austin, 1980; Graulich 1990). Inclusive, algunas de las funciones divinas pudieran parecer paradójicas desde nuestra óptica occidental. A manera de ilustración, baste por el momento mencionar que los dioses del inframundo no sólo tienen un carácter aterrador en los códices mixtecos, donde aparecen en escenas de muerte, sacrificio y destrucción. De manera sorprendente, en otras láminas de los mismos documentos, estos seres esqueléticos también revisten funciones generativas tanto en el ciclo vegetal como en la concepción y nacimiento de los seres humanos (Furst, 1982; Brotherton, 1994).

El interés principal de este trabajo se centra precisamente en el aspecto doble del Dios de la Muerte, ser ávido de carne y sangre humanas, y, a la vez, poseedor de grandes poderes generativos. Nuestras reflexiones parten del reciente descubrimiento de dos excepcionales imágenes mexicas de Mictlantecuhtli en la Casa de las Águilas, muy cerca de la intersección de las calles de Justo Sierra y República Argentina en el Centro Histórico de la Ciudad de México. Dada la enorme importancia del hallazgo, en una primera parte nos referiremos con cierto detalle al contexto arqueológico y a los procesos de exploración y restauración de estas sorprendentes esculpturas. Más adelante, haremos su análisis formal y tecnológico. Sobre esta base, discutiremos la visión indígena del Mictlán como un lugar maloliente y de descomposición, relacionado con la sexualidad, lo femenino, las pasiones y el crecimiento.

La Casa de las Águilas

También conocida como “Recinto de los Guerreros Águila”, la Casa de las Águilas es uno de los edificios religiosos más impresionantes descubiertos en terrenos de lo que fuera el Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan. Desde 1981, año en que fue exhumada, esta importantísima construcción mexica ha sido escenario de trabajos arqueológicos intensivos por parte del Proyecto Templo Mayor del

Instituto Nacional de Antropología e Historia (figura 1). Gracias a las exploraciones de Francisco Hinojosa (1981-82) sabemos que se trata de un enorme basamento con planta en forma de *L*, cuyas escalinatas están decoradas con dos esculturas en forma de cabeza de águila (Matos, 1984: 19-20; López Luján, 1993: 81-82).

En el interior de dicho basamento se localizó una subestructura más antigua que, al parecer, es contemporánea a la Etapa IVb del Templo Mayor (*c.* 1469 d.C.). Se caracteriza por la presencia de varios cuartos internos en perfecto estado de conservación. Sabemos que en época prehispánica se ingresaba a esta subestructura a través de dos escalinatas que ascendían desde la plaza hasta un amplio pórtico sostenido por una columnata. Para llegar al cuarto principal debía atravesarse una puerta custodiada por dos esculturas de cerámica que representan individuos de cuerpo completo vestidos con trajes de águila (Mercado, 1995). Del cuarto principal, ocupado por un amplio altar, se pasaba a los siguientes por un estrecho pasillo protegido por dos figuras esqueléticas, también de cerámica. Se llegaba así a un patio rectangular limitado por dos cuartos. Cada uno de ellos tenía un altar pequeño y un par de braseros de cerámica decorados con rostros de *tlaloque* derramando lágrimas.

Casi todas las paredes interiores de la Casa de las Águilas están decoradas con bellas pinturas sobre tierra y con largas banquetas polícromas. Estas últimas se componen de dos paneles. El superior es un friso surcado por serpientes ondulantes en bajorrelieve. El panel inferior muestra procesiones de guerreros armados que confluyen en un *zacatapayollí*, bola de heno en que los mexicas clavaban punzones ensangrentados durante el ritual de autosacrificio. La rica iconografía de las banquetas nos indica que la ofrenda de sangre era una de las principales ceremonias llevadas a cabo en este edificio. Las banquetas son, además, un magnífico ejemplo del gusto mexica por imitar estilos artísticos de civilizaciones varios siglos más antiguas, como la tolteca y la teotihuacana. En este caso, nos encontramos ante un *revival* del Palacio Quemado, uno de los muchos edificios que los mexicas excavaron en las ya entonces ruinas de Tula (Fuente, 1990).

Gracias a la colaboración conjunta del INAH, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Princeton University, hemos podido continuar nuestros trabajos en la Casa de las Águilas. Durante las dos últimas temporadas de campo (1991-92 y 1994-96), un pequeño equipo de arqueólogos, biólogos, químicos y restauradores hemos emprendido nuevos estudios encaminados a dilucidar el significado religioso y las funciones del edificio. Así, nuestro primer

objetivo fue reconstruir las actividades rituales que se desarrollaban cotidianamente en este lugar. Con la colaboración del equipo coordinado por Luis A. Barba, cortamos un cilindro diminuto de piso de estuco cada metro, recuperando en esta forma alrededor de quinientas muestras (Barba *et al.*, 1996). Por medio del análisis químico de las muestras, descubrimos concentraciones reveladoras de carbonatos, fosfatos, ácidos grasos, carbohidratos y albúmina (la principal proteína de la sangre). Al ser graficada en la computadora, esta información nos permitió inferir actividades rituales en partes específicas del edificio: ofrecimiento de alimentos a los dioses, autosacrificio y combustión de copal, entre otras.

La siguiente tarea consistió en detectar y excavar todo tipo de rasgos enterrados bajo los pisos de estuco de la Casa de las Águilas. Utilizamos con ese fin un magnetómetro, un gradiómetro y un resistivímetro, aparatos que nos permitieron descubrir anomalías magnéticas y eléctricas producidas por varias ofrendas enterradas, un drenaje y un edificio más pequeño y antiguo. A continuación excavamos en los lugares con mayores anomalías. Tras un año de trabajos minuciosos, pudimos registrar en detalle y recuperar, entre otras cosas, seis ofrendas y un entierro que se encontraban bajo pisos, altares y escalinatas. Debido a que en la actualidad la Casa de las Águilas está parcialmente enterrada por la calle de Justo Sierra, se decidió excavar dos largos túneles por debajo del andador turístico de la zona arqueológica (López Luján, 1995). Después de meses de duro trabajo quedaron visibles dos nuevos cuartos de grandes proporciones, decorados con pinturas murales y con más de 30 m de banquetas con una policromía casi intacta.

El hallazgo de las imágenes

Los contextos arqueológicos de la Casa de las Águilas estaban tan bien conservados en el momento de la excavación que no resulta difícil reconstruir mentalmente el escenario original ni imaginar su transformación a lo largo de los siglos. Todo comienza alrededor de 1469 d.C. cuando un pequeño basamento que se encontraba al norte del Templo Mayor fue cubierto con toneladas de arcilla del lecho lacustre para construir el edificio cuyos sumptuosos interiores describimos en el apartado anterior. Sabemos que cuando menos tres de los accesos internos del flamante edificio fueron decorados con pares de esculturas de dimensiones ligeramente mayores a las humanas. La entrada principal del ala norte del edificio estaba

custodiada por las dos imágenes de Mictlantecuhtli objeto de este trabajo (figura 1). Ambas esculturas se erguían sobre los remates de largas banquetas orientadas hacia el sur. La escultura que hemos denominado “elemento 4” se encontraba a un lado de la jamba este, en tanto que la otra, llamada “elemento 5”, estaba junto a la jamba oeste.

Poco tiempo después, quizás dos o tres décadas, los mexicas decidieron ampliar una vez más la Casa de las Águilas, probablemente porque sus dimensiones y la calidad de sus acabados ya no eran dignas del esplendor que Tenochtitlan había alcanzado con las conquistas de los últimos años. El primer paso de dicha obra consistió en una compleja ceremonia de clausura. Existen indicios de que las dos imágenes de Mictlantecuhtli fueron bañadas con sangre humana en un rito semejante al que se muestra en la lámina 76r del *Códice Magliabechiano* (figura 9). Basamos este supuesto en el hallazgo de una materia color marrón que formaba una gruesa capa sobre los hombros, los brazos y ciertas porciones de la espalda de las esculturas. Su grosor y aspecto físico son muy diferentes a los del pigmento con que estaban decoradas otras superficies. En la actualidad, Rocío Vargas y Edith Ortiz del Laboratorio de Antropología Molecular del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM llevan a cabo el análisis de este material con el fin de corroborar si se trata de los restos de fluido sanguíneo.

Acabada la ceremonia, se procedió a cubrir las pinturas murales, las banquetas y las imágenes de Mictlantecuhtli. Todo fue meticulosamente protegido con una arcilla finísima y piedras de grandes dimensiones. En ese mismo instante fueron dispuestas frente al torso de nuestras esculturas varias mandíbulas humanas con perforaciones en los cóndilos: cuatro frente al elemento 4 y tres frente al elemento 5. La entrada se clausuró con un gran brasero pétreo en forma de serpiente de cascabel y se quemó combustible vegetal en su interior. Finalmente se llenaron todos los cuartos con tierra y piedras, formando así una plataforma sólida que serviría de base al nuevo edificio.

Resulta sorprendente que, en el corto lapso que dista entre aquel momento y la Conquista, la Casa de las Águilas haya sido agrandada en dos ocasiones más. Esta época de furor constructivo terminaría rápidamente como consecuencia de la llegada de los españoles: en 1521, tras un prolongado asedio, la capital mexica cae y es asolada. La Casa de las Águilas es presa de la destrucción, salvándose tan sólo sus etapas más antiguas y profundas. Sobre sus ruinas se levantaría poco más tarde el primer convento de San Francisco.

De manera sorprendente, los trabajos de excavación para los cimientos de esta construcción religiosa se detuvieron a escasos 5 cm por encima de nuestras esculturas. Pasarían los siglos y, con ellos, una larga serie de edificaciones civiles ocuparían sucesivamente este mismo predio. En la segunda mitad del siglo XX, las esculturas estuvieron nuevamente a punto de ser destruidas cuando los trabajadores de la Compañía de Luz y Fuerza instalaron un transformador eléctrico a menos de 1 m del elemento 5.

Los cinco largos siglos que permanecieron enterradas nuestras imágenes concluyen en 1994. En ese año, como parte de los trabajos de la Quinta Temporada de campo del Proyecto Templo Mayor, decidimos realizar algunos túneles. Francisco Hinojosa nos sugirió hacer uno de ellos en el extremo oeste de la Casa de las Águilas, con el fin de detectar el acceso principal del ala norte. La excavación del túnel que denominamos "B" fue sumamente fructífera: nos permitió descubrir el acceso que comunica al cuarto 5. En agosto de ese año las dos esculturas de Mictlantecuhtli volvieron a ver la luz (figura 2).

Los trabajos de exploración y restauración de las esculturas

Las tareas de excavación y conservación *in situ* se llevaron a cabo simultáneamente desde el día mismo del hallazgo. La presencia del restaurador fue indispensable en todo momento, debido al pésimo estado en que se encontraban ambas esculturas (*cf.* Mercado, 1995). Tanto la baja temperatura a la cual fueron cocidas las piezas como el elevado nivel de humedad del subsuelo provocaron que la cerámica se convirtiera en un material sumamente frágil. Estos dos fenómenos, aunados a las altas presiones ejercidas por el peso de los edificios y a las vibraciones de los vehículos que transitaban cotidianamente por la calle de Justo Sierra, causaron serios daños en las imágenes. Ambas se encontraron rotas en cientos de pedazos. La presión que sufrieron fue tan fuerte que, al quebrarse, se contrajeron casi 30 cm en su altura. Muchos fragmentos se colapsaron hacia los núcleos huecos. Las partes más afectadas fueron la cabeza y el torso. Además, buena parte de los recubrimientos de estuco se disolvieron y la mayoría de los pigmentos desaparecieron.

Una de nuestras principales preocupaciones fue mantener el nivel de 80% de humedad que tenían las piezas en el momento de su descubrimiento, ya que un secado brusco hubiera podido causarles mayores daños. Con ese fin, sellamos el acceso al túnel con

polietileno, instalamos un sistema de venoclisis y registramos cualquier variación de humedad con ayuda de un higrómetro.

Debido a que las esculturas estaban terriblemente fracturadas, decidimos liberarlas de arriba a abajo, desmontando sección por sección. En ambas piezas, comenzamos nuestras labores despejando gradualmente el relleno de piedras y arcilla que cubría la cabeza. Detuvimos la excavación una vez que ésta había quedado liberada (figura 3). Antes de proceder a desmontar la cabeza, hicimos el registro de campo consistente en la anotación de nuestras observaciones, varios dibujos, numerosas fotografías en diversos formatos y una grabación en video. Después numeramos los fragmentos en el dibujo, los desprendimos uno a uno de su lugar original y los colocamos en bolsas etiquetadas con la numeración asignada previamente. Las bolsas eran transportadas en contenedores de plástico al taller de restauración. Este mismo procedimiento se repitió una y otra vez después de liberar el torso y los brazos, la cadera, las piernas y los pies.

El trabajo de excavación tuvo que ser más lento y cuidadoso en las porciones donde el estuco mostraba graves deterioros. En ciertos sectores, este material era tan deleznable que tuvo que consolidarse *in situ* con una emulsión acrílica. En otras ocasiones, fue necesario velar con gasa y emulsión acrílica aquellas zonas donde el estuco se había separado en lajas de la cerámica. Una vez que la gasa se había secado, podíamos remover la sección velada sin riesgo de perder los fragmentos. En las partes más deterioradas se aplicaron vendas de yeso para conservar la forma y la posición relativa de los pedazos. Más tarde, en el laboratorio, los recubrimientos serían colocados en su sitio original.

Después de cinco meses de trabajo dentro del húmedo túnel, logramos registrar y extraer las dos esculturas. Otro equipo tendría a su cargo la delicada tarea de liberar y consolidar las banquetas policromas sobre las que descansaban las esculturas. En la tranquilidad del taller proseguimos los trabajos. Éstos se iniciaron con la restauración del elemento 5, la cual requerirá de 10 meses en total. En un principio, los fragmentos más resistentes de dicha escultura se lavaron con agua y detergente neutro, en tanto que los más frágiles fueron limpiados mecánicamente con hisopo. Al mismo tiempo se eliminaron sales insolubles y manchas dejadas por hongos. .

La fragilidad de la escultura hizo indispensable la consolidación de la cerámica para aumentar su resistencia mecánica. Todos los fragmentos fueron, por tanto, sumergidos en un copolímero acrílico a baja concentración (5%). La inmersión durante varios días

permitió la perfecta penetración del consolidante. A esto siguió un secado en un ambiente herméticamente cerrado, a fin de evitar la evaporación acelerada del solvente, lo cual hubiera arrastrado el material consolidante a la superficie. Las lajas y las grietas requirieron de una consolidación adicional con un acetal polivinílico al 7.5% y al 15%.

El siguiente paso consistió en extender sobre el piso todos los fragmentos del elemento 5 para fotografiar el conjunto (figura 4). Sin duda alguna, la tarea más complicada —aunque también la más divertida— fue el armado de este inmenso rompecabezas. Pacientemente fueron halladas una a una las piezas contiguas y unidas con un acetal polivinílico al 7.5 y 15%. Paralelamente, fueron colocándose soportes metálicos dentro de secciones específicas de la escultura. La función de dichos soportes sería repartir el peso en zonas muy dañadas donde la unión era deficiente. De manera independiente, se elaboró una estructura tubular desmontable que serviría para mantener en pie esta obra de 128 kg de peso.

Durante el proceso de armado, se repusieron los faltantes y se resanaron las uniones con una pasta de fibra cerámica, caolín y acetal polivinílico. Las áreas resanadas fueron reintegradas con pigmentos de la misma tonalidad de la cerámica para lograr su enlace visual. En la actualidad, los recubrimientos de estuco y el *máxtlatl* están siendo colocados en su sitio original. Con esta labor finalizará la restauración del elemento 5 y podrá iniciarse la del elemento 4. En fecha próxima, ambas piezas enriquecerán el acervo del Museo del Templo Mayor.

La morfología y la advocación de las imágenes

Formalmente hablando, nos es imposible adscribir las dos imágenes de Mictlantecuhtli de la Casa de las Águilas a alguno de los grupos establecidos por Solís Olgún (1985) en su útil clasificación de esculturas antropomorfas de México-Tenochtitlan. Aunque nuestras piezas muestran algunas semejanzas con imágenes semidescarnadas como la Coatlicue de Coxatlán, su carácter excepcional en el arte escultórico mexica explica que no exista ningún grupo en dicha taxonomía que reúna todos sus atributos. De cualquier manera, en la descripción de los recientes hallazgos seguiremos la metodología propuesta por este autor (Solís Olgún, 1985: 420-423).

Las dos imágenes de Mictlantecuhtli tienen tantas semejanzas que es fácil confundirlas. Ambas son esculturas exentas, antropo-

morfas y pertenecen al sexo masculino (figura 5). Se trata de representaciones hieráticas de cuerpo completo, cuyas dimensiones rebasan ligeramente las del mexica promedio: 174 cm de altura, 98 cm de ancho máximo y 50 cm de profundidad. El cuerpo acusa una marcada desproporción, pues tiene un canon de 4.5 alturas de cabeza, propio de un niño de 2 años. Todos sus elementos constitutivos observan una estricta simetría bilateral. En lo tocante a su posición, las esculturas están de pie con la cabeza de frente, los brazos flexionados dirigidos hacia adelante —mostrando garras en actitud de ataque— y las piernas rectas. Vale la pena mencionar que el torso acusa una ligera inclinación hacia el frente (figura 6).

Como dijimos, la cabeza es proporcionalmente grande, ya que su altura equivale al 22.5% de la altura total de la imagen. El área correspondiente al cuero cabelludo tiene decenas de perforaciones irregulares de 0.5 cm de diámetro. La cabeza se distingue por sus prominentes orejas con pabellones proyectados hacia los lados y con lóbulos perforados. El rostro está semidescarnado. Protuberancias hemiesféricas de superficies lisas figuran los ojos. La cara tiene pómulos pronunciados y una nariz carente de su extremo cartilaginoso que deja visible las paredes del vómer. Mientras que los cóndilos de la mandíbula no son perceptibles debido a que los cubre la piel, la boca entreabierta muestra una dentadura libre de tejidos blandos. Un cono truncado corto conforma el cuello.

Las esculturas de Mictlantecuhtli tienen un abultado torso esquelético compuesto por ocho pares de costillas. En el extremo inferior del esternón hay dos perforaciones donde se anudaba el cordel que sostenía la pieza trilobulada que representa el hígado (compuesto por sus lóbulos derecho e izquierdo) y la vesícula biliar. Para su debido amarre, esta pieza tiene cuatro perforaciones en su extremo superior. Del torso emergen dos brazos macizos y tan largos que, si estuvieran extendidos hacia abajo, rebasarían las rodillas. Como dijimos, en lugar de manos, las esculturas de Mictlantecuhtli tienen garras armadas de cinco uñas corvas, fuertes y agudas. La cadera, las piernas y los pies contrastan por su robustez con el torso esquelético de las imágenes.

La vestimenta se limita a un *máxtlatl* y un par de sandalias (figura 7). El *máxtlatl* no es de cerámica, sino que fue elaborado con fino estuco. Se trata de una tira larga y angosta, envuelta en torno a la cintura de las imágenes y que pasa entre sus piernas. Un extremo de la tira cae hacia el frente y el otro hacia atrás. Las sandalias tienen taloneras y están anudadas al tobillo con largos listones.

Reviste especial interés la decoración pictórica de nuestras

esculturas. Gracias a los escasos vestigios de pigmento encontrados tanto sobre la cerámica como sobre los recubrimientos de estuco, podemos hacer una reconstrucción hipotética de los colores originales (figura 8). Todo parece indicar que ciertas partes del cuerpo y de la vestimenta tenían el mismo color en ambas esculturas. Nos referimos específicamente a las orejas, el hígado, las rodillas y los listones de las sandalias, todos pintados de rojo. En cambio, el color del rostro, los brazos, la cadera, las piernas y los pies era distinto en cada imagen: en el elemento 4 hay una clara preponderancia del azul, y, en el elemento 5, del negro. Queremos llamar la atención, asimismo, en una mancha circular amarilla presente sobre la porción derecha del rostro del elemento 5.

Para el lector resultará evidente que todos los atributos recién descritos corresponden plenamente con las representaciones esculptóricas y pictográficas del Señor del Mundo de los Muertos (figuras 9, 10a-b). No hay mucho lugar a confusión, puesto que las imágenes de Mictlantecuhtli y del Dios A tienen rasgos estereotipados y poco variables. Aunque son muy comunes las representaciones de esta deidad como ser esquelético, predominan figuras como las nuestras con cuerpos parcialmente descarnados que son verdaderos estudios de cadáveres en descomposición (Ruz, 1968: 34 y 44; Coe, 1975: 92-93; Klein, 1975: 79; Taube, 1992: 11-17). Como norma general, en lugar de cabeza tienen una calavera frecuentemente flanqueada por grandes orejas rojas (figura 10a). Presentan costillas visibles, pero las extremidades suelen conservar los tejidos blandos. Al igual que en otras deidades nocturnas, terrestres y del inframundo (como Mictecacíhuatl, Coatlicue, las *cihuateteo*, Itzpa-pálotl y las demás *tzitzimime*), feroces garras sustituyen las manos y, en ocasiones, los pies (figuras 9, 10b y d). Las garras de estas deidades han sido vinculadas con diversos animales míticos y reales. Por ejemplo, las que fueron esculpidas en la Piedra del Sol pertenecen a una *xiuhcóatl* según opinión de Beyer; a águilas de acuerdo con Chavero y León y Gama, y a felinos desde la perspectiva de Seler (*apud* Beyer, 1921: 23-28).

Los círculos amarillos, como el que encontramos sobre el rostro de una de nuestras esculturas (elemento 5), son atributos propios de Mictlantecuhtli. Con frecuencia se les representa en los códices como manchas amarillas con puntos rojos, signos de material óseo y sanguíneo (Miller y Taube, 1993: 113). En lo tocante al atavío, Mictlantecuhtli viste normalmente sandalias con talonera y *máxtilatl* con un extremo hacia adelante y el otro hacia atrás, a la usanza de dioses e *ixiptlatin* (figura 10a; véase Anawalt, 1981: 21).

En las pictografías existen otros atributos distintivos del Dios de la Muerte que no encontramos en las esculturas de la Casa de las Águilas. Sin embargo, no se puede descartar la idea de que alguna vez contaran con ellos y que, por ser elaborados con materiales percederos, éstos hayan desaparecido con el paso del tiempo. El caso más evidente es el del cabello crespo y negro que caracteriza no sólo a Mictlantecuhtli, sino a las *ciuateteo*, las *tzitzimime* y otras deidades nocturnas (figuras 9, 10). Como dijimos anteriormente, nuestras imágenes tienen decenas de perforaciones en la cabeza, donde seguramente fue insertado cabello natural y, probablemente, otros elementos como “ojos estelares” y banderas de papel. De igual forma, podemos suponer que las dos esculturas ostentaron originalmente orejeras circulares, adornos de papel sobre la frente y sobre la nuca que tenían forma de rosetas, banderas y estolas de papel blanco (figura 10a; véase por ejemplo, Caso, 1953: 76; Ruz, 1968: 33 y 44; Matos, 1971; Taube, 1992: 11-13). En cambio, es más difícil pensar que las imágenes recientemente encontradas tuvieron alguna vez otros rasgos también característicos de Mictlantecuhtli como las orejeras en forma de hueso humano o la *xihuitzollí* (figura 10a).

Las técnicas de manufactura

Sin lugar a dudas, las figuras de Mictlantecuhtli, al igual que las otras cuatro esculturas que flanqueaban los accesos de la Casa de las Águilas, son obra de verdaderos expertos en el trabajo del barro (Mercado, 1995). Incluso, no es descabellado suponer que las seis esculturas descubiertas hasta el día de hoy en este edificio provengan del mismo taller y sean obra de los mismos artistas. La maestría con que fueron elaboradas queda patente en las soluciones técnicas que obras de esta magnitud exigen. El hecho de que los autores no hayan puesto demasiado interés en la perfección de los pequeños detalles, no va en demérito de la enorme calidad expresiva de las imágenes.

Debido a su gran formato, las esculturas tuvieron que proyectarse en cuatro grandes partes, las cuales serían embonadas por medio del sistema de caja y espiga: a) la cabeza y el cuello; b) los brazos, el torso, la cadera y los muslos; c) la pierna derecha, y d) la pierna izquierda. Una quinta pieza, que representa al hígado y la vesícula biliar, sería colgada posteriormente a la caja torácica, tal vez con ayuda de un cordel de fibra dura (figura 7).

Con el fin de que las esculturas soportaran las tensiones

estructurales que implica un peso mayor a los 100 kg, se preparó una pasta especial con una arcilla de textura media y arena gruesa en abundancia como desgrasante. El artista combinó diversas técnicas para darle forma al barro. Elaboró el rostro, el torso, los muslos, las piernas y la vesícula con la ayuda de un molde. Añadió a estas piezas huecas elementos modelados con sus propias manos: la cabeza, el cilindro del cuello, los brazos, los dos lóbulos del hígado y los pies. Siguiendo esta misma técnica, el artista confeccionó y agregó espigas cilíndricas de 12 cm de diámetro por 9 cm de longitud en las piernas, y de 22 cm de diámetro por 22 cm de longitud en el cuello. Por último, modeló las orejas, las costillas y los listones de las sandalias. Los dedos del artista dejaron sus huellas en las superficies internas de las esculturas y en las espigas, partes ocultas en las que no hubo mucha preocupación por el acabado. Debido a que la pieza sería estucada y pintada, las superficies externas fueron alisadas sin demasiado cuidado con un instrumento duro que dejó marcas en diversos sentidos.

Las cinco piezas fueron entonces horneadas a 700° C de temperatura. Las paredes más delgadas —de 1 cm de espesor— alcanzaron un muy buen grado de cocción y, por ende, una dureza considerable; por desgracia, no se registró la misma situación en el caso de las paredes más gruesas que llegan a tener 5.8 cm de espesor. Una vez cocido el barro, se procedió a armar las piezas sobre las banquetas correspondientes de la Casa de las Águilas. Con ese fin, se introdujo una estaca de madera en cada una de las piernas. Dichas estacas —de las que sólo hallamos unas cuantas astillas— harían las veces de estructura de sustentación. Sus extremos se proyectaban hacia el exterior a través de las perforaciones circulares que se encuentran en las plantas de los pies. Las estacas fueron entonces ensartadas en dos pequeñas cavidades hechas *ex-profeso* en la cara superior de las banquetas. A continuación se ensambló la pieza correspondiente a los brazos, el torso, la cadera y los muslos. A través del orificio del cuello, se colocó un cuchillo de sacrificio de pedernal dentro del muslo derecho del elemento 4 y otro dentro del muslo izquierdo del elemento 5. Por último, las cabezas fueron acopladas en su lugar.

Cuando las esculturas quedaron en su posición definitiva, los artistas procedieron a aplicar una capa irregular de estuco blanquecino que cubría las imperfecciones de la cerámica y, a la vez, escondía las áreas de unión en cuello y piernas. Con este mismo material fue elaborado el *máxtlatl* de las imágenes. Finalmente, las esculturas fueron decoradas con pigmentos de color azul, rojo, negro,

marrón y amarillo. La policromía se aplicó uniformemente sobre el estuco, con excepción de los pigmentos adheridos directamente sobre las superficies cerámicas del rostro y de algunas partes de las piernas (figura 8).

Es de sumo interés el hecho de que el elemento 4 fuera restaurado en algún momento entre su elaboración y su enterramiento definitivo en la segunda mitad del siglo xv. En efecto, el antebrazo izquierdo fue roto tal vez de manera accidental y restaurado por un individuo de poca pericia. El área de fractura fue cortada y limada diagonalmente a la altura del codo. Luego se elaboró el nuevo antebrazo, copiando la forma original, pero sin igualar los detalles y la calidad de la pieza rota. Así por ejemplo, las paredes del agregado son mucho más delgadas; las garras tienen dimensiones menores y sus cinco uñas fueron representadas con simples incisiones sobre el barro. El nuevo antebrazo quedó fijado a la escultura por medio de un cordel que pasaba a través de un par de perforaciones practicadas a cada lado de la unión.

Los rostros de Mictlantecuhtli

Pocas divinidades pueden compartir con el Dios de la Muerte su lugar de preminencia en el intrincado panteón mesoamericano. Figura ubicua en esculturas y códices del México antiguo, la imagen esquelética o semidescarnada de este dios ya está presente en el arte preclásico de Tlatilco e Izapa (Matos, 1971, 1975: 17-21). Con excepción de Teotihuacan —donde sus representaciones son escasas—, es durante el Clásico cuando las deidades del inframundo y sus símbolos adquieren formas ortodoxas y se reproducen profusamente. Destacan por su belleza las esculturas de Soyaltepec y La Mixtequilla (Winning, 1987; Matos, 1975, 21-37). En la escultura maya son plasmadas por doquier calaveras, huesos cruzados, mandíbulas, el “signo de división” y los “ojos de la noche”. Tiempo después, la imagen completa del Dios A se convertiría, junto con las de los dioses B, D y E, en una de las más recurrentes en los códices posclásicos Madrid, París y Dresden (Ruz, 1968: 36 y 47).

Sin embargo, ningún arte mostraría tal obsesión con el simbolismo de la muerte como el mexica (Kubler, 1985: 221). En forma singular esta plástica alude, por un lado, a la muerte física, a la extinción de la vida, reproduciendo con maestría las plácidas facciones y posturas del individuo fallecido. Por otro lado y de manera contrastante, insiste en las representaciones de deidades terroríficas

que nos hablan del temor del creyente y de la trascendencia de su culto.

Mictlantecuhtli, también conocido como Ixpúztec (“Rostro quebrado”), Nextepehua (“Espirador de cenizas”) y Tzontémoc (“El que baja de cabeza”), no era la única deidad de la muerte adorada por los mexicas. Aunque de menor importancia, pertenecían a este mismo complejo divinidades como Mictecacíhuatl, Acolnahuácatl, Acolmiztli, Chalmécatl, Yopaltecuhatl, Chalmecacíhuatl y Yoalcíhuatl (Nicholson, 1971: 427-428).

El calendario es un buen ejemplo de la influencia de Mictlanteuhatl en la vida cotidiana de los antiguos nahuas (Brotherston, 1994: 85-87). En el ciclo de 365 días, se hace presente en la fiesta doble integrada por las veintenas de Miccaílhuitontli y Huey Miccaílhuitl. En el ciclo de 260 días, Mictlantecuhtli aparece a la vez como sexto Señor del Día, quinto Señor de la Noche, patrón del día *Itzcuintli*, de la trecena que inicia el *1 Técpatl* y su imagen es el signo del día *Miquiztli*.

En la lámina 56 del *Códice Borgia*, Mictlantecuhtli y Quetzalcóatl son representados como principios opuestos y complementarios, como la muerte y la exhalación de vida que forman el ciclo básico del universo. Este mismo papel queda de manifiesto en la *Leyenda de los Soles* (1992: 120-121) y el *Popol Vuh* (1952: 34-102) donde los dioses de la muerte se enfrentan y son burlados —temporalmente— por Quetzalcóatl, en el primer caso, y por los gemelos divinos, en el segundo.

Como señalamos en un principio, Mictlantecuhtli ejercía funciones que pudieran resultarnos paradójicas como el otorgar y fomentar la vida (Brotherston, 1994). Por ejemplo, esta deidad de muerte era invocada durante los ruegos que se hacían para la exitosa gestación del feto humano (*Códice Florentino*, Lib. vi: cap. 24-40). A este respecto, Brotherston (1994: 90-96) ha analizado el papel protagónico de Mictlantecuhtli en escenas referentes a la penetración, el embarazo, el corte del cordón umbilical y la lactancia contenidas en los códices *Borgia* (láms. 5-17), *Vaticanus B* (láms. 33-42) y *Fejérvary-Mayer* (láms. 23-28; véase Anders *et al.*, 1994: 164-167 para el caso del *Códice Laud*). Este extraño protagonismo tiene su explicación en el poder regenerativo de los huesos-semillas, evidente no sólo en el célebre viaje de Quetzalcóatl al Mictlan, sino también en el *Códice Vindobonensis*, donde las deidades que generan la descendencia, las diosas del pulque y la milpa personificada, poseen rasgos esqueléticos (Furst, 1982).

Pero por más facultades generativas que Mictlantecuhtli pudiera

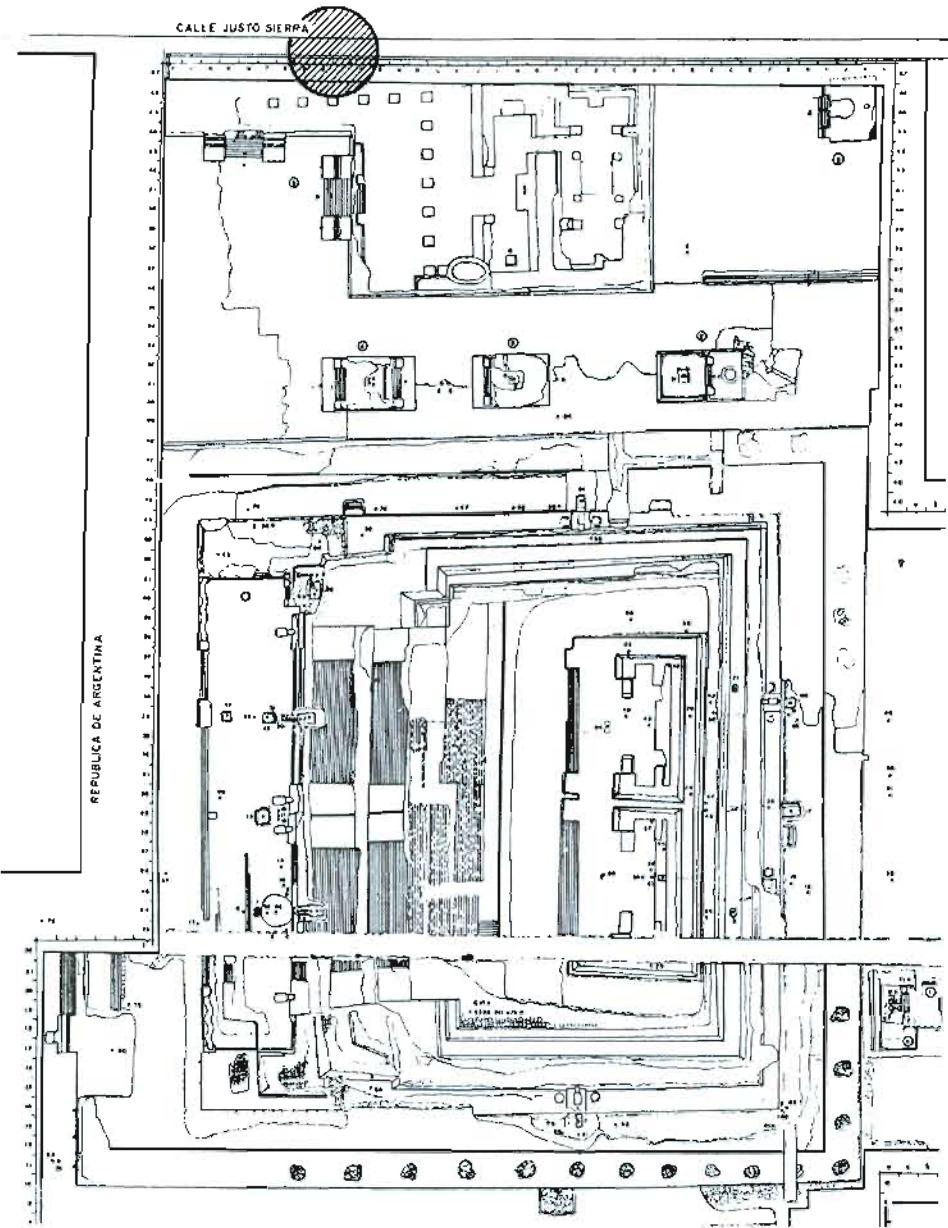


Figura 1. Plano del área excavada por el Proyecto Templo Mayor. En el extremo superior se observa la Casa de las Águilas. El círculo encierra el área del hallazgo (dibujo de Fernando Carrizosa)

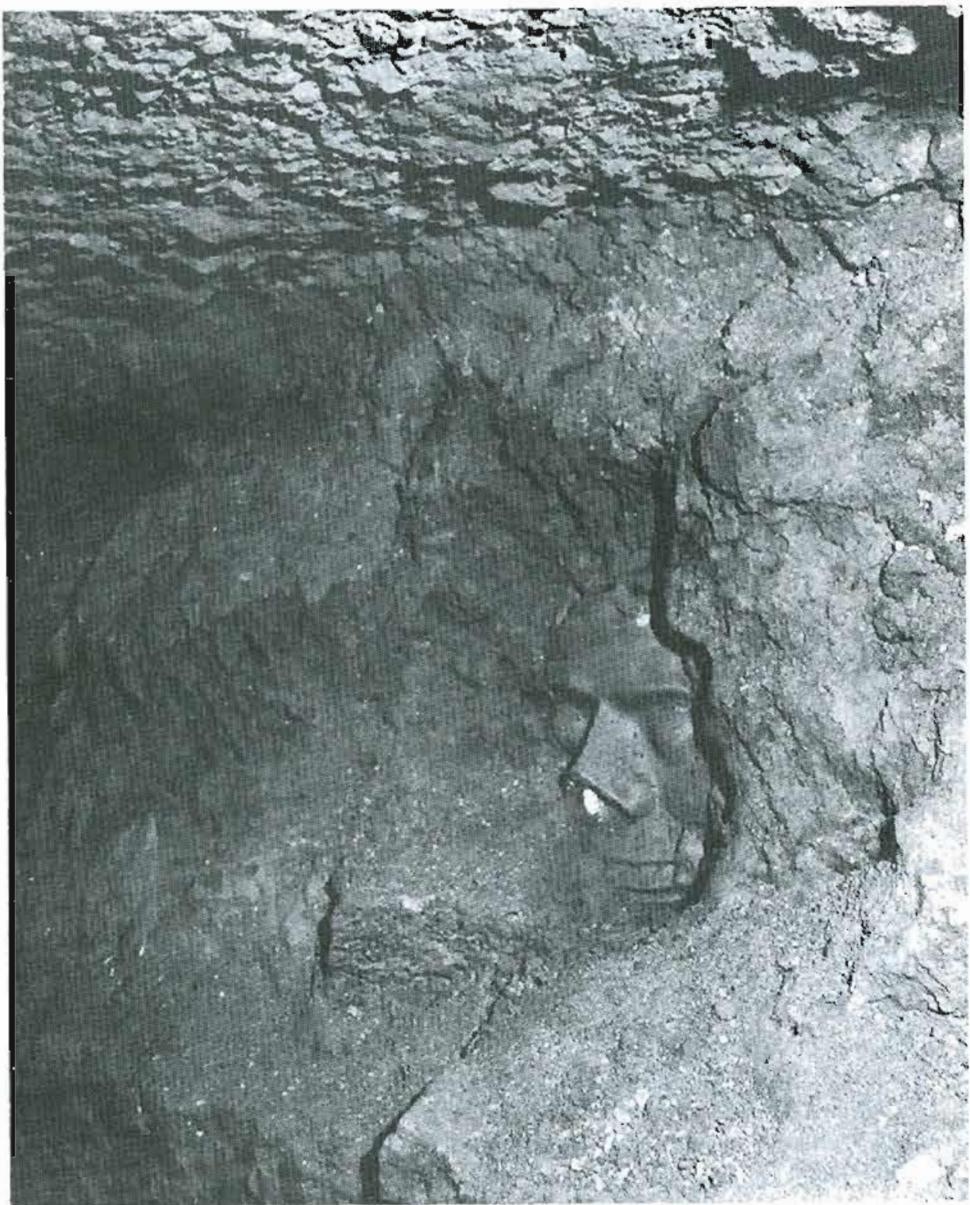


Figura 2 Una de las dos esculturas de Mictlantecuhtli (elemento 5) el dia en que fue descubierta
(fotografía de Leonardo López Luján)

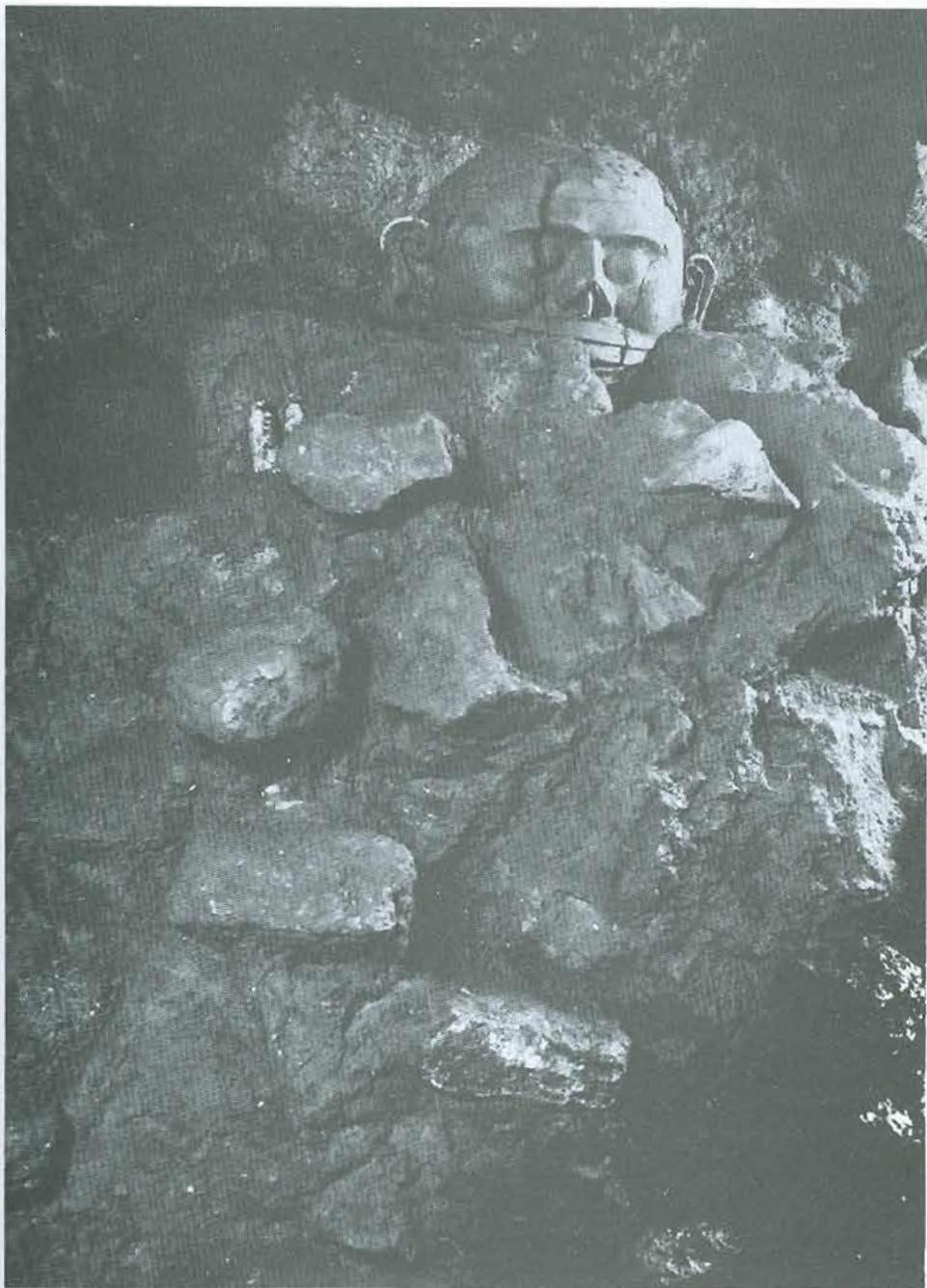


Figura 3. Escultura de Mictlantecuhtli (elemento 5) durante el proceso de exploración
(fotografía de Salvador Guilliem).

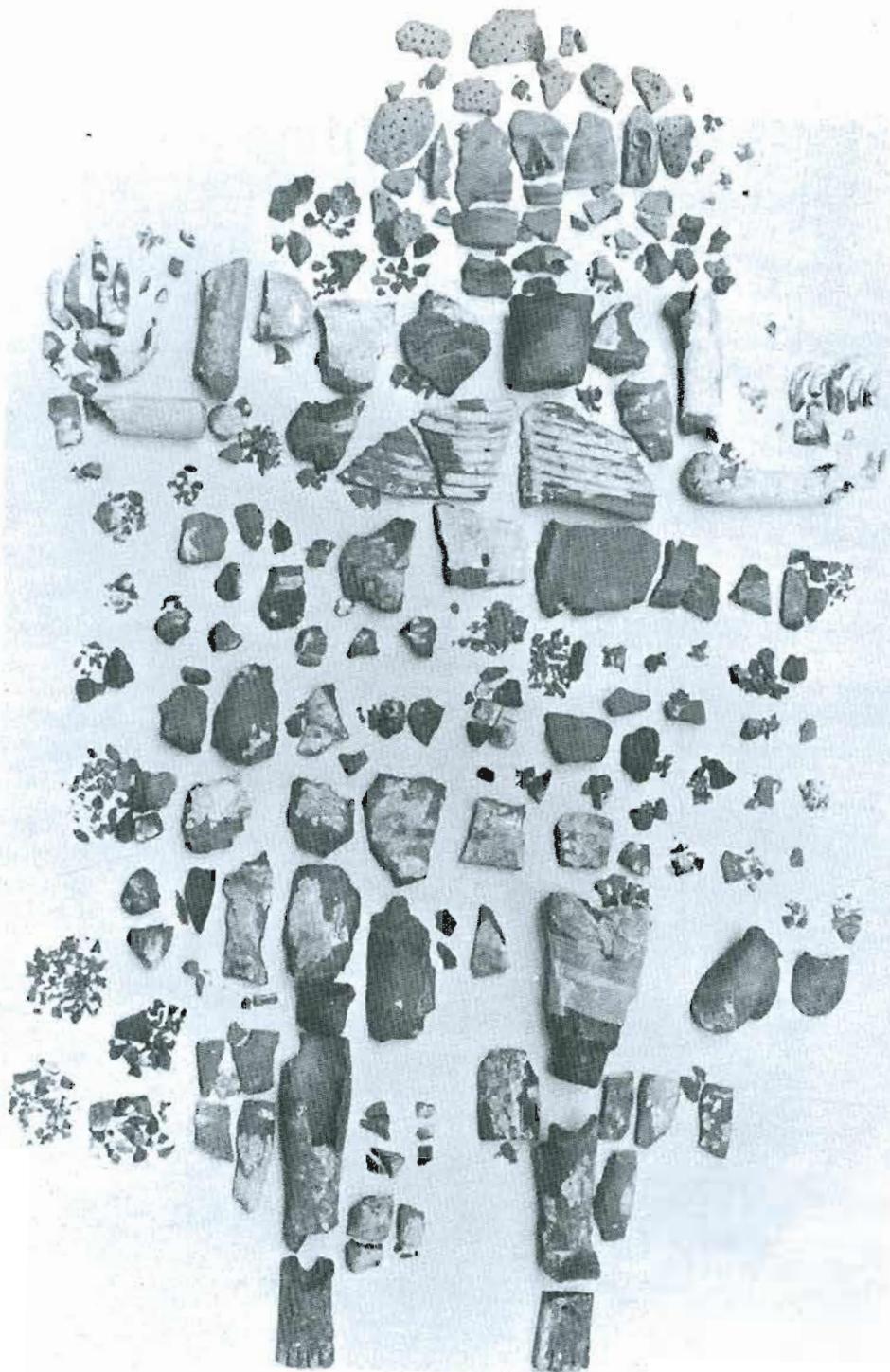


Figura 4. Ambas esculturas se encontraron rotas en cientos de fragmentos. Aquí se observa el elemento 5 en el laboratorio antes de ser restaurado (fotografía de Salvador Guilliem)



Figura 5. Vista de frente del elemento 5. El recubrimiento y el *máxtlatl* de estuco aún no han sido colocados en su sitio (fotografía de Saturnino Vallejo)



Figura 6. Vista de perfil del elemento 5. El recubrimiento y el *máxtlatl* de estuco aún no han sido colocados en su sitio (fotografía de Saturnino Vallejo)

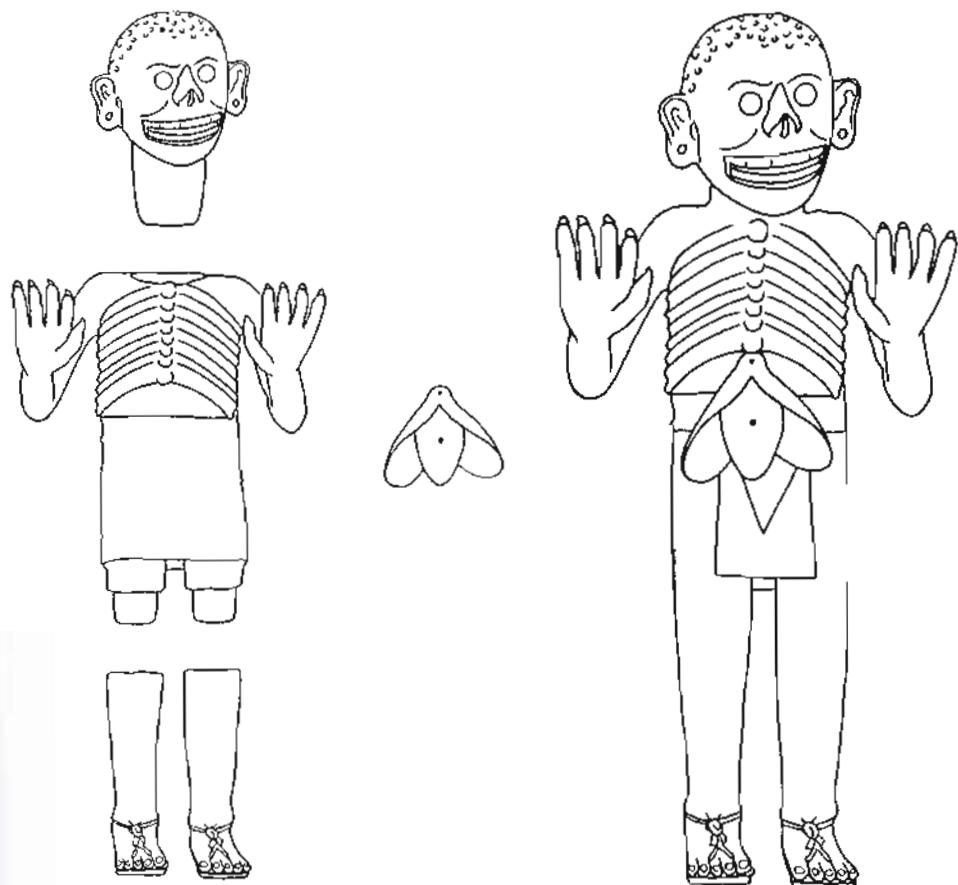
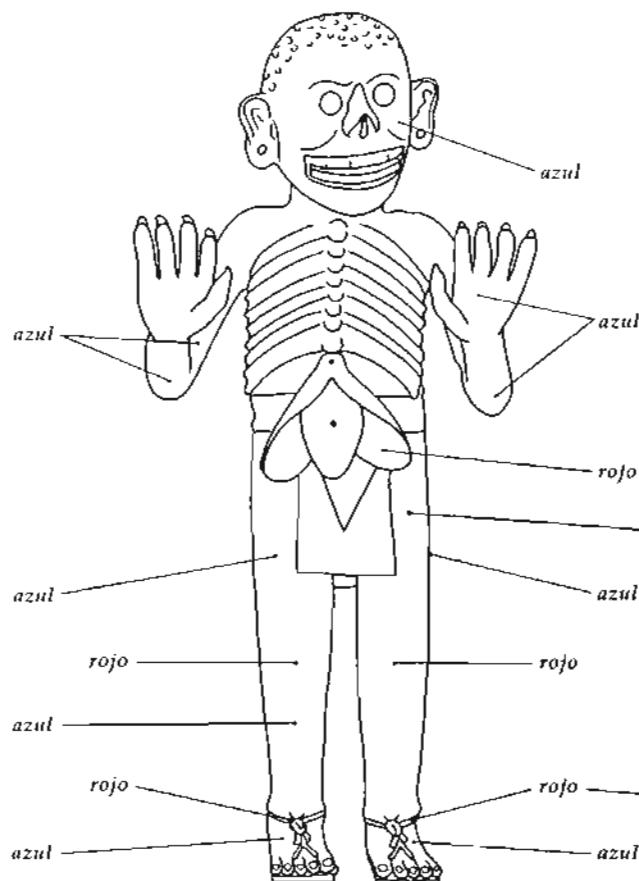


Figura 7. Esquema de las cinco partes que componen cada una de las esculturas (a la izquierda). Esquema reconstrutivo de las esculturas con su recubrimiento y *máxtlatl* de estuco (a la derecha) (dibujo de Fernando Carrizosa)

ELEMENTO 4



ELEMENTO 5

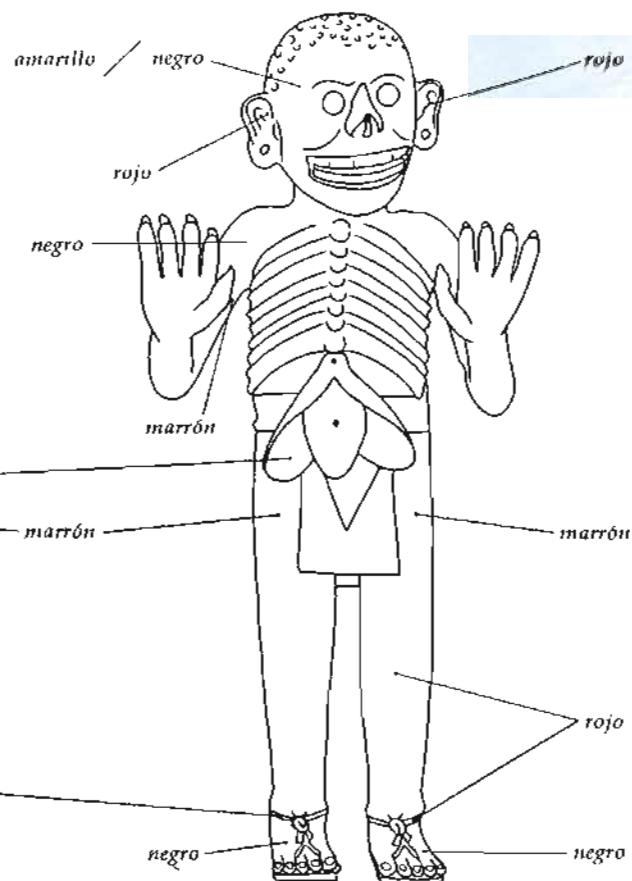


Figura 8. Esquema de ubicación de los restos de los pigmentos que decoraban ambas esculturas

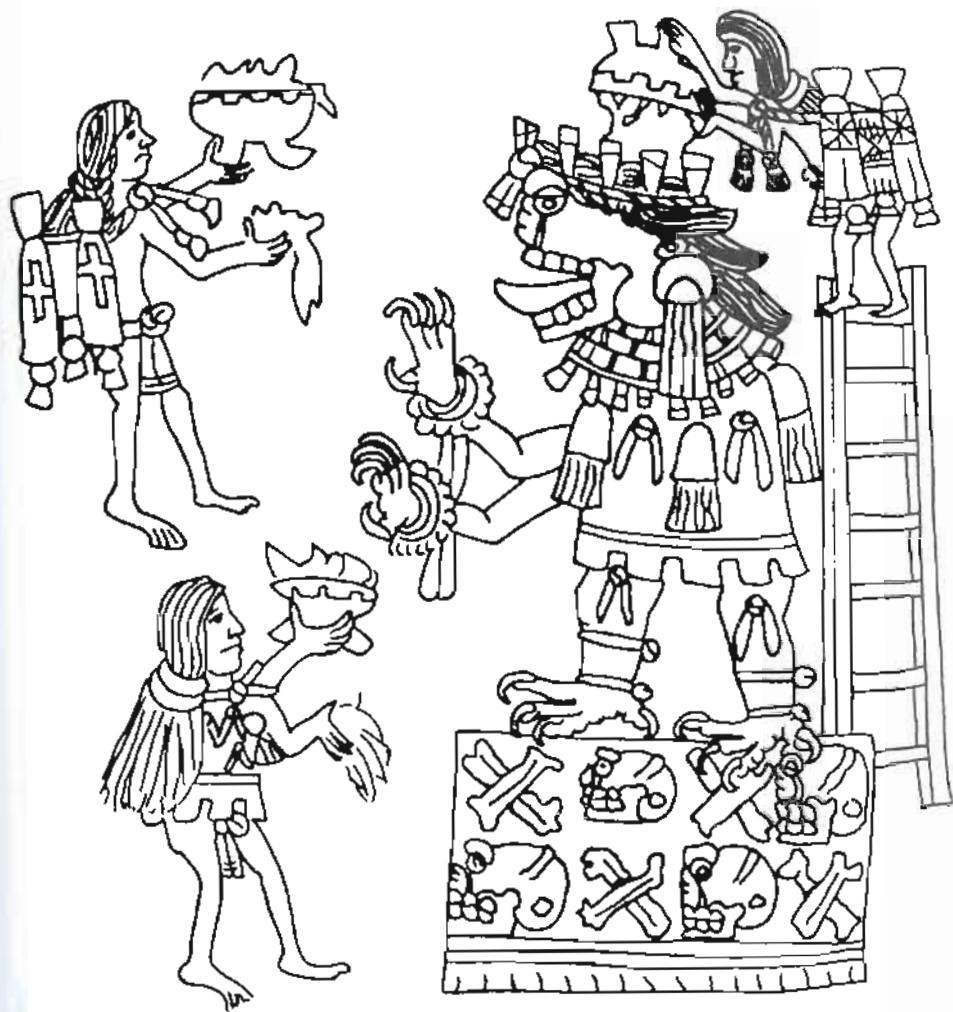


Figura 9. Imagen de Mictlantecuhli colocada sobre un altar o banqueta en el momento de ser bañada ritualmente con sangre humana (*Códice Magahachiano*, lámi. 76r; dibujo de Fernando Carrizosa)

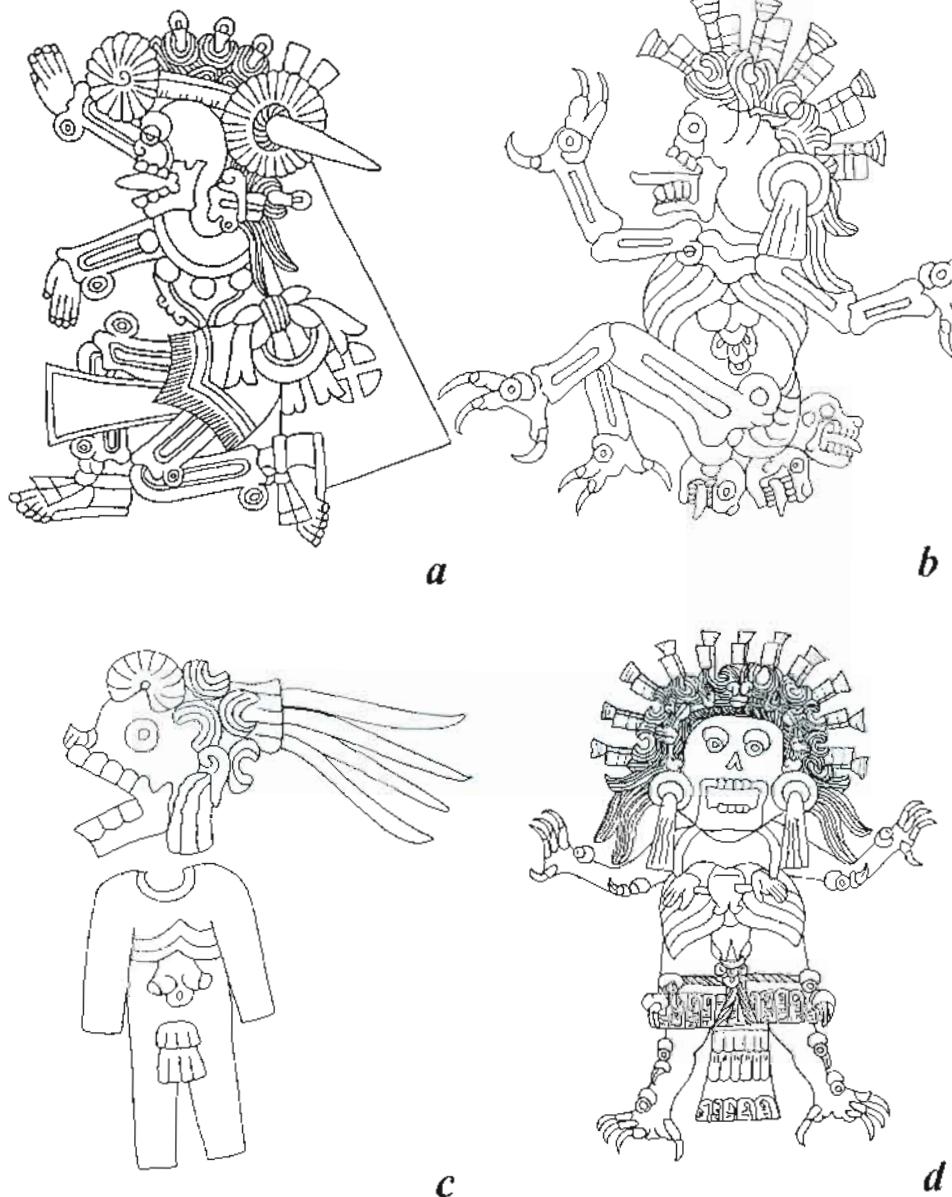


Figura 10. a) Mictlantecuhtli, *Códice Borbónico*, lám. 10; b) Mictlantecuhtli con hígado emergiendo de la caja torácica, *Códice Tudela*, lám. 52r. c) Uniforme de tzitzimil, *Matrícula de Tributos*, lám. 10. d) Tzitzimil con collar de corazón y manos, y con hígado emergiendo del tórax, *Códice Tudela*, lám. 40r. (dibujo de Fernando Carrizosa)

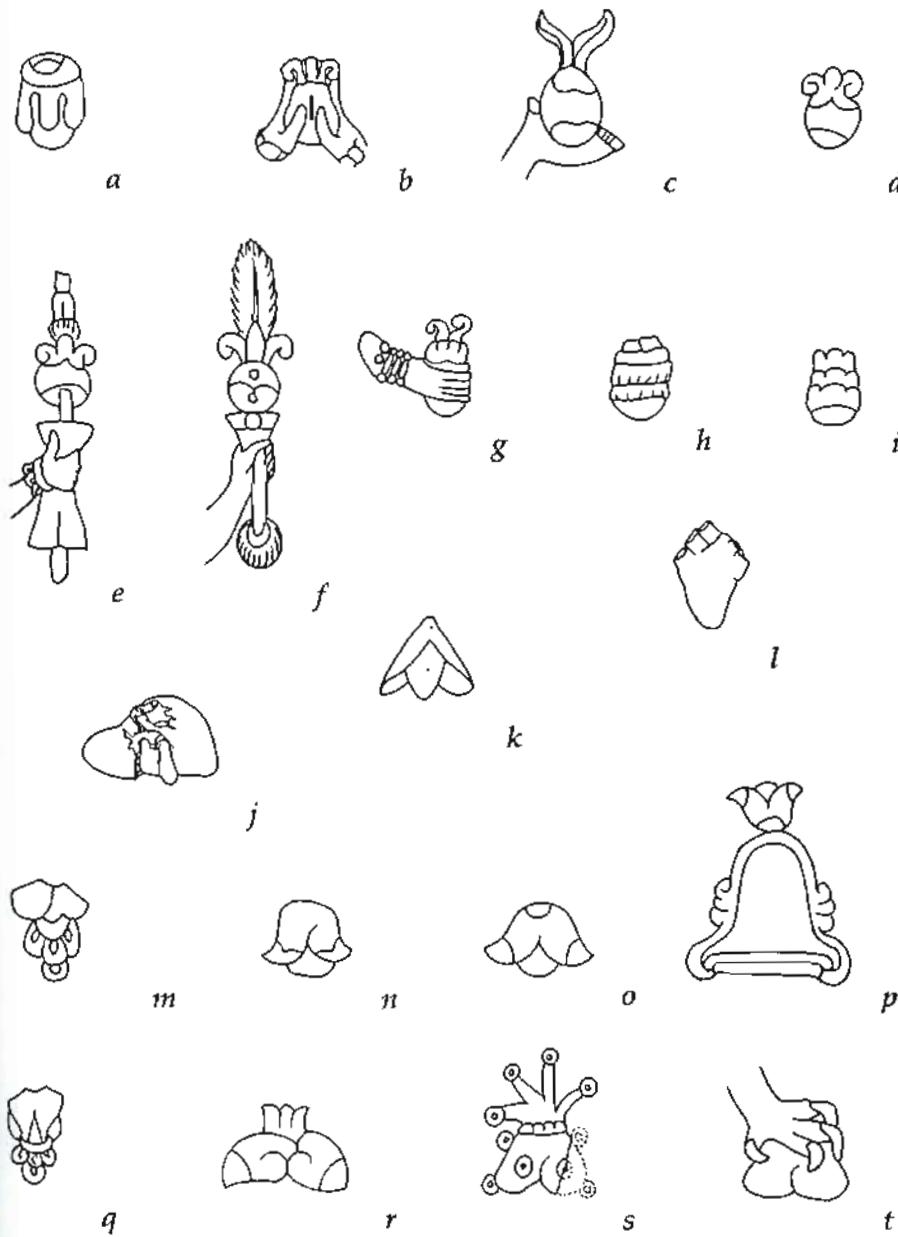


Figura 11. Representaciones de corazones: a) pintura mural teotihuacana probablemente de Techinantitla (600-750 d.C.), The Fine Arts Museum of San Francisco; b) estatuilla maya de cerámica, Clásico Temprano, November Collection; c) Códice Borgia, lám. 22; d) Códice Magliabechiano, lám. 66r.; e) Códice Magliabechiano, lám. 47r.; f) Códice Florentino, Lib. I; g) Piedra de Itzapaálod; h) Escultura de Coaticue; i) Lápida del Autosacrificio; l) dibujo anatómico de un corazón humano. *Representaciones de hígados*; j) dibujo anatómico de un hígado humano; k) esculturas de Micilanteuctlidi de la Casa de las Águilas; m) Códice Borgia, lám. 56; n) Códice Magliabechiano, lám. 76r.; o) Códice Mendocino, lám. XXXII; p) Códice Mendocino, lám. x; q) Códice Tudela, lám. 46r.; r) Códice Xólotl, lám. 6; s) Piedra de Itzapaálod; t) Cuauhxicalli del Dios de la Muerte (dibujo de Fernando Carrizosa)

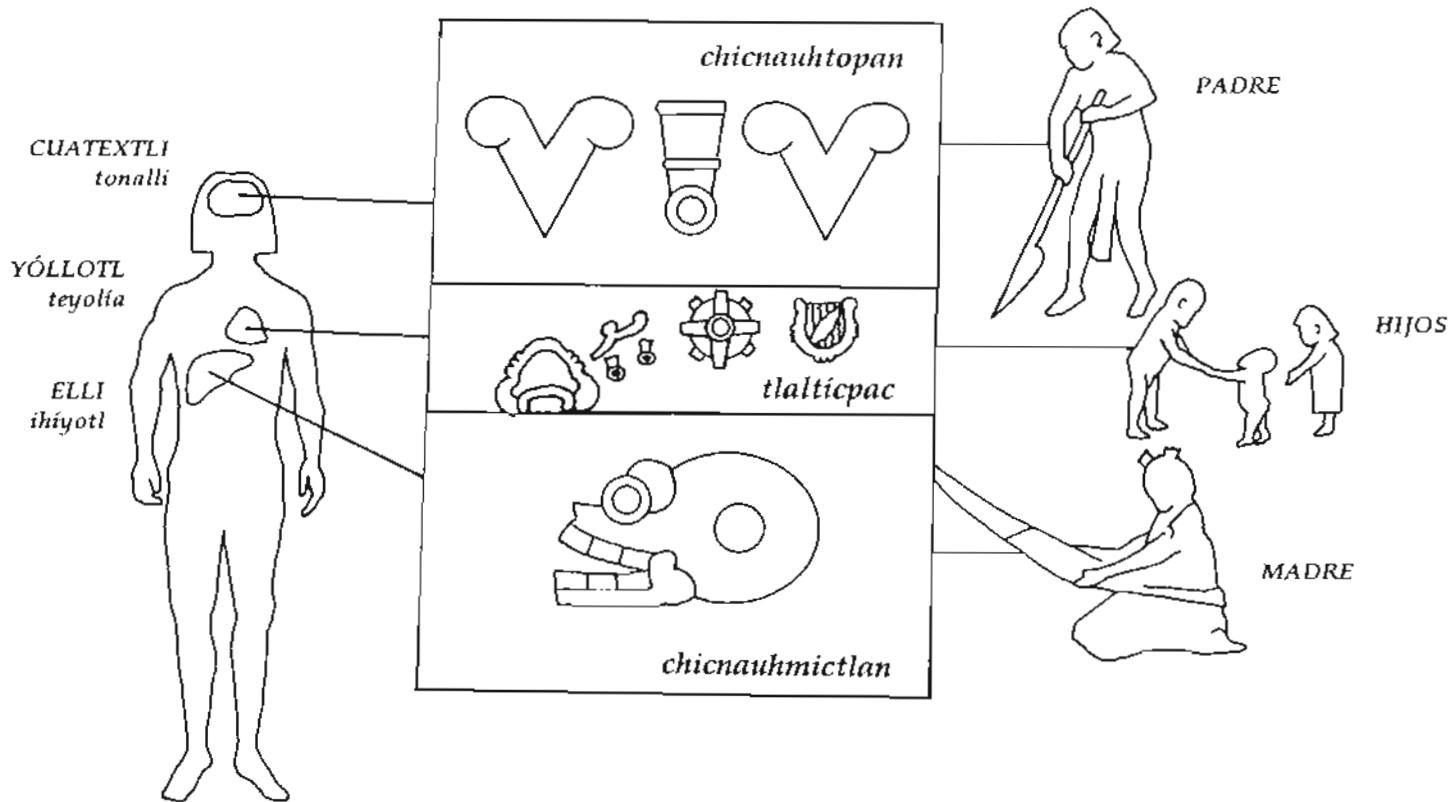


Figura 12. Esquema de las tres principales entidades anímicas, los órganos en que se alojan y las regiones del cosmos a las cuales se asocian (basado en López Austin, 1980, p. 398).

poseer, es su carácter temible el que predomina en la cosmovisión prehispánica. Recordemos por un instante imágenes como las de la Casa de las Águilas, semidescarnadas, con garras amenazadoras y, en muchos casos, relacionadas con animales como la araña, el ciempiés, el alacrán, el búho y el murciélagos. El Dios de la Muerte es, ante todo, un devorador insaciable de carne y sangre humanas:

nuestra madre, nuestro padre Mictlantecuhtli, Tzontémoc, Cuezalli, permanece con gran sed de nosotros, permanece con gran hambre de nosotros, permanece jadeando, permanece insistiendo. En ningún tiempo tiene reposo, en la noche, en el día, permanece gimiendo, permanece gritando... (*Códice Florentino*, lib. vi: fol. 21r).

En las pictografías aparece como un activo sacrificador armado de un hacha o de un cuchillo de pedernal y presto a extraer el corazón de sus víctimas. Es más, su nariz y lengua acusan forma de filosos cuchillos en códices como el *Borgia* o en las máscaras-cráneo descubiertas en el Templo Mayor. En vasos polícromos y códices mayas, el Dios A ha sido pintado participando en ejecuciones y el Dios A' en siniestras escenas de autodecapitación, muerte violenta y sacrificio (Taube, 1992: 14). No es de extrañar, por tanto, que el Señor del Mundo de los Muertos inspirara tanto terror en la imaginación indígena. Tal vez por ello, en la lámina 22 del *Códice Dresde*, el Dios A tiene dos veces el signo de cráneo (T1048) seguido del glifo *bi* (T585a), compuesto que puede ser leído *xib(i)* (Taube, 1992: 13). Como veremos, esta palabra es próxima al vocablo yucateco *xibil*, relacionado con la idea de temor.

Mictlantecuhtli y el mundo de los muertos

Desde hace ya varias décadas, la información sobre las concepciones prehispánicas en torno al más allá ha sido escudriñada sistemáticamente e interpretada por numerosos autores. La actitud del mesoamericano ante la muerte no ha dejado de cautivar a los investigadores, quienes han basado sus trabajos en el análisis de prácticas funerarias, objetos arqueológicos, pictografías indígenas y textos en caracteres latinos redactados en la Colonia. Entre las variadas fuentes relevantes a este tema, la poesía es sin duda una de las más privilegiadas. Nos revela a la muerte como asunto recurrente y motivo de enorme angustia para los pobladores del México precortesiano. Garibay, al referirse a los *tlamatinime*, artífices de los más bellos

poemas del mundo indígena, nos dice: “La muerte, que para todos es problema universal, a ellos los abruma con su tremenda pesadumbre. Son a veces dolientes, a veces enigmáticos, a veces vislumbran la esperanza... Casi en todos los poemas vemos pasar la sombra de la muerte” (1964, I: xxvi-xxvii).

Efectivamente, el más allá y el destino de las almas aparecen en la poesía náhuatl como motivos principales de cuestionamiento y de reflexión. A este respecto, León-Portilla (1956: 224-228) no sólo ha examinado las respuestas ofrecidas por los autores de estos bellísimos textos, sino que ha ido más allá al proponer la existencia de tres escuelas de pensamiento con relación al lugar en el que residen las almas tras la muerte: el Tlaltícpac (la superficie terrestre donde el cadáver es enterrado o incinerado), el Mictlán (lugar de sufrimiento) y el Omeyocan (sitio celeste de felicidad).

La gran mayoría de los autores coinciden en que las religiones mesoamericanas carecían de una doctrina de salvación. El determinante del lugar al que iban las almas no era, por tanto, la conducta que los individuos habían tenido en vida, sino el tipo de ocupación que en ella ejercieron y el género de su muerte (por ejemplo, Caso, 1953: 78; León-Portilla, 1956: 209-210). Las fuentes nos dicen que, dependiendo del caso, el alma se dirigía a uno de cuatro destinos: los sacrificados al Sol, las muertas en primer parto y los caídos en combate iban al Tonatiuh Ilhuícatl; los fallecidos de muerte común, al Mictlán; los muertos por causa acuática, al Tlalocan, y los aún lactantes, al Chichihualcuauhco (Caso, 1953: 76-86; León-Portilla, 1956: 214-228; López Austin, 1960; Mendoza, 1962: 78; Matos, 1975: 59-79). Para López Austin (1980, I: 361-370), sin embargo, la realidad es más compleja. Según comenta, las fuentes parecen referirse exclusivamente a los cuatro destinos que podía tener el *teyolá*, una de las tres entidades animáticas alojadas en el cuerpo humano. Las otras dos entidades tenían suertes distintas: una parte del *tonalli* permanecía junto al cadáver y la otra deambulaba durante la noche sobre la faz de la tierra junto con el *ihíyotl*, causando daños a los mortales. Una opinión distinta es ofrecida por McKeever Furst (1995: 182-183), quien afirma que el *tonalli* iba al inframundo, el *teyolá* permanecía en el sepulcro o se dirigía a los cielos y el *ihíyotl* se disipaba en el aire.

Recientemente e incitando a la polémica, Graulich ha señalado que existen suficientes pruebas en las fuentes para afirmar que el Mictlán era un lugar de castigo a pecadores (1990: 169-170 y 179-182). Según este autor, las almas de todos los seres humanos (víctimas sacrificiales, guerreros muertos en batalla, gobernantes, etcétera)

iban sin excepción al Mictlan. Permanecían allí y desaparecían para siempre las que no tenían suficiente fuego interno. En cambio, lograban escapar para ascender al Tonatiuh Ilhuicatl o al Tlalocan las almas de quienes habían realizado a lo largo de su vida ayunos, vigilias, mortificaciones rituales, danzas, ofrendas y continencia sexual.

Cualquiera que sea el caso, las almas que emigraban al Mictlan enfrentaban un trayecto lleno de peligros y penalidades que ha sido equiparado con el regreso al útero materno. Bajo esta lógica, el recorrido de regreso reproduciría en sus nueve paradas las nueve detenciones del flujo menstrual durante la gestación (Matos, 1986: 39-42). Son muy conocidas las versiones del camino al noveno piso del inframundo que se encuentran en el *Códice Vaticano 3738* (láms. I-II) y en el *Códice Florentino* (lib. III: fols. 23v-27v), por lo que no nos detendremos a analizarlas. Tan sólo queremos mencionar que, aunque ambas describen una travesía por puntos semejantes, existen ciertas diferencias tanto en el nombre de algunos lugares, como en su secuencia. El lector encontrará en la cosmovisión maya grandes analogías en el descenso al Xibalbá (Mendoza, 1962: 78 y 82).

Si había suerte en el intento, el alma lograba arribar a la morada de Mictlantecuhtli después de cuatro largos años. Además del nombre de Mictlan (“lugar de los muertos”), el noveno piso del inframundo recibía muchos apelativos que nos hablan de sus características principales. Entre ellos se encuentran Yoalli ichan (“Casa de la noche”), Quenamican (“Donde es de algún modo”), Ximoayan (“Donde se descarna”), Tocenchan (“Nuestra casa común”), Tocenpopolihuiyan (“Nuestra común región de perderse”), Atlecalocan (“Lugar sin salida de humo”), Huilohuayan (“A donde se va”) y Tlalxicco (“En el ombligo de la tierra”) (cf. Garibay, 1953-54, I: 195-196; Mendoza, 1962: 78).

Para los nahuas del siglo XVI, el Mictlan era un lugar yermo, espacioso y sumamente oscuro, un “sitio sin orificios para la salida del humo” (López Austin, 1980, I: 381-382). En este tenor es sumamente interesante que fray Alonso de Molina haya registrado en su *Vocabulario* como forma de decir cosa oscura y tenebrosa la frase *yuhquim micqui itzincó* que significa literalmente “como en el culo del muerto”. Obviamente, las concepciones nahuas no son la excepción en Mesoamérica. Los mayas, por ejemplo, utilizaban como uno de los nombres del inframundo el término Xibalbá. En quiché esta palabra quiere decir “lugar de miedo” y en yucateco *xibil* significa “temblar de miedo, espantarse o erizarse los cabellos” (*Diccionario maya Cordemex*; Miller y Taube, 1993: 177).

El Mictlan también es definido como un temible lugar de tormentos, pestilente, en el que se bebe pus y se comen abrojos (López Austin, 1988: 48-49). Torquemada (1986, II: 82) nos dice que los tlaxcaltecas suponían que en el inframundo las almas de la gente común se convertían en “comadrejas, y escarabajos hediondos, y animalejos, que echan de sí una orina muy hedionda, y en otros animalejos rateros”. Los quichés coincidían, ya que nos hablan del valeroso Ixbalanqué, quien al vencer al poderoso Señor de los Muertos le dio un puntapié y dijo: “Vuélvete, y sea para ti todo lo podrido y desechado y hidiondo” (Casas, 1967, I: 650). Y aún en la actualidad los otomíes de la Huasteca tapan las cuevas con costales porque de allí emanán aires cargados de enfermedad, de muerte y de olor a podre (López Austin, 1988: 63).

Mictlantecuhtli, el hígado y el ihíyotl

A la luz de lo mencionado, las esculturas de la Casa de las Águilas no ofrecen mayor problema en cuanto a su identificación y su significado. Su aspecto terrorífico y su posible vínculo con un ritual de sangre están en plena consonancia con las creencias mexicas del siglo XVI. Sin embargo, nos queda aún por explicar la presencia de dos enigmáticos atributos de estas esculturas: el hígado prominente y el predominio de una coloración azul en el elemento 4 y negra en el elemento 5.

Seler fue el primer investigador en notar la existencia de imágenes con un órgano proyectado hacia el exterior de la caja torácica. Hizo esta observación al analizar las láminas del *Códice Mendocino* donde aparece el esquelético traje de *quetzaltzitzimíl* propio del *tla-cochcácatl* (figuras 10c, 11o). Sin embargo, la opinión de Seler debe revisarse a la luz de las afirmaciones de Beyer. Seler se percató de la presencia de un corte que cruza el pecho de lado a lado, incisión a través de la cual emerge lo que interpretó como “un corazón o sangre” (1992: 23, 31). Si bien es cierto que en ocasiones Mictlante-cuhtli es representado con un corazón saliendo del tórax (por ejemplo, *Códice Borgia*: 34, 73), en la mayor parte de los casos el hígado es el órgano que aparece en esta posición. Como señaló correctamente Beyer (1921: 25-26; 1940), el corazón tiene una forma convencional en la iconografía prehispánica que no corresponde con el órgano de los uniformes de *quetzaltzitzimíl* (figuras 11a-i). Es fácil distinguir el corazón gracias a que en su parte superior tiene terminaciones cercenadas correspondientes a la vena cava superior y a

las arterias aorta y pulmonar (figura 11l). Además de esta orilla superior dentada, cuenta en ocasiones con una franja transversal de color amarillo que imita al tejido adiposo de los surcos cardiacos (figuras 11c-i; Carmen Aguilera, comunicación personal).

De acuerdo con Beyer (1940), lo que pende del uniforme de *quetzaltzitzímitl* es un hígado. Llegó a esta conclusión, tras analizar fonéticamente un topónimo dibujado en la lámina x del *Códice Mendocino* (figura 11p). Nos referimos al glifo de Tampatel, sitio huasteco conquistado por Axayácatl. Este topónimo se compone de un glifo de cerro (*tam*, “lugar” en huasteco) coronado por un hígado invertido (-*el*, del náhuatl *elli*, “hígado”). Al estudiar la lámina 6 del *Códice Xólotl*, el investigador alemán advirtió las similitudes del topónimo de Tampatel con el glifo de Tlacaélel, nombre también compuesto por la partícula -*el* (figura 11r). Tiempo después, otros investigadores han coincidido con la identificación de Beyer. Caso (1952: 100-102) lo hizo al examinar el órgano que sujeta con sus garras el búho del Cuauhxicalli del Dios de la Muerte (figura 11t). Ojeda Díaz (1986: 52-54) reconoció también este órgano en las caras 1, 2, 3 y 6 de la Piedra de Itzpapálotl (figura 11s) y en las imágenes de Tzitzímitl contenidas en las láminas 40r del *Códice Tudela* (figura 10d) y 76r del *Códice Magliabechiano* (figura 11n). Más recientemente, Nicholson opinó que el órgano que pende del traje de *quetzaltzitzímitl*, estudiado originalmente por Seler, es un hígado (comunicación personal a Anawalt, 1981: 58, nota 168).

La pregunta obligada es el porqué de la presencia del hígado en las representaciones de los seres del inframundo. Está por demás insistir aquí en la importancia que tiene la que es la mayor glándula de nuestro organismo. Aparte de sus numerosas funciones metabólicas, el hígado almacena glucógeno y secreta bilis, agente de la digestión, especialmente de las grasas. El hígado es un órgano café-rojizo, blando y flexible que tiene un aspecto suave y brillante. Su forma se aproxima a la de un triángulo dividido en un gran lóbulo derecho y un más pequeño lóbulo izquierdo. A su cara inferior se asocia el saco piriforme conocido como vesícula biliar (figura 11f; cf. figuras 5, 10, 11m-q). La función de este saco azul-verdososo es concentrar la bilis secretada por el hígado (Moore, 1982: 252-269).

Suponemos que una de las características del hígado que más pudieron haber llamado la atención de los pueblos prehispánicos es la gran cantidad de sangre que contiene. Los flujos sanguíneos aportados por la arteria hepática y la vena porta tal vez hicieron que los indígenas equiparan este órgano con el corazón, otro de los receptáculos de las entidades anímicas. A esto se suma el movimiento

sincronizado con la respiración que acusa el hígado debido a su colindancia con el diafragma. Otros rasgos dignos de ser tomados en cuenta son el tamaño y la posición del hígado entre el estómago y el corazón (Moore, 1982: 252-263).

De acuerdo con las concepciones nahuas del siglo XVI, en el hígado se alojaba el *ihiyotl*, una de las tres almas del cuerpo (López Austin, 1980, I: 257-262; McKeever Furst, 1995: 146-172). Según los tzotziles y los nahuas actuales, cada una de las entidades anímicas está vinculada estrechamente con un sector determinado del cosmos y de la familia nuclear (figura 12).

Esto permite entender por qué la cabeza, principal sitio de residencia del *tonalli*, recibía en la época prehispánica, el nombre de *ilhuicatl* ("cielo") y por qué el fuerte vínculo entre el Sol y el corazón humano. Podemos también encontrar relación entre el *ihiyotl* y la tierra. Las labores agrícolas eran consideradas como la inevitable agresión que el hombre hacía a la Gran Madre, a la que el labrador tenía que herir al clavar la coa. "Labrar la tierra" se decía en náhuatl *elimiqui(n)*, lo que literalmente significa "perjudicar el hígado", precisamente el hígado, la residencia del *ihiyotl*" (López Austin, 1980, I: 397-398).

De hecho, no sólo el hígado y la vesícula eran asociados simbólicamente con la parte inferior del universo. Klein (1990-91: 81 y 88-89) ha descubierto que todas las vísceras del abdomen estaban relacionadas con la muerte y el inframundo. Esto es evidente en los códices prehispánicos, donde se observan la evisceración, el excremento y los gases nocivos junto a divinidades de muerte y a moribundos.

Hoy día contamos con varios estudios sobre el interesante complejo semántico del *ihiyotl*, el cual integra en una misma estructura lógica las ideas de inframundo, femineidad, crecimiento, pasión y pecado carnales, excremento, basura y muerte (McKeever Furst, 1995; López Austin, 1980, 1988, 1990; Klein 1990-91). De acuerdo con los antiguos nahuas, abajo —en el cuerpo humano y en el cosmos— estaban reunidas las pasiones y las fuerzas positivas y negativas: vigor/laxitud, potencia/impotencia generativa, valor/cobardía, alegría/tristeza y deseo/desgano sexual. Esto explica, como veremos adelante, que los desechos del vientre fueran vehículos ya de fuerzas vigorizantes, ya de exhalaciones nocivas (López Austin, 1980, I: 260-262; 1988: 26).

Desde el hígado, el *ihiyotl* controlaba a la vez la vida, el vigor, la sexualidad y el proceso digestivo (López Austin, 1990: 239). Allí tenían su origen también las emociones fuertes, principalmente la

ira. En este sentido, Sahagún describe a la bilis secretada por el hígado como “espesa, verde, azul, nuestro enojadero, irrita a la gente, hinche de ira a la gente” (*Códice Florentino*, lib. x: fol. 91v). Paralelamente, el *ihíyotl* tenía la facultad del crecimiento.

El *ihíyotl* prehispánico tiene su equivalente colonial y moderno en los “vientos” o “aires de noche”. Éstos son tenidos por los indígenas actuales de Veracruz, Puebla y Chiapas como los nocivos espíritus de los muertos que regresan a la faz de la tierra (McKeever Furst, 1995: 143-154). Por ejemplo, los nahuas de Veracruz, famosos por sus figuras recortadas de papel amate, representan a los aires con cuerpos esqueléticos. Los chortíes, por su parte, llaman *ijiyo* a este espíritu (López Austin, 1980, I: 258-260). Afirman que es una substancia vaporosa que tiene la cualidad de abandonar el cuerpo vivo o los cadáveres de los muertos. El *ijiyo* es irradiado por gente envidiosa, irritada, agitada o exhausta, así como por los hechiceros y por las mujeres en menstruación. Estos individuos son supuestamente inmunes a la hechicería y a los fantasmas, además de tener el poder de dañar a gente con un *ijiyo* débil.

Todo lo anterior explicaría por qué las divinidades relacionadas con los poderes de la mitad inferior del cosmos, como Mictlante-cuhtli, Mictecacíhuatl, Tzitzímitl e Itzpapálotl, fueron comúnmente representadas con grandes hígados.

El ihíyotl, aire resplandeciente y fétido

En su seminal *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, McKeever Furst nos demuestra cómo las antiguas creencias sobre el alma se basaban en cuidadosas observaciones de la naturaleza y, en particular, del organismo humano. En cierto sentido, las fuerzas anímicas de la imaginación indígena eran percibidas a través de experiencias normales; podían ser sentidas, tocadas y aun olidas (1995: 181). A este respecto, el caso del *ihíyotl* es particularmente explicativo. En el *Vocabulario de Molina*, el sustantivo *yhyotl* es definido como “aliento, huelgo o soplo” y el verbo *ihiotia* como la acción de “resollar, o peerse, o tomar aliento, o resplandear y luzir con ricas vestiduras”.

A partir de dichas acepciones, McKeever Furst ha sido capaz de caracterizar al alma del hígado como un aire resplandeciente y fétido. A su juicio, la definición náhuatl del *ihíyotl* como una entidad lumínica y maloliente tiene su origen en fenómenos naturales que fueron percibidos por los pueblos del México precortesiano e inte-

grados coherentemente a su cosmovisión. En lo que toca al primer atributo “tangible”, McKeever Furst (1995: 160-166) analiza el fenómeno conocido como *ignis fatuus*, consistente en luces “flotantes” que oscilan y cambian continuamente de dirección. Estas luces de color azul, verde, violeta o amarillo generalmente son perceptibles de noche sobre espejos de agua o en tierra firme durante la temporada de lluvias. En muy diversas tradiciones de todo el orbe, el *ignis fatuus* ha sido interpretado como la presencia de espíritus.

El fenómeno se explica científicamente como la ignición espontánea del metano generado por bacterias anaerobias en vegetación húmeda o cadáveres en descomposición. El metano también está presente en los gases producidos por el hombre durante el proceso digestivo. Tiene la peculiaridad de quemarse con la electricidad atmosférica, originando una luz azul de baja temperatura. De acuerdo con McKeever Furst, los habitantes de la Cuenca de México pudieron haber asociado este fuego frío con el *ihiyotl*, el inframundo y los muertos, contrastándolo con el fuego caliente del *tonalli*. De igual manera propone que flamas de metano o resplandores azules (producto éstos de reacciones químico-luminiscentes en cadáveres descompuestos) pudieron haber sido interpretados como el alma que trata de salir por la piel.

McKeever Furst (1995: 167-172) nos señala que el *ihiyotl* no sólo era percibido con la vista, sino también con el olfato: Molina dice que el *ihiyotl* era una suerte de “huelgo”. Sin embargo, los efluvios hediondos que lo caracterizan no deben ser atribuidos al metano, que es un gas incoloro e inodoro. Su origen se encuentra más bien en otros productos también asociados a la acción metabólica de las bacterias anaerobias: el amoniaco y el sulfuro de hidrógeno. Ambos son generados igualmente en el tracto digestivo junto con aminas volátiles, escatol, indol y una cadena corta de ácidos grasos. Bajo la lógica indígena, la persona que comiera abundantemente tendría muchos gases y, en consecuencia, un *ihiyotl* vigoroso, envidiado por flacos y enfermos. Asimismo, las mujeres embarazadas sentirían esta entidad anímica en su interior, confundiendo los primeros movimientos perceptibles del feto con el flujo interno de los gases fétidos propios de la gravidez. Y darían buenos augurios por la feliz conjunción del futuro infante y la fortaleza insuflada en él por el *ihiyotl* y la muerte.

Los efluvios fétidos tienen, sin embargo, una relación más estrecha con la descomposición de cadáveres. En los camposantos, los restos mortales liberan metano y gases fétidos de la descomposición de la putrescina y la cadaverina. Éstos afloran a la superficie fácilmente,

dando la sensación de que el alma escapa del cuerpo inerte en forma de luz y hedor. Cualquiera que observe un cadáver en descomposición notará que tras un par de días del deceso, el vientre genera puntos azul-verdosos, quizás explicados por los indígenas como la bilis del hígado en plena huída. Una semana más tarde, estos puntos cubren todo el cuerpo. En algún momento y de manera súbita, la piel torna su color del azul-verdoso al negro, fenómeno que inmediatamente nos remite a los dos colores predominantes de las esculturas de la Casa de las Águilas. Entonces y de manera semejante al embarazo, el cuerpo se hincha. Los fétidos gases internos lo mueven y el individuo —muerto— parece reanimarse. Su ombligo se abotaga escandalosamente al igual que en las representaciones mayas del Dios A (Ruz, 1968: 34), y finalmente se liberan las emanaciones de materia corrompida. ¿El *ihiyotl* en fuga?

Esto nos evidencia por qué algunos nombres del Dios de la Muerte remiten a la putrefacción. Por ejemplo, a mediados del siglo XVIII, los tarahumaras daban al Demonio —Señor de la Muerte y el Inframundo— el nombre de Huitaru, “El-que-es-mierda” (González Rodríguez, 1987: 335, nota, 43). Los lacandones y los mayas actuales llaman al dios de la muerte Cizín, es decir, “el flatulento” (Ruz, 1968: 34). El origen prehispánico de este apelativo es claro en el compuesto glífico T146.102:116, cuya traducción fonética es *cizin(i)* (Taube, 1992: 14). Según Thompson (1970: 366), Chac Mitán Ahau, alusivo a la pudrición, podría ser otro nombre dado a las deidades de la muerte. Y en la lámina 13a del *Códice Dresde* el Dios A tiene un ano prominente delineado por el glifo fonético *mo*. En yucateco actual *molo* significa esfínter, rasgo físico nuevamente vinculado con la inmundicia y la descomposición (Taube, 1992: 13).

Las imágenes de Mictlantecuhtli de la Casa de las Águilas, aterradoras, sedientas de sangre, semidescarnadas, con hígados prominentes y colores propios de la putrefacción se insertan en esta concepción escatológica del inframundo. Al igual que sus contrapartes mixticas y mayas, las piezas mexicas nos transportan a un más allá oscuro, tenebroso, fétido, pero también fuente inagotable de generación universal. Dejamos aquí nuestras reflexiones. En otro trabajo discutiremos los íntimos vínculos de nuestras esculturas con pinturas murales, esculturas, ofrendas y entierros resguardados durante cinco siglos en las entrañas de la Casa de las Águilas.

Agradecimientos

La Quinta Temporada de campo del Proyecto Templo Mayor fue realizada gracias a las aportaciones económicas del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de la Asociación de Amigos del Templo Mayor, A.C., y de la Princeton University. Queremos agradecer el apoyo constante de Eduardo Matos Moctezuma, David Carrasco, Alfredo López Austin, Francisco Hinojosa, Georgina Alonzo, María Eugenia Marín y Román Mirón. También hacemos público nuestro reconocimiento a la estrecha colaboración de los restauradores Armando Razo, José Vázquez y Ximena Vázquez del Mercado; del arqueólogo Miguel Nicholas Caretta; de la médica Rocío Vargas; de los fotógrafos Salvador Guilliem y Saturnino Vallejo, y del dibujante Fernando Carrizosa.

BIBLIOGRAFÍA

ANAWALT, Patricia Rieff

- 1981 *Indian Clothing before Cortés. Mesoamerican Costumes from the Codices*, Norman, University of Oklahoma Press.

ANDERS, Ferdinand y Maarten Jansen

- 1994 *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

BARBA, Luis A., Agustín Ortiz, Karl F. Link, Leonardo López Luján y Luz Lazos

- 1996 "The Chemical Analysis of Residues in Floors and the Reconstruction of Ritual Activities at the Templo Mayor, Mexico", en *Archaeological Chemistry*, editado por M. V. Orna, Washington, D.C., American Chemical Society, chapter 12 (Symposium Series no. 625).

BEYER, Hermann

- 1921 *El llamado "Calendario Azteca". Descripción e interpretación del Cuauhxicalli de la "Casa de las Águilas"*, México, Verband Deutscher Reichsangehöriger.

- 1940 "El jeroglífico de Tlacaélel", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. IV, n. 3, septiembre-diciembre, p. 161-164.

- BROTHERSTON, Gordon**
- 1994 "Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de Mictlantecuhtli", *Cuicuilco, nueva época*, v. 1, n. 1, mayo-agosto, p. 85-98.
- CASAS, Fray Bartolomé de las**
- 1967 *Apologética historia sumaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CASO, Alfonso**
- 1952 "Un cuauhxicalli del Dios de la Muerte", *Memorias de la Academia Nacional de Ciencias*, t. 57, n. 1-2, p. 99-111.
- 1953 *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borbónico*
- 1991 México, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Códice Borgia*
- 1993 México, Fondo de Cultura Económica/Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Códice Florentino*
- 1979 México, Archivo General de la Nación.
- Códice Magliabechiano*
- 1983 Berkeley, University of California Press.
- Códice Mendocino*
- 1979 México, San Ángel Editores.
- Códice Tudela*
- 1980 Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Códice Vaticano 3738*
- 1964-67 en *Antigüedades de México*, editado por Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, v. III, p. 7-314.
- COE, Michael D.**
- 1975 "Death and the Ancient Maya", *Death and the Afterlife in Pre-columbian America*, edited by E. P. Benson, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 87-104.
- Diccionario maya Cordemex*
- 1980 Mérida, Ediciones Cordemex.
- FUENTE, Beatriz de la**
- 1990 "Escultura en el tiempo. Retorno al pasado tolteca", *Artes de México, nueva época*, n. 9, p. 36-53.

FURST, Jill Leslie

- 1982 "Skeletonization in Mixtec Art: A Re-evaluation", *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, edited by E. H. Boone, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 207-225.

1995 [véase McKeever Furst].

GARIBAY K., Ángel Ma.

- 1953-54 *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa.

- 1964 *Poesía náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Luis

- 1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, Secretaría de Educación Pública.

GRAULICH, Michel

- 1990 "Afterlife in Ancient Mexican Thought", *Circumpacifica. Festschrift für Thomas S. Barthel*, Peter Lang, Frankfurt am Main, p. 165-187.

KLEIN, Cecelia F.

- 1975 "Post-Classic Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion", *Death and the Afterlife in Pre-columbian America*, edited by E. P. Benson, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 69-85.

- 1990-91 "Snares and entrails. Mesoamerican symbols of sin and punishment", *RES*, n. 19/20, p. 81-103.

KUBLER, George

- 1985 "The Cycle of Life and Death in Metropolitan Aztec Sculpture", *Studies in Ancient American and European Art. The Collected Essays of George Kubler*, edited by T. F. Reese, New Haven and London, p. 219-224.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1956 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Leyenda de los Soles

- 1992 en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1960 "El camino de los muertos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. II, p. 141-148.

- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- 1988 *Una vieja historia de la mierda*, México, Ediciones Toledo.
- 1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo**
- 1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1995 "Guerra y muerte en Tenochtitlan. Descubrimientos en el Recinto de las Águilas", *Arqueología mexicana*, v. III, n. 12, marzo-abril, p. 75-77.
- MATOS MOTEZUMA, Eduardo**
- 1971 "La muerte en el México prehispánico", *Artes de México*, n. 145, p. 6-36.
- 1975 *Muerte a filo de obsidiana*, México, Sepsetentas.
- 1984 "Los edificios aledaños al Templo Mayor de Tenochtitlan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 17, p. 15-21.
- 1986 *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Océano.
- Matrícula de Tributos, Nuevos estudios*
- 1991 México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- MCKEEVER FURST, Jill Leslie**
- 1995 *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven, Yale University Press.
- MENDOZA, Vicente T.**
- 1962 "El plano o mundo inferior. Mictlán, Xibalbá, Nith y Hel", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. III, p. 75-99.
- MERCADO, Vida**
- 1995 "Diálogo con una escultura prehispánica", *Méjico en el tiempo*, n. 5, p. 34-39.
- MILLER, Mary y Karl Taube**
- 1993 *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, London, Thames and Hudson.
- MOLINA, Fray Alonso de**
- 1944 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- MOORE, Keith L.**
- 1982 *Anatomía. Orientación clínica*, Buenos Aires, Editorial Médica Panamericana.
- NAVARRETE, Carlos**
- 1982 *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

NICHOLSON, Henry B.

- 1971 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, edited by R. Wauchope, Austin, University of Texas Press, v. 10, p. 396-446.

OJEDA DÍAZ, María de los Ángeles

- 1986 *Estudio iconográfico de un monumento mexica dedicado a Itzpapálotl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Popol Vuh

- 1952 México, Fondo de Cultura Económica.

RUZ LHUILLIER, Alberto

- 1968 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

SELER, Eduard

- 1992 "Ancient Mexican Attire and Insignia of Social and Military Rank", *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Culver City, Labyrinthos, v. III, p. 3-61.

SOLÍS OLGUÍN, Felipe R.

- 1985 "Arte, estado y sociedad: La escultura antropomorfa de México-Tenochtitlan", *Mesoamérica y el Centro de México*, editado por J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 393-432.

TAUBE, Karl A.

- 1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks.

THOMPSON, J. Eric S.

- 1970 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo Veintiuno Editores.

TORQUEMADA, Fray Juan de

- 1986 *Monarquía Indiana*, México, Porrúa.

WINNING, Hasso von

- 1987 "El simbolismo del arte funerario en Teotihuacan", *Arte funerario. Coloquio Internacional de Historia del Arte*, editado por L. Noelle, México, Universidad Nacional Autónoma de México, v. I, p. 55-63.

TOTOCHTIN INCUIC TEZCATZONCATL: UN CANTO PARA LAS PRIMICIAS DEL PULQUE NUEVO

PATRICK JOHANSSON K.

Introducción

Como “bosque” o “arcabuco breñoso” calificó fray Bernardino de Sahagún a los *Cantares* contenidos en el hoy llamado *Códice Florentino*. Además de constituir una imagen disuasiva que busca alejar a los indígenas de sus ritos paganos, esta metáfora expresa esencialmente la dificultad, aun para los nativos, de desenredar los hilos de una maraña verbal que sólo entendían “aquellos a quien él (el diablo) los enderezaba”.¹

Al artificio naturalmente algo esotérico del género *teocuicatl*, “canto de dioses” debemos de añadir otros factores que hacen de los textos transcritos por Sahagún, un verdadero reto para los lectores contemporáneos: las versiones aducidas por el eminentemente franciscano son la reducción alfábética de un conjunto expresivo oral que se apoyaba sobre el gesto, la mimesis dancística, los recursos de la voz, los colores, los ritmos, la música, la presencia física de los participantes, todo un sistema pluridimensional en el cual el verbo no figuraba más que como uno de muchos componentes que se entrelazaban en un vasta red intersemiótica para conformar el sentido “sensible” propio de los cantos prehispánicos.

Por otra parte, desconocemos los determinismos macro y micro contextuales que presidían a la enunciación o más bien a la escenificación, de dichos cantos. Por fin los textos orales sufrieron varias transcripciones que posiblemente alteraron su sentido y muchos de sus aspectos expresivos.

Procederemos en lo que sigue a analizar el canto llamado *Totochtin incuic Texcatzoncatl* dedicado, si atendemos a su título, a los dioses del pulque y más específicamente a uno de ellos *Texcatzoncatl*.

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989, p. 173.

Las versiones gráficas

Las vicisitudes de la recopilación, de la transcripción y de la estructuración en libros y capítulos condujeron en última instancia los cantares hasta un apéndice al libro II dedicado a las fiestas; lugar que se antoja exiguo si consideramos la importancia que tenían los cantos en los contextos festivos. Hubo sin embargo una primera versión de esta recopilación la cual se encuentra en el *Códice Matritense* y muestra, en relación con su contexto gráfico, un interés mayor por parte de los recopiladores. Esta primera versión contiene glosas proporcionadas por el o los informantes que la versión definitiva del *Códice Florentino* no conservó.

Un error de foliación

Como un ejemplo de estos avatares de la recopilación gráfica de la oralidad náhuatl, un error de foliación ocurrió en el caso del canto que nos interesa aquí y que el padre Garibay descubrió. De hecho en el folio 281 del *Códice Matritense* el foliador intervirtió el recto y el verso dejando truncado por un lado el canto *Totochtin incuic* y añadiendo a otro cantar: *Macuil xóchitl icuic*, la parte final que correspondía al primero. Como lo demostró Ángel María Garibay,² tanto el sentido del texto como la grafía del amanuense revelan de manera fehaciente que la parte final del cantar *Macuil xóchitl icuic* corresponde al *Totochtin incuic*. Sahagún no se percató de este error cuando transcribió los Cantares en el *Códice Florentino* razón por la cual en este documento un canto está truncado mientras que su parte faltante está integrada a otro.

Este hecho nos conduce a una reflexión sobre las alteraciones que pueden haber ocurrido en las distintas etapas de la larga y difícil recopilación de textos. En efecto, si no tuviéramos en este caso preciso la primera versión del *Códice Matritense* no podríamos detectar el error; pensaríamos que el *Totochtin incuic* terminó en *choca* (llora) y nunca nos imaginariamos que las últimas dos estrofas del *Macuil xóchitl icuic* no pertenecen a este cantar. Conviene por lo tanto que el estudioso del México prehispánico esté siempre alerta para poder ubicar en un documento, posibles alteraciones de un

² Ángel María Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahua*s, México, UNAM. Instituto de Historia, 1958, p. 196.

texto original debidas a correcciones, omisiones o errores en la transcripción de dicho texto.

Las variantes

La versión del *Códice Matritense*, con sus glosas, constituye para nosotros el texto original. Sin embargo es probable que una transcripción anterior haya cautivado la oralidad en una red alfabética sobre un apoyo gráfico. La redacción de las glosas podría haberse efectuado en una segunda transcripción, quizás la del *Códice Matritense*. Sea lo que fuere, la versión del *Códice Florentino* es sin duda alguna la transcripción del *Matritense*. Consideraremos a continuación las variantes grafémicas y semánticas de los textos buscando establecer un texto matriz del *Totochtin incuic* que sea lo más fiel posible al original prehispánico.

VARIANTE DEL CÓDICE FLORENTINO (Transcripción)

Totochtin incuic tezcatzoncatl

*Iiaa, yia, yia, yia ayia, ayio,
oyjia ayia, ayia, ayia, yia,
yio, vjia, ayia, yia, ayia,, vj
ia, yio, vjia.*

*Colivacan, mavizpan atlacatl c
hana, yio, ayio, yia, yio.
Tezcatzoncatl tepan teutl, macoc
iechoacaia, avjia, macaivi teutl,
macoc yiechoacaia*

*Huja axalacatecpanteutl, ma
coc yiechoacaia macaivi teutl,
macoc yiechoacaia.*

*Tezcatzonco moiolcan ayiaquetl
yiatochin quijicos noteonih ni
quijatlacaz, niquijamamaliz,
miscoatepetl colhoacan.*

*Tozquivaia, nictzotzonjiao,
intezcatzintli tezcatzintli tezca
xocoiehoa, tzoniztapalatiati, tlaocxo
conocliaho, a,³*

VARIANTE DEL *CÓDICE MATRITENSE* (Original)

Totochtin incuic Tezcatzoncatl

*yyaha, yya yya, yya ayya, ayyo oviya, ayya
yya, ayya yya, yyo viya, ayya yya ayya y
ya yyo viya,*

*Colivacā mavizpā atlacatli chana, yyo, ayya
yya yyo.*

*Tezcatzonco tecpan teutl• macoc yechocaya, a
via macaivi macayvi teutl• macoc yyechoca
ya*

*huia axala cotecka teutl• macoc yyechocaya
maca yvi macayvi teutl, macoc yyechocaya*

Notas marginales al canto

itlavelcuic, tlavelcuica,

*Colivacā mavizpā tlacatli
chana q.n.⁴
in tlacatl id est uctli umpa ichā
in Colhoa
cā / mavizpā q.n.
temamauhtican.*

*Tezcatzonco tecpan teutl. q.n. ye
choca in oma
coc teutl tezcatzonco tecpan id
est uctli, quimo
nacayotia in teutl. /maca ivi
teutl, q.n.
macamo omaconi in teutl. id
est uctli ye cho
ca cayamo inemac.*

*Avia axalaco tecpā teutl• q.n.
axala in
tecpan teutl, ye choca yn omacoc
id est uctli
axala tecpā ye choca in omacoc*

³ Consideramos aquí únicamente la paleografía y la disposición gráfica de los textos florentino y matritense que comparamos. No proporcionamos una traducción todavía ya que ésta constituye precisamente el objetivo de este estudio.

⁴ q.n. (quizo nequi)

	<i>macamo omaconj ye xoca cayamo inemac.</i>
<i>Tezcatzonco moyolcā ayyaquetl yyatuchi quiyocuxquia noteuh, niquiyatlaçaz niquiyamamaliz• mixcoatepetl colhoa cā</i>	<i>Tezcatzonco moyolcā. q.n. tezcatzonco oyul, in tochtli Ynic yaz, oquiyocox, oquipic, y noteuh, oquito nic tlaçaz nicmamaliz. in mixcoatepetl colhoacan, id est, nictopevaz.</i>
<i>Tozqui vaya,⁵ nictzotzoniyao, ytezcatzin tli tezcatzintli tezcaxocoyeva tzoniztapa latiati tlaoc xoconoxtlia. ho. a.</i>	<i>tozquivaya nictzotzoniao, q.n. nictzotzona in tez catzintli oncā neva in Tezcatzonco, oncan oyol.tzo niztapalatiati oxconej in uctli,</i>

Traducción de las notas marginales

Su canto de enojo. Canta enojado, Colihuacan, *mavizpan*, casa del “señor” q.d. (quiere decir), el señor esto es el pulque, tiene su casa en Colhuacan. “mavizpan” q.d. el lugar de miedo.

Tezcatzonco dios hilera de veinte q.d. ya llora el dios *tlachiqueado*; *Tezcatzonco* hilera de veinte, esto es el pulque, le da cuerpo el dios. / *maca ivi teutl* (así no dios) q.d no se hubiera *tlachiqueado* al dios, esto es al pulque. Llora porque aun no es su (tiempo de) dar.

Avia axalaco dios hilera de veinte q.d. en la arena el dios hilera de veinte, ya llora, fue *tlachiqueado* es decir el pulque en el arenal hilera de veinte ya llora, fue *tlachiqueado* no lo hubieran *tlachiqueado*, ya llora pues todavía no es (su tiempo de) dar

“*Tezcatzonco moyolcan*” q.d. Tezcatzonco, nació, el conejo para que se vaya, lo creó, lo forjó, mi dios, dijo: voy a cortar, voy a horadar el mixcoatepetl Cohuacan, esto es, lo conquistaré.

Soy dueño de garganta, *ya*, maltraté, q.d. le pégue al espejito allí yo Tezcatzonco allá nació fue a teñir su cabeza blanca. Ahora bebed el pulque.

⁵ *maya* corregido en el original y cambiado por *uaya*.

La diferencia más importante entre la versión original y la del *Códice Florentino* reside probablemente en la omisión de las notas marginales en la transcripción. Se debe ciertamente al *formato* en columnas exigüas del texto náhuatl en la derecha y de su versión correspondiente al español (que no es una traducción) en la columna izquierda que no permitían una colocación gráficamente armoniosa de las masas verbales. En el caso de los himnos la versión castellana no existe, pero el espacio vacío deja pensar que se preveía una traducción.

El cambio en el corte de los renglones se debe también a parámetros formales en la disposición del texto sobre el papel. En ambos casos el criterio es espacial, pues en el original vemos una “a” amputada de su cuerpo *via* por razones de disposición gráfica. En la versión del *Códice Florentino* la “c” de una “ch” se ve aislada al final de un renglón mientras el resto de la palabra está colocada sobre la línea siguiente lo que dificulta su lectura:⁶

*atlacatlī c
hana, para atlacatlī chana*

La grafía no manifiesta cambios importantes. Podemos señalar un uso indiferenciado en los dos textos de los grafemas “y” y “i”; el *Códice Florentino* hace un uso frecuente del grafema “j” para el fonema [i] que no aparece en el *Códice Matritense*. Al uso sistemático de la tilde sobre la vocal para indicar la “n” en la versión del *Matritense* corresponde en el texto *florentino* el grafema “n”.⁷

En cuanto a la división de palabras, las dos versiones componen las unidades lingüísticas de manera idéntica. La única excepción lo constituye el sintagma *axalacotecpan teutl* (*Códice Florentino*) dividido erróneamente *axala cotepta teutl* en el original. La omisión de la ceilla en *niquiatlacaz* parece un simple error de transcripción.

El fonema [sh] sin embargo muestra una consignación gráfica distinta en ambas versiones. En el *Matritense* se lee *quiyocuxquia* y *mixcoatepetl* mientras que el *Florentino* ostenta *quiyocos* y *miscoatepetl* con el grafema [s].

La puntuación varía también ligeramente; la diferencia más importante siendo un punto situado a media altura en la versión original que parece transcribir una pausa más larga que la que expresa

⁶ Esta “c” aparece además claramente como una “e” en el texto *florentino*, indicando un error de transcripción.

⁷ La única excepción está en el título. El *Matritense* consigna *Tezcatzoncall* mientras que el *Florentino* escribe *Texcatzocatl*.

la coma y menos de la que podría significar el punto sobre la línea.

En cuanto a los cambios a nivel semántico observamos en la transcripción del *Florentino*:

Tezcatzoncatl tepan teuil en vez de *Tezcatzonco tecpan teuil*. La grafía *tepan* proviene probablemente de una omisión del grafema “c”. En cambio *Tezcatzoncatl* en vez de *Tezcatzonco* nos parece surgir de una reflexión semántica del transcriptor que prefiere el nombre propio del dios a lo que parece ser un topónimo.

La no repetición en la versión florentina del sintagma *macaivi* patente en el original, si bien no cambia el sentido del texto, afecta seriamente su nivel rítmico. De hecho, en la versión original la repetición del sintagma da un dinamismo dramático al conjunto:

macaivi, macayvi teutl

En cambio, en la versión alterada del *Florentino*, *macaivi teutl* se deja “envolver” rítmicamente por el estribillo que viene antes y después:

*macoc iechoacaia, avjia,
macaivi teutl,
macoc yiechoacaia*

No debemos de olvidar que en una instancia oral de elocución y además aquí dramatizada, el ritmo y la prosodia son elementos altamente significativos de la expresión.

Por fin una corrección pertinente en el modo de un verbo aparece en el *Códice Florentino*: el modo condicional *quiyocuxquia* “lo crearía” es remplazado por el indicativo pretérito *quiyocus* “lo creó” más afín a la circunstancia.

El contrapunto de las notas marginales

Obedeciendo probablemente a imperativos de estructuración gráfica la versión del *Códice Florentino* prescindió de las glosas que proporcionó un informante en un momento determinado de la recopilación o transcripción de los textos. Las notas no son siempre del todo confiables ya que el arcabuco es breñoso a veces no sólo para los españoles sino también para los indígenas y que el informante no siempre dice lo que sabe para encubrir contenidos que podían desagradar a los frailes, o más sencillamente porque no

quiere revelar sentidos crípticos que pertenecen a su religión. Estas notas ayudan sin embargo a esclarecer muchos puntos del texto.

La yuxtaposición por ejemplo de “su canto de enojo, canto enojado” a la serie de interjecciones liminales del texto nos da la pauta anímica de este paroxismo vocal que no podríamos imaginar si quiera sin esta información. Además de establecer la isotopía “ira, cólera”, ayuda a construir el sentido del canto.

Otras veces las notas aparecen induciéndonos en error como en el caso de la glosa de *niquiyallaçaz niquiyamamaliz mixcoatepetl colhoacan* que el informante traduce de manera figurada como *nictopehuaz* “yo lo conquistaré”, alejándonos quizás con toda intención del sentido real, el cual corresponde probablemente a la perforación ritual del maguey.

Sea lo que fuere el lector contemporáneo no puede dejar de apoyarse sobre estas notas marginales para poder comprender, en la medida de lo posible, estos *cantares*; debe sin embargo considerar siempre la posibilidad de una falta de conocimiento o de un deseo de encubrir el sentido real del texto por parte del informante.

Matriz gráfica del canto

Las variantes gráficas de ambos documentos no deben de hacer olvidar que el texto transscrito era un texto oral integrado a todo un aparato gestual, musical, dancístico, *in situ* y que debemos de reorganizar gráficamente los bloques verbales para poder imaginar los elementos suprasegmentales que acompañaban o estructuraban el texto. Proponemos a continuación una disposición gráfica que no difiere mucho de la que propone Ángel María Garibay pero que permite evitar una lectura exclusivamente verbal del canto:

*yyaha, yya yya, yya ayya, ayyo oviya,
ayya yya, ayya yya, yyo
viya, ayya yya ayya yya yyo viya,*

*Colivacan
mavizpan
a tlacatl ichana,
yyo, ayya yya yyo.*

*Tezcatzonco tecpan teuil
macoc*

ye choca ya

avia

*maca ivi maca yvi
teuil macoc
yye choca ya*

huia

*Axalaco tecpan teuil
macoc
yye choca ya
maca yvi maca yvi
teuil macoc
yye choca ya*

*Tezcatzonco moyolcan
ayyaquetz yya
tochin quiyocox noteuh
ni~~qui~~yatlaçaz; ni~~qui~~yamamaliz
mixcoatepetl, colhoacan*

*Tozquiva ya
nictzotzon iyao
yn tezcatzintli, tezcatzintli
tezca xoco(n) yevatzoniztapalatiati
tla oc xoconoctli a. ho. a.*

Esta disposición libera un poco el texto global de sus cadenas verbales, abre un campo al gesto y restablece, relativamente, una dimensión sonora que se expresa esencialmente en las interjecciones pero existe también en las palabras gramaticalmente constituidas.

La disposición vertical de *colivacan*, *mavizpan* y *tlacatl ichana*, pone énfasis sobre cada uno de los lugares, deja un espacio para el eco de los distintos sintagmas subrayando asimismo el carácter mágico-invocatorio de cada uno antes de que la envoltura sonora los diluya de nuevo en las cálidas o paroxísticas inflexiones de la voz.

Tezcatzonco tecpan teuil no sólo constituye un sintagma nominal sino que revela una iteración anafórica de la sílaba *te-* que “tamborea” verdaderamente la evocación del dios.

Macoc se encuentra aislado ya que suponemos que un énfasis muy particular se ponía sobre este verbo clave.

Separamos la interjección *avia* del resto de la frase, primero porque tiene una explosividad muy particular que requiere un espacio sonoro para que se expanda, segundo para subrayar el marco interjectivo de *choca en ye choca ya*.

La estrofa que sigue tiene la misma configuración rítmico-sonora. *Tezcatzonco moyolcan* está construido en paralelismo con *axalaco tecpan teutl* lo que puede revelarse importante a la hora de traducir. Colocamos *ayyaquell yya* en un renglón aparte para subrayar el eco interjectivo de *ayya / ayya* que enmarca a *yaquell*.

Observamos en lo que sigue la omnipresencia de la interjección *ya* en torno a la cual se articulan las secuencias con valor semántico.

La separación gráfica de *niquiyatlaçaz*, *niquiyamamaliz* “yo lo cortaré, yo lo agujeraré” de lo que se ha considerado hasta hoy como el complemento de objeto de estos sintagmas verbales: *mixcoatepetl*, *colhoacan* permite suponer que el complemento no es éste sino que se encuentra situado fuera del contexto verbal en la dimensión espacial de la instancia de elocución y que la enumeración de *mixcoatepetl*, *colhoacan* podría tener una cierta autonomía con carácter invocatorio sin llegar a desprenderse gramaticalmente de los verbos antes citados.

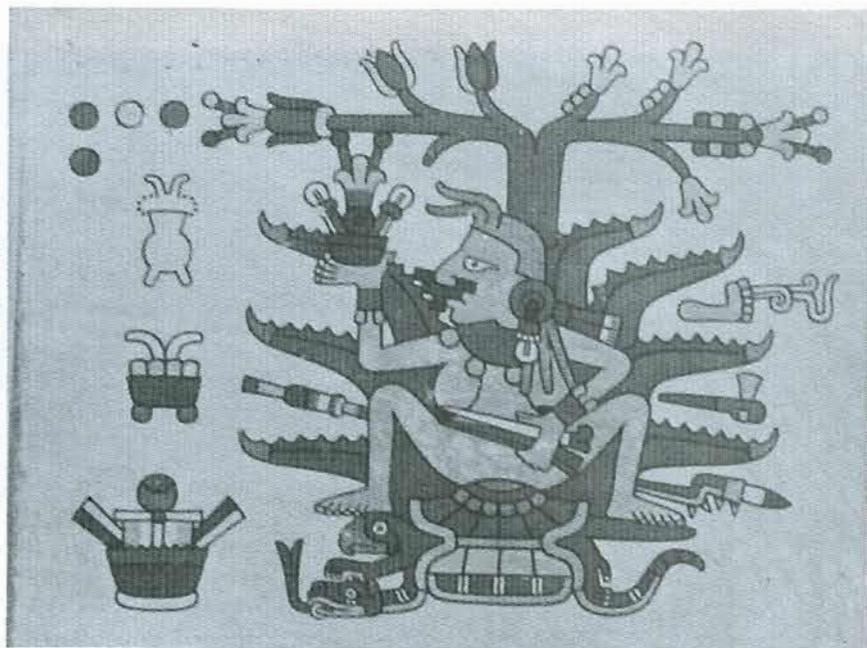
La interjección paroxística *iyao* entre el verbo en tiempo pretérito *nictzotzon* y su complemento reiterado *Tezcatzintli* constituye una bisagra, probablemente acompañada de un complejo gestual que definía en términos modales la acepción del sustantivo.

El “verso” siguiente constituye un problema de traducción que consideramos hasta prueba de lo contrario como un compuesto verbal en el modo imperativo.

El último sintagma *tla oc xoconoctli a h a* representa la culminación de este ritual con el acto de beber el pulque.

Traducción razonada

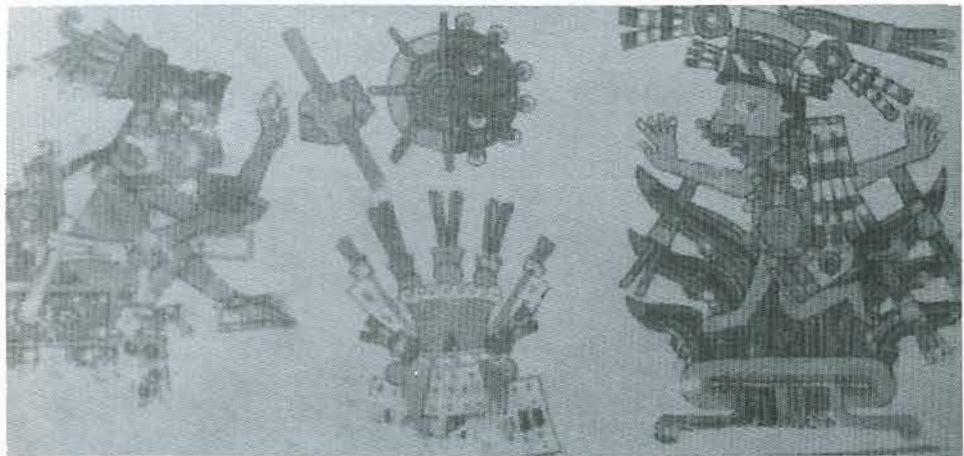
La serie de interjecciones con carácter vocal con la cual se inicia el canto representa probablemente la parte introductora que permite a los interpretantes del mito *penetrar* en el espacio-tiempo sagrado que lo constituye. El tono, el timbre y los altos y bajos de la voz, un probable acompañamiento de tambores y (o) de flautas así como unos compases dancísticos permitían quizás la sintonía con la sacralidad específica de una fiesta antes de que surgiera de las gar-



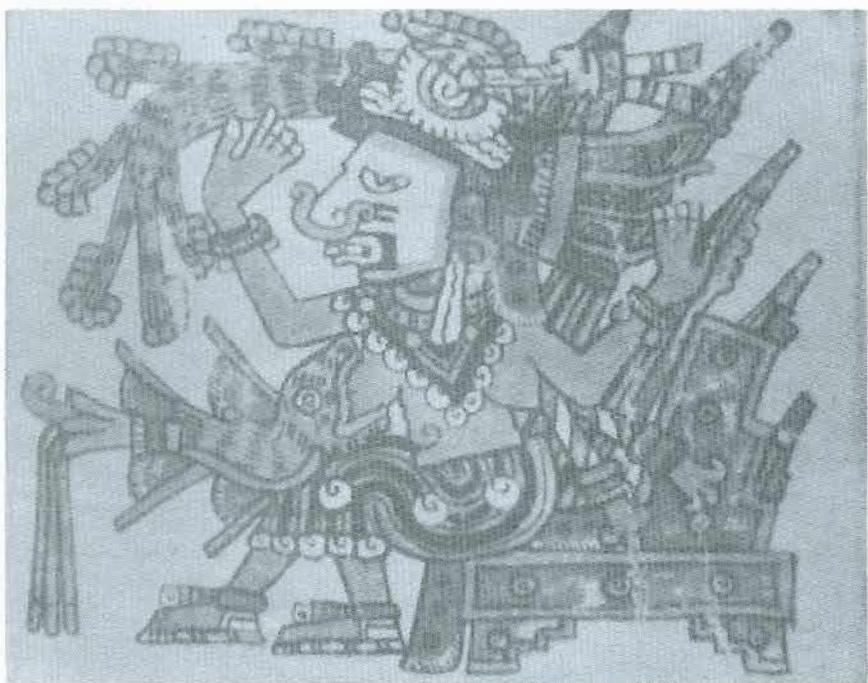
Códice Laud, lámina 9



Códice Vaticano B, lámina 56



Códice Borgia, lámina 68



Códice Borgia, lámina 16



Codice Borgia, lámina 23

gantas el verbo articulado. La repetición a intervalos casi regulares del compuesto *ouiya* sugiere que la disposición gráfica adoptado por Ángel María Garibay es la correcta y que este compuesto tenía un carácter paroxístico en relación con las demás interjecciones.

De esta compacta masa sonora surgen, todavía envueltos en su ganga interjectiva, tres sintagmas nominales, los cuales remiten probablemente a lugares de referencia geográficos o míticos:

*Colivacan
mavizpan
a tlacatl ichana
yyo, ayya yya yyo*

La enumeración simple de estos tres compuestos verbales parece enfatizar cada uno de ellos de manera exclusivamente paradigmática. Es decir que ninguna relación proposicional construye otro sentido a partir de ellos. La sucesión de los nombres tiene un carácter *invocatorio*. Recordemos aquí que en el contexto cultural náhuatl prehispánico el nombre de un dios o de un lugar es el sonido producido por la acción de las fuerzas cambiantes que lo constituyen. La pronunciación del nombre, por lo tanto *representa* funcionalmente al dios o al lugar, además de que en cierto modo nombrar una cosa es apoderarse de la esencia oculta que está en ella.

Los dos morfemas locativos *-can*, *-pan* y el sustantivo *chan* “casa” establecen a nivel fonético un isomorfismo en *an* a la vez que enfatizan el carácter de “lugar” de la entidad invocada.

Colihuacan designa probablemente el lugar situado a la orilla del lago pero puede referirse quizás también al *Colhuacan* mítico “lugar donde están los abuelos”. *Mavizpan* más que el “lugar de miedo” que sugiere el informante es el “lugar de veneración.” La traducción de *atlacatl* como “cruel” o “inhumano” (*atlacatl*) que proponen tanto Ángel María Garibay como los traductores al inglés del *Códice florentino* supone un saltillo, gráficamente ausente en el texto lo que es muy frecuente. Se basa además sobre el hecho de que *Tezcatzoncatl* hacía ahorcar a los culpables de ingerir indebidamente este líquido:

*Jehoatl in vctli, ieppa tlatlaculli ipan machoia: ca
tetepexiuja, tequechmecanja, teatlauja, temjctia;
tetzavittonj, amo pinavilonj, amo chicoittolonj.⁸*

⁸ *Códice Florentino*, facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, Giunte Barbera, México, 1979, lib. I, cap. 22.

El (Tezcatzoncatl) es el pulque, lo consideraban antes como pecado: hacía que la gente se cayera en las barrancas, estrangulaba a la gente, ahogaba a la gente, la mataba; era un portento, no lo podían afrontar, no lo podían burlar.

Esta versión es muy válida pero podemos proponer otra, apoyándonos sobre el contenido de las glosas. Refiriéndose a la expresión *atlacatl ichana*, las notas dicen: *tlacatli chana q.n. in tlacatl id est uctli...* “la casa del hombre es decir el hombre *id est* el pulque”.

Ahora bien el libro XI del *Códice Florentino* describe en el capítulo 7 un maguey cuyo nombre es precisamente *tlacamel* “maguey-hombre”:

*iehoatl in mjchiqujnj, in jtech quijca izard octli quijchiao:
iehoatl in ilacamel, matilaoac, xoxoctic; in jtenco
vitzio, motocaiotia mechichioalli, no vivitzio.⁹*

El es lo que se agujera. De el sale el pulque blanco que hacen. Es el *tlacamel*. Tiene hojas espesas, verdes. Sus puntas son espinosas. Se llama pecho de maguey, también tiene espinas.

En este contexto “a” podría ser una interjección sin valor semántico y *tlacatl* sería precisamente el maguey antes descrito.

La traducción sería entonces:

Cohuacan
Lugar de veneración
a casa del maguey-hombre a
yyo, ayya, yya, yyo

En cuanto a la “a” de *chana*, tiene un valor interjectivo prosódico. Voces lingüísticamente inarticuladas vuelven después a absorber los términos en una compacta masa sonora.

Tezcatzonco tecpan teutl

Cabe preguntarse antes de proceder a la traducción ¿cómo se divide esta secuencia en términos semánticos? El padre Garibay considera *Tezcatzonco* como un locativo, *tecpan* como un complemento

Ibid. lib. xi, cap. 7.

circunstancial de lugar: “en el palacio” y reúne *teutl* y *macoc* como sujeto y verbo en voz pasiva.

En *Tezcatzonco*, en el palacio, ofrendas se hicieron al dios

En lo que concierne a *Tezcatzonco*, la presencia del morfema locativo *-co* parece indicar que se trata de un topónimo. Sin embargo debemos de recordar que muchos nombres de dioses poseen indistintamente el sufijo *-catl* o *-co*. En el *Códice Florentino* por ejemplo encontramos el culto a *Tochinchco*:

*In tochinco: vncan mjqua in jxiptla tochinco, cecexiuhctica: ipan tepeihuitl.*¹⁰

Tochinco: allí moría la representación de *Tochinco* cada año en la fiesta de *Tepeihuitl*.

En la *Crónica Mexicana* de Tezózomoc, *Yopico*, *Tlacockcalco*, *Huitznahuac*, *Tlacatecpan* no son nombres de lugares sino de dioses:

...le pusieron otros demonios a manera de santos que fueron estos: *Yopico*, *Tlacockcalco...*¹¹

El uso de un morfema locativo en una variante apelativa de un dios permite interesantes conjeturas en cuanto a las relaciones del ser y del espacio-tiempo prehispánicos.

Tecpan ha sido traducido por la mayoría de los eruditos por “en el palacio”.¹² La isotopía locativa y el uso común del vocablo autorizan esta traducción. Sin embargo, el contexto semántico podría propiciar otra interpretación de *tecpan*, ya no como complemento de lugar sino como adjetivo. El diccionario de Rémi Siméon da la definición siguiente de *tecpanatlí*:

tecpanatlí: adj. n. para contar las personas de veinte en veinte hasta cuatrocientos: *centecpanatlí*, veinte; *ontecpanatlí*, cuarenta; *etecpanatlí*, sesenta; *macuitecpanatlí*, cien; *chicunauhtecpanatlí*, ciento ochenta; etc.¹³

¹⁰ *Ibid.* Apéndice al segundo libro.

¹¹ Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, Editorial Porrúa, México, 1980, p. 228.

¹² Charles Dibble and Arthur Anderson in *Florentine Codex*, translated and edited by School of American Research, Santa Fe, 1950, book II, p.213, “in the palace”.

¹³ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Editorial Siglo XXI, 1977, p. 450.

Esta definición de “hileras de veinte hasta llegar a cuatrocientos” para el término se integra perfectamente a una constelación semántica de 400 conejos que giran en torno al pulque.

Por otra parte un conjuro para la obtención del pulque consignado por Alarcón parece corroborar esta acepción del vocablo tecpan:

Tlacuele, tla xihualmohuica tlatlauhqui chichimecatl; tla axcan tla xicpopoa, chicuetecpanciuatzin iyollocalco tinemiz, ticmixqualtiliz; ca ye axcan tic-ixayotiz, ticchoctiz, tictlaococolitz, tic-itonaltiz, tiquixmemeyallotiz in chicuetecpacihuatzin.

Ea, ya tiempo, haz tu officio (a la cuchara), chichimeco vermejo. Ea, ya aora raspa y limpia tu obra, ha de ser dentro del asiento del corazón de la muger vna de ocho en hilera, hazle de dejar la tez muy limpia y le as de acer que luego llore, y se melancolise y eche muchas lágrimas y sude de manera que salga vn arroyo de la hembra vna de ocho en hilera.¹⁴

Chicuey tecpancihuatl, sería en este contexto “la mujer ocho hilera de veinte” es decir 160 si es que el número multiplicado tiene pertinencia alguna.

Considerando *tecpan* como adjetivo y a *Tezcatzonco* como nombre propio la traducción del sintagma nominal podría ser:

“El dios *Tezcatzonco* hilera de veinte”

La traducción resulta algo críptica y formalmente extraña en español ya que el predicado “hilera de veinte” no tiene, ni la explosividad sonora de *tecpanatl*, ni despierta para el hispano-hablante un mundo de significación que duerme en la palabra como los *centzon totochtin* “duermen en el pulque”.

Macoc

La voz pasiva de maca, “dar” *maco*, más un morfema auxiliar: *onoc*, “estar extendido” nos dan el estatuto gramatical del verbo mas no su sentido pleno. La traducción “ofrendas se hicieron al dios” del padre Garibay entraña una preterición que nos parece algo fuera del contexto oral y ofrece un lexema “ofrendado” que no se integra del todo al entorno semántico.

¹⁴ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892, p.175.

Existen distintos verbos en náhuatl que cubren la noción de ofrenda a un dios y ninguno fue utilizado aquí. *Macoc* o *omacoc* como dice la glosa, se refieren ciertamente a la acción de *dar* pero aquí nos podríamos preguntar ¿quién da a quien?: ¿Los hombres al dios como lo interpretaron tanto Garibay como Dibble y Anderson, o el dios a los hombres?

Las glosas de *macoc* se relacionan probablemente con *inemac* “su don” y el adjetivo posesivo “*i-*” aquí representa indudablemente a dios; “su don” es el don del dios del pulque o del maguey. Según las glosas, el dios llora (*choca*) porque no deberían (los hombres) haber procedido a la extracción (del pulque): *macamo omaconi*. Aun cuando podríamos atribuir a *macoc* el sentido de “ofrendado”, el contexto semántico, el enojo del dios (*itlauelcuiic*) en su canto y lo que aportan las glosas permiten pensar que *macoc* sería algo situado en el campo semántico de “está siendo tlachiqueado” es decir que el maguey da su precioso líquido. En torno a esto, *ayamo inemac* “todavía no es su (tiempo de) dar”, *maca ihui* “así no”, el hecho de que el dios llore y, según las glosas esté enojado, permiten corroborar este sentido.

Conviene, antes de seguir, familiarizarse con los procedimientos en la obtención del pulque. Según la descripción de José Ignacio Bartolache en 1772,

El maguey solamente alcanza el grado de desarrollo adecuado para la succión de la savia a la edad de 4 a 6 años. La época cierta de prepararlo para la extracción es cuando las pencas están bastante abiertas y toda la planta bien nutrida. Hacen, entonces, una incisión natural en el *meyollotl* (*metl maguey; yollotli*, corazón) cerca de la base, y lo perforan, picoteándolo bien. Déjanlo enseguida durante tres o cuatro meses, hasta cuando empiezan la operación llamada de “raspar”. Para eso, los *tlachiqueiros* sacan los residuos dejados en la primera preparación y raspan con cucharas especiales, *íztel*, “uñas”. La cavidad limpia y recién herida comienza entonces a manar la savia sacarina, el *neutli*, o aguamiel. La primera savia que fluye después de la picada y raspa es escasa y de mala calidad.¹⁵

La incisión en el *mexollotl* corazón del maguey, la savia que mana y que evoca, metafóricamente hablando, “el llanto” del maguey, parecen corresponder a los contenidos del canto.

¹⁵ Oswaldo Gonçalves de Lima, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica. 1978. p. 38.

*Ye choca ya
ya llora ya*

Sí *ye* no es simplemente una interjección con valor fonético la traducción del predicado verbal es “ya llora”. El sujeto de este verbo es también sin duda el *dios* y/o el maguey. Ahora bien, nos podríamos preguntar a nivel expresivo, si el verbo está directamente relacionado con su sujeto (el dios) a nivel lingüístico o si un gesto deíctico, algún compás dancístico no vincula el verbo *choca* “llora” con un sujeto presente en el ritual mas no referido en términos lingüísticos. El llanto del dios corresponde metafóricamente aquí al rezumo del maguey raspado: el aguamiel.

El conjuro recopilado por Alarcón expresa magistralmente la acción de la cuchara para raspar el corazón del maguey: *axcan tic-ixayotiz, ticchoctiz, tictlaococoltiz, tic-itonalitz...* “Le provocarás lágrimas, lo harás llorar, lo entristecerás, lo harás sudar...”

avia

Esta explosión interjectiva permite liberar de manera paroxística el gozo de ver fluir el néctar que nace del cuerpo herido del dios.

maca ivui maca ivui

La reiteración vetativa con carácter rítmico: *maca ivui* “así no”, nos remite a algo que se encuentra parcialmente fuera del contexto lingüístico y que podría ser la posible manera de sacar el aguamiel antes de tiempo a un maguey. De cualquier manera está estrechamente relacionado con *macoc*.

*teuil macoc
el dios está siendo tlachiqueado*

Podemos pensar también que en el contexto dramático ritual que es el del canto, una fingida emoción establece un vínculo entre los participantes y el dios lastimado.

Se repite *macoc* cuatro veces lo que sugiere que su iteración tenía a inducir una realidad mediante la fuerza mágica del verbo.

*Ye choca ya
ya llora ya*

Como para *macoc* la repetición de este verso establece un patrón rítmico-semántico con valor de inducción mágica.

Huia

Esta interjección construida en paralelismo con la precedente expresa vocalmente el placer de ver llorar al dios sus lágrimas de aguamiel.

Axalco tecpan teutl

Aplicando aquí el mismo criterio que para *Tezcatzonco*, es decir, considerando que *Axalco* no es un lugar sino un dios la traducción sería:

Axalco, dios hilera de veinte

Como para *Tezcatzonco*, el hombre establece lazos estrechos entre el dios y el espacio o quizás más sencillamente diviniza el espacio.

La traducción de la secuencia es idéntica a la de *Tezcatzonco*:

El dios está siendo *tlachiqueado*

Ya llora ya

Así no, así no

El dios está siendo *tlachiqueado*

Ya llora ya

Tezcatzonco moyolcan

“*Tezcatzonco* (éste es el) lugar de tú corazón

Esta secuencia no plantea problemas al nivel de la traducción propiamente dicha pero, en cuanto al referente nos podemos preguntar qué es lo que representa *moyolcan*. Podría ser el *meyolloth*, el corazón del maguey que se cava para después raspar la superficie interior.

Ayyaqueitl yya A guerrero yya

El vocablo “guerrero” está aquí verdaderamente fundido en el crisol sonoro de las interjecciones.

*Tochin quiyocox noteuh
(Al) conejo creó mi dios*

El conejo creado por el dios es el producto de la fermentación alcóholica del pulque. En términos simbólicos la fermentación se puede asemejar a la descomposición (podredumbre) cuyo proceso implica una maduración orgánica la cual a su vez prepara una regeneración, al pasar de muerte a vida. El conejo sería en este contexto la “vida” que surge de esta gestación.

ni qui ya tlaçaz ni qui ya mammaliz

Tenemos a nivel gramatical un cambio brusco de construcción lo que nos indica que una fase gestual envolvía la enunciación. De la tercera persona de un locutor que evocaba a *su dios (noteuh)* pasamos a la primera en la intervención verbal del oficiante que puede ser el mismo u otro.

Además, para reforzar el nivel prosódico, unas interjecciones están colocadas en medio de las unidades verbales.

yo lo ya cortaré, yo lo ya agujeraré

El complemento común a estos verbos cuya forma pronominal es *qui* parece ser la montaña mixcoatepetl en Colhuacan. Sin embargo, a falta de bisagras preposicionales en náhuatl que nos puedan indicar lingüísticamente la relación que se establece entre el cerro, el pueblo y los verbos, tenemos que explorar un poco más el campo semántico de los verbos así como el referente cultural.

De hecho la lengua náhuatl siendo un lengua oral poco contaminada en términos estructurales por la escritura¹⁶ se apoya sobre elementos “suprasegmentales” (tono, gestos etcétera) para modalizar su frase. En el contexto gráfico que es el nuestro debemos cubrir las lagunas semánticas que dejó la recopilación alfabetica para poder entender lo que se dice.

En este caso no estamos siquiera seguros de que *mixcoatepetl* sea el complemento de los verbos enunciados. Bien podríamos tener algún gesto deíctico apuntando a “algo” que fuese lo que iba a ser cortado y perforado y que no fuese la montaña.

¹⁶ La articulación fonética de los topónimos en la escritura pictográfica náhuatl no tuvo influencia alguna sobre la lengua.

Si *mixcoatepetl* y *colhoacan* son efectivamente los complementos de los verbos podría tratarse de la reducción metonímica de un sintagma más complejo en el cual *mixcoatepetl* y *colhoacan* representarían: "todos los magueyes que se encuentran en el cerro de *mixcoatl* en *colhoacan*". Entonces el sentido de "yo cortaré, yo perforaré el cerro de *mixcoatl*(en) *colhoacan*" sería: "yo cortaré y perforaré los magueyes que *allí* se encuentran".

Cabe recordar por otra parte que el dios *mixcoatl* es según una tradición aducida en varias fuentes, el dios que "inventó" el pulque. *Mixcoatepetl colhoacan* podría ser más sencillamente "la tierra en *colhoacan* donde crece el maguey"; y por ende tierra que pertenece a *mixcoatl*.

Ahora bien las glosas que proporcionó el informante parecen establecer un sentido figurado de los dos verbos de manera unívoca como:

Nictopehuaz
Yo lo conquistaré

Pese a lo que indica el informante podríamos pensar en otro sentido de la expresión metafórica. La descripción del *tlacameatl* hablaba de este tipo de maguey como *michiquini* "lo que se perfora", o "se frota". El complemento de los verbos podría ser de una manera o de otra, el maguey, que se agujera y se raspa.

Otra descripción de la elaboración del pulque nos ayudará a discernir las correspondencias que podrían existir entre el canto y las distintas fases de su obtención:

El vino más común y el mejor de los mexicanos es el maguey, que ellos llaman *octli*, y los españoles pulque. Hácese del modo siguiente: cuando el maguey llega a cierto tamaño y madurez, le cortan el tallo, que están en el centro de la planta y dejan allí una cavidad proporcionada. Raspan después la superficie interior de las hojas gruesas que circundan aquella cavidad, y de ella sacan un jugo dulce...

Sacan el jugo de la cavidad con un caña, o más bien con una calabaza larga y estrecha, y después lo ponen en una vasija hasta que fermenta, lo cual sucede antes de las veinticuatro horas. Para facilitar la fermentación y dar más fuerza a la bebida, le ponen una yerba que llaman *ocpatli*, o remedio del vino.¹⁷

¹⁷ Gonçalves, *op. cit.*, p. 39.

Tozquihua ya

Garibay traduce esta secuencia: “Dueño de voces, yo tañí el espejito, el espejito”. De hecho el diccionario de Rémi Siméon da para el vocablo *tozquihua* la definición: “El que tiene voz”, y “tañer” en pretérito es la traducción más inmediata de *nictzotzon*. Ahora bien, en un contexto semántico en el cual el maguey, como planta, ocupa un papel central, conviene buscar otras acepciones de estos términos más afines al contexto expresivo.

Tozquiuia puede referirse al contexto músico-dancístico como lo entendió Garibay “que tiene voz”, pero también se puede referir a la garganta *tozquil* como órgano para ingerir ya sea en este contexto, el sacerdote que bebe el líquido, o en un sentido figurado, el *piaztecomatl*, tubo para extraer el líquido que “bebe” el precioso licor y a la vez hiere al maguey.

Tengo garganta ya

Nictzotzon se puede entender en la isotopía músico-dancística ya considerada como el pretérito de *tzotzona* “toca el tambor” pero también como “golpear”, “machacar”. Un texto del *Códice Florentino* referente al maguey dice:

*In iehoatl metzintamali
motetzotzona, moteci, motzoiona...¹⁸*
Ella la hoja del maguey,
se machaca, se muele, se cuece...

Por otra parte *tzotzona* “sollozar”, “gemir”, está fonéticamente muy cerca también de la isotopía establecida.

El sentido correspondiente al proceso de obtención del pulque parece prevalecer en este contexto pero no debemos descartar la primera y la tercera, o inclusive la fértil convergencia de todas.

“Yo maltrato *iyao*”

En este contexto “el espejito” (*in tezcatzintli*) podría representar de manera metafórica la parte del maguey que se está raspando; y el “sollozo”, el precioso líquido que rezuma. En este mismo orden de idea *tzintli* podría ser el lexema: “base”, “fundamento” y no el

¹⁸ *Códice Florentino*, op. cit., libro xi, cap. 7, pár. 5.

morfema reverencial *-tzin(tli)*. En este caso *tezcatzintli* sería “la base del espejo” y no el espejito. Si recordamos que es la base del maguey la que provee el pulque, esta interpretación cobraría sentido. Conservamos sin embargo la primera traducción.

Al espejito, espejito

Las dos líneas isotópicas: voz / tañer y garganta / lastimar que se excluyen en nuestro modo occidental de pensar podrían converger en la urdimbre semántica precolombina.

La secuencia que sigue representa un problema de traducción. Proponemos a continuación distintas posibilidades:

A.

Tezca xocoyeua

La traducción de Garibay: “En *Tezcatzonco* bebe” en el modo imperativo, constituye una opción válida sin embargo, *tezca* sin el sufijo absoluto podría indicar que lo tenemos que añadir a lo que sigue. *Tezaxocoyaua* podría ser entonces “el espejo (líquido) se agria”.

Tzoniztapalatiati

Este término también es algo difícil de traducir. El padre Garibay lo tradujo como: “se coció el blanco licor” así como Dibble y Anderson: “the white headed (pulque) is cooked to a froth”. La primera opción de traducción sería:

“El espejo líquido se agria, se cuece el blanco licor”

B.

Tezca xoco(n)yeua tzoniztapalatiati

En esta maraña gráfica, Garibay optó por añadir *-tzonco* a *tezca* y considerar *xocoyeua* como *xocon i yeua* es decir: “bébelo, a él”.

Otra paleografía podría considerar a *yeua* como parte separada de *tezca*; los cuales reunidos darían: *tezcayeua*, “lo que queda en la superficie del espejo”. (Cf. Rémi Siméon). El desplazamiento de morfemas en las secuencias verbales en náhuatl tienen generalmente un carácter prosódico y no afecta la comprensión.

En términos semánticos este *yeua* o *eua* “lo que está en la superficie del espejo” (líquido de la tinaja) podría ser el *ocpatlī* ya consi-

derado que permite la fermentación del aguamiel y por consiguiente el nacimiento de los conejos.

xoco(n) tzoniztapalatiati

Compuesto verbal algo complicado su traducción podría ser, en la modalidad imperativa que nos parece ser la del verbo “dale fuerza al de cabeza blanca” mediante el *ocpatl* (*tezcayeuat*)

El verbo *tlapalitia* “dar ánimo”, el cual podría integrar el compuesto verbal en cuestión, entraña a nivel sémico el color de la sangre “*tlapalli*” cuyas connotaciones son la fuerza y el coraje. La traducción de este último verso sería por lo tanto: “con la raíz (*tezcayeuat*), dale fuerza al de cabeza blanca”.

C.)

Otra posibilidad de recorte en el *continuum* gráfico podría ser el siguiente:

Tezca xoco(n)y
bebe el espejo
y
(tzon)euatzoniztapalatiati
que podríamos dividir en dos secuencias verbales:
tzoneua tzoniztapalatiati
se va desbordando la cabellera blanca

La ausencia del primer *-zon* se podría explicar por una síncope provocada por la presencia del segundo *-zon*.

Tezca xoco(n) yeua tzoniztapalatiati

D.)

Ahora bien *euatl* puede ser la corteza interna del *meyollotl* que se raspa para que exsude el aguamiel. En dado caso la traducción del conjunto sería “ve a destilar la piel blanca del espejo”

- *ti* sería aquí el morfema de extroversión en el modo imperativo.
- *atia* “fundir o hacerse agua”.
- *tzoniztapal* “de cabellera color blanco”.
- *tezca yehua* aunque separado por el complejo morfémico *xoco(n)* podría constituir el sintagma posesivo: “su piel del espejo”.
- *xocon* representa el morfema del imperativo al que se integran el pronombre personal complemento *-e* y el adverbio de lugar *on*.

El radical de *octli*, *oc* está quizás presente también en el compuesto evocando el pulque. La traducción sería en este caso:

ve a destilar en pulque la piel blanca del espejo
Tla oc xoconoctli aho

Xoconoctli es quizás una variante de *xocon i in octli*¹⁹ en el cual el complemento *octli* se encuentra integrado. La traducción sería “bebe el pulque” en la modalidad honorífica de expresión que implica *tla*.

En el contexto semántico establecido, el destinatario de la orden (¡bebé!) sería el tubo que extrae el precioso líquido.

Otra traducción de *xoconoctli* podría ser la síncope de *octlalía* “hacer pulque” en dado caso la traducción de *xoconocili* sería entonces: “haz el pulque”, hablándole al dios.

Traducción del texto matriz

yyaha, yya yya, yya ayya, ayyo oviya,
 ayya yya, ayya yya, yyo
 viya, ayya yya ayya yya yyo viya,

Colivacan

lugar de veneración
 a casa del maguey-hombre a
 yyo ayya yya yyo

Tezcatzon dios hilera de veinte
 Es tlachiqueado
 Ya llora ya

Avia

Así no, así no
 el dios es tlachiqueado
 yye llora ya

Huia

¹⁹ *Atli* es “beber agua”; podemos pensar que *octli* además de ser el sustantivo para “pulque”, podría significar “beber pulque”.

Axalco dios hilera de veinte
 Es tlachiqueado
yye llora ya
 así no, así no
 el dios es tlachiqueado
yye llora ya

Tezcatzonco, lugar de tú corazón
 a guerrero *yya*
 Al conejo creó a mi dios
 Yo lo cortaré, yo lo perforaré
 Mixcoaltepelt, colhoacan

Tengo garganta ya
 Maltrato *iyao*
 Al espejito, espejito
 Ve a destilar en pulque la piel blanca del espejo
 Bebe el pulque *a ho a*

Resulta muy difícil traducir un himno sagrado sin remitirnos a parámetros circunstanciales ya que los referentes de las palabras proferidas en una instancia teatro —ritual de elocución o de canto se encuentran generalmente situadas fuera de la matriz verbal, en el espacio-tiempo que enmarca esta elocución.

Possible marco festivo del canto

De acuerdo con el análisis efectuado sugerimos como marco circunstancial de este canto algo semejante a la cuarta fiesta móvil descrita por Sahagún:

En el signo que se llama *mázatl* en la segunda casa que se llama *ome tochtli*, hacían gran fiesta al dios llamado *Izquitecatl*, que es el segundo dios del vino, y no solamente a él, sino a todos los dioses del vino, que eran muchos; aderezaban este día muy bien su imagen en su *cu*, y ofrecíanle cosas de comida y cantaban y tañían delante de él. Y en el patio de su *cu* ponían un tinajón de *pulcre*, y henchíanle los que eran taberneros, hasta reverter, e iban a beber todos los que querían; tenían unas cañas con que bebían. Los taberneros iban cebando el tinajón de manera que siempre estaba lleno; principalmente hacían esto

los que de nuevo habían cortado el maguey. La primera aguamiel que sacaban la llevaban a la casa de este dios como primicias.²⁰

Las distintas fases del canto parecen de hecho corresponder a esta fiesta.

Por otra parte el *Códice Florentino* describe una ceremonia que podría ser otra fase de la misma.

Njman ie quiquetza in tochtecomatl vncā conteca in macujlvccli in qujlujaia teuvctli, njman ie qujvalquistia in piazatl acatl vncan cōmanaia in teuvctli ipan, çan matlacpoalli vmei, auh çan ce in coionquj,

auh in ocōma, njman ie ic netotilo, tlaiavalolo, mjtotia in centzontotchtin,

*Njman ie ic vi in jvicipa teuvctli, cencá moquequeça in ac iehoatl qujttaz coionquj, auh in aqujn oquittac, in oquicuj coionquj, njman ic quitlalcavia, çä icel qutticac in teuvctli; auh in onteutlaoanoc, njman ic viujlooa.*²¹

Luego ponen la olla del conejo, allí la llenan con cinco pulque, como llamaban al pulque sagrado. Luego sacan los tubos de succión, los ponen allá donde está el pulque sagrado; sólo doscientos sesenta. Pero sólo uno está agujerado.

Luego que los pusieron, hubo un baile, hubo una procesión; bailaron los cuatrocientos conejos.

Luego ya se van hacia el pulque sagrado; se dan de empujones para ver quien es el que encuentra el (tubo) agujerado y al que encontró y tomó el tubo agujerado lo dejan sólo.

Se queda a beber el pulque sagrado. Y cuando el pulque ha sido bebido, luego cada quien se va por su lado.

²⁰ Sahagún, *op. cit.*, p. 94-95.

²¹ *Florentine Codex.*, *op. cit.*, book 2, p. 207.

APOYOS ICONOGRÁFICOS PARA EL ANÁLISIS DEL CANTO

Las fuentes iconográficas que existen sobre el tema ayudarán a ilustrar algunos aspectos del canto sagrado.

La lámina 9 del *Códice Laud* nos muestra la personificación del maguey, *Mayahuel* en una posición abierta (de parto). En su mano izquierda tiene un punzón de hueso y un espino de maguey para el sacrificio. En la derecha ostenta un vaso con pulque sagrado (*teoocatl*). Abajo de ella se encuentra una tortuga (*ayotl*) y una serpiente coralillo (*tlapapalcoatl*). Entre las pencas de maguey vemos a la izquierda el *piaztecomatl* (el tubo en forma de flecha) que perfora el *meyollo* o corazón de maguey. Se distingue abajo a la derecha el instrumento para raspar las hojas internas que constituyen la cavidad: *acocotli* o *itztetz*, el hacha que sirve para cortar las hojas: *metlapana*, y un glifo que representa mediante una huella de pie y por desplazamiento metonímico el camino: *otli*.²² Lo que sale del pie es humo: *pocli*. La convergencia sonora de estos dos vocablos ayudaba probablemente a la retención mnemónica de *octli* “pulque”.

Las ofrendas dispuestas a la izquierda representan el pulque con, quizás, la raíz *ocpatl* que provoca la fermentación del aguamiel, así como otras ofrendas.

La lámina 56 del *Códice Vaticano B*, nos muestra una olla con pulque 5 es decir pulque sagrado (tiene cinco flores) que descansa sobre una serpiente enroscada. Visiblemente se opone aquí la cabeza de la serpiente con su lengua al crótalo de su cola que ostenta el glifo “noche”.

El corazón atravesado por el *piaztecomatl* o “tubo de succión” simboliza la perforación del *meyollo*.

A la izquierda vemos a un sacerdote que bebe el pulque nuevo. Frente a él se encuentra el *acocotli*, instrumento curvo para raspar. La parte nocturna de la oposición día/noche tiene curiosamente también una forma encorvada.

Observamos en la lámina 68 del *Códice Borgia*, la misma escena que en el *Códice Vaticano*, y los mismos paradigmas iconográficos,

²² Lord Kingsborough, *Códice Laud en Antigüedades de México*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, p. 358

con la diferencia de que la noche no se encorva, está dispuesta a la derecha, y que aparecen dos banderas a cada lado de la olla. Estas banderas (*pantli*) quizás evoquen al dios *Tecpanatl* “hilera de veinte”.

La lámina 16 del *Códice Borgia*, expresa magistralmente lo que los textos llaman *mechichoalli* “pecho de maguey” y parece dar una versión iconográfica del espejo maltratado” (en la cabeza).

La aparición del conejo en lámina 23 del *Códice Borgia*, expresa claramente la última fase de la fabricación del pulque. En esta imagen vemos una flecha que penetra la olla y recuerda el término *michiquini* “lo que se perfora” que entraña el vocablo *mitl* flecha y recuerda el aspecto sexual de esta penetración.

En todas las representaciones las orillas de las pencas de maguey están revestidas de sangre lo que confirma a nivel iconográfico lo que intuíamos mediante el texto: las “lágrimas de sangre” del maguey. Es muy probable que en el curso de este ritual el corazón de una víctima fuera atravesado ritualmente por un *piaztecomatl* después del sacrificio.

Conclusión

A punto de desaparecer para siempre en la conflagración que representó la conquista de México por los españoles, la oralidad náhuatl fue cautivada en lo que Ángel María Garibay llamó “la luminosa prisión del alfabeto” y preservada del olvido. Sin embargo, como es comprensible, sólo las palabras pudieron ser transcritas, perdiéndose irremediablemente todo lo que no se expresaba verbalmente, es decir el gesto, la danza, el ritmo, la música, el sonido, el olor, el color, los determinismos espacio/temporales, la presencia física de los participantes o metafísica de los dioses con los cuales la palabra se tejía en un texto (valga la redundancia) pluri-semiótico. Por lo tanto, buscar establecer un sentido de los cantares sagrados a partir de las transcripciones que tenemos de ellos sin *suponer* una dimensión suprasegmental del texto que lo complete resulta muy arriesgado. En efecto, las entidades gramaticales de la lengua no se vinculan sistemáticamente entre sí, sino que salen a veces del ámbito verbal para unirse con predicados dancísticos, sujetos palpables, modalidades prosódicas, deícticos gestuales, y todo un espectro adjetival cromático, sonoro, olfativo o táctil.

Si bien no podemos inferir el tenor de la ganga expresiva del verbo, podemos cuando lo sugiere el texto dejar una “vacuidad” entre las palabras o las secuencias, en lugar de zurcir indebidamente a nivel exclusivamente verbal un tejido expresivo algo desgarrado

por los determinismos de la recopilación. Debemos permitir a la palabra escrita expanderse hasta tener algunos ecos orales evitando asimismo la colusión de entidades verbales que nada tienen que ver entre ellas ya que cada una remite a referentes metatextuales. El conocimiento del macrocontexto cultural ayudará evidentemente a establecer el sentido de un cantar.

En el ámbito lingüístico, el uso figurado de los términos, las metáforas y las metonimias establecen un nivel de percepción que oscila entre lo literal y lo esotérico. En el canto aquí analizado vemos como se “anima” el maguey mediante una supuesta ira, oímos su llanto de precioso líquido, observamos su corazón atravesado por la garganta ávida del *piaztecomatl* mediante otras metáforas reveladoras.

Así como los *totochtin* dan un cuerpo al pulque, muchos sentidos ocultos pueden hacer fermentar un texto náhuatl hasta embriagar a los oyentes.

BIBLIOGRAFÍA

Códice Borgia y comentarios de Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Códice Florentino, facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979.

Códice Laud en Antigüedades de México, recopilación de Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.

Códice Vaticano B, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1993.

Florentine Codex, translated and edited by Dibble, Charles and Anderson, Arthur, School of American Research, Santa Fe, 1950.

GARIBAY, Ángel María, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM Instituto de Historia, 1958.

GONÇALVES DE LIMA, Oswaldo, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1978.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892.

SAHACÚN, 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.

TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1980.



EL DESCENSO AL INFRAMUNDO EN TEOTIHUACAN

RUBÉN B. MORANTE LÓPEZ

1. *Antecedentes*

Al parecer hasta principios de los ochentas nadie había inferido la función astronómica de algunas cuevas en Teotihuacan. Es entonces cuando se realizan hallazgos que evidencian tal función en algunos de estos subterráneos. En esta época se localiza, al este de la Pirámide del Sol la que conoceremos como Cueva 1. Su uso en ceremonias relacionadas con el calendario y la astronomía parece probable, así lo reportan Oscar Basante (1986) y Linda Manzanilla (1989), basándose en el primer trabajo que tenemos en esta materia, la tesis de Enrique Soruco S. (1985).

Teotihuacan parece haber tenido el mayor número de observatorios bajo tierra de toda Mesoamérica. Cerca de la Cueva 1 se hallaron recientemente dos más con las mismas características y profundidad. Probablemente hubo otros: uno en el cerro Mallinali, otro en Calpulalpan, Tlaxcala (Enrique Martínez Vargas:1991, 194) de la época *Xolalpan* (400-650 d.C.) de 4.70 mts. de profundidad, otro en (*Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* de abril de 1860) la Pirámide de la Luna de unos quince pies.

2. *Localización de las cuevas*

Las cuevas astronómicas se encuentran localizadas en la zona III, cerca de San Francisco Mazapa, unos 250 mts. al sureste de la Pirámide del Sol (fig. 1). Se trata de un área perfectamente delimitada por medio de una plataforma casi cuadrada de 0.35 mts. de altura y con 37 x 33 mts. de superficie. En su parte occidental se aisló un rectángulo de unos 33 x 7 mts., donde se ubicaron las cuevas (Soruco 1985, 82). En la superficie, la zona de cuevas se halla en un patio rodeado de muros, hoy muy deteriorados. Este patio pudo presentar habitaciones y/o adoratorios, sobre todo en la parte oes-

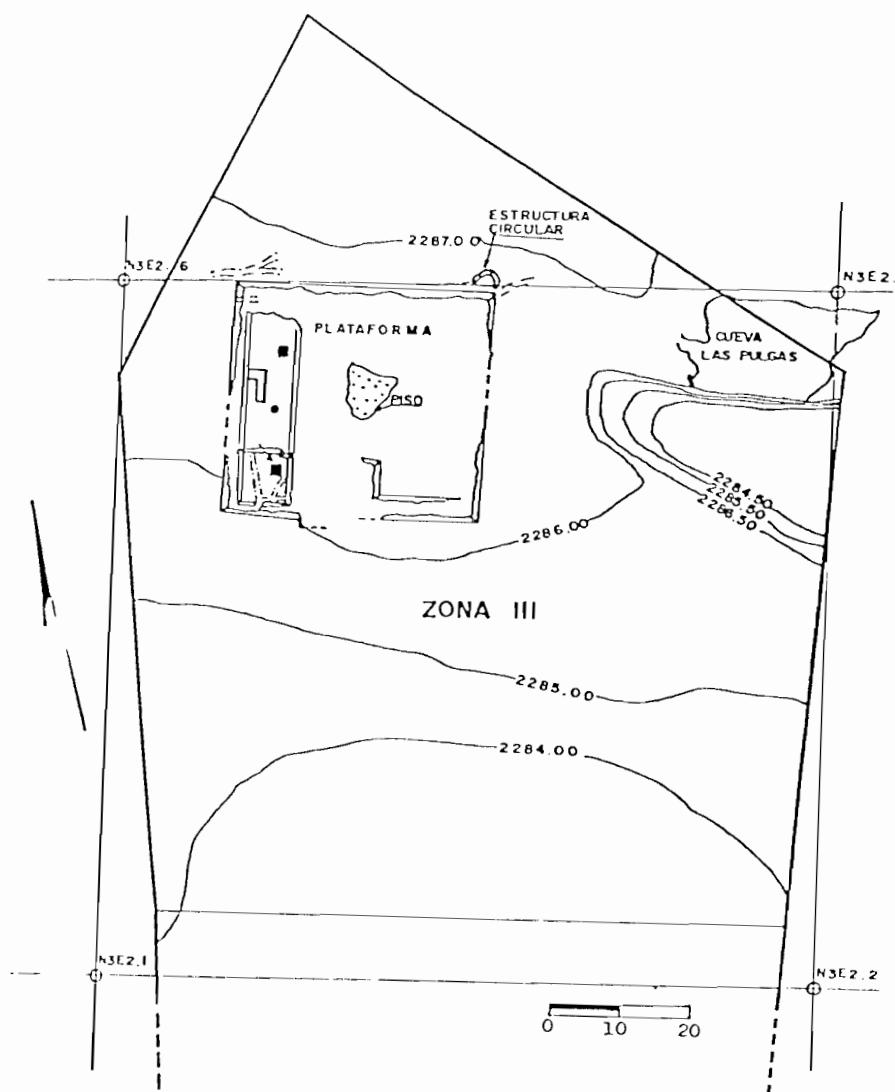


Figura 1. Ubicación de las cuevas astronómicas en el sector sureste de la Pirámide del Sol.
Basado y adaptado de Soruco Sáenz (Plano 2, 1935)

te, donde se advierten áreas de pisos estucados. Las tres cuevas están en un sitio con acceso muy restringido (fig. 2). Muros de 2.25 mts de ancho limitaban la zona: Las cuevas 2 y 3 comparten un espacio en la superficie, lo que es consistente con lo que sucede en el interior de ellas. La núm. 1, en cambio, está separada de ellas y es muy claro que era el sitio más aislado del conjunto. Los desagües indican que los muros no sostuvieron ningún techo o sea que su objetivo pudo ser impedir el acceso a la zona de cuevas, al grado que en el caso de la Cueva 1 ni siquiera podemos localizar una puerta. Hablamos por tanto de un área cuya privacidad sobrepasa lo que hasta hoy conocíamos en Teotihuacan. En el caso del recinto de superficie en las cuevas 2 y 3 es posible que hubiese tenido una entrada por la parte este, pero no estamos seguros. Al de la Cueva 1 posiblemente sólo pudo llegarse por medio de escalinatas móviles de madera (u otro material perecedero) que se levantaban. El ancho de los muros nos hace pensar en una gran altura y en posibles vigilantes que ocupaban su parte superior. ¿Qué tipo de actividades se practicaban en estos sitios? Y, ya que el área total del recinto superficial de la Cueva 1 es tan pequeña (7 x 7 mts.), ¿Quiénes eran parte del reducido grupo que realizaba dichas actividades?

3. Estudios anteriores

Soruco Sáenz excava la Cueva 1 entre 1982 y 1983, cuando participaba en el Proyecto Teotihuacan 80-82 con el arqueólogo Rubén Cabrera. Soruco Sáenz la llama "cueva ceremonial" y obtiene materiales que datan de Teotihuacan IIA, hacia 200 d.C. Las entradas solares por la "ventana del techo" marcan según él exactos períodos de 365 días en 9 ofrendas (una de ellas de 20 navajillas, acaso relacionadas con el *tonalpohualli*). Descubre también, bajo el orificio del techo 12 lájas que probablemente, según agrega: "...tuvieron alguna función exterior, reguladora del paso de luz. (1985, 28). Las lájas están sobre 10 fémures humanos. Su más importante descubrimiento consiste en una laja hallada *in situ*, en posición vertical, sobre un altar de tierra apisonada, donde se ubican entradas solares muy cercanas al tránsito cenital (fig. 8). Soruco señala con cal los puntos que toca el Sol en el piso de la cueva durante un año y al año siguiente comprueba que el Sol regresa a los mismos puntos cada 365 días. Se trata por tanto de un indicador de posiciones astrales.

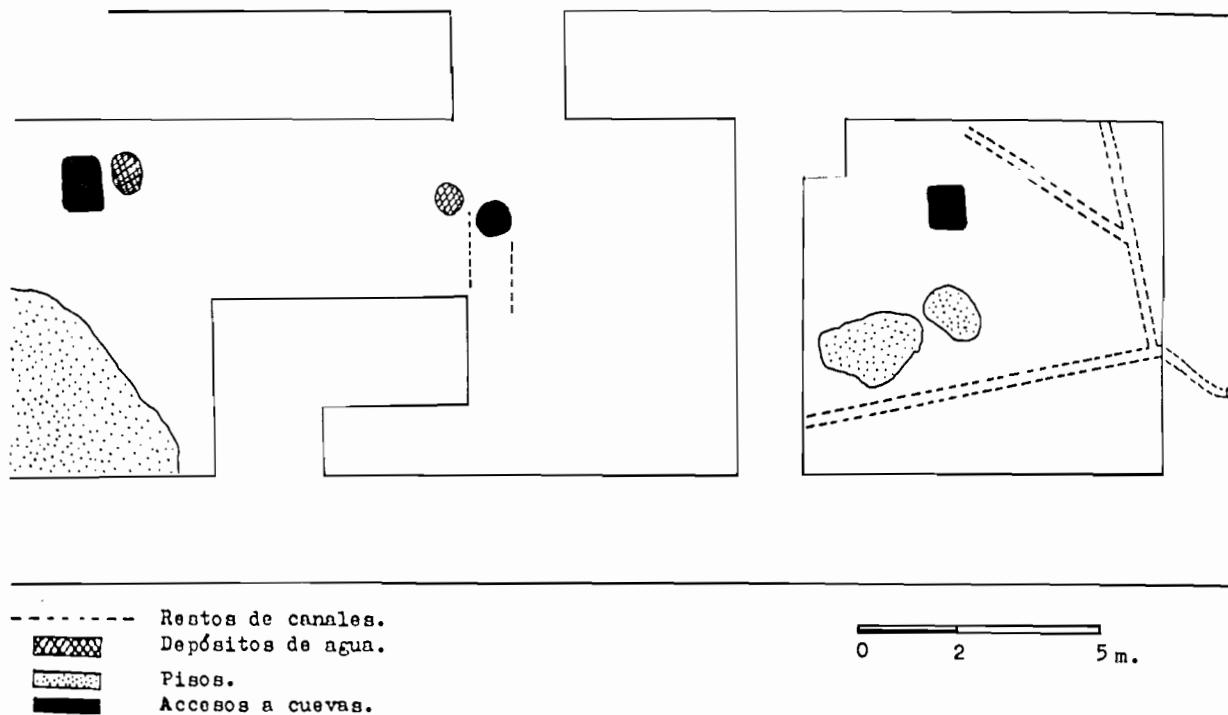


Figura 2. Restos arquitectónicos de superficie en las cuevas 1, 2 y 3 de Teotihuacan

4. *Interpretación de los materiales*

Me llamó la atención la profundidad de la Cueva 1, que no sólo es la misma que la de las cuevas 2 y 3, sino que casi corresponde con la indicada para los túneles de la Pirámide de la Luna (15 pies x .3048 m. = 4.57 mts.) por J.M. García en el siglo pasado y con la de Calpulalpan: 4.7 mts. (E. Martínez 1991). Cuando estuve en Monte Albán marqué, en la cuerda de la plomada, la profundidad del tiro del Edificio "P", coincidiendo la marca casi exactamente con la de la Cueva 1. O sea que se trata de una medida que pudo ser calculada de manera estándar para varias cámaras. La cueva de Monte Albán tuvo entre 4:15 y 4: 25 mts. y las de Teotihuacan de 4:25 a 4:35 según el punto donde se mida.

Las 20 navajillas y las 9 ofrendas encontradas en la cueva indican dos números que no sólo tienen relevancia calendárica, sino que ya se han resaltado en el Templo de Quetzalcoatl de Teotihuacan. Pensamos que Soruco interpreta correctamente las 20 navajillas en relación al *Tonalpohualli*, y queremos agregar que las 9 ofrendas pueden a su vez señalar los 260 días de este calendario ritual, al tener su origen en los 29 días del mes lunar ($29 \times 9 = 261$). Esta cifra también puede estar indicada en el Templo de Quetzalcoatl (Morante, Ms. 1994).

5. *El caso de los huesos*

Los diez fémures perforados son de gran interés debido a sus implicaciones míticas. Presentan dos perforaciones de unos dos cmts. de diámetro en sus extremos proximal y distal y está claro que por ellas pasaban una cuerda. No se hallaron asociados a ningún entierro, sino bajo el orificio de la entrada a un pozo en el cual desconocemos el mecanismo usado para el descenso hacia su interior. Tal mecanismo tuvo que ser mediante cuerdas o escaleras de mano. Gracias a nuestra experiencia en el descenso a estas cuevas, sabemos que las cuerdas son prácticas, pero si se realizan ingresos periódicos, se necesita hacerles ciertas adecuaciones, por lo que nos inclinamos por las escaleras de mano, de las que hemos usado las rígidas, pero no podemos descartar la posibilidad de que existiese una escalera hecha con cuerdas y peldaños, sin duda, la más adecuada para colocar y quitar de la boca de la cueva. Ello era necesario si se deseaba mantener el carácter oculto de las actividades del interior, algo que, como vimos, sugiere la arquitectura de superfi-

cie. Si esta escalera tuviese en vez de peldaños de madera, peldaños de huesos, sus implicaciones míticas serían impresionantes. De los huesos de que pudo echar mano el hombre prehispánico para este fin, sin duda es el fémur humano el más adecuado, tanto por su longitud (todos los demás huesos de animales mesoamericanos son más cortos) como por su disponibilidad.

6. *El experimento*

Para ver la posibilidad de la existencia de tal escalera, procedí a medir la distancia entre los peldaños de varias escaleras de mano usadas en la actualidad y obtuve 35 cmts. en promedio. La profundidad de la cueva es de 4.2 mts., los cuales divididos entre los 35 cmts. me dan 12 peldaños. Si eliminamos los peldaños de los extremos, que no se usan, obtengo una escalera de diez peldaños, que son exactamente el número de huesos hallados por Soruco bajo el sitio donde debió ubicarse un implemento para el descenso. El cálculo era exacto (fig. 3). Sin embargo, surge la duda de si esta escalera tuvo fines prácticos o tan sólo simbólicos. La respuesta dependía de la resistencia de los fémures humanos, así como de un análisis cuidadoso del desgaste de los huesos hallados. Este análisis, sin embargo, podía ser engañoso, ya que si se usaba tal escalera, debió renovarse cada determinado tiempo, o sea cuando los huesos se descalcificaban y rompían. En caso de que la escalera se hubiese renovado cerca del momento de abandono de la cueva o de que hubiese tenido muy poco uso en las últimas etapas de ocupación, las marcas del desgaste no serían muy claras. Los orificios del hueso también pudieron haberse protegido con algún tipo de fibra o piel, o haber recibido un amarre especial que disminuyese el desgaste. La prueba práctica era necesaria. Por ello se pidió al departamento de Anatomía de la Facultad de Medicina de la UNAM un hueso humano fresco de un adulto joven.

La antropóloga Martha Pimienta y el doctor Carlos Serrano me apoyaron en los trámites necesarios y el 23 de noviembre de 1994 consiguieron dos fémures. Estos huesos habían sido hervidos y tenían unos cinco años en la facultad, ello les restaba cierta resistencia. No tenían muestras de osteoporosis u otra enfermedad, pero uno de ellos presentaba una fisura a todo lo largo. Preparé 8 peldaños de madera, una cuerda de ixtle y perforé los fémures en compañía del personal del Departamento de Anatomía de la Facultad de Medicina de la UNAM. Las perforaciones se hicieron con taladro eléctrico, exactamente en los puntos donde las presentaban los huesos

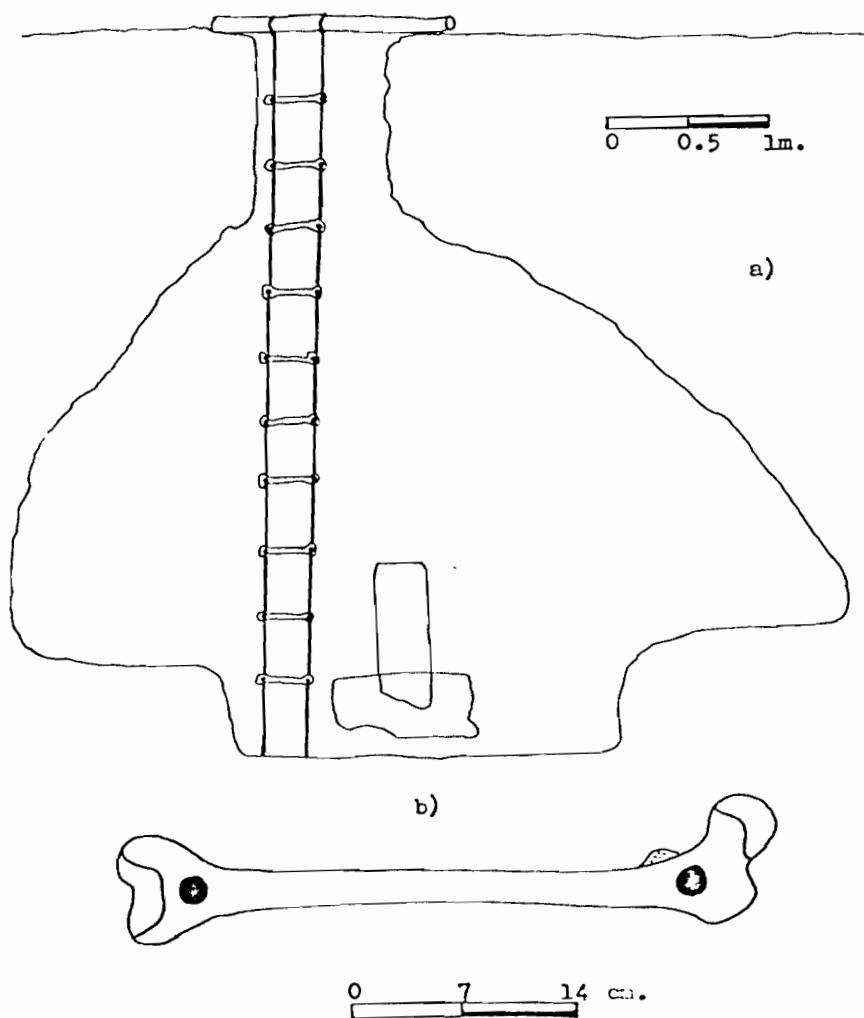


Figura 3. a) Reconstrucción hipotética de la escalera
b) Fémur humano usado en el experimento

hallados en la cueva (aproximadamente en las líneas trocantérica y precondilar). Se usaron brocas de distintos calibres a fin de ampliar poco a poco los orificios. Los huesos sólo presentaban cierta dureza en el periostio de la cara anterior. El tejido esponjoso fue extremadamente blando. En tiempos teotihuacanos el punzón de obsidiana perfectamente pudo servir para este fin. La escalera pudo haberse hecho en un par de días.

6.1. Las pruebas de resistencia

Armé la escalera en la Facultad de Medicina de la UNAM colocando los fémures en las posiciones cinco y seis y sustituyendo los demás huesos con peldaños de madera. Para sostener cada peldaño bastó con un nudo sencillo. En menos de una hora, la escalera estaba lista. La colgamos de un extremo y le pedimos a una persona de 56.1 kgs. que subiera. Los huesos resistieron. Enseguida subí yo (peso 70.5 kgs.). Sin problemas, ambos huesos, incluso el que presentaba la fisura, resistieron. A partir de ese día, junto con la doctora Pi-mienta, se decidió hacer la escalera con 10 fémures, así como llevarla a la Cueva 1 para su prueba definitiva. El 18 de marzo de 1995 coloqué un tronco de 14 cmts. de diámetro de manera transversal en la boca del orificio de la Cueva 1, donde un par de horadaciones, que al parecer fueron hechas en la roca de manera intencional evitaron que el tronco rodara. Se amarró el extremo de la escalera al tronco cuidando que el primer peldaño quedase a unos 35 cmts. de dicho tronco. Asegurado el extremo de la escalera, procedí a bajar. Los nuevos huesos eran indistintamente de hombre y mujer, había uno mucho más corto que los demás, otro carecía de cabeza... La selección fue hecha al azar. Ninguno se rompió con mi peso. Probamos con mayor peso y vimos que la escalera resistía quizá más de 100 kgs. Tomando en cuenta que las perforaciones están en los núcleos de calcificación, creo que este implemento debió ser más durable que uno de madera, llegaría a servir más de diez años.

7. El descenso al inframundo

Los materiales usados en la construcción de la escalera, al igual que la cueva misma (ver a D. Heyden 1975, 1976), indican un sitio de nacimiento y muerte. La cuerda se asemeja al cordón umbilical y el

hueso se remonta al otro extremo de la vida. El hueso también está en el origen, cuando Quetzalcóhuatl, en el conocido mito de La *Leyenda de los Soles* (1992, 120) baja al *mictlán*, y ante Mictlanteuctli y Mictlancíhuatl dice: "He venido por los huesos preciosos que tú guardas". Ellos, una vez molidos servirán para crear a los hombres. En el *Popol Vuh* tenemos un mito muy parecido, donde los de Xibalbá, señores del inframundo, muelen los huesos y los arrojan al río, una vez allí, húmedos, se convierten en Hun Ahpu e Xbalanque (1973, 105).

La cuerda anudada, en cambio, también es un atavío de la muerte, según nos lo hace ver Teresa E. Rohde (1990, 279) quien dice que "...los nudos y las cuerdas aparecen, con cierta frecuencia, en el tocado del Señor del Inframundo y en ciertas representaciones de las diosas de la Tierra." Ello está en relación con las hilanderas, diosas del destino en diversas mitologías, pues el tejido es "...una actividad típica de las deidades creadoras que manejan la urdimbre y la trama para establecer, mediante la primera, el principio de lo divino, lo masculino, lo eterno y, mediante la segunda, la trama, representar lo humano y lo contingente..." (*Ib.*). Cecelia F. Klein (tomado de Rohde p. 281) dice que en el mundo arcáico mesoamericano se imaginó un sol de petate entretejido. Sin embargo, reconoce que no hay un mito que respalde los abundantes ejemplos plásticos de un universo tejido.

Un mito de los Kogi de Colombia viene a encajar de modo exacto en nuestro contexto: de acuerdo con Reichel-Dolmatoff (tomado de Urton 1989, 296) los Kogi descubren, durante el solsticio de verano, un orificio en la parte superior de su templo, así la luz solar directa llega al piso, donde se irá moviendo del fogón sur-oeste al fogón sureste. En el solsticio de invierno, en cambio, irá del fogón noroeste al noreste. Este pueblo dice que durante un año el sol, cuyos rayos representan la trama, teje dos lienzos de día y dos de noche sobre la urdimbre que tiende la madre tierra. Tal concepto de telar cósmico, encaja sin duda con los efectos solares que se observan en el interior de las cuevas astronómicas de Teotihuacan. Aquí la escalera de huesos no sólo permite el paso de los rayos solares al interior de la cueva, sino que sirve como marcador de sombras que pueden señalar puntos precisos de entradas solares en el piso. Aún más, al colocar la escalera, se observó que los huesos reflejan rayos solares sobre la estela, lo que también pudo indicar posiciones astrales.

La relación astronomía-destino se hace patente en el calendario, en especial en el *tonalpohualli* y el *tzolkin*. Para los mayas Ixchel es

la esposa de Itzamná, deidad principal, celeste y solar en el panteón maya, cuyo nombre deriva de Itzam, lagarto, ser que podemos relacionar con el cipactli del centro de México, y por tanto asociado al calendario, a las cuevas y a la tierra. Ixchel es la diosa de la Luna, de las tejedoras, de las enfermedades y los nacimientos. Tiene huesos en cruz bordados en su falda y garras como de tigre. Son muchos los atributos que la hacen similar a Tlazolteotl, diosa lunar, patrona de las hilanderas, de los partos y los nacimientos entre los mexicas. Sus emisarios, según Caso (1981, 75) eran los encargados de decir el horóscopo de la criatura de acuerdo con el calendario ritual. En el *Códice Borgia* (p. 48) Tlazolteotl tiene un faldellín con entrelaces de huesos y en la página 63 del mismo códice, aparece esta diosa en relación con Tepeyolohtli, señor de las cuevas. En el *Códice Laud* (lám. XXIX) también tiene una falda con huesos cruzados. Allí Mictlancíhuatl recibe a un individuo desde las fauces de la tierra, una cueva formada por dos mandíbulas de lagarto (fig. 4b). Es interesante notar que en esta lámina Tlazolteotl presenta dos cuerdas anudadas en las rodillas. Ambas deidades, la maya y la mexica, tienen que ver con los astros, el destino, el calendario, las cuevas, los huesos y el telar cósmico.

La relación de cuerdas y huesos con el calendario y los astros son menos evidentes. En la página 2 del *Códice Vindobonensis*, Ehecatl-Quetzalcoatl desciende a la tierra a través de una cuerda anudada. En la lámina 76 del *Códice Vaticano 3773* se ve a este dios junto a Mictlantecuhtli, sentado en un enorme fémur humano (fig. 5c). En el *Dresde*, la lámina 53a muestra al dios de la muerte, Ah Puch, sentado en un asiento hecho con huesos. En las páginas 33-4 del *Códice Borgia*, varias cuerdas unen el cielo y la tierra. En la página 25a del *Códice Madrid*, Kinh, el Sol, en una clara representación de un eclipse, es devorado por el monstruo de la tierra, que está recostado sobre un gran hueso. En este mismo códice, un personaje en medio de la noche, que ha sido identificado con un astrónomo (Aveni 1991, 24), observa a las estrellas a través de un instrumento muy similar a los que se ven en las láminas 54b, 56b y otras del *Códice Dresde* (fig. 6a), son huesos que acompañan el símbolo de eclipse, o sea esa especie de sacos (Thompson 1988, 187). Bajo el personaje del *Códice Madrid* el símbolo Cabán cubre la cabeza de un personaje sentado a la manera de los observadores de los cielos de códices mixtecos como el *Bodley* y el *Selden*. Atrás del símbolo Cabán parece salir un punzón que perfora un hueso más o menos a la altura a que están perforados los huesos de la Cueva 1 de Teotihuacan (fig. 4a). La página del *Madrid* parece relacionada con la 36b del *Dresde*, donde



Figura 4. a) Lámina del *Códice Madrid*. (Tomado de Aveni 1991, 24)
 b) Lámina XXXIX del *Códice Laud*

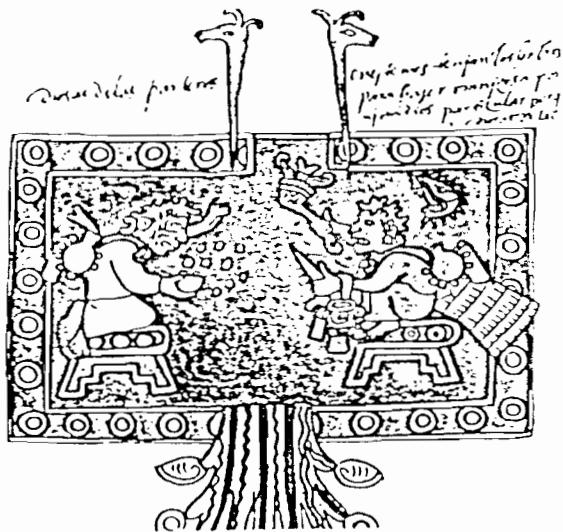
también se ve el signo 1 Cabán encabezando el almanaque 60, relacionado con el tiempo (Thompson p. 240). En Teotenango, Edo. de México (fig. 6b), se ve un relieve donde un jaguar, símbolo de las cuevas, devora un signo solar. El felino, en esta evidente representación de un eclipse, tiene sobre su muslo un fémur humano. En el Monumento 3 de Cotzumalhuapa (fig. 5a) el Sol desciende de unas fauces celestes hacia dos jugadores de pelota. La mayor ofrenda es una cabeza humana, mientras que la más pequeña, con el rostro descarnado, le tiende desde su boca abierta una especie de escalera de huesos.

El signo que Caso (1992, lám. xxv) interpreta en los códices mixtecos como ofrenda es idéntico a los fémures que aparecen en el Coatepantli de Tula (figs. 6c y 6e). En muchos códices del centro de México podemos ver los huesos afilados que usaban los sacerdotes para el autosacrificio. Los mismos dioses portarán este instrumento. Uno de los dioses creadores: Cipactónatl, en la página 21 del *Borbónico* (fig. 5b), lleva el hueso afilado, mientras Oxomoco lanza los granos que indicarán el destino. Ambos se hallan rodeados de una banda decorada al estilo teotihuacano, con 26 chalchihuites, que significan la mitad de un Xiuhmolpilli. En el *Códice Bodley*, los huesos afilados se usan en la ceremonia del nombramiento del Tecuhtli cuando se le perforaba el septum, siempre en un día que iniciaba una trecena (Caso *Ib.*, 30). Éllo es una clara referencia al destino relacionado con el calendario. En Izapa, Chiapas, hay una estela de gran interés para nosotros, la número 22, está sin duda relacionada con la núm. 67 (figs. 7b y 7c), como lo advierte Beatriz Barba (1990, 49), quien además las relaciona con el pasaje citado arriba del *Popol Vuh*. En la estela 22 un hueso arriba de una canoa tiene dos brazos que sostienen cuerdas. La relación cuerda-hueso se patentiza en esta escena y nos recuerda el bajorrelieve del Templo de las Serpientes Emplumadas de Xochicalco, donde el glifo de un día del tonalámatl parece atraer a otro con una cuerda. Allí esta implícita la relación cuerda-medición del tiempo o calendario. La cuerda se ve también, acaso como una liga entre dos etnias, en el Altar 4 de La Venta, donde un personaje que sale de una cueva se une a otro, con rasgos físicos muy distintos, por medio de una gruesa zoga.

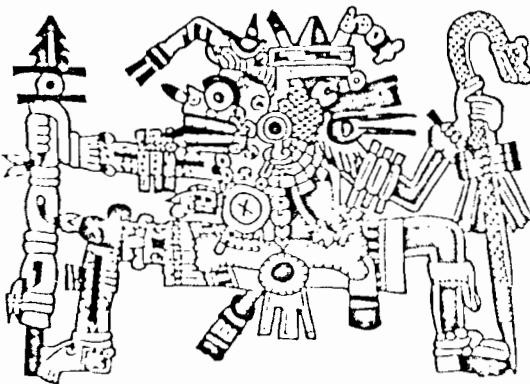
Siempre es tentador comentar algo respecto al número de peldaños en la escalera. El total de diez huesos debió tener algún simbolismo. De hecho, cualquier ingreso a la cueva implica, cuando se regresa a la superficie, que se han recorrido 20 peldaños, o sea la base del calendario y de todo el sistema de cómputo mesoame-



a)



b)



c)

Figura 5. a) Monumento 3 de Cotzumalhuapa. b) Lámina 21 del *Códice Borbónico*.
c) Lámina 76 del *Códice Vaticano 3773*

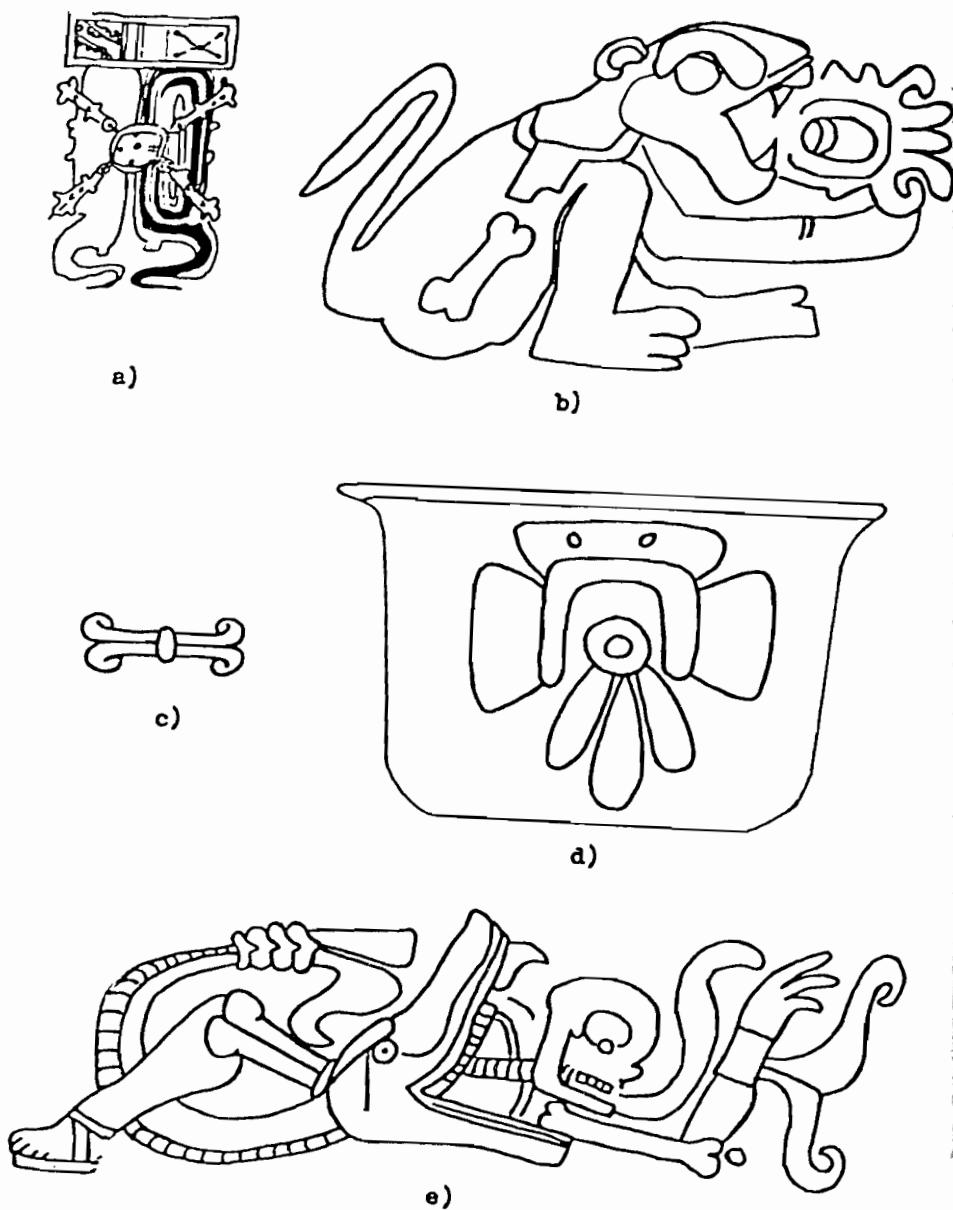


Figura 6. a) Representación de un eclipse en la página 52 del *Códice de Dresde*.
 b) Representación de un eclipse en un relieve de Teotihuacan. c) ¿Símbolo de ofrenda en los códices mixtecos? d) Grabado en una vasija de la Cueva 1 de Teotihuacan.
 e) Bajorrelieve del Coatepantli de Tula, Hidalgo

ricano. Si observamos la fig. 3a notaremos que al centro de la cueva se cavó un escalón a un nivel más profundo, de ese piso desplanta el altar calendárico. Si no descendiéramos este escalón usaríamos sólo 9 peldaños, mismos que indicarían los niveles o pisos del inframundo, que se asocian a los señores de la noche tan importantes en la mitología maya del Clásico, así como en el centro de México durante el Posclásico, como se evidencia en los nueve acompañados, que aparecen en los códices del grupo Borgia, al igual que en otros del centro de México como el *Borbónico* (Caso 1967). Se les llama "acompañados" porque los símbolos del calendario, según Cristóbal del Castillo, los cargan, por lo que los nombra: *i mamal* y, siguiendo a Del Castillo, se utilizan en los pronósticos emitidos según la fecha de nacimiento de los individuos. Corresponden también al concepto de los *bacabes* entre los mayas. En la lám. XXIV del *Códice Laud* vemos diez personajes a los que Seler identificó con las deidades de las regiones del mundo, algunas de las cuales pueden ser relacionadas con los nueve señores de la noche, que en este caso, al incluir a los dos Tezcatlipoca, una deidad a la vez uno y dos, se convertirían en diez señores (fig. 7a).

Cabe aquí preguntarse si las cuevas astronómicas de Teotihuacan, así como la cámara del Edificio "P" de Monte Albán tuvieron esa profundidad como un aspecto simbólico que hacia referencia no práctica, sino mítica, a los señores de la noche, a los niveles del inframundo, al calendario y a la adivinación del destino.

Conclusión

Es muy difícil, con la mentalidad occidental contemporánea tratar de explicar tanto los ritos que pudieron representarse en las cuevas astronómicas como el significado que éstos tuvieron para los teotihuacanos, por ello no vemos otro camino que el de hacer analogías entre la iconografía e interpretación de hallazgos arqueológicos y los datos etnohistóricos y etnográficos. La similitud de los materiales que rescata la arqueología con los elementos obtenidos en códices y otras fuentes puede ayudar a que exista una explicación mutua. Por supuesto que no estamos diciendo que las ideas de los Kogi existieron en Teotihuacan, ni que diosas como Ixchel y Tlazolteotl se adoraron en este sitio. El que dichas diosas se identifiquen en la cultura maya y náhuatl habla de resquicios de un pensamiento muy antiguo que pudieron permearse a través del tiempo y haber pasado, con distintos grados de deformación, hasta épocas muy posteriores,

aún hasta la actualidad. En cuanto al telar cósmico de los Kogi, sólo quiero recurrir a este ejemplo como un recurso explicativo (proveniente de un pueblo indígena americano) de un fenómeno astral idéntico. Los demás datos, provenientes de distintas épocas y fuentes, se reúnen ante el común denominador del hueso, la cueva, la cuerda y la astronomía, a fin de tratar de llegar a una conclusión congruente con un pensamiento que inspiró a muchos pueblos mesoamericanos antes de la Conquista.

Si quien bajaba a la cueva, al inframundo, lo hacía a través de huesos y cuerdas anudadas, estaría repitiendo pasajes míticos de gran trascendencia, el descenso no sería sólo eso, reviviría los mitos, se haría un rito. Las prácticas llevadas a cabo en el interior de la cueva, en el mundo de las sombras, nos hacen pensar en el uso de la astronomía para el cálculo preciso de ciclos calendáricos y para la formulación y ordenación de datos alrededor de esquemas que identificasen los distintos períodos. Estos esquemas debieron estar registrados en un almanaque que tuvo fines adivinatorios y una difusión muy restringida dentro de la sociedad teotihuacana. El calendario se relacionó con el inframundo en Teotihuacan y sólo los hombres que operaban en este mundo misterioso, ambivalente y, sobre todo, lleno de poder sobre el destino, la vida y la muerte de los hombres podían tener acceso a los secretos tan elevados del conocimiento astral.

BIBLIOGRAFÍA

AVENI, Anthony

1991 *Observadores del cielo en el México antiguo* México, FCE.

BARBA DE PIÑA CHAN, Beatriz

1990 "Buscando raíces de mitos mayas en Izapa" en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, Barbro Dahlgren, coord. México, UNAM, IIA.

BASANTE, Oscar R.

1986 *Las cuevas de Teotihuacan* tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.

CASO, Alfonso

1967 *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, IIIH. Reyes y reyes
1992 *nos de la mixteca*, México, FCE.

- HEYDEN, Doris
1975 "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, México" *American Antiquity* vol. 40, núm. 2
1976 "Los ritos de paso en las cuevas", *Boletín INAH*, época II, núm. 19.
- KINGSBOROUGH, Lord
1964 *Antigüedades de México*, México, SHCP.
- MANZANILLA, Linda
1989 "El inframundo de Teotihuacan. Geofísica y arqueología" *Ciencia y Desarrollo*, vol. xv, núm. 85
- MORANTE, Rubén,
1993 *Evidencias del conocimiento astronómico en Xochicalco, Morelos*. Tesis de maestría en historia y etnohistoria. México, ENAH.
1994 "El Templo de las Serpientes Emplumadas de Xochicalco" *La palabra y el hombre*, México, U.V. núm. 91.
- ROHDE, Teresa E.
1990 "El tejido del cosmos: residuos de un mito perdido" en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, Barbro Dahlgren, coord. México, UNAM, IIA.
- SORUCO SÁENZ, Enrique,
1985 *Una cueva ceremonial en Teotihuacan*. Tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.
- URTON, Gary,
1989 "The Use of Native Cosmogonies in Archaeoastronomical Studies: The View from South America" en *World Archaeoastronomy*, A. F. Aveni ed., Cambridge University Press. Cambridge.



LAS IDEAS SOBRE LA MUJER EN LOS TIEMPOS MÁS ANTIGUOS DE MESOAMÉRICA

LAURA IBARRA

Sobre la situación de la mujer en la organización social en Mesoamérica durante los primeros períodos de la historia —sin importar cuando se fije su inicio— se conoce muy poco. Sin embargo, el pensamiento prehispánico dispone de algunos mitos que describen cómo eran las relaciones entre los sexos en los tiempos más remotos. Aunque se trate de narraciones registradas en épocas más recientes podemos suponer que son de procedencia muy antigua. Además la estructura misma del mito ubica los hechos que narra en el principio de la historia. Ciertamente, para entender estos relatos es necesario una lectura especial, una lectura que atienda su estructura. En estrecha relación con los mitos existe una serie de divinidades que igualmente revela cierta información sobre la posición de la mujer en los inicios históricos. Veamos qué nos dicen los mitos.

Huitzilopochtli vence a Coyolxauhqui

Curiosamente en Mesoamérica el más importante de los mitos aztecas¹ nos relata cómo la mujer que dirigía a la tribu perdió el poder. Éste le fue arrebatado por su hermano mediante un acto de extrema violencia. El paisaje donde el mito sitúa estos acontecimientos es uno de los montes que los aztecas cruzaron en la época de su migración, cuando aún siendo una horda de cazadores y depredadores nómadas se acercaban al Altiplano e iniciaban contacto con los pueblos sedentarios agrícolas.

En la versión recogida por fray Bernardino de Sahagún² se dice

¹ La representación de este mito constituía la fiesta más importante del calendario ceremonial en Tenochtitlán.

² Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989, lib. III, cap. I, p. 191-192.

que en el cerro Coatepec vivía una mujer llamada Coatlicue, madre de Coyolxauhqui y de los Centzonhuitznahua. Un día, al estar barriendo Coatlicue encontró una pelotilla de plumas que puso en su seno, al terminar de barrer se dio cuenta que ésta había desaparecido. Mediante la fuerza mágica de la pelotilla de plumas, Coatlicue resultó embarazada, lo cual despertó la ira de Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahua. ¿Quién la empreñó que nos infamó y avergonzó? se decían con enojo. Entonces Coyolxauhqui exhortó a sus hermanos a matar a su madre. Al enterarse de ello, Coatlicue se entristeció mucho. Cuando Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahua, fuertemente armados, se acercaban al cerro donde se encontraba Coatlicue para darle muerte, saltó de su seno Huitzilopochtli. Nació, según el mito, con el arma en la mano y vestido para la guerra, entonces hirió mortalmente a Coyolxauhqui, la degolló y arrojó su cuerpo hacia abajo del cerro, después Huitzilopochtli persiguió y dio muerte a los Centzonhuitznahua.

Entre las interpretaciones dadas a este mito, una de ellas sugiere que éste refleja una relación exitosa contra el estado matriarcal.³ La lucha y victoria de Huitzilopochtli señala la decisión del hombre por arrebatar a la mujer el poder y apropiárselo. Sin embargo, quienes han sustentado esta tesis admiten que no existen indicios contundentes de que haya existido el matriarcado en las sociedades nómadas del norte de México, a las cuales pertenecía la tribu azteca.⁴ Es necesario, entonces, preguntarse si el mito relata o no hechos históricos; y si este mito puede interpretarse efectivamente como una lucha contra el poder que las mujeres detentaron en los tiempos antiguos.

Como todos los mitos, esta narración relata cómo una situación que en un principio no existía, ha llegado a serlo, es decir, cómo el hombre llegó a detentar el poder. Para quienes crearon y relataron el mito, éste tenía un valor explicativo. En su estructura el relato mítico asume el esquema del pensamiento y éste, como ya hemos explicado, sigue la lógica del comportamiento.⁵ En esta lógica, el pensamiento remota la situación presente, una parte del mundo fenoménico, a un inicio del cual se le hace surgir. En la medida que

³ María J. Rodríguez, *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988, p. 42-43. Ver también Christian Duverger, *El origen de los aztecas*, México, Editorial Grijalbo, 1987, p. 338.

⁴ M. J. Rodríguez, *op. cit.*, p. 36 y ss.

⁵ Laura Ibarra, *La visión del mundo de los antiguos mexicanos. Sobre las estructuras cognitivas de causalidad, de tiempo y espacio*, México, Editorial de la Universidad de Guadalajara, 1994. Ver también Guenter Dux, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992.

el mito describe cómo el fenómeno se ha derivado del origen, lo explica.

Pero ya que todo fenómeno constituye una parte del orden en el mundo, el mito remite todo principio al principio original, al inicio mismo del mundo. Así, el tiempo en que suceden los hechos míticos es el tiempo en el umbral de la historia; el tiempo original, el que ocurre antes de que el mundo sea creado. El mito, en la historia que narra, une, entonces, la situación presente en el mundo fenoménico con un acontecimiento en el comienzo original.⁶

La lógica en la que descansa la estructura del mito no sólo explica por qué el mito ubica los acontecimientos que narra en el inicio de los tiempos, sino también por qué en el mito es la mujer quien al inicio de la historia, en el origen del mundo, detenta el poder. Obligado por su lógica estructural, el pensamiento mítico imagina el origen en una de estas dos formas: o la situación presente del mundo fenoménico existe ya en forma latente dentro del origen, como si se tratara de un estrato cerrado en el que reside pasivamente lo que de aquí habrá de surgir, o bien, la situación presente emergerá del origen y éste es en un principio un estado de desorden o de caos.⁷

Una de las posibilidades que tiene el mito para describir este desorden es hacerlo “negativo” con respecto al orden en el mundo real. Un mito contenido en la historia de Colhuacán y México cuenta que originalmente los insectos tenían conocimientos del lugar en que se encontraba escondido el maíz, mientras los primeros hombres lo ignoraban.⁸ En uno de los textos recogidos por Sahagún⁹ se dice que el arrogante y orgulloso Tecuciztecatl fue quien al arrojarse al bracero divino se convirtió en la luna, mientras

⁶ Por eso no extraña que una narración prehispánica empiece a relatar los acontecimientos míticos con las siguientes palabras: “Cuando aún era de noche, cuando aún no había día, cuando aún no había luz, se reunieron, se convocaron los dioses allá en Teotihuacán”. Informantes de Sahagún, *Códice Matlitense de la Real Academia*, citado por Miguel León-Portilla en *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 25. Ver también *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, texto náhuatl traducido al alemán por E. Seler, editado por Caecilie Seler-Sachs en colaboración con W. Lehmann y W. Krickeberg, Stuttgart, Verlag Strecker und Schröder, 1927, p. 35 y ss.

⁷ Sobre estas formas de concebir el origen ver Guenter Dux, *Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter. Ueber den Ursprung der Ungleichheit zwischen Frau und Mann*, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1993, p. 23.

⁸ Domingo Francisco Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Das Memorial Breve acerca de la fundación de Culhuacán und Weitere Ausgewählte Teile aus den “Diferentes historias originales”*, edición y traducción de W. Lehmann y G. Kutscher, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas 7, Stuttgart-Berlin, 1958, W. Kohlhammer Verlag, p. 338.

⁹ B. de Sahagún, *op. cit.*, lib. vii, cap. ii, p. 432.433.

el humilde dios buboso Nanahuatzin fue quien salió convertido en un sol brillante y resplandeciente. Así, también en los tiempos míticos, al contrario del orden actual, la mujer, Coyolxauhqui, dirige y manda sobre los hombres. Ella es quien decide que hay que hacer y ella es la que se opone al surgimiento del poder masculino.

Estructuralmente en el pensamiento mítico existe otro motivo para pensar que la mujer fue en los inicios más poderosa que el hombre. En el mundo primitivo la fertilidad de la mujer sobrepasa en importancia a todas las demás características femeninas. Esto se debe a la forma especial en que ésta es concebida. En un mundo construido e interpretado por la lógica del comportamiento todo fenómeno, como ya mencionamos, es visto como la prolongación de un origen.¹⁰ Cuando se piensa sobre una situación o un acontecimiento del mundo fenoménico se piensa en un origen, en una fuerza que lo ha determinado y lo continúa determinando. La estructura del pensamiento obliga, además, a pensar una identidad entre el origen y el fenómeno. Este último es entonces la manifestación de una fuerza que se encuentra detrás y que es idéntica a éste. Así, en la fertilidad de la mujer el pensamiento mítico ve la expresión de una fuerza creadora que identifica con el poder que una vez dio vida al cosmos y que sigue asegurando la existencia de éste. La capacidad de la mujer de dar vida participa de la fuerza original que da vida al mundo.

Ahora bien, en la lógica del comportamiento en la que se apoya el mito que estamos analizando, el origen es siempre más poderoso que aquello que de aquí emerge. Obligado por la estructura, el inicio debe tener la fuerza de hacer surgir de sí lo que se manifestará posteriormente. La potencia del origen debe ser mayor que aquello que de aquí resulta. Si la mujer se encuentra en unión con la fuerza creadora del universo, es, entonces, la más poderosa. Sin embargo, esto contradice lo que en el mundo fenoménico se observa: aquí, el hombre es el más poderoso. Para el pensamiento mítico esta aparente contradicción no significa problema alguno. En la semántica del mito, el orden existente surge de un desorden, una esfera en que las relaciones se encuentran invertidas como hemos visto, o sin formas claras. En este desorden está inscrito el poder de la mujer.

En el relato mítico este caos original será superado. Con el nacimiento y victoria de Huitzilopochtli se introduce el orden en el mundo. Es el hombre, por lo tanto, quien mediante la guerra da

¹⁰ Ver G. Dux, *Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter*, op. cit., p. 27 y ss.

origen a la organización del mundo actual y es el hombre a quien corresponde mantenerlo.

La historicidad del mito

La necesidad del pensamiento mítico, determinada por su estructura, de ubicar el origen en un tiempo anterior a la historia no impide, sin embargo, incluir en el mito hechos históricos. Es posible que el mito sobre el nacimiento de Huitzilopochtli haya tenido como punto de partida el conflicto entre el jefe de la tribu y su hermana Malinalxóchitl, el cual se resolvió, según datos históricos, cuando los partidarios de Huitzilopochtli durante la noche, abandonaron en secreto, al resto de la tribu.¹¹ Esta posibilidad de integrar acontecimientos históricos que han permanecido en la memoria de los pueblos resulta simplemente del proceso explicativo de la lógica del mito. Ésta, como mencionamos, parte de un acontecimiento del mundo fenoménico, atribuyéndole un origen del cual lo hace emerger. Así, el fenómeno es inserto en el origen o se le hace derivar de éste; por lo que un acontecimiento histórico pueda muy bien introducirse en el mito.

Si se considera entonces la estructura del mito, está claro que éste apenas pueda dar información sobre la posición de la mujer en las primeras etapas de la historia. Cuando los mitos relatan que en el principio de los tiempos, la mujer detentaba el poder, puede tratarse de uno de los recursos sobre los que dispone el pensamiento para describir el caos inicial, es decir, como un orden inverso, o bien de una situación real, en la que el poder, efectivamente, se encontraba en manos de la mujer y que es ubicada por exigencias del pensamiento en los tiempos míticos, anteriores al inicio de la historia. La dificultad radica en que el mito, en sí mismo, no tiene elementos que nos permitan discernir si los acontecimientos que narra constituyen un origen mítico, fuera de la realidad material, del tiempo y del espacio, en donde imperan relaciones inversas al orden real o son reflejo de una realidad histórica. Por lo que el mito resulta insuficiente cuando se trata de dar respuesta a la pregunta si existió o no el matriarcado en Mesoamérica.

¹¹ *Códice Ramírez*, manuscrito del siglo XVI intitulado: "Relación del origen de los indios que habitan a Nueva España según sus historias", edición de J. F. Ramírez (1860) publicado en Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1975, p. 23.

Las figurillas

Una fuente importante de información sobre la situación de la mujer en las sociedades paleolíticas proviene de las excavaciones arqueológicas. En toda el área conocida como Mesoamérica se han encontrado gran número de figuras femeninas de barro. En la cuenca de México estas figurillas fueron hechas mediante la técnica de pastillaje y se supone que estaban relacionadas con cultos a la fecundidad. Otros lugares en que se han encontrado igualmente este tipo de figuras son el Valle de Tehuacán, la Huasteca y Oaxaca.¹² Schondube ha localizado en el occidente de México una gran profusión de figuras de barro representando a mujeres.¹³ Todas estas figuras tienen formas muy diversas, algunas muestran a las mujeres en actitud estática, otras bailando, cargando niños, dándoles de mamar, arrullándolos, cargando cántaros, jugando con perros, amasando el maíz en el metate, etcétera.

Aunque la mayoría de los antropólogos consideran que estas figuras estaban relacionadas con cultos a la fecundidad existen hipótesis que suponen que aquellas tenían un significado diferente. Ya que las figurillas no representan una determinada deidad y que éstas no han sido encontradas en los campos de cultivo, Vaillant niega que hubieran sido instrumento de algún culto u objeto de veneración.¹⁴ Otros antropólogos haciendo referencia a los rasgos individualizados de los rostros o a las actividades ordinarias que muestran muchas de las figurillas, rechazan que sean objetos ligados a cultos y suponen que más bien son manifestaciones del *status* prominente que las mujeres debieron haber poseído, probablemente debido a una organización social matrilineal. Piña Chan, por ejemplo, refiriéndose a los resultados de algunas excavaciones menciona:¹⁵

casi en todos los sitios hay entierros de hombre y mujer asociados, pero con la ofrenda más rica para la mujer ... la asociación de un hombre con una mujer nos indica que al morir uno el otro era enterrado como acompañante y, por la ofrenda más rica y numerosa en la mujer, tal vez el acompañante en estos casos era el hombre.

¹² Ramón Piña Chan, "El periodo agrícola aldeano, consideraciones generales", en *Del nomadismo a los centros ceremoniales*, México, SEP/INAH, 1975, p. 240-241.

¹³ O. Schondube, "De las aldeas a los señoríos" en, *Del nomadismo a los centros ceremoniales*, México, SEP/INAH, 1975, p. 302.

¹⁴ George C., Vaillant, *La civilización azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 41.

¹⁵ Román Piña Chan, *op. cit.*, p. 69.

Otros historiadores han llegado a suponer que la existencia de las figurillas simplemente se debe a la participación de la mujer en las actividades artesanales. Como ceramistas las mujeres se representaron a sí mismas, ya sea en una especie de autorretrato estático o ejecutando alguna de las actividades a que se dedicaban en el resto de su tiempo.

Si se tiene presente la forma de percibir y reflexionar del pensamiento mítico, no es difícil suponer cuál fue el significado de estas figurillas. Esta forma de pensamiento atribuye a todos los fenómenos semejantes el mismo origen. Es como si cada uno de los fenómenos que guardan semejanza entre sí fueran parte de un todo, en cuyo centro se encuentra un núcleo que los determina y al cual permanecen unidos.

Aun cuando la religión pueda hacer responsable a una determinada divinidad de cierto fenómeno, estructuralmente el pensamiento tiende a pensar que todos los orígenes convergen en uno sólo. Ahora bien, si existe una identidad entre el origen y el fenómeno y los fenómenos fértiles tienen el mismo origen, resulta que todos los fenómenos fértiles son idénticos. Así, la fertilidad de la mujer, del agua, del río, de la tierra, etcétera, son expresiones de un mismo origen, determinante de todas las formas de fertilidad.

Debido entonces a la unión de la mujer por su capacidad de crear la vida, con la fertilidad cósmica, fuente de toda creación, y a la identidad entre todos los fenómenos que aquí tienen su origen, la mujer tiene el poder de influir en todos los fenómenos fértiles. Ella domina así las fuerzas que pueden provocar lo que beneficia o estimula la vida.

A esta identidad se añade otra. En el pensamiento mítico no existe una diferenciación entre el símbolo y su referente. El símbolo, ya sean palabras, escenificaciones o figuras en piedra o barro, tiene la fuerza que se le atribuye a lo que representa. Por lo que las figurillas encontradas no constituyen meras representaciones de la mujer; ellas poseen las fuerzas que a la mujer misma se le atribuye. Y su producción no es resultado simplemente de la creatividad de las ceramistas, sino que obedece a la intención de los hombres de beneficiarse de estas fuerzas. Por eso, interpretar las figuras femeninas como símbolos de fecundidad es correcto, sólo que vista la fecundidad en una dimensión mucho más amplia, es decir, cómo la fuerza vital detrás de todos los fenómenos benéficos a la vida humana.

En realidad, a través de los datos históricos de que se dispone no se puede afirmar con seguridad si estas figurillas corresponden

o no a una determinada deidad. Pero, para conferirles el poder sobre la vida, así como sobre todo aquello que beneficia al hombre no es condición que encarnen a alguna deidad femenina. Ellas, como representantes de la mujer, asimilan, gracias a la identidad entre símbolo y referente, las fuerzas que en la visión mítica del mundo son propias de la mujer.

La sexualidad de la mujer como amenaza a la vida

Un documento de especial importancia para la investigación de las culturas antiguas del continente americano es el Diario, escrito por el español Cabeza de Vaca. Después de haber sobrevivido a un naufragio en el año de 1528, Cabeza de Vaca recorrió de oriente a poniente todo el sur de los Estados Unidos y de norte a sur pasando por regiones que ahora pertenecen a los estados de Chihuahua y Sinaloa, hasta reencontrar a los españoles en la Nueva Galicia. Así, durante ocho años Cabeza de Vaca convivió con tribus nómadas o seminómadas cuyas formas de vida eran aún muy rudimentarias; su Diario describe —como si se tratara de una “observación de campo”— las condiciones de vida de las poblaciones del norte.

En su texto Cabeza de Vaca nos relata la costumbre de una de estas tribus de imponer a las mujeres absoluta inmovilidad y silencio mientras preparan el té negro que habrán de tomar:¹⁶

Beben también otra cosa que sacan de las hojas de los árboles, como de encina, y tuéstanal en unos botes de fuego, y después que la tienen tostada hinchan el bote de agua, y así lo tienen sobre el fuego, y cuando ha hervido dos veces, échanlo en una vasija y están enfriándola con media calabaza, y cuando está con mucha espuma bébenla tan caliente cuanto pueden sufrir, y desde que la sacan del bote hasta que la beben están dando voces, diciendo que ¿quién quiere beber? Y cuando las mujeres oyen estas voces, luego se paran sin osarse mudar, y aunque están mucho cargadas, no osan hacer otra cosa, y si acaso alguna de ellas se mueve, la deshonran y le dan de palos, y con un gran enojo derraman el agua que tienen para beber, y la que han bebido la tornan a lanzar, lo cual ellos hacen muy ligeramente y sin pena alguna.

¹⁶ Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios*, edición preparada por Roberto Ferrando, Madrid, Historia 16, 1984, p. 107-108.

El Diario escrito por el español nos revela además el motivo de tan extraña regla:

La razón de la costumbre dan ellos, y dicen que si cuando ellos quieren beber aquella agua las mujeres se mueven de donde donde les toma la voz, que en aquella agua se les mete en el cuerpo una cosa mala y que donde a poco les hace morir, y todo el tiempo que el agua está cociendo ha de estar el bote tapado, y si acaso está destapado y alguna mujer pasa, lo derraman y no beben más de aquella agua; es amarilla y están están bebiéndola tres días sin comer, y cada día bebe cada uno arroba y media de ella ...

Tal comportamiento, como otros que veremos más adelante, sólo puede ser comprensible si se considera que el pensamiento mítico atribuye a la mujer capacidades que van más allá de la causalidad en la vida cotidiana. Estas capacidades se relacionan, ante todo, con la idea de que a la mujer le es propio un dominio sobre la vida y la muerte. Ya mencionamos que la mujer, debido a la fertilidad, participa de la fuerza cósmica del origen, del poder causante de toda vida. Ahora bien, en el pensamiento mítico que se apoya en la estructura del comportamiento, la vida es concebida como un evento que dura hasta que el poder del origen le pone fin. La muerte aparece cuando el poder que está determinando la vida retira su energía expendedora de vida. El poder del origen que da vida es, por tanto, simultáneamente, el poder de la muerte. Al participar la mujer de la fuerza creadora de la vida, posee también la fuerza que la destruye. De ahí, que en la mujer y especialmente en todo aquello relacionado con su fertilidad se vea no sólo una fuerza creadora, sino, también, una fuerza destructora que daña o aniquila la vida. Por eso, los miembros de la tribu descrita por Cabeza de Vaca piensan que la mujer es la causa "de que se les mete en el cuerpo una cosa mala y que donde a poco les hace morir". Así como mediante la posesión y manipulación de las figurillas femeninas de barro los miembros de las antiguas culturas mesoamericanas tratan de beneficiarse del poder sobre la vida atribuido a las mujeres, así también intentan defenderse de la amenaza de enfermedad y muerte que ellas les significan, imponiendo ciertas reglas y controles. Quienes no las respeten, se ven sujetos a serios castigos, pues el miedo a los poderes de la mujer es un miedo mortal. Dicho en pocas palabras, las mujeres representan, debido a la lógica a través de la cual los miembros de estas culturas interpretan el mundo, una amenaza a la vida.

El miedo a la menstruación

El poder sobre la muerte atribuido a la mujer explica igualmente las reacciones de los miembros de estas tribus frente a la menstruación. En las tribus del norte parece ser que la caza estaba reservada a los hombres; las mujeres, en cambio, se dedicaban a la recolección de insectos, gusanos, tunas, raíces, flores, miel, etcétera, que era su colaboración a la dieta de la tribu. Durante el período menstrual —como nos lo hace saber el Diario de Cabeza de Vaca— los hombres se negaban a aceptar lo que las mujeres habían recogido, éstas deberían proveerse a sí mismas. Tal rechazo sólo tiene sentido si la menstruación es concebida como algo dañino, como un peligro que puede debilitar o exterminar la vida. En los pueblos nahua del siglo xv volvemos a encontrar ideas semejantes en relación a los perjuicios que causa la menstruación. Uno de los informantes de Sahagún afirma que los alimentos se descomponen si éstos son preparados por una mujer menstruando y que la sola mirada a la sangre menstrual daña a los niños. Este fluido tiene también el poder de esterilizar los campos.¹⁷

Pero esta actitud ante la menstruación no es parte de una ideología masculinista resultado de un mero deseo de dominación y sometimiento de los miembros masculinos de las sociedades, como afirma María Rodríguez.¹⁸ ¿Acaso los hombres no ven en la menstruación más bien una amenaza a la vida que un fenómeno que legitima su poder? Este tipo de interpretación derivada deja fuera lo que al final de cuentas interesa a las ciencias sociales con respecto a las ideas y concepciones del mundo en las distintas culturas, es decir, reconstruir las condiciones en que éstas se forman, para poder así explicarlas. Las creencias y la visión del mundo de una cultura se forman sobre estructuras cognitivas que pueden ser reconstruidas. El miedo a la menstruación resulta de la estructura del pensamiento que, por un lado, obliga a considerar como idénticos el poder de la fertilidad y el poder destructor de la vida; y, por otro, hace participar todo aquello relacionado con la sexualidad de la mujer de esta fuerza destructora. Ya hemos visto que para el pensamiento mítico existe una identidad entre el todo y la parte. De ahí que no exista una distinción entre la sexualidad y la fuerza que expende vida. Como consecuencia de esta identidad entre la

¹⁷ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 280.

¹⁸ María J. Rodríguez, *La mujer azteca*, *op. cit.*

parte y el todo, aquello que tiene que ver con la sexualidad de la mujer, como la sangre menstrual, las secreciones vaginales o la cohabitación encierra una fuerza nociva y deber ser, por consiguiente, sujeto a controles y restricciones.

La mujer embarazada en la creencia sobre el fin del mundo

Esta unión de la fertilidad de la mujer con la fuerza, origen de toda vida, y, de ahí, con la fuerza destructora, ha encontrado expresión en la visión del mundo de las tribus prehispánicas.

Una costumbre, probablemente de origen muy antiguo, consistía en encerrar a las mujeres preñadas en unos enormes locales usados como graneros cuando estaba por concluir un ciclo de 52 años, pues se pensaba que al cumplirse este período, el mundo estaba en peligro de llegar a su fin, entonces se desencadenaría un enorme caos y las mujeres preñadas se convertirían en seres monstruosos que devorarían a los últimos seres humanos.

Después de lo que hemos explicado no es difícil comprender tal creencia. Si la mujer preñada posee la fuerza de la vida que no es otra que la fuerza cósmica del origen, ella participa por tanto de la fuerza que amenaza un día con destruir al mundo entero. Cuando llegue la hecatombe final, la mujer será, sin duda, parte de la fuerza que exterminé la vida. Si se tiene en cuenta que los hombres tuvieron que actuar conforme conceptualizaron el mundo y esta conceptualización está determinada por la lógica del pensamiento, no se pueden juzgar las precauciones que los hombres tomaron al finalizar el ciclo de 52 años como una ideología para favorecer relaciones de explotación. Esto es equívoco y muestra más bien una incomprendición de las condiciones en que se forman las ideas de los seres humanos, en especial, de las culturas preindustriales. Si los hombres deciden encerrar a las mujeres preñadas cuando temen el fin del mundo lo hacen por un miedo real a que éstas, convertidas en seres monstruosos, puedan llegar a devorarlos. Los hombres no pueden actuar de otra manera que no corresponda a las estructuras mediante las cuales construyen e interpretan el mundo.

*Las restricciones a la sexualidad y la influencia perjudicial
de las mujeres embarazadas*

Como mencionamos los miembros de las tribus prehispánicas intentaron defenderse de los efectos de la menstruación. Desgraciadamente disponemos de muy pocos datos sobre las formas de vida de las tribus nórdicas en relación a este aspecto. Es de nuevo el Diario de Cabeza de Vaca el que proporciona cierta información al respecto:¹⁹ “Desde la isla de Mal Hado, todos los indios que hasta esta tierra vimos tienen por costumbre desde el día que sus mujeres se sienten preñadas no dormir juntos hasta que pasen dos años que han criado a los hijos...”. Los textos recogidos por algunos españoles y las crónicas de los historiadores indígenas igualmente atestiguan que en la sociedad mexica del siglo xv el acto sexual con mujeres embarazadas, o que habían dado a luz recientemente, o el trato social que se establecía con ellas, se encontraban sujetos a controles y restricciones semejantes. En el México prehispánico en general, la abstención sexual es considerada una forma de purificación. En algunas fiestas como en la llamada Quecholli, en la que todos los habitantes varones de la ciudad participan en una gran cacería, los hombres se abstienen de la actividad sexual durante el tiempo en que preparan sus flechas.²⁰ De lo contrario, pensaban, que la caza estaba condenada al fracaso. A los sacerdotes, que servían en los numerosos templos, se les imponía absoluta castidad: “La decimaquinta (regla) era que los ministros de los ídolos tenían voto de vivir castamente, sin conocer a mujer carnalmente”.²¹

En relación a los temores que despertaban las mujeres preñadas se decía que éstas eran la causa de un gran número de fuerzas perjudiciales que enfermaban a sus maridos y a sus hijos. A su marido le producía, entre otros, fiebres con frío, diarrea, inapetencia, etcétera. Con su leche, la mujer embarazada debilitaba a sus demás hijos, originándoles diarrea, distensión del vientre y adelgazamiento. A los hombres de las mujeres preñadas se les recomendaba ponerse tabaco “para excusar el peligro del hijo que estaba en el vientre de la madre; y si esto no hacían, decían que la criatura nacería con una enfermedad que llaman ayomama o con otra enfermedad que llaman cuetzpaliciuiztli o con lobanillos en las ingles”.²²

¹⁹ Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 103.

²⁰ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, lib. II, cap. xxviii, p. 139 y ss.

²¹ *Ibid.*, lib. III, cap. viii, p. 214.

²² *Ibid.*, lib. IV, cap. xix, p. 282-283.

La unión de la mujer con la fertilidad cósmica y su consecuente poder destructivo despertaba temores incluso después del parto. Copular con una mujer recién parida era considerado como dañino y si se visitaba a mujeres que acababan de dar a luz, los visitantes untaban con cenizas las coyunturas de sus niños con el fin de protegerlos de las emanaciones nocivas de las parturientas. Si no hacían esto “aquellas criaturas quedarían mancas de las coyunturas y que todas ellas crujirían cuando las moviesen”.²³

Así, en una serie de creencias volvemos a encontrar la ambivalencia de las fuerzas atribuidas a la mujer. Ellas son a la vez benefactoras o perjudiciales a los hombres. Precisamente por esto, aquello que tiene que ver con la sexualidad femenina tiene que ser sometido a control. Estas ideas no determinan el lugar de la mujer en la sociedad prehispánica, pero sí logran imponerse en la manera en que los miembros de estas culturas perciben los sexos y en las relaciones que en la práctica ambos sostienen.

Después de haber visto los mitos y las creencias que pueden arrojar alguna luz sobre la posición de la mujer en las épocas más remotas en el norte de México y en la región que conocemos como Mesoamérica nos ocupamos en seguida de las diosas que registra el panteón de estas culturas. De ellas nos interesa sólo aquello que pueda dar información sobre el papel y la concepción de la mujer.

Las diosas

Sobre las diosas de los cazadores y recolectores que se desplazaban en las estepas del norte y a quienes se les denomina con el nombre genérico de chichimecas, sabemos muy poco. Ya que estas tribus no representaban a sus dioses ni de manera antropomórfica ni zoomórfica, el *Códice Ramírez* menciona que no adoraban a dioses algunos.²⁴ Pero esto no corresponde a la realidad. Se sabe que practicaban el culto al sol. Ixtlilxóchitl, descendiente directo de uno de estos grupos nómadas, afirma que ellos, además de venerar al sol, ofrecían culto a una diosa de la tierra, “llamaban al sol padre y a la tierra madre. La primera caza que tomaban le cortaban la cabeza, mostrándole al sol, como sacrificándolo y labraban la tierra donde se derramaba la sangre”.²⁵ También honraban a las constelaciones del cielo nocturno y al viento así como a algunos ancestros divinizados.

²³ *Ibid.*, lib. v, cap. xi, p. 281.

²⁴ *Op. cit.*, p. 17.

²⁵ Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, edición de Edmundo O’Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, t. I, p. 289.

Más tarde, cuando los nahuas se vuelven sedentarios, los antiguos dioses que transportaron durante el tiempo de su vida nómada van a seguir siendo venerados en los templos de las ciudades que fundaron. Este es el caso de deidades como Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Mixcoatl, a quienes les estaban dedicados algunos de los ritos más importantes en los recintos sagrados de Tenochtitlan.

Entre las antiguas diosas de las tribus nórdicas destaca Itzpapálotl, "la mariposa de obsidiana", un monstruo con rasgos de madre que gobernaba en los tiempos míticos. A Itzpapálotl se le representaba con el cuerpo cubierto de cuchillos de piedra, con garras de águila en las extremidades y con un enorme tocado de plumas, todo lo cual simbolizaba sus nexos con las actividades guerreras. A pesar de su carácter amenazante para los hombres, Itzpapálotl fue venerada como una auténtica divinidad. Ella fue una de las divinidades que en forma de bulto sagrado transportaron consigo las tribus de las regiones septentrionales en todos sus desplazamientos hasta llegar a fundar Cuauhtitlán. Ahí lo depositaron en el santuario dedicado a Mixcoatl.

Cuando los nahuas se convirtieron en pueblos sedentarios empezaron a practicar la agricultura, Itzpapálotl se vio desplazada por la diosa Coatlicue también llamada Teteo-Innan, "la madre de los dioses". Otros nombres con los que se conocía a esta divinidad en el México Central eran Tonantzin, "nuestra madrecita" y Toci, "nuestra abuela". En las esculturas que de ella se conocen, se le representa como un ser mixto en cuyo cuerpo aparecen símbolos de vida y de fertilidad junto con calaveras y huesos. Su carácter asociado a la muerte se manifestaba, sobre todo, en la forma en que era concebida la superficie de la tierra: para los antiguos mexicanos ésta es una especie de monstruo con rasgos de cocodrilo, en cuyos dientes transcurría la vida de los hombres y que en cada momento podría abrir sus fauces y deglutar todo lo vivo. Pero la diosa de la tierra es también un ser que expende vida; ella representaba la fertilidad de la tierra y era considerada la Señora del maíz maduro y de las plantas medicinales. Debido a su poder sobre la vida, los médicos y parturieras consideraban a Teteo-Innan como su patrona.

Tlazoltéotl era una antigua diosa del amor carnal y de la fertilidad, pero también del pecado. A ella se le confesaban por medio de sus sacerdotes las transgresiones sexuales, ya que la absolución sólo podía darse una vez en la vida, la confesión, en general, se hacía poco antes del fallecimiento. Esta diosa de la carnalidad estaba vinculada también a símbolos guerreros.

Chalchiuhltlicue, la diosa de las aguas, tenía un poder sobre la

lluvia y era por tanto encargada de producir todos los mantenimientos. Pero también, debido a su influencia sobre el agua de mar y los ríos, Chalchiuhltlicue podría producir tempestades o ahogar a los hombres que se aventurasen en sus dominios.

Aunque se podrían mencionar un gran número de diosas del panteón prehispánico quisiera referirme sólo a un grupo de diosas: las Cihuateteo. Unos textos afirman que se trataban de cinco divinidades femeninas, otros las identifican con las almas de las mujeres que fallecían durante el parto. Estas deidades femeninas eran seres fantasmagóricos dotados de una gran libertad, que cuando venían a la tierra tomaban posesión del cuerpo de quienes se les atravesaba en el camino, causándoles ataques epilépticos.

La razón por la que existen divinidades ya la hemos analizado en otra parte:²⁶ Es la forma subjetivista mediante la cual el pensamiento percibe la realidad, lo que hace ver en cada fenómeno significativo la manifestación de una fuerza subjetiva. Detrás de todo evento con una importancia permanente se percibe un poder subjetivo. En el mundo de las tribus nórdicas así como en el de los agricultores autóctonos de la Meseta Central, los fenómenos relevantes fueron más o menos personalizados mediante alguna figura divina. Si bien es cierto que las deidades chichimecas fueron mucho más abstractas que los dioses de los agricultores del México Central, los fenómenos naturales no dejaron de ser concebidos como fuerzas subjetivas o manifestaciones de un poder que se creía se encontraba detrás de ellas.

En las diosas volvemos a encontrar las fuerzas que el pensamiento mítico atribuye a la mujer. Las deidades femeninas participan, como la mujer de la fuerza cósmica de la fertilidad, y, al igual que ella, tienen un dominio sobre la vida y la muerte. La vida, como el alma, es en estas culturas como todas las que se encuentran en un nivel cognitivo similar, sustancializada. De ahí que los miembros de estas culturas en la preocupación por su existencia se sientan dependientes de las divinidades en quienes ven la fuerza de la vida. A ellas se dirigen cuando tratan de obtener todo lo que es bueno para la vida: la fertilidad de la tierra y todos los alimentos, la salud, las lluvias, los partos exitosos, etcétera. Pero, así como la mujer, por su relación con la fuerza cósmica de la fertilidad también ejerce un dominio sobre la muerte, así también las diosas pueden perjudicar a los hombres ocasionándoles la muerte.

²⁶ Laura Ibarra, *op. cit.*

Las diosas prehispánicas siempre muestran ese carácter ambivalente: ellas son la fuente de la vida y de la muerte. De ahí que no extrañe, que Cihuacóatl, la diosa de la tierra en la comunidad de Colhuacán, sea una diosa de la fertilidad, pero simultáneamente la causa de las adversidades. Ella enviaba a los hombres, según el Informante de Sahagún, pobreza, abatimiento y trabajos.²⁷

Aunque la idea de la mujer se constituye a partir de las estructuras del pensamiento y éstas, como hemos visto, determinan que a la mujer se le atribuyan poderes sobre la vida y la muerte, esto no basta para asegurarle una posición como un ser sagrado o demoniaco; su acción cotidiana está demasiado ligada a la existencia terrestre para hacer esto posible. Pero sí, gracias a los esquemas cognitivos que le confieren tales fuerzas, la mujer ocupa un lugar central en el pensamiento mítico. En su fertilidad se manifiesta la fertilidad del mundo, el principio creador en sus dimensiones cósmicas. Gracias a esta identidad, como hemos visto, el hombre tiene un acceso a la fuente de fertilidad del mundo y a todas las formas de fertilidad, que causalmente puede habilitar. Sin embargo, esto no tiene ninguna repercusión en la posición social de la mujer.

Para evitar una mala comprensión debe quedar claro, que el lugar de la mujer en la organización social está esencialmente determinado por el poder; y éste se introduce en las sociedades por mecanismos que no son las estructuras cognitivas. También es necesario aclarar que las relaciones entre los sexos se ven condicionadas en estas sociedades, así como en las actuales, por el amor (además del poder), entendido éste no en la forma en que los románticos quisieron darle, sino como la necesidad de intimidad, sexualidad y la necesidad de integrar la zona libre de sentido de la corporalidad en una vida conducida con sentido. Existe una diferencia entre el nivel de interpretación de una cultura y el juego entre las fuerzas del poder que determinan, precisamente, las posiciones en la organización social.

²⁷ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, lib. I, cap. vi, p. 32-33.

EL CÓDICE PANEL DE CHIEPETLAN Y LAS MIGRACIONES NAHUAS A LA MONTAÑA DE GUERRERO

SAMUEL VILLELA F.

quando se combinieron tratando de que la hambre havia llegado: y ya habian berificado por cuatro ocasiones guerra entonces se binieron hombres, y mugeres y los Mexicanos, y los de Xochimilco.

Con gran cortesía se ablaron, y dixeron bamonos sies a Tlapa bamos aver quetal es su amenidad...

Documento de Xalatzala

Introducción

A principios de 1990 se constituyó, en el pueblo de San Miguel *Chiepetlan*, municipio de *Tlapa*, Guerrero, un comité para organizar los festejos para celebrar los 500 años de la fundación formal de dicho pueblo. Aunque hay vestigios prehispánicos y referencias en códices* que hacen suponer una fundación más temprana, el comité tomó como base para el festejo la fecha que aparece en la *Relación de Chiepetlan*, que consigna el año de 1490 como fecha de la fundación reciente. Fue a partir de la organización de estos festejos que se descubrió el *Códice panel de Chiepetlan*.

Como parte de los preparativos, recibí una invitación para preparar una conferencia o evento alusivo. Opté por presentar un audiovisual sobre los *Lienzos de Chiepetlan*, conjunto de seis códices

* En la lámina 19 de la *Matrícula de Tributos* y en la lámina 39 del *Códice Mendocino* aparece como pueblo tributario, sujeto a *Tlappan*, el pueblo de *Xipellan*. Asimismo, en el *Lienzo de Chiepetlan* y en el *Códice de Cualac* aparecen representaciones del glifo del dios *Xipe* (Vega 1991: 28), que es parte substancial del topónimo del lugar. Una representación del topónimo *Xipetepéc* aparece en el *Códice Azoyú 1* (*Ibid., loc. cit.*), aunque ésto más bien parece tener relación con el actual pueblo de *Chiepetepec*.

cuya publicación, por Joaquín Galarza,¹ aún permanece desconocida para buena parte de la población, por lo cual creí conveniente preparar un documento audiovisual que les hiciese accesible el significado de sus documentos pictográficos. Para elaborar el guión del audiovisual y complementar la información contenida en la obra referida, tuve acceso a la documentación de bienes comunales y fue ahí que, con gran sorpresa, localicé un documento pictográfico de tipo *panel*, al cual no tuvo acceso Galarza cuando realizó su investigación. Ahí se narra la migración hacia la región de la Montaña por parte de Martín Lozano y dos mujeres: María Magdalena y María Ocotzin. Estos datos complementan y vienen a confirmar una ruta migratoria que ya había sido consignada en otros documentos y códices de la región de la Montaña de Guerrero, por lo cual he considerado conveniente hacer una descripción más detallada del documento que hasta hace poco permanecía inédito*. Para hacerlo, me ha parecido indispensable cotejar la información referida en varios documentos pictográficos y relaciones, para lo cual me he basado en la obra de Vega² y en mi propio conocimiento de los materiales de la región.

El estudio de las migraciones nahuas prehispánicas

El estudio de las migraciones nahuas se ha desarrollado, sobre todo, para las grandes migraciones clásicas de ese grupo, especialmente las que se sucedieron en el siglo XIII. Martínez Marín³ menciona cuatro grandes migraciones que han sido estudiadas a partir de las fuentes:

1. Migración de los pipiles y nicaraos.
2. Migraciones de los mimixcoa (siglo IX)

¹ Joaquín Galarza. *Lienzos de Chiepetlán. Manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlán, Guerrero, Mexique*. Mexique Mission Ethnologique Francaise au Mexique, 1972.

* En julio de 1992 fue dado a conocer este códice dentro de la *II Semana Cultural de la DEAS*, aunque para esa ocasión solo se presentó una somera descripción del documento. También ese mismo año se presentó una ponencia dentro del *91st. Annual Meeting of the American Anthropological Association*. San Francisco, CA. USA.

² Constanza Vega. "La presencia nahua y mixteca en la región de Tlapa Datos para su estudio", en: Jesús Monjarás Ruiz,(Compilador) *Memoria del Primer Congreso Interno de Investigación*. México, INAH, 1985, p. 199-220. (Cuadernos de Trabajo No. 1).

³ Carlos Martínez Marín. "Las migraciones de los grupos nahuas en el horizonte post-clásico", en: Dora Sierra C. (Coordinadora) *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy*. México, INAH, 1989, p. 27-36. (Cuadernos de Trabajo No. 7).

3. El *hueytlatócall* tolteca

- 4. Las migraciones que se sucedieron a partir del derrumbe tolteca (siglo XIII)**

En el análisis de Martínez Marín no hay una sola mención a las migraciones hacia la zona tlapaneca, donde estuvo el señorío de *Tlapa-Tlachinollan*, quizás por no haber conocido los trabajos que se han desarrollado sobre dicha región o por tratarse de migraciones no tan espectaculares como las que se dieron en el Valle de México y a lo largo de Mesoamérica.

A partir del descubrimiento de algunos documentos pictográficos en la región de la Montaña o *Mixteca nahua tlapaneca*, en el estado de Guerrero, se ha iniciado el análisis de los principales momentos y flujos migratorios que permitieron el poblamiento nahua en esa área tan poco estudiada.

La dinámica de la migración

Martínez Marín, en la citada obra, menciona algunos de los factores que provocaron y explican la dinámica de las migraciones nahuas.

Los movimientos migratorios se dieron en relación a varios factores, como la extensión de la población original, el tamaño de los grupos y el tipo de problemas a vencer. Con una economía basada en la recolección y la agricultura, el tipo de unidad social mínima que permitió los desplazamientos de población fue el *calpulli*. Los migrantes iban encabezados por un jefe religioso y los jefes militares. El jefe religioso cargaba el *teomamazque*, envoltorio donde se guardaban las deidades del grupo. Los migrantes, al llegar a un posible sitio donde radicar ya definitivamente, se sujetaron a los pobladores del lugar, entregando a los señores de la tierra "la tilma y el maxtlatl" (símbolo de sujeción) y pagaron tributo. Muchas veces se convertirían en los futuros dueños del lugar.

Las principales causas que provocaron los flujos migratorios fueron:

1. Catástrofes ambientales y retracción en Mesoamérica del área colonizada
2. Factores que atañen a la estructura socioeconómica:
 - 2.1. Estructura productiva anacrónica
 - 2.2. Falta de tierras
 - 2.3. Exceso de cargas tributarias.

Estos factores se presentaron, de una u otra manera, en las migraciones nahuas a la región de la Montaña de Guerrero, aunque ahí es recurrente la alusión a las guerras y hambrunas sucedidas en el Valle de México.

*Las migraciones nahuas a la Montaña de Guerrero,
según algunos documentos pictográficos y relaciones*

Lo que es hoy la región de la Montaña se ha mostrado pródiga en la presencia de documentos pictográficos. Hasta ahora, suman unas tres decenas de dichos documentos, a saber:

*Documentos pictográficos de la Montaña de Guerrero**

Económicos (tributos):

Códice Mendocino, láminas 39r y 40r

Huamuxtitlan: Pièces d'un Procès

Códice de Azoyú no. 2 (reverso)

Códice Humboldt, Fragmento 1

Genealógicos:

Códice de Azoyú no. 1 (parte del reverso)

Lienzo de Tlapa

Etnográficos

Códice Tudela, folios 74 y 75

Códice de Cualac (láminas 2 y 3)

Históricos:

Códice de Azoyú no. 1 (anverso)

Códice de Azoyú no. 2 (anverso)

Códice de Cualac

Códice panel de Chiepetlán

Lienzos IV, V y VI de Chiepetlán

* Fuente: Jiménez y Villela. *Historia y cultura tras el glifo: Los códices del estado de Guerrero*.

Histórico-cartográficos:

Palimsesto 20 mazorcas
Códice de Azoyú no. 1 (parte del reverso)
Códice de Cualac
Lienzo de Petlacala
Lienzo de Totomixtlahuaca
Lienzo de Coachimalco
Lienzos I, II y III de Chiepetlan
Lienzo de Aztactepec y Citlaltepec
Lienzo de Malinaltepec
Mapa de Santiago Zapotitlan

Mapas

Plano de Ayutla
Mapa de Tlacosautitlan
Mapa de Toscaquiquila
Mapa de Quechultenango, Colotlipa y Chilapa
Mapa de Zitlala, Topilepeque y Toscaquiquila; Chilapa
Mapa de Tepetlacingo y Tecolapan; Tlapa

Algunos de dichos documentos contienen relatos de procesos migratorios. En el trabajo intitulado “La presencia nahua y mixteca en la región de Tlapa. Datos para su estudio”, Constanza Vega ha elaborado un recuento de los estudios sobre el tema, que se han venido desarrollando por algunos investigadores. Ahí aborda los datos del *Documento de Xalatzala*, estudiado por Danièle Dehouve,⁴ el *Documento de Ocotequila*, también reportado por Dehouve,⁵ la *Relación de San Miguel Chiepetlan*, presentada por Barlow,⁶ el *Lienzo de Petlacala*, reportado por Oettinger y Horcasitas⁷ y el *Lienzo de Tlapa*. Haremos una somera caracterización de la información contenida

⁴ Danièle Dehouve. “Dos relatos sobre migraciones nahuas en el estado de Guerrero”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, v. XIII, p. 137-148

⁵ *Ibid.*: 138-42.

⁶ Cit. en Galarza 1972: 236-48.

⁷ Marion Oettinger and Fernando Horcasitas. *The Lienzo of Petlacala. A pictorial document from Guerrero, Mexico*. Philadelphia, Pensylvania, The American Philosophical Society, 1982, v. LXXII, part 7.

en los documentos pictográficos y relaciones señalados, basándonos en el artículo de Vega y en nuestras propias indagaciones.

De los documentos aludidos, los que contienen información sobre migraciones son los siguientes:

1. Documento de Xalatzala

Xalatzala se encuentra circunscrita, actualmente, al municipio de *Xalpatláhuac*. Danièle Dehouve⁸ refiere que el motivo central del documento es el relato de la migración. El documento original se encuentra en náhuatl y fue traducido y transcrita en 1799. Ahí se reseña la siguiente ruta migratoria:

Salen de *Toluca* y pasan por los siguientes pueblos hasta llegar a *Xalatzala*: *Ciuapaloyan, Huaxtepec, Tlayacapanenango, Teohuamatl, Pilcayan, Quacalaco, Tehuaxtitlan, Xoxohuica, Tototepec, Xalatzala*.

Los motivos de la migración aparecen meridianamente expresados en la siguiente referencia del *Documento de Xalatzala*:

...los que antes llegaron esos primero se binieron: y su padre de Chimalpopocatzin... quedó en *Toluca*, quando binieron las mugeres que anunciaron las calamidades, que se comían hasta sus hijos: que ya estaba la calamidad cercana a México; quando se combinieron tratando de que la hambre havia llegado: y ya habían berificado por cuatro ocasiones guerra entonces se binieron hombres, y mugeres y los Mexicanos, y los de *Xochimilco*. Con gran cortesía se ablaron, y dixerón bamones sies a *Tlapa* bamos aver quetal es su amenidad...⁹

2. Documento de Ocotequila

El pueblo de *Ocotequila* pertenece actualmente al municipio de *Copanatoyac*. La migración a que se hace referencia en el *Documento* tiene fecha de 1558 y traza la siguiente ruta migratoria:

Xochimilco, Tlayacapa, Ciuapaloyan, Xolalpa, Quacalco, Atehuixtlán, Chiepetlán, Totoapa, Zoyatlán, Ocotequila.

El grupo de migrantes vendría encabezado por el líder *Ocotequiltentli*. El *Documento* fue sancionado en el siglo XVIII.

⁸ *Op. cit.*: 37.

⁹ *Ibid.*: 146

3. Relación de Chiepetlan

Chiepetlan pertenece actualmente al municipio de *Tlapa*.

La *Relación de Chiepetlan* fue elaborada por Joseph Mariano Hurtado de Mendoza. Refiere que fueron 45 los individuos que constituyeron el grupo de migrantes, partiendo de *Xochimilco* y llegando en 1490 a fundar *Chiepetlan*. Los motivos referidos para la migración son: “El motibo que se discurre tubieron para desaloxarse de *Xochimilco...* fue... huir las vejaciones que sentian por las hostilidades que havia entre las cortes de *Mexico*, *Cholula* y *Tlaxcala*.¹⁰

En el mismo documento¹¹ se refiere la migración al pueblo de *Tenanco*, que tuvo como causa el que: “Sus pobladores binieron de *Mexico*, como prófugos por las Hambres que padecían con motivo de la guerra que mantenía aquella Potencia con las demás sus vecinas. El principal Coatzin... condujo veinte personas como por clientucos ó criados suios, y por compañeros otros quince”.

También se hace referencia¹² a la fundación de otro pueblo, *Tzqualtipan* (1471), que habría sido conformado por una parte de los mismos migrantes que fundaron *Tenanco*. Fueron encabezados por *Theocaltzin tehuatlilti*: “...era oriundo de la Gran Ciudad de *Tezcoco*, cuia Corte como una de los Potentados Veligerantes con los Mexicanos contra los *Tlascaltecas*, parece que padecía algunas hambres, y con este motivo se retiró”.

4. Lienzos de Chiepetlan

De los cinco lienzos reseñados por Galarza, el *Lienzo No. 2* es el que contiene la información sobre el proceso migratorio: A partir de un punto de partida, *Moyotlalia*, de filiación chichimeca, el guía *Michitzin* los conduce durante un año a *Ciuapoualoyan*. De ahí pasan a *Cuauhtepet* o *Huaxtepec*, con el jefe *Tototzin*. Pasan a *Tlayacapatu*, después a *Tlacatlpilcaya* (dos años); de ahí se van a *Cohuacalco* (dos años), siguen para *Tehuaxtitlan* y se quedan dos años en *Cuyteapan*. Van después a *Cuaytecotzinco* y más tarde a *Tlacasco* (cinco años). Llegan a *Chilchilcuautla*. Se presentan ante el señor de *Xochiteopa* y de ahí a *Atlamaxac*. Piden tierras y arriban, finalmente, a *Chiepetlan*¹³.

¹⁰ Galarza, *op. cit.*: 237

¹¹ *Ibid.*: 245.

¹² *Ibid., loc. cit.*

¹³ *Ibid.*: 88-9.

5. Lienzo de Petlacala

Petlacala pertenece actualmente al municipio de *Tlapa*.

El lienzo refiere una migración no fechada que, partiendo del Valle de México y a través de treinta años, se dirigiría hacia el este de Morelos, donde permanecieron más de 20 años. De ahí pasaron a *Pilcaya* para llegar finalmente a *Petlacala*.

6. Códice panel de Chiepetlan

Este códice mide 21 x 27 cm. Está elaborado en papel europeo, de textura parecida al del papel amate, dividido en cuatro cuadrantes. En el cuadrante superior izquierdo aparecen dos personajes femeninos y uno masculino. La mujer de la izquierda lleva escrito encima de la cabeza su nombre: María Magⁿ (abreviatura de Magdalena), la de la derecha se llama María Ocotzin y el hombre se llama Martín Lozano. Los personajes están vestidos a la usanza indígena. María Magdalena porta una flor. Los colores usados en las pictografías son el azul, naranja y el carmín —con el cual se les pintaron sus “chapas” a los personajes—. Es curioso hacer notar como el empleo del color pretende dar apariencia de volumen, como en las piernas de Don Martín.

El texto, que aparece en los cuadrantes inferior izquierdo y superior derecho, hace alusión a una migración que, desde Toluca, habría pasado por el estado de Morelos hasta llegar a *Tixtla*, *Chilapa*, *Alpuyeca* y *Yautepéc*. No se mencionan los motivos de la migración. Tiene la fecha de 1766.

Junto al códice se localizó un documento con su traducción al castellano. Ésta se presenta en una hoja escrita por sus dos caras. La primera tiene, en la parte superior izquierda, un sello con la leyenda “*Hispania Rum Rex Carolus V. D. G.*”. En la parte central tiene un encabezado, donde se consigna la fecha de su elaboración.

A continuación, se presenta el texto del *panel*:

Cehuati notoca Martin Lozano, yanican nimotlalia, La Coception
yauhtepéc Xolalpa, Masihui otihualquis gro ôpa mexico, niquiahu
lico, Sihuapipilti, Maria Magⁿ, Maria Ocotzin, otihualago ôpajotic
tolocan...

Cexihuitl. niman ôpatihual quisque, otihualago tixtlan ôpa otichual
quisque Chuihque. Chiuhgna sen metztl. ôpa otihualquis go,
otihualaque,

Chilapa, ôpa ôtic Chuihque yei metztl, niman otihualaque totoltzintlan
 ôpa otic ciuhque chic nahui metztl ôpa tiquis gº otihualaque Apoyecan
 ôpa ôtic chuihgo yei metztl. ôpa otiquisque otihualago yauhitepec= Axcan Yanican nica yanican nimotlalia ya onic mocohuili, tlasosi huazinli Noestra Señora de la Concepción Yauhitepec
 ypan senpoáli yhua nahui tonanli Matztl. Enero
 Ypan Xihuitl 1766 S F

titulos

Axcan yanican nicpehual tia nictona, notlalitzin ypan nimotlaqual tis t pehua tlaltenanco, conana Atlauhtl, Asta teposquahuapa Atlahutl Asta amaxac, tetipanicac Cotololotl, tepantl. nimantlecoa, tlamimili ytoca yocan tetetla, niman conana teli huilitl. mopilhua tlacopili asta chinantitla, niman y..... cohuatzintepec= niman oc sepa cocona na, telihuítl= mamachiotla = niman yahui tlalahuacatla= niman mopilohua, atlauhco= yahui Asta mamasayntlalquayan= niman yahui tlaquiltepec= niman oc sepa mopilohua, atlauhco, nimo tleco tlamimili, Asta Xahualtepec= niman oc sepa coconana teli huitl. Asta Cuescomaapa= niman conana atlauhtzintl. Asta ocope tlatl. ycac= niman yahui tzonpantepec= niman conana tl..... tl. yahuaxacalco= niman oc sepa tlayxtli, Asta ytzcuipiloyan niman oc cenpa tlaltenanco ymi tlanami qui...

Y ésta es la transcripción del documento con la traducción

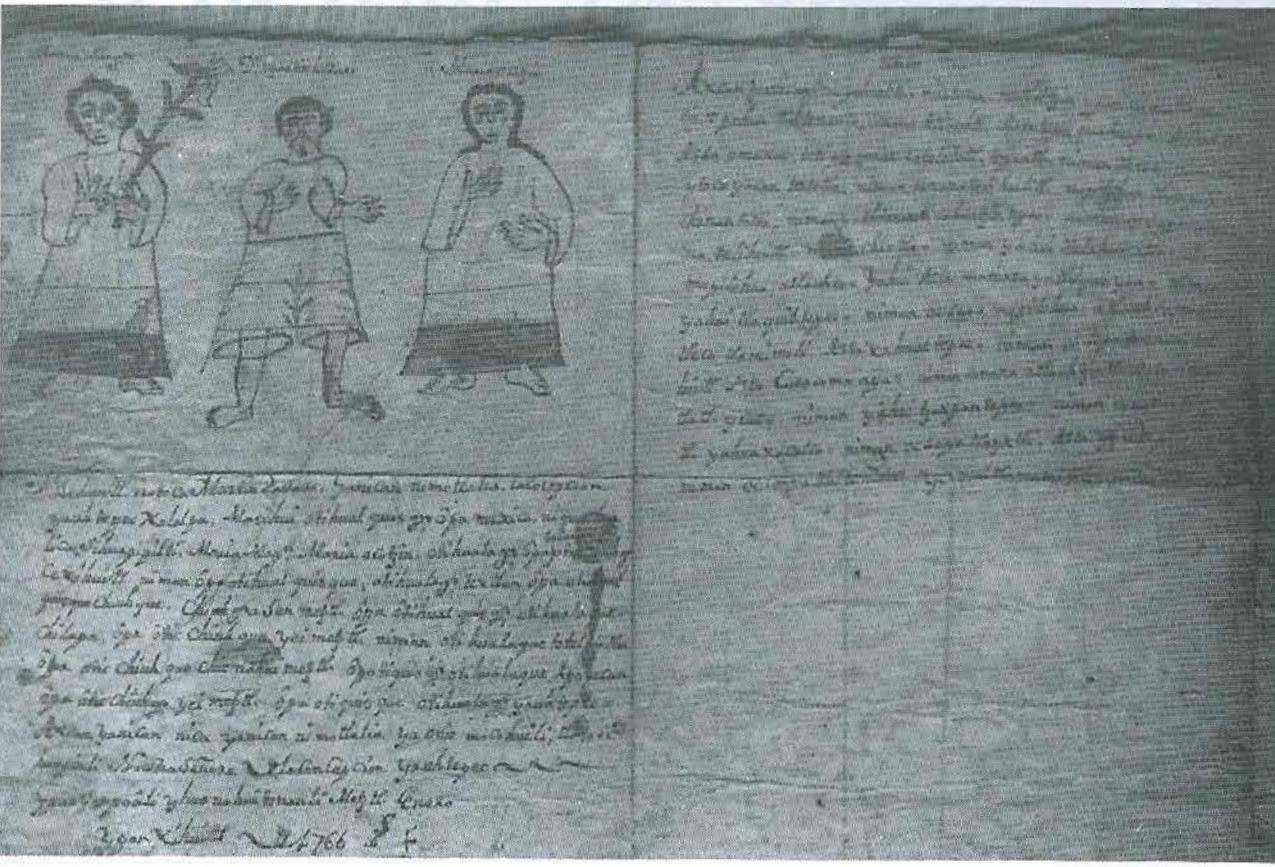
Un quartillo

SELLO QVARTO, VN CUARTILLO, ANOS DE MIL OCHO-CIENTOS QUATRO Y OCHO-CIENTOS CINCO.

Maria Mag.^{na} Martin Losano Maria Ocotzin

Yo que me llamo Martin Losano aqui
 me subscrivo poniendo mi avitacion en
 Concepcion y Pueblo de Yautepec pues yo
 aseberacion sali de Mexico trayendo en
 mi compañia alas mugeres Maria Magn
 y Maria Octozin salimos de otra cuid...
 para Toloca hisimos un año y saliendo
 aqui paramosa Tistla donde estuvimos
 seis meses y de ay salimos para Chilapa
 donde permanecimos tres meses de alli
 hicimos ... al Pueblo de Totol-
 zintlan y estuvimos en el nueve mes
 de alli salimos para Alpullecán donde
 nos mantuvimos tres meses de alli salimos
 y llegamos al Paraje de Yautepec, y ...
 estando aqui se fundo un Pueblo a Ntra.
 Sra. dela Consepcion con el mismo nom
 bre de Yautepec Xolalpa el dia veinti
 quatro del mes de Enero de mil ocho...
 tos, digo, seiscientos sesenta y seis

Aqui comienzan a conocer las tierras que.
 a Poblador me pertenesen para mis
 sembrados y mantencion de mis...
 y comienso por el Primer lindero Llama
 do *Tlaltenanco*, del cual se va por una
 cañada hasta otra llamada *Teposcuapa*
 y por la misma cañada hasta otro linde
 ro nombrado *Amaxac* donde esta sobre
 una piedra un arbol de Quauhsololo



que si es lindero luego sube por unas lomas que se llama *Teteila* y luego se va por un serrillo arriva y baja por una falda hasta *Chinantila* y de allí va a Coatsin tepec y luego toma otro serro que se llama *Mamachiotla* de allí pasa a *Tlala huacatla* y luego Baja a una Barranca sale al Paraje de *Masaintlalquallan* y sale de la raya asta *Tlaquiltepec* y luego se toma las Barrancas y sube por una loma hasta *Xahualtepec* y luego toma la loma hasta *Cuescomeapa* vuelve a tomar la loma hasta el lindero de *Ocopetlatl iecac* luego pasa a *Zompantepec* luego toma... los serros hasta *Yahuaxacalco* y tomando las mismas hasta *Yzcuinpiloyan* y luego se pasa al Paraje y lindero de Tlaltenanco que es donde comienzo su la... ... y lo encuentra El Principio para...

Se copio del original y se tradujo del Ydioma mexicano al Castellano en ... dias del mes de mayo de mil ochocientos cinco.

Es interesante hacer notar que en esta traducción, en la parte que corresponde al relato de la migración, la fecha que se consigna es 1666 y no 1776, como aparece en el documento pictográfico. Y de la segunda parte con texto del *panel* se suprime el encabezado "Títulos", que encabeza la descripción de los linderos. La fecha que se refiere al momento del copiado del original y que aparece al final es: mayo de 1805.

Es importante hacer notar, también, que en el *panel* no hay ninguna referencia al pueblo de *Chiepetlan*, lo cual puede deberse a que fue llevado a este pueblo por algún grupo de migrantes de una comunidad cercana¹⁴ o por alguna otra razón que desconocemos.

Lo que interesa resaltar aquí es como este *panel* consigna información que se vincula estructuralmente con la información contenida en los otros documentos citados. Esto es, el trayecto

¹⁴ En la Minuta de los pueblos y tributarios de la provincia de Tlapa (1571), de fray Alonso Delgado, en la descripción de la nómina de Chipetlan, se menciona al pueblo de Yauhitepec como sujeto, con 8 tributarios. Cit. en Rubí; 328.

corresponde con algunos de los lugares enunciados de los documentos ya expuestos, retomando como uno de los puntos de partida a Toluca. Sin embargo, hay que hacer notar que el *panel* es el único donde se menciona a Tixtla y Chilapa, pertenecientes a lo que ahora se llama Montaña “baja”.

En cuanto a los otros documentos, hay que resaltar la continuidad en la ruta migratoria, ya que en la mayoría de ellos se mencionan los mismos lugares, por ejemplo: *Xochimilco, Oaxtepec, Tlayacapan, Ciuapoaloyan, Pilcaya*, lo cual nos hace suponer un derrotero y una tradición migratoria ya establecidos. Es también importante señalar que los grupos de migrantes son muy pequeños. Incluso, en el *panel de Chiepetlan* no se menciona a alguien más, aparte de los tres personajes referidos.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRERA H., Abel; Blanca M. JIMÉNEZ y Samuel L. VILLELA. “Las migraciones nahuas a la región de la Montaña (siglos XVI-XVII) y el *Códice panel de Chiepetlan* (Inédito)”, en: *II Semana Cultural de la DEAS*. México, INAH, Julio de 1992. (No publicado)
- DEHOUVE, Danièle. “Dos relatos sobre migraciones nahuas en el estado de Guerrero”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1976, v. XIII, p. 137-148
- GALARZA, Joaquín. *Lienzos de Chiepetlan. Manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique*. Mexique, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1972.
- JIMÉNEZ P., Blanca M. y Samuel L. VILLELA F. “El códice panel de Chiepetlan (inédito) y las migraciones nahuas”, en: *91st. Annual Meeting of the American Anthropological Association*. San Francisco, CA. USA. Dic 1992. (No publicada)
- Historia y cultura tras el glifo. Los códices del estado de Guerrero*. México. INAH. (En prensa)
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos. “Las migraciones de los grupos nahuas en el horizonte postclásico”, en: SIERRA C., Dora (Coordinadora)

Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy. México, INAH, 1989, p. 27-36. (Cuadernos de Trabajo No. 7).

OETTINGER, Marion and Fernando HORCASITAS. *The Lienzo of Petlacala. A pictorial document from Guerrero, Mexico.* Philadelphia, Pennsylvania, The American Philosophical Society, 1982, v. LXXII, part 7.

RUBÍ ALARCÓN Rafael. "Comunidades indígenas, siglos XVI y XVII del centro y la Montaña de Guerrero", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1976, v. 23, p. 297-343.

VEGA, Constanza. "La presencia nahua y mixteca en la región de Tlapa. Datos para su estudio", en: Monjarás Ruiz, Jesús (Compilador)

Memoria del Primer Congreso Interno de Investigación, México, INAH, 1985, p. 199-220. (Cuadernos de Trabajo No. 1).

Códice Azoyú 1. El reino de Tlachinollan. México. Fondo de Cultura Económica. 1988.



LAS ALTERACIONES DEL SUEÑO EN EL LIBELLUS DE MEDICINALIBUS INDORUM HERBIS

CARLOS VIESCA T.
ANDRÉS ARANDA

Es bien sabido que el *Códice de la Cruz Badiano*, cuyo nombre original es el de *Libellus de Medicinalibus Indorum herbis*, contiene un importante número de recetas, la mayor parte de ellas derivadas del saber médico indígena, con las cuales podían ser tratadas las enfermedades más comunes que afligían a los habitantes de la ciudad de México a mediados del siglo XVI.

Es también conocido que el documento no ofrece explicaciones explícitas acerca de las enfermedades, de sus causas o de sus mecanismos de producción, dado que el autor, viejo médico tlatelolca, seguramente difería de las teorías galenohipocráticas enseñadas en todas las universidades europeas de la época.^{1,2} El libro, redactado, traducido e ilustrado para servir de regalo al rey de España, se centraba en la enumeración de remedios, de su composición y del orden en el que estos debían de administrarse. Sin embargo, los encabezados de las diferentes secciones de los capítulos, siempre se refieren a enfermedades, de modo que es posible identificar los cuadros patológicos que el autor reconocía y la manera con la que él pretendía resolver los problemas.

En el presente trabajo, pretendemos abordar el tema de los trastornos del sueño, identificando cuáles de ellos son consignados en el *Libellus* y cuáles los elementos terapéuticos recomendados, a fin de analizar los datos obtenidos en función de los conocimientos procedentes de otras fuentes de la época y poder así integrar una imagen que ofrezca el nivel actual de comprensión de los conceptos

¹ Germán Somolinos d'Ardois, "Valor médico y documental del manuscrito" en M. de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964, p. 310-313.

² Carlos Viesca, "Y Martín de la Cruz, autor del Códice de la Cruz-Badiano era un médico tlatelolca de carne y hueso..." *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, v. 25, p. 479-498.

y lo que significaba dicho tipo de problemas para los médicos indígenas.

Los pasajes del Libellus relacionados con las alteraciones del sueño. Son dos los textos que están en el códice y se refieren directamente a las alteraciones del sueño. El primero de ellos lleva por título “Pérdida o interrupción del sueño”, mientras que en el segundo se consignan remedios contra la somnolencia; ambos se encuentran situados en el capítulo II, que comienza con un apartado sobre el “cuidado de los ojos” y reúne un grupo de padecimientos relacionados con dichos órganos.

Antes de ofrecer algunas consideraciones al respecto, consideramos conveniente reproducir los dos textos íntegros a fin de facilitar al lector su consulta y el seguimiento del análisis que presentamos a continuación. El texto aquí incluido es el de la traducción de Eduarda Pineda, que corrige algunos puntos de menor importancia de la comúnmente consultada, que es la de Ángel María Garibay.

1. “Pérdida o interrupción del sueño. La hierba *tiazolpahtli*, que nace junto al hoy de las hormigas y *cochizxihuitl* con hiel de golondrina triturada y untada en la frente, atraen y concilian el sueño interrumpido. Además el cuerpo debe untarse con líquido exprimido de follajes de hierbecilla *huihuitzyocochizxihuitl* trituradas”.³

2. “Rechazo de la somnolencia. Evitarás la somnolencia, si arrojas algunos de tus cabellos sobre carbones encendidos y aspiras el olor humeante y el humo sopla un tanto en tus orejas. No te contentarás con este hecho, sino que en una vasija de barro nueva u olla, cocinarás sobre brasas, sin agua, una liebre con sus vísceras arrancadas como si fueran carbón. Cuando la hayas quemado tomarás la ceniza en agua, para beber poco a poco”.⁴

El insomnio. Es de notar que para el insomnio, Martín de la Cruz plantea como tratamiento la utilización de plantas o sus derivados aunadas a productos animales, como es la hiel de golondrina. Las recetas que consigna, que son dos, son empleadas típicamente. La primera, que incluye el *tiazolpahtli* (*Datura stramonium* o *D. Meteloides*?)⁵ y el *cochizxihuitl* (*Bocconia integrifolia* o *Russelia polyedra*

³ Martín de la Cruz, “Libellus de medicinalibus indorum herbis”. Traducción de Eduarda Pineda, en J. Kumate, C. Viesca, et al. *Estudios actuales sobre el Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México, Secretaría de Salud, 1992. fo. 13v, p. 22.

⁴ *Ibid.*, fo. 14r, p. 22.

⁵ José Luis Díaz, *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*. México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, 1976. p. 33. En este texto se menciona a las dos especies, *stramonium* y *meteloides*, como correspondientes al *tiazolpahtli*. De hecho, existe una gran falta de información y confusión en la identificación botánica de las diferentes daturas, siendo que los textos indígenas son muy claros al señalar que se refieren a diferentes plantas.

Zucc), prescribe que éstas deben ser molidas y mezcladas con hiel de golondrina, para después untarse en la frente del paciente. La segunda, sólo consta del jugo de las hojas de *huihuitzyo cochizxíhuitl* (*Mimosa albida*), el cual deberá de untarse, pero ahora en todo el cuerpo.

Antes de elucubrar acerca de los posibles efectos de estas plantas, veámos en qué otros contextos terapéuticos eran empleadas.

La *tlazolpahtli*, aparece citada también en el tratamiento contra la fiebre,⁶ y es de notarse que no es mencionada por ninguna de las otras fuentes primarias que tratan acerca de las plantas medicinales de los mexica.

La *cochizxíhuitl*, hierba del sueño, solamente es mencionada en el *Libellus* en esta ocasión. Juan Baustista Pomar, en su *Relación de Tetzcoco*, redactada en 1582, habla de ella como una medicina “de calidad”.⁷ En lo tocante a su identificación botánica hay asimismo dudas, mismas que se plantean desde el hecho mismo que ofrecemos dos posibles identificaciones a ella. La primera, *Bocconia integrifolia* hasta hace poco clásica, deriva de la identificación propuesta por Blas Pablo Reko en 1947,⁸ en tanto que la segunda, *Russelia polyedra*, es propuesta por Javier Valdés y sus colaboradoras en base a la semejanza de esta especie con el dibujo del *Libellus*, y la cual es llamada actualmente hierba del sueño, que es la traducción castellana de *cochizxíhuitl*.⁹ Esta identificación ha hecho tomando también en cuenta el que no es posible pensar que la planta dibujada en el *Libellus* sea una mimoso, género con el cual se han relacionado otras plantas conocidas también como *cochizxíhuitl*, como la *huihuitzyo cochizxíhuitl* a la que nos referimos a continuación.

Ésta, cuyo nombre significa hierba llena de espinas que causa sueño o del sueño, tampoco es prescrita para ningún otro padecimiento en el *Libellus*, pero es citada en el *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, que corresponde a uno de los textos más antiguos dentro de los que recogió fray Bernardino de Sahagún de boca de sus informantes indígenas.

Existen otras plantas cuyos nombres contienen las mismas raíces etimológicas que caracterizan a las previamente citadas. Distin-

⁶ M. de la Cruz, fo. 42r. Trad. de Pineda, *op. cit.*, p. 33.

⁷ Juan Baustista Pomar, *Relación de Tetzcoco*. 1582, en Ángel María Garibay, *Poesía Náhuatl*. México, UNAM, 1964. p. 259.

⁸ Blas Pablo Reko, “Nombres botánicos del Manuscrito Badianus”. *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, 5(1947): 23-24.

⁹ Javier Valdés, Hilda Flores y Helga Ochoterena, “La botánica en el Códice de la Cruz”, en J. Kumate, E. Pineda, C. Viesca, *et al*, *Estudios actuales sobre el Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México, Secretaría de Salud, 1992. p. 129-180. p. 147.

guimos tres grupos de ellas: las que contienen el radical *tlazol*, las del grupo *cochiz* y las que incluyen el prefijo *huitz*. Analizaremos brevemente a continuación aquellas que, perteneciendo a alguno de los grupos señalados, ofrecen datos de interés en cuanto a una posible relación entre su empleo y los conceptos destacados como importantes en el contexto del sueño.

El grupo *Tlazol* es el menos numeroso. En el *Libellus* solamente es mencionada otra planta, el *Tlazolteozácatl* (no identificado), cuyo nombre significa "pasto de la basura divina" y se recomienda en el tratamiento del cuerpo maltratado, ungido,¹⁰ y, bebido, contra la fiebre.¹¹ Hernández describe otra planta cuyo nombre incluye éste mismo radical, el *tlazolxíhuatl* (no identificado), aunque no refiere ningún efecto que tenga que ver con el sueño.¹² Podría asociarse la unción de *tlazolteozácatl* en el tratamiento del cuerpo maltratado con dos situaciones, primero la de echar fuera "la basura", como el nombre de la planta indica directamente con una acción semejante de la *tlazolpahatl*, encaminada a sacar del organismo "basura" en su acepción de pecados e inmundicias y las preocupaciones consecutivas a ellos; en segundo término pensamos que debe ser tomada en cuenta la relación de cuerpo maltratado con aumento de calor y entonces su efecto podría dirigirse a enfriar el cuerpo y regresarlo a su normalidad. En este sentido cabe preguntar si el dormir enfriá al organismo calentado por la fatiga y qué es lo que sucede con el *tonalli* en tales circunstancias. El empleo del *tlazolpahatl* para tratar la fiebre lo aproxima nuevamente al *tlazolteozácatl* que es un prescrito en el mismo sentido; este uso pudiera interpretarse también como encaminado a disminuir el calor. Lo anteriormente expuesto nos lleva a plantear una primera hipótesis: el insomnio implica un aumento del calor en la cabeza.

Cochiz es el grupo más directamente relacionado con el problema que nos ocupa, ya que la palabra quiere decir precisamente sueño. Son unas cuántas las plantas incluidas en él, pero a todas ellas se atribuye la propiedad de provocar el sueño.

Pueden mencionarse el *Cochizpahatl*, o medicina que produce sopor. Es ésta caracterizada por Francisco Hernández como "una hierba de cuatro palmos de largo, tallos purpúreos, hojas redondas en grupos de tres, flores, según dicen, amarillas y pequeñas, y vainas medianas". El protomedico le atribuía al ser frío y glutinoso, y

¹⁰ *Libellus*, fo. 44v.

¹¹ *Ibid.*, fo. 42r.

¹² Francisco Hernández, *Historia de las Plantas de la Nueva España en Obras Completas de...* 7 vols. México, UNAM, 1959, v. II: 159.

señalaba que su jugo, introducido en la nariz, produce sopor.¹³ El *Cochizquilitl* o verdura soporífera, de la que dice ser árbol y al que identifica como parecido al tzonpantli y aún especie suya, pero nada espinoso. "Dicen que su jugo exprimido e instilado en la boca de los infantes les produce sueño, de donde le viene el nombre".¹⁴ En otro de los capítulos de su obra, Hernández describe el *tzonpanquáhuitl* o árbol de corales, que parece ser una erithrina. (*Erithrina leptorhiza*?).¹⁵ Por último viene el *cochitzzápotl* (*Casimiroa edulis*) o tzápotl somnífero, "al que nuestros españoles llamaban tzápotl blanco". Siendo comestible y de sabor agradable, señalaba Hernández que no es del todo saludable como alimento, y que sus huesos son "de almendra venenosa y mortífera". Entre otros usos medicinales insistía en que los frutos comidos concilian el sueño.¹⁶ Es de gran interés recalcar que todas las plantas en cuyo nombre está presente la raíz *cochiz*, tienen como acción farmacológica el provocar o inducir el sueño, situación confirmada por estudios modernos.

Entre las plantas en cuyo nombre se consigna el radical *huitz*, que significa espinoso, hay algunas en cuyo empleo medicinal se pueden observar situaciones de interés para el tema que nos ocupa.

El *Huitzquáhuitl* planta no identificada por el equipo de botánicos que trabajó en ocasión de la edición de 1964 del *Códice de la Cruz-Badiano*, y cuya etimología significa árbol espinoso, es rojo y se prescribe su uso en otras secciones del mismo texto para ungir a los que ejercen algún cargo público y se encontraban fatigados, entidad que en otros estudios se ha relacionado con pérdida de vigor del *tonalli*,¹⁷ y su corteza, empleada por igual como tópico, en el tratamiento del condiloma.¹⁸ Por otra parte, esta planta no es otra sino el conocido Palo de Brasil (*Haematoxylon Brasiletto*), del cual se extrae la hematoxilina, que es la sustancia que le da su color rojo. Hernández le atribuye propiedades frías y astringentes, señala su color rojo, utilizado entonces por los pintores y no refiere más usos medicinales que su utilidad en casos de diarrea, relacionada directamente con su astringencia.¹⁹ Caber considerar que tal vez el elemento a destacarse en el uso del *huitzquáhuitl* sea su color rojo y

¹³ *Ibid.*, I: 355-356.

¹⁴ *Ibid.*, I: 356.

¹⁵ *Ibid.*, I: 406.

¹⁶ *Ibid.*, I: 92.

¹⁷ *Libellus*, *op. cit.* fo. 39v.

¹⁸ *Ibid.*, fo. 43v.

¹⁹ Hernández, *op. cit.*, I: 375.

por ende su parecido a la sangre y su uso en el tratamiento de la fatiga de los gobernantes sería así asimilable a la necesidad de fortalecer el *tonalli*, acción de la sangre la que también es prescrita en la misma receta. Queda por considerar la relación entre el *cochizquilitl* y el *tzompanquáhuil* de Hernández que, de ser una planta de la misma especie como él afirma, colocaría a otra eritrina como un elemento útil para combatir el insomnio. A nosotros nos queda la duda acerca de esta identificación por parte del protomedico, puesto que el *cochizquilitl* debe ser una verdura y no un árbol de acuerdo a la etimología de la palabra; sin embargo, no disponemos por el momento de ningún dato adicional que permita aclarar el asunto, pero queda abierta la posibilidad de una relación entre ambas familias semánticas.

Hay otra planta la *Huitzitzilxóchitl*, (*Loeselia mexicana Lam*) conocida como flor de colibrí, la cual es recetada por el mismo De la Cruz en aplicaciones locales contra el cansancio²⁰ y las quemaduras de los niños,²¹ y, bebida, para curar a los lesionados por el rayo.²² Las tres prescripciones apuntan hacia una acción fortalecedora del *tonalli* y quizás refrescante, lo que sugiere una acción similar, con diferencias tal vez de grado, a la que tiene el *huitzquáhuil*. Por otra parte, su característica de ser oloroso, de agradable perfume, consignado en el *Códice Florentino*,²³ tiene una relación directa con los usos citados previamente, y coincide plenamente con la anotación que hace Sahagún en el texto castellano del *Códice Tolosano*, reproducido comúnmente como *Historia General de las cosas de la Nueva España*, al señalar que esta planta es sumamente olorosa, “donde quiera que esté está oliendo”,²⁴ lo que la ubicaría en la serie de plantas que por su aroma pudieran relacionarse con el “buen” aire y, por lo tanto, promover y aumentar la acción y la fuerza del *tonalli*.²⁵ Sin embargo, no podemos pasar por alto que en el mismo *Códice Florentino* es mencionada otra planta del mismo nombre, de la cual se dice que es igual al *tlacoxóchitl* (*Bouvardia tyermifolia Schl.*), a la que se identifica igual que el otro *huitzitzilxóchitl* como *Loeselia* y del que

²⁰ *Libellus*, op. cit., fo. 37v.

²¹ *Ibid.*, fo. 60v.

²² *Ibid.*, fo. 50v.

²³ *Códice Florentino*, XI, 6. Ed. Ch. Dibble y A. Anderson, Santa Fé, Nuevo México, University of Utah/University of New Mexico, 1963, XII: 183.

²⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*. 4 vols. Méjico, Ed. Porrúa, 1969, III: 327.

²⁵ C. Viesca, I. de la Peña, “Las enfermedades mentales en el Códice Badiano” *Estudios de Cultura Náhuatl*. Méjico, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, v. XII, p. 79-84.

se dice expresamente que éste no tiene de ninguna manera un olor agradable.²⁶

Creemos conveniente señalar que estos usos no aclaran ni amplían nuestros conocimientos sobre el sueño, pero permiten establecer una hipotética relación entre el dormir y el cansancio, la cual pudiera establecerse a través de los cambios o modificaciones en las funciones del *tonalli* inherentes a ellos.

Hernández menciona otra planta a la que denomina segundo *Hoitzxóchitl*, refiriendo que tiene como sinónimos *xochipáltic*, *hoactzinxóchitl*, *neuhxóchitl*, la califica de caliente y seca en 2º grado y le atribuye una astringencia superlativa. De ella afirma que su conocimiento alivia afecciones del útero y fortalece el corazón, dato este último que nos permite asociarla con las plantas a las que nos hemos referido en los párrafos anteriores. Lo mismo es válido para el árbol que el mismo protomedico denomina *Hoitzilóxitlanethina*.²⁷

Resta por ver qué se esperaba de la hiel de golondrina, que es el tercer y último elemento constitutivo de la fórmula de la primera receta. En el texto, después de mencionar la hiel de golondrina se dice que debe ser triturada, dando la impresión el uso del singular de que fuera ésta la que debe triturarse, dato que de ser así obligaría a pensar que no es hiel sino piedrecillas que se forman en la hiel de la golondrina. Sin embargo, pensamos que el triturada debe de indicar un plural y que se refiere, ya como trituradas, a las dos plantas mencionadas previamente y las cuales una vez disueltas en la hiel es cuando deben untarse. El error en el uso del número gramatical en el texto latino tal vez se deba a la traducción de Juan Badiano.

La hiel de golondrina nos lleva a un contexto más complejo que el que enmarca a las plantas, ya que las fuentes indígenas no mencionan su hiel como elemento curativo, quedando tan sólo la aseveración de Sahagún de que había golondrinas en todo semejantes a las de Castilla.²⁸ Queda entonces la posibilidad de que dicho elemento haya sido introducido a través de los textos médicos europeos existentes en la biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco o al menos conocidos por De la Cruz. Se sabe que estaban allí las obras de Plinio y de Dioscórides, de manera que hemos creído pertinente traer a colación lo que ellos dicen al respecto. Coincidiendo casi en todo, la relación de Dioscórides es más amplia

²⁶ *Códice Florentino*, XI, 9. Ed. cit. XII: 208.

²⁷ Hernández, *op. cit.*, I: 185-186.

²⁸ Sahagún, *op. cit.*, XI, 3, 47.

y detallada, refiriéndose a la hiel de muy diversos animales como algo útil en las enfermedades de los ojos.

Tiéñese por eficacísima la hiel del marino escorpión, la del pez llamado Callionymo, la de la tortuga marina, la de la hiena, la del águila, la de la blanca gallina, la de la perdiz y la de la cabra salvaje, la cual particularmente es útil contra las cataratas recientes, contra la obscuridad de la vista, contra las nubes que se crían en los ojos, y finalmente contra las asperezas que deforman las palpebras. La hiel del toro es muy más eficaz que la de la oveja, del puerco, del cabrón, y del oso.²⁹

El mismo autor afirmaba que la de la cabra montés y la del macho cabrío, instiladas en los ojos, sanan especialmente a aquellos que de noche pierden la vista.

Por lo que toca a las golondrinas no menciona para nada la hiel, sino solamente el uso de unas piedrecillas que se encontraban en el vientre de los polluelos procedentes de la primera camada, a la que Dioscórides llama parto, y de las cuales dos, una de colores mezclados y otra de un color puro, atadas al brazo o al cuello eran recomendadas contra la gota coral, término que era sinónimo de epilepsia. Si se trataba de piedras de origen biliar, es obvio que el uso referido no tiene que ver con el problema que nos ocupa ahora. Cabe insistir en que la carne de las golondrinas aguza mucho la vista, y el mismo autor señalaba que para ello “también sirve la ceniza de las golondrinas viejas y novecicas, quemadas en una olla de barro, si mezclada con miel se aplica a los ojos. Es útil esta ceniza, de la misma suerte aplicada...” En su comentario al texto en cuestión, Andrés Laguna llamaba la atención al conocimiento de la Celidonia o hierba de la golondrina o golondrinera, que se debía a la observación de que éstas acostumbraban llevarla a su nido para restituir la vista “a sus golondrinitos ciegos...”³⁰ Como bien se aprecia, estamos siempre hablando de remedios para mejorar la agudeza visual, aunque nunca se habla de hiel, lo cual nos permite pensar que el empleo de esta última por parte de Martín de la Cruz, o bien marca un uso establecido desde épocas prehispánicas, o se trata de una asimilación del elemento hiel al contenido nuevo que asocia a la golondrina con agudeza visual.

En última instancia parece válido afirmar que la inclusión de hiel de golondrina en la receta contra el insomnio puede deberse a

²⁹ Dioscórides, *Universa Medicinae*. Traducción de Andrés Laguna. 2 vols. Amberes, 1555, vol. I, lib. II, cap. LXX p. 171-172.

³⁰ *Ibid.*, vol. I, lib. II, c. 49, p. 151-152.

la creencia de que corrigiendo un problema en los ojos se permitiera conciliar el sueño, el que, además, era directamente relacionado con los ojos en el *Libellus*. En otras secciones del mismo libro son prescritas sustancias procedentes de la golondrina: la misma hiel se recomienda contra la caspa y la alopecia, las piedras de su buche y su sangre en el tratamiento de los ojos hinchados, de la escrófula y del tumor y dolor de la región pélvica, entidad que se ha asociado con hernias inguinales y crurales.³¹ De ellas, solamente la receta para el tratamiento de los ojos hinchados entra en el mismo contexto que el insomnio.

Por su parte, Plinio sólo menciona que las golondrinas mostraron a la humanidad que la *chelidonia* es una planta “muy provechosa para la vista, curando con ella los fatigados ojos” de sus crías,³² aunque en otra parte de su obra señalaba asimismo que la cabeza de la golondrina era útil contra los dolores de cabeza y que su cerebro triturado y cocido y aplicado en linimento a la frente “mitiga las lágrimas de los ojos”, siendo la ceniza de golondrina quemada viva útil, añadiéndole miel de Candia, para tratar las obscuridades y nieblas de los ojos.³³ Como quiera que sea, Plinio también abundaba en la creencia de que la opoterapia de partes de golondrina era útil para transmitir su característica “buena vista” a los enfermos de ella, amén del conocimiento clásico acerca de las acciones de la *chelidonia*.

Ahora bien, nos parece pertinente insistir en que, como habíamos señalado al inicio del presente estudio, los textos del *Libellus relativos* a las alteraciones del sueño están incluidas en el capítulo que trata de las enfermedades de los ojos. En este caso, el ordenamiento parece ajustarse a la atribución que se hacía, en el pensamiento náhuatl, de algunas enfermedades al sitio aparente al que se asociaban. Puede citarse como un ejemplo de ello, la ubicación de la tos al lado de otras enfermedades de la boca, entre las que también se contaba el esputo sanguinolento.³⁴ En este caso, la asociación de ojos y sueño pudiera tratarse de una relación entre el sueño y el cierre o la apertura de los párpados y con la entrada y salida del *tonalli* a través del ojo. El término náhuatl para designar el párpado es *ixquimiliuhçayotl*, en cuya etimología intervienen las raíces que significan ojo y envoltura, quedando abierta una posibilidad

³¹ Martín de la Cruz, *Libellus...* fo. 8r, 13r, 25r y 33r.

³² Plinio, “Historia Natural”. VIII, c. xxvii. en Francisco Hernández, *Obras completas*, traducción castellana de... Ed. cit. IV: 390.

³³ *Ibid.*, xxix, c. vi. Ed. cit., v: 74.

³⁴ *Libellus*. fo. 21r.

etimológica que puede ser sumamente atractiva: *quimiloa*. Esta palabra es un verbo que significa envolver o amortajar, doble sentido que bien puede expresar el hecho simple de cubrir el ojo, pero que puede orientar a la consideración del sueño como símil de la muerte, durante el tiempo en que el *tonalli* se desprende del cuerpo. Recordemos al respecto que, al describir Sahagún lo que sucedía en Teotihuacan, lugar en el que no se muere sino los señores que allí se enterraban “los canonizaban por dioses”, asentaba que “no se morían sino que despertaban de un sueño en que habían vivido, por lo cual decían los antiguos que cuando morían los hombres no perecían, sino que de nuevo comenzaban a vivir, casi despertando de un sueño y se volvían en espíritus o dioses”.³⁵

Recordemos también que el ojo es uno de los sitios asociados normalmente con el *tonalli*. Dicho aspecto ha sido tratado con amplitud por López Austin al asociar el término *ix* con percepción y conciencia, y eliminando el papel, siquiera metafórico, que habían atribuido al rostro, también *ixtli*, Garibay y León-Portilla, y que implicarían la posible ubicación en él de ambas propiedades.³⁶ Queda pues vigente el criterio que asocia la trasmisión del *tonalli* y de su fuerza a través del ojo, dejando abierta la necesidad de estudiar las relaciones entre estos dos elementos y la enfermedad denominada “mal de ojo”.

Si tomamos en consideración que los términos nahuas más cercanos a la connotación de insomnio, *cochiçoloa* y *cochiçola*, que significan respectivamente desvelarse o desechar el sueño y quitarle el sueño a otro,³⁷ deja claramente asentada la acción de una tercera persona y abre la posibilidad de brujería, no está de más señalar que en el *Libellus Martín de la Cruz* no hace referencia alguna a este tipo de problema.

Acerca del comentario de Martín de la Cruz de que la *tlazolpahatlí* crecía junto a los hormigueros, no hemos podido encontrar hasta ahora ninguna relación ni funcional ni simbólica con el dormir.

Recapitulando, la primera de las recetas proporcionadas en el *Libellus*, reúne dos plantas, la *tlazolpahtli* y la *cochizxihuitl*, de las que hemos expuesto la posibilidad de que la primera fuera empleada tratando de limpiar al insomne, sea de pecado sea de preocupaciones, en tanto que la segunda le haría dormir en virtud de un efecto farmacológico. La hiel de golondrina, se ha visto, orientaría

³⁵ *Códice Florentino* L.X, c. 28, 24. Sahagún, *Historia General*, ed. cit., III: 171.

³⁶ A. López Austin, *Cuerpo humano...* I: 213-215.

³⁷ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* México, Antonio de Spinoza, 1571, fo. 23r.

hacia la ubicación de la función de dormir en los párpados y/o los ojos. De tal manera, el tratamiento cubre tanto los aspectos físicos como los simbólicos del problema.

Consideramos interesante el hacer resaltar que De la Cruz, en el encabezado mismo de los párrafos que tratan acerca del insomnio marca una distinción al especificar que los remedios que recomendará sirven para tratar “la pérdida o interrupción del sueño”. Esto parece señalar dos modalidades diferentes de insomnio, aquél en el cual no se puede conciliar el sueño, correspondiente al catalogado en la actualidad como “inicial”, y el que interrumpe el sueño del paciente tras haberlo conciliado por un periodo, que en la actualidad abarca dos categorías, “el insomnio intermedio y el final”.

La somnolencia. El segundo problema relacionado con el sueño y registrado en el *Libellus* es la somnolencia. Siguiendo un esquema paralelo al empleado en los párrafos anteriores, veamos cuáles son los elementos terapéuticos que De la Cruz recomienda para ésta.

Son dos las recetas consignadas, con la advertencia de que no deben emplearse una u otra, sino ambas en sucesión, de manera que en realidad son dos partes constitutivas de un mismo tratamiento.

El primer elemento mencionado es el cabello. Deben usarse “algunos”, ser del mismo enfermo y arrojárseles sobre carbones encendidos para aspirar el humo así producido. Al mismo tiempo, se deberá dejar que el mismo humo sople por las orejas del enfermo.³⁸ Cabe señalar que en la traducción de Garibay se expresa que esto lo debe hacer otra persona.

La relación de los cabellos con el *tonalli* es algo bien documentado en los textos del siglo XVI. Es evidente que la costumbre de que los sacerdotes untaran sus cabellos, y en especial los de la coronilla, con la sangre de los sacrificados tenía como objeto alimentar y fortalecer a su *tonalli*. Por otra parte, el arrancar y guardar los cabellos de la coronilla de quienes se va a sacrificar parece relacionarse con el hecho de que en ellos se asiente de alguna manera el *tonalli*;³⁹ lo mismo sucede con el hecho de despojar a los brujos maléficos de sus poderes al cortarles ese mismo mechón.⁴⁰ Sin embargo, en ambos ejemplos lo que se hace es quitar y no regresar el *tonalli* a la persona, como se plantea en la prescripción del *Libellus* al regresar el humo por nariz y oídos. López Austin, en su *Cuerpo Humano e*

³⁸ M. de la Cruz, *Libellus...* fo. 14r.

³⁹ B. de Sahagún, *op. cit.*, II, 2. ed. cit. I: 110.

⁴⁰ *Ibid.*, IV, 11, 5. Ed. cit., I: 334.

Ideología, refiere y discute la relación del *tonalli* con el humo aromático y la atracción que este último ejerce sobre aquél, dando pie a la apertura de un campo de investigación de gran interés, que es el de los medicamentos aromáticos, manera indirecta de estudiar alteraciones y/o funciones del *tonalli*.

Otro punto a considerar es la relación de éste con nariz y oídos, apuntando a que todos los orificios del cuerpo pueden ser vías tanto de entrada como de salida del *tonalli*. No sólo son la fontanela y el vértice de la sutura lambdoidea, que es la unión de los huesos occipital y parietales en el sitio en que estuvo la fontanela posterior, y los ojos los únicos sitios de comunicación del *tonalli* con el exterior, sino se suman a ellos nariz, oídos y boca, y no faltan textos que llaman la atención sobre las articulaciones y en especial las muñecas como sitios de salida del *tonalli*. Recordemos al respecto la imagen de Tlaltecuhtli, el señor de la tierra, y sus bocas abiertas en todas sus coyunturas.

La segunda parte de la prescripción consistía en cocinar una liebre en el interior de una olla, sobre brasas, sin agua y con sus vísceras arrancadas y cortadas “como si fueran carbón”. El paciente debería de beber la ceniza disuelta en agua.

La interpretación del significado de la receta y de las implicaciones simbólicas de la liebre y de la manera de prepararla es mucho más complicada que la relativa al uso de los cabellos.

La liebre es prescrita, junto con conejo, en otros capítulos del *Libellus*. Se receta sangre de ambos contra la podagra⁴¹ y comer su carne como remedio contra la contracción incipiente de la rodilla.⁴² Pudiera ser que el común denominador de ambos usos sea la búsqueda de transmisión mágica de la agilidad, de la fuerza y flexibilidad en las articulaciones y de la salud de las piernas, como ya lo habíamos propuesto en el estudio sobre los contenidos mágicos en el *Libellus*.⁴³ Pero es obvio que ninguna de estas características tenga que ver nada con la somnolencia. La viveza de la liebre pudiera ser lo que se deseara transmitir, pero sólo lo podemos afirmar como conjectura, no teniendo evidencias más directas al respecto. Otra prescripción, ahora contra la fatiga de los gobernantes, contempla el uso de conejo albino y no solamente blanco como expresa textualmente la receta, dado que no había tal tipo de conejos en México Prehispánico conjuntamente con la sangre de una gran variedad

⁴¹ M. de la Cruz, *Libellus*, fo. 35v.

⁴² *Ibid.*, fo. 36v.

⁴³ Carlos Viesca, I. de la Peña, “La magia en el Códice Badiano”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, v. xi, p. 267-300.

de animales dotados de la misma característica.⁴⁴ En este caso particular se puede inferir que se busca fortalecer el *teyolía* y el *tonalli* del gobernante con la sangre de animales “preciosos”, pero el caso es que se trata de conejo y no de liebre y que la forma de preparación es totalmente diferente.⁴⁵

Pero, buscando situaciones similares, encontramos que Sahagún menciona que en la fiesta de *teutleco*, en la cual se festejaba la llegada de los dioses, uno de los jóvenes que representaban al dios rejuvenecido tenía consigo un conejo seco. La festividad se celebraba en el duodécimo mes, y los últimos dioses en llegar eran Yiacatecuhtli o Yacapitzáhuac, dios de los mercaderes e Izcozauhqui o Xiuh-tecuhtli, “que es el dios del fuego, a quien los mercaderes tienen mucha devoción”. Ambos —decían— llegaban un día después de los otros porque eran viejos y no andaban tanto como los demás. “Acabando esto, luego quemaban vivos a muchos esclavos, echándolos vivos en el fuego en un altar grande que se llamaba *teccalco*, que tenía gradas por cuatro partes. Encima del altar andaba bailando un mancebo aderezado con una cabellera de cabellos largos, con un plumaje de plumas ricas con la corona. La cara teníala teñida de negro, con unas rayas de blanco, una que salía desde la punta de la ceja hasta lo alto de la frente, y otra que descendía desde el lagrimal del ojo hacia la maxilla, haciendo medio círculo. Traía a cuestas un plumaje que se llamaba huacalli. Traía un conejo seco en él”.⁴⁶

La imagen del conejo encerrado en un huacal y portado por un representante del dios del fuego, conduce de inmediato a la de la liebre quemada en el interior de una olla. Sin embargo no podemos ir más allá que marcar una posible relación con dicha deidad y repetir la conjectura de la transmisión de la viveza del animal, cocido en seco, es decir sobrecalentado, maniobra con la que tal vez se buscaba aumentar aún más las características de su *tonalli*. Hay un dato más. Cochí[z]metl, maguey del sueño, era hermano de Yacatecuhtli y también dios de los mercaderes. ¿Hasta dónde tal identificación realmente marca una relación directa entre el sueño, los mercaderes y los dioses viejos?

Pero queda, por otra parte, pendiente de responder ¿Cuál es el papel que allí juega la liebre consumida al fuego? y si existe alguna relación entre el conejo encerrado en el huacal, la vejez de estos dioses y la juventud del mancebo que los representa. Por lo pronto,

⁴⁴ M. de la Cruz, *Libellus*, fo. 40r.

⁴⁵ Carlos Viesca, “Los psicotrópicos y la medicina de los gobernantes entre los aztecas”, en C. Viesca, ed., *Estudios de Etnobotánica y Antropología Médica*. (México) (1978) II: 121-136.

⁴⁶ B. de Sahagún, *Historia General...*, lib. II, c. xxxi. ed. cit. I: 153-154.

sólo podemos anticipar que, de ser afirmativa la respuesta a esta última pregunta, la acción mágica de la liebre quemada en el interior de una olla, pudiera tener un significado renovador similar, siendo olla y huacal equivalentes simbólicos de la matriz. Dado el caso, lo que se estaría produciendo sería el paso de la somnolencia asociada a la vejez a la actividad y vigilia propias de la juventud. Asimismo, se mantiene presente el Huehuetéotl, el anciano dios del fuego, que finalmente es quien consume a la liebre o al conejo en el interior del recipiente. En este sentido no deja de ser significativa la recomendación de que no debe de ponerse agua en el interior de la olla, situación que no nos parece casual, sino orienta a pensar que lo que se busca es la presencia del fuego —y la deidad oculta en él— condicionando así una separación franca entre los diferentes compartimentos del universo simbólico. Un dato que tal vez va en apoyo de la interpretación que apuntamos, es que en la fiesta anual de Xiuhtecutli y Huehuetéotl, los dioses del fuego, se daba de comer a los niños todo tipo de animalejos tostados, como culebras, ranas, ajolotes, *xouiles*, avex, etcétera.⁴⁷

En relación con los términos, el *Vocabulario* de Molina menciona algunos que parecen ser de interés.⁴⁸ Entre ellos destacan *cochiztli* *niconchiualtia*, cuyo significado es dormir mucho y que pudiera referirse a estados como el que aquí se aborda, aunque también se consigna *cochmiquini* que se traduce como somnoliento, refiriendo al verbo *cochmiqui* que indica dormirse todo o estar muerto de sueño. Esta última parte de la traducción ofrecida por Molina, conduce nuevamente a la asociación muerte/sueño, misma que se mantiene en el lenguaje coloquial de nuestros días. Desconocemos si se usaba en España esta expresión en el siglo XVI, pero de una u otra manera, el radical náhuatl *miqui* significa estar muerto, de modo que su presencia nos refiere a un contenido cultural de origen indígena y conlleva a la vez la relación entre muerte parcial o transitoria y la salida del *tonalli*, circunstancia que ya se había comentado previamente.

Es de llamar la atención que existe otro vocablo, *cochqui*, que se traduce por dormido y que pudiera plantear la existencia de una diferenciación entre estar dormido simplemente y “morirse” de sueño. Si nos atenemos a los significados que actualmente se da a ambos, la diferencia estaría dada en que este último representaría un proceso que lleva a estar dormido. Sin embargo, en un contexto

⁴⁷ Sahagún, *op. cit.*, I, 13. Ed. cit., I: 57.

⁴⁸ A. de Molina, *Vocabulario...* fo. 23r.

en el que los estados alterados de conciencia —y podemos ubicar al soñar como uno de ellos— tiene una validez cognoscitiva intrínseca, la diferencia entre *cochqui* y *cochmiqui* podría ser el que el primero sueña y el otro no. El dormir a alguien mediante hechicería era situación prevista en el pensamiento náhuatl prehispánico. Molina cita el término *cochitia*, dar posada, hacer dormir a alguno,⁴⁹ en el que el sentido de albergar a alguien y darle sitio donde dormir se encima con la segunda acepción de “hacer dormir”, la cual pudiera ya tener una connotación mágica. Sin embargo, la palabra *cochtlaca* el fraile da como traducción “adormecer a alguno con encantamiento”, en donde tal situación no deja lugar a dudas.

Aun cuando la somnolencia a la que se refiere Martín de la Cruz en el *Libellus* aparenta no involucrar ninguno de estos aspectos en que la magia y la vieja religión pudieran convertir el texto en sospechoso, no incluyendo en él ningún amuleto ni remedio contra los hechizos adormecedores, no podemos dejar de lado la presencia implícita de los dioses de sus antepasados en la receta de la liebre quemada.

Los textos del *Libellus de Medicinalibus indorum herbis* que abordan el insomnio y la somnolencia, las dos alteraciones del sueño que hemos aquí estudiado, van mucho más allá de la mera consignación de recetas. Como se ha señalado, hacen una diferenciación precisa entre el insomnio inicial y el insomnio tardío y no dejan de abrir posibilidades de una causalidad mágica tanto en ellos como en el caso de la somnolencia. No nos queda la menor duda de que uno de los elementos más importantes que se derivan del estudio del dormir, es la acción del *tonalli* y las características que éste transmite a la función analizada, dando pie a que en una instancia posterior se estudien los sueños, sus circunstancias y contenidos y se trate de relacionarlos con situaciones estructurales y dinámicas del propio cuerpo humano y con elementos propios ya de una teoría del conocimiento.

⁴⁹ *Ibid.*, fo. 23r.



SAHAGÚN Y DURÁN: INTÉPRETES DE LA COSMOVISIÓN INDÍGENA

PILAR MÁYNEZ

Desde el primer contacto entre los del Nuevo y Viejo mundos, el idioma español incorporó vocablos de las diversas lenguas amerindias que aludían a realidades propias de su universo. Cada voz autóctona insertada en el castellano representaba la existencia de un objeto o un concepto inimaginables hasta entonces para los conquistadores. Se inició así un proceso de transculturación lingüística en el que, dentro de una conceptualización occidental, se incorporaban nuevas unidades designativas de no siempre fácil pronunciación y comprensión, que eran testimonio irrecusable de insospechados referentes.

La inserción de estos términos no sólo amplió y mudó el sistema lingüístico de la lengua dominante, también alteró y enriqueció su forma de concebir la realidad. Cada voz indígena tuvo que ser explicada, cada expresión autóctona tuvo que encontrar contenidos equiparables, tuvo que aproximarse a los parámetros europeos. Este interesante fenómeno, que curiosamente no ha sido valorado en toda su dimensión, representó, sin duda, un enorme esfuerzo lingüístico-conceptual en el que se requería de la capacidad asociativa del nuevo receptor.

Uno de los testimonios más importantes para comprender este caso de interferencia en el castellano de aquel entonces es el legado por los cronistas españoles, quienes se dieron a la tarea de narrar las nuevas realidades que a su paso se abrían, así como los acontecimientos suscitados en estas exóticas tierras antes y después de su llegada. En estas obras cuyos autores fueron generalmente frailes de distintas órdenes mendicantes, arribados al Nuevo Mundo con el propósito de incorporar a los naturales al cristianismo dentro del sueño milenarista manifestado en los textos apocalípticos,¹ encontramos un buen número de indigenismos que aluden a

¹ George Baudot explica que “dos tareas tan urgentes la una como la otra dentro de las perspectivas preparatorias de la próxima venida del *Milenio*. De la conversión de los indios

conceptos propios del mundo amerindio con las correspondientes definiciones castellanas que, bajo su enfoque occidental, dieron de cada uno de ellos.

Piénsese, por referirnos a los casos más sobresalientes en el *Códice Florentino*, de fray Bernardino de Sahagún y sus informantes, calificado como la “Enciclopedia de los nahuas del Altiplano Central” que, según un estudio previo contiene alrededor de setecientas cuarenta y dos voces nahuas relativas únicamente al ámbito de la religión y magia,² o en la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* de fray Diego Durán, que presenta un total de trescientos sesenta y un términos concernientes a este mismo rubro.³

Sahagún y Durán franciscano y dominico que vivieron los primeros impactos de aquel violento encuentro, y que, según algunos estudiosos posiblemente coincidieron en algún momento de sus vidas, dejaron un importante repertorio del léxico indígena que resultó imprescindible a los españoles para aludir a los diversos componentes del universo amerindio.

Fray Bernardino de Sahagún, llegó a la Nueva España ya formado; sin embargo, el resto de su larga existencia transcurrió entre los estudiantes de Santa Cruz de Tlatelolco y los *tlamatinimeh* de distintas regiones del Altiplano, que le enseñaron a comprender desde dentro de aquel impensado universo; en tanto que fray Diego Durán, oriundo de Sevilla, vivió desde muy pequeño en Tezcoco donde obtuvo sus primeras experiencias con un mundo distinto del que provenía; no obstante, su estrecha y permanente convivencia en él, le permitieron realizar una de las descripciones más logradas del mundo precolombino.

En esta ocasión nos referiremos específicamente a la forma en que ambos frailes incorporaron en sus obras un número significativo

dependía el cumplimiento de las promesas del Apocalipsis, pues era necesario aún unir éstos, de una manera o de otra, con el linaje de Adán y con los pueblos presentes en el Antiguo Testamento”. *Utopía e historia de México, Los primeros cronistas de la civilización mexicana*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 95.

² Véase Pilar Mánynez, *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, ENEP Acatlán, 1989.

³ Existen cuatro ediciones completas del manuscrito duranense; tres en español y una en inglés. La primera se debe a José Fernando Ramírez quien sacó a la luz una parte del libro de la *Historia* en 1867, y más tarde en 1880 el trabajo de Ramírez se complementó gracias a la intervención de Gumersindo Mendoza quien publicó el resto. La segunda la sacó a la luz Ángel Ma. Garibay en 1967 en dos tomos, cada uno de ellos acompañado de un estudio introductorio con pertinentes notas históricas, filológicas y literarias. La tercera edición se debe a Rosa Camelo y José Rubén Romero en 1992 quienes reproducen la edición de Ramírez y ofrecen un estudio introductorio sobre el manuscrito. Por otro lado, Fernando Horcasitas y Doris Heyden editaron en inglés la parte relativa a la *Historia* veinticinco años más tarde Doris Heyden saca a la luz el resto de la crónica duranense.

de voces nahuas, y a los distintos procedimientos lingüísticos que adoptaron para traducir dos ámbitos particulares de la cosmovisión prehispánica: el de la Indumentaria y Atavíos, y el del Pensamiento Mágico.

Estos rubros se eligieron entre seis (Divinidad, Oficios Religiosos, Ritos y Fiestas, Objetos Sagrados y los dos mencionados) que conforman los dos vocabularios de la religión mexica extraídos de las citadas obras de Sahagún y Durán⁴ por ser los idóneos para el análisis contrastivo, pues se encuentran términos en común para establecer las correlaciones, y las definiciones permiten, por su extensión, extraer claramente los semas que las conforman.

En el rubro de Indumentaria y Atavíos se presenta todo lo relacionado con el vestido y adorno de los dioses, sátrapas y, en general, de todos los concurrentes a las diversas ceremonias del culto sagrado.

Sahagún registra ochenta y un términos relativos a este apartado. De éstos, setenta y seis aparecen sólo una vez a lo largo de la obra, mientras que dos recurren en dos ocasiones, uno, en tres, y dos, en cuatro.⁵

Durán, por su parte, consigna veinticinco términos relativos al mismo rubro, de los cuales, veinticuatro, se presentan sólo por una ocasión, y, uno, en tres.⁶

La superioridad numérica de las voces nahuas que inciden en la crónica sahagunense en éste y en todos los demás rubros relativos a la cosmovisión indígena se explica si atendemos a las siguientes palabras del propio autor.

Es esta obra como una red barredera para sacar a la luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas; es para redimir mil canas, porque con harto menos trabajo de lo que aquí me cuesta, podrán los que quisieren saber en poco tiempo muchas de sus antiguallas y todo el lenguaje de esta gente mexicana.⁷

⁴ Véase para mayor detalle Pilar Máynez, *Religión y Magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún y Aceramiento filológico a los conceptos de la religión mexica en la obra de fray Diego Durán*, México, 1995, Tesis doctoral.

⁵ Las dos voces que aparecen dos veces son *cuechintlī* y *ceil*, la que recurre una es *xicolllī*, y las que se insertan en dos ocasiones son *huipilli* y *maxtlatl*.

⁶ Sólo el vocablo *cuetecall* apareció en tres ocasiones.

⁷ Fray Bernardino de Sahagún en el prólogo a la *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición, numeración y notas de Ángel Ma. Garibay, México, Editorial Porrúa, 1981, t. I, p. 28-29.

Del total que se obtiene mediante la suma en ambos ciento seis, sólo cuatro voces nahuas aparecen por igual en las dos obras: *cueztecatl*, *chalchihuil*, *huipilli* y *xicollí*.

Ahora bien, contrastando la injerencia de estos vocablos y las definiciones que ambos frailes proporcionaron de cada uno de ellos, tenemos que, *cueztecatl* "huasteco", incide en la crónica sahagüense una vez con semas que lo hacen pertenecer al rubro de Indumentaria y Atavíos, mientras que en la *Historia* de Durán aparece en tres ocasiones.

En fray Bernardino, el término hace referencia a la peculiar forma en que cortaban los cabellos a ciertos servidores religiosos llamados *nahualpillí* "como a *cueztecatl*, desiguales, espelucados y crenchados", dice Sahagún. Por otro lado, esta voz se presenta con mayor frecuencia en la crónica de Durán, sin embargo nunca aparece definida, únicamente funciona como complemento adnominal de un núcleo que alude a una indumentaria específica "unos indios en hábito de *guastecos*" o "con disfraz de *guastecos*".

Chalchihuil, "jade o esmeralda" o como ha sido traducido por López Austin "la que ha sido perforada",⁸ aparece en Sahagún como parte del atavío del dios del fuego Xiuhtecuhtli, mientras que Durán precisa que era un componente de la indumentaria de Tláloc.⁹

El procedimiento lingüístico que adoptan ambos cronistas para la definición de este vocablo es mediante la explicación indirecta, esto es, exponen en primer término la naturaleza del objeto, y, después, proporcionan su nombre aborigen,¹⁰ sólo que Sahagún incluye un rasgo más que particulariza a estas piedras, pues comenta que "son verdes", en tanto que Durán únicamente indica que le adornaban con piedras llamadas *chalchihuil*.

Por lo que se refiere a *huipilli* "camisa femenil" o "gran colgajo", Sahagún, como se mencionó anteriormente, lo registra cuatro veces, mientras que Durán lo hace sólo una. En ninguno de los dos cronistas aparece una explicación del término, ni su traducción. La

⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, 1989, t. 2, p. 880.

⁹ 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, lib., 1, fol. 11, p. 23 r. y fray Diego Durán *Historia de las Indias de Nueva España*, t. 1, p. 81, respectivamente.

¹⁰ José María Enguita comenta que "la explicación indirecta consiste en exponer en primer término los atributos del elemento y al final su denominación amerindia". Fernández de Oviedo ante el léxico indígena "Homenaje a Ambrosio Rabanales", Facultad de Filosofía y Letras, Humanidades y Educación 1980-81, t. xxxi, p. 203.

única característica lingüística que podemos señalar es que en tres de las cinco recurrencias dicho término convive con *naguas*, en sintagmas como “salian bien aderezadas con sus *naoas* y *huipiles*”.

Xicollí que es una “prenda similar al chaleco” aparece claramente definida en las tres recurrencias que se insertan en el relato sahagunense. Así las dos primeras definiciones del vocablos son: “los satrapas vestianse unas xaquetas, que ellos llaman *xicollí* de tela pintada”, “este izquijtlan teuhoatzin, tenja cargo de proveer de xaquetas, que llamavan *xicollí* que es un hornamiento de los satrapas”. En la tercera definición de este término se reiteran nuevamente sus características, sólo que además de la subordinada adjetiva que explica al antecedente, en este caso a la voz amerindia, se establece también una comparación con otra prenda, a fin de dejarla claramente descrita: “Los satrapas ofrecian a los dioses una xaqueta de verde oscuro, y pintada de huesos de muertos, que es a manera de *wipil* de mujer, llamavan *xicollí*”.¹¹

En la crónica de Durán esta voz incide una vez y también es definida mediante la explicación indirecta, sólo que el dominico no proporciona las peculiaridades de la prenda, únicamente, al igual que en la primera definición de Sahagún, advierte el grupo social que la usaba.¹²

Por otra parte, el apartado de Pensamiento Mágico está conformado por todos los vocablos relativos al arte adivinatorio: magos, ilusionistas, objetos necesarios para la predicción, signos propicios y no propicios; también se incluye la denominación de algunas deidades, objetos, animales y flores relacionados con el pensamiento mágico mexica.

Fray Bernardino de Sahagún consigna ciento cincuenta y ocho términos relativos a este hiperónimo o apartado general. De éstos ciento cuarenta y dos aparecen sólo una vez a lo largo de los doce libros que conforman su obra, mientras que catorce recurren en dos ocasiones, y dos, en tres.

Fray Diego Durán, por su parte, registra treinta y seis términos relativos a la misma sección, de los cuales treinta se presentan únicamente por una ocasión, y seis inciden en dos.

La notoria superioridad numérica del léxico náhuatl en la obra de Sahagún en este rubro se debe a un registro más puntual del cómputo calendárico. Así mientras Durán consigna únicamente el signo, por ejemplo, *ozomahtl*, Sahagún enumera con mayor detalle

¹¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, lib. 2, fol. 38, p. 93 r.; lib. 2, fol. 133, p. 187 v. y lib. 8, fol. 44, p. 294 r., respectivamente.

¹² Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 14.

algunos de los elementos conformadores de sus trecenas: *ce ozomahili*, *chicuacen ozomahili*, *macuilli ozomahtli*, *matlactli omez ozomahtli*, *ome ozomahtli*.

Del total que se obtiene con la suma de ambos, ciento noventa y cuatro, sólo ocho voces nahuas recurren por igual en las dos crónicas.

Ambos cronistas consignan *ce cipactli* “uno caimán” una sola vez cada uno. Sahagún no particulariza en la definición sus características, únicamente comenta que era un signo favorable a los mercaderes al igual que *ce coatl*.¹³ Durán, por su parte, presenta su traducción, alude a su representación gráfica y expone detalladamente los loables atributos de quienes bajo su influencia nacían, con una serie de calificativos.¹⁴

También *ehecatl* “viento” es registrado por ambos frailes. Sahagún lo hace en una ocasión y Durán en dos. El franciscano no ofrece la traducción del término, pero describe detalladamente el desafortunado destino de los que en él nacían, pues “su vida, seria como viento, que lleva consigo todo quanto puede: quiere ser algo, y siempre es menos: y quiere medrar, y siempre desmedra: y tienta de tomar oficio y nunca sale con el”.¹⁵ En tanto que el dominico, proporciona la traducción “viento”, alude a su representación gráfica, y, en la segunda recurrencia, incluye las características de los nativos en este signo, coincidiendo totalmente con las expuestas por Sahagún.¹⁶

El término *nemontemi* aparece en las dos crónicas. En el relato sahagunense se encuentra en tres ocasiones, y en el de Durán, dos. En todas las cinco definiciones se manifiesta la inquietud por aclarar perfectamente el sentido del vocablo, Sahagún dice que son “días valdios o aziagos” y Durán apunta que son “días sin necesidad ni provecho” de mala fortuna. No obstante, existen discrepancias en la ubicación calendárica de los *nemontemi* en ambos cronistas, pues Sahagún comenta que “a los cinco días restantes del año que son los quatro ultimos de enero y el primero de febrero llamaban *nemontemi*”, y Durán advierte que éstos caían “en fin de febrero, a veinticuatro de él, el día del glorioso San Matías, cuando celebramos el bisiesto en el cual día ellos también lo celebraban y allí fenecía su año y empezaba el año nuevo”. Sahagún abunda en este

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, lib. 9, fol. 8, p. 316 v.

¹⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, lib. 9, fol. 8, p. 316 v. y fray Diego Durán *Historia de las Indias de Nueva España...* t. I, p. 229.

¹⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, lib. 4, fol. 6, p. 249 v.

¹⁶ Fray Diego Durán *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 224.

sentido y advierte que acabando el mes Izcalli, después de la fiesta *Pillahuano* se cumplían los trescientos sesenta días. Por su parte, Durán comenta los ayunos y penitencias a los que se sometían en éstos.

Ambos cronistas registran una sola vez el término *ocelotl*. Por igual proporcionan su traducción, también, por igual, se refieren a los atributos de los nativos de ese signo. No obstante, en las definiciones de ambos frailes se observan diferencias de matices y extensión, pues mientras Sahagún expone brevemente los infortunios de los que eran objeto quienes bajo él nacían, Durán explica ampliamente sus características, aficiones y defectos.

La voz *ozomahtli* “mono” aparece en Sahagún y Durán en una sola ocasión, pero Sahagún presenta una escueta referencia sobre él, advirtiendo únicamente que en ese signo descendían las *Cihua-pipiltin* a la tierra, mientras que Durán proporciona la traducción castellana del vocablo, y, muy detalladamente las características atribuibles a los que nacían bajo su influencia.

Ambos frailes incorporan sólo una vez el término *Quetzalcoatl* con semas en sus definiciones que lo hacen pertenecer a la sección destinada en este estudio al Pensamiento Mágico. Sahagún es más escueto en su explicación. Primero comenta que el signo *ce ehecatl* era mal afortunado porque en él reinaba este dios, y, posteriormente, mediante una oración subordinada adjetiva señala las propiedades de la deidad. Durán expone con mayor detalle los atributos mágicos y curativos asignados al dios del viento, “abogado de las búsquedas y del mal de ojo, romadizo y tos”, y las ofrendas con que lo honraban para obtener sus favores.¹⁷

Texcatlipoca “espejo que humea” presenta también, una sola recurrencia en ambas obras que permiten ubicarlo, por su acepción, en este apartado. Los dos frailes aluden muy someramente a las artes mágicas del dios, pero Sahagún abunda en sus posibles advocaciones. Ambos cronistas no consignan la traducción ni de este término ni del anterior.

El vocablo *xochitl* “flor” se inserta en ambos relatos. En el *Códice* de Sahagún recurre dos veces, mientras que en la *Historia* de Durán una. Los dos cronistas coinciden en sus definiciones al señalar que era el signo propio de pintores y tejedores. Sahagún no proporciona la traducción castellana del vocablo, pero Durán sí lo hace.

¹⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, lib. 4, fol. 4, p. 247 r. y fray Diego Durán *Historia de las Indias*, t. 1, p. 231.

Como se puede apreciar en este análisis comparativo, Sahagún incorpora mayor número de términos que Durán, no obstante, sólo unos cuantos de ellos doce en total se encuentran por igual en las dos obras, por lo que la aportación de Durán resulta también muy significativa, pues son cuarenta y nueve las voces que la magna crónica sahagunense no consigna.

En el rubro de Indumentaria y Atavíos, ni Sahagún ni Durán ofrecen la traducción castellana de los vocablos indígenas. Por lo que se refiere a las definiciones, fray Bernardino proporciona, en general, un mayor número de sus semas constitutivos; no obstante, en el caso de *huipilli* ninguno de los dos frailes define el vocablo, quizá porque éste les resultara tan familiar que lo consideraron ya como parte constitutiva del castellano.

En el apartado de Pensamiento Mágico se observa que Sahagún traduce sólo dos voces nahuas de las ocho que se sometieron al análisis contrastivo, mientras que Durán lo hace casi sistemáticamente. A diferencia del rubro anterior, las definiciones de Durán resultan más ricas que las de Sahagún, y sólo en el caso del término *nemontemi* se observan notables discrepancias en las definiciones de ambos. No obstante, estas divergencias también se encuentran en otras fuentes que tratan sobre las distintas fiestas indígenas y su ubicación calendárica.

Aunque cuantitativamente la obra de Sahagún resulta superior por el extenso número de voces indígenas que incorpora, la crónica de Durán proporciona matices y ampliaciones sobre los constituyentes semánticos de ciertos términos que en varias ocasiones no están presentes en Sahagún.

Los corpus de Sahagún y Durán extraídos de sus respectivas obras constituyen un importantísimo legado a la lexicografía, pues un número significativo de términos no aparecen incluidos en los diccionarios y vocabularios más consultados, o muchas veces, aunque sean consignados, sus definiciones resultan muy escuetas al comparárseles con estas invaluables fuentes. Ambas relaciones léxicas son importantes auxiliares en la tarea filológica, pues permiten comprender con mayor amplitud el significado de la cosmovisión prehispánica.

INDUMENTARIA Y ATAVÍOS

TOTAL DE TÉRMINOS	SAHAGÚN	DURÁN	TOTAL
	81	25	106
	76 (1 vez) 2 (2 veces) 1 (3 veces) 2 (4 veces)	24 (1 vez) 1 (3 veces)	
1) <i>Cuextecatl</i>	1		3
	No traduce, pero explica con más detalle en qué consiste su atuendo.	No traduce. Aunque es más frecuente la voz, no explica las características de su atavío.	
2) <i>Chalchihuitl</i>	1		1
	No traduce. Alude a una de las características de la piedra.	No traduce, no precisa ninguna de sus características.	
3) <i>Huipilli</i>	4		1
	No traduce. No define el vocablo en ninguna de sus recurrencias.	No traduce y no lo define.	
4) <i>Xicollí</i>	3		1
	No traduce, pero describe con mayor precisión y frecuencia.	No traduce. Describe sin la amplitud que Sahagún.	

PENSAMIENTO MÁGICO

TOTAL DE TÉRMINOS	SAHAGÚN	DURÁN	TOTAL
	158	36	194
	142 (1 vez) 14 (2 veces) 2 (3 veces)	30 (1 vez) 6 (2 veces)	

1) <i>Ce Cipactli</i>	1	1
	No traduce. No detalla.	Traduce, alude a su representación gráfica y ofrece mayor explicación.
2) <i>Ehecatl</i>	1	2
	No traduce pero explica ampliamente el significado del término.	Traduce, alude a su representación gráfica y define el término en la 2a. recurrencia.
3) <i>Nemontemi</i>	3	2
	Traduce. Discrepa en la ubicación calendárica con Durán.	Traduce. Discrepa en la ubicación calendárica con Sahagún.
4) <i>Ocelotl</i>	1	1
	Traduce y define.	Traduce y define.
5) <i>Ozomahtli</i>	1	1
	Traduce y proporciona somera referencia.	Traduce y proporciona amplia descripción.
6) <i>Quetzalcoatl</i>	1	1
	No traduce, da somera descripción.	No traduce. Define con mayor amplitud que Sahagún.
7) <i>Tezcatlipoca</i>	1	
	No traduce, coincide en general con Durán.	No traduce, coincide con Sahagún.
8) <i>Xochitl</i>	2	
	No traduce, coincide con la definición de Durán.	Traduce, coincide con la definición de Sahagún.

PREGUNTAR Y RESPONDER EN NUEVA ESPAÑA: EL CASO DE TLATELOLCO Y SAHAGÚN

GLADYS M. ILARREGUI

Cuando se habla de discurso de la alteridad en Nueva España a menudo se deprecian los mecanismos y tácticas inherentes a la investigación post-conquista que reclamó bajo la palabra impresa el derecho de transcribir, describir y hacer público o publicar, el estado de desarrollo en que encontró a los mesoamericanos, radiantes y vencidos, bajo prácticas ideológicas y guerreras que se contraponían con la vieja tradición europea. El universo circular mexica encontró una dimensión histórica opuesta a sus propios registros del pasado, frente a la diáspora de la palabra escrita, que expandía el conocimiento y los subjetivizaba en la medida que los europeos conocían ya la lectura privada, y recogían copiosamente el mundo amerindio “la otredad” en los términos de su propia historia y de su propio individualismo.

El caos que sobrevino con la conquista, desarticuló no sólo un ambiente particular: esa última vista bajo la lluvia de la capital tenochca en el día Uno-Serpiente (segundo del mes de *Xócoil Uetzli*), sino sobre todo desarticuló un discurso: el de la autoridad mítica que agrupaba los referentes indígenas y que, como lo demostrarán documentos del archivo inquisitorial y rebeliones posteriores, sometió ese material simbólico, generacional y familiar al más doloroso desgarramiento. Este combate ideológico produjo un siglo de legislaciones y reglamentaciones, siendo evidente que hacia el final del dieciséis las prácticas exteriores de ciertos rituales y costumbres mediterráneas, se yuxtaponían a la práctica privada y doméstica de los antiguos mexicanos. Es decir, el tiempo circular y el lineal, pugnaban por producir una identidad nueva, a menudo una identidad de secreta rebelión con las autoridades eclesiásticas y locales del Valle de México.

En medio de esta guerra simbólica, Nueva España se convierte en una fuente de preguntas. En el lugar desde donde la imprenta se introduce hacia 1539 se empeñará en dar a conocer al nativo y

su mundo, interesándose por esa sociedad que presenta tantos ángulos como los intereses desde donde se pretenda mirarla. Para las autoridades seculares, por ejemplo, el registro de los modos y costumbres amerindios sugiere una forma de relacionarse productivamente con los conquistados. Para las autoridades eclesiásticas, el interés consiste en crear una dinámica pedagógica y metodológica misionera que provoque una adhesión inmediata al adulterar los símbolos religiosos mexicas con los de la cultura iberocatólica. Para la administración de Carlos V en tierras lejanas, Nueva España es el lugar de la controversia antropológica, el de la novedad mercantil con las travesías de productos importados y desconocidos, la tierra sociopolíticamente reconvertida a nociones renacentistas de historia y poder, sobre todo, un fenómeno reductible a las nociones del europeo de ese siglo, que pretende ávidamente conocer y borrar, comprender y censurar.

En la ambivalencia de un movimiento de conquista que surge para dinamizar su propia historia, y un movimiento de clausura, que procura imitar lo que ya estaba comprobado y conocido, Tenochtitlan deviene la capital de esas contradicciones, llamada ahora bajo un nombre que de por sí refiere a ese mismo deseo de repetir el pasado, una *Nueva España*, caótica y en conflicto, desde donde las preguntas al mundo mesoamericano previenen en realidad, la expansión de esa forma de vida pre-contacto, para divulgar y popularizar un sistema homogéneo de autoridades absolutas en el plano secular y religioso. Juan Ovando y Godoy, había creado para ser enviados a Nueva España cuestionarios que llegaron de 37 a 135 y 200 preguntas para 1573. Juan López de Velazco, cosmógrafo del rey, había desarrollado un complejísimo cuestionario para conocer el mundo amerindio, cuestionario que se transmitiría a los corregidores y alcaldes mayores pidiéndoles completar las cincuenta secciones que —supuestamente— cubrían todos los aspectos posibles del mundo colonial transatlántico.

Bernardino de Sahagún, brillante lingüista, se proponía después de varias décadas de estadía en México, construir un complejo editorial que pudiera guardar casi todas las respuestas del mundo idolátrico que lo había atraído desde su juventud en la orden franciscana. Este documental de miles de páginas, que conocemos hoy con el nombre del *Códice Florentino*, sugiere uno de los vehículos etnográficos más completos para adentrarnos en el territorio de la memoria nativa, al mismo tiempo que, reproduce instancias de un espacio de comunicación que fuera prohibido inmediatamente después de la caída de Tenochtitlan. Lo mexica

prehispánico, invierte los signos extranjeros y despliega las condiciones habitacionales, míticas y rituales que produjeron nociones eminentemente opuestas a las del hombre europeo. Para abrir esas respuestas, Sahagún confecciona un prolíforo cuestionario, un “orden de las cosas” que encaran el universo nativo como una gran *summa* de conocimientos para ser transcriptos y traducidos en un momento de intensa textualidad misionera y siempre con el deseo de abarcar: ideológicamente, sincréticamente, el universo del vencido.¹

Para los franciscanos las preguntas surgen, impulsados por el deseo, como otros frailes etnógrafos del dieciséis, de rememorar y justificar la práctica misionera en esas tierras. Cuando Sahagún pregunta: abre Tlatelolco, en la recolección de los sobrevivientes de 1521. Aunque, debe recordarse, que en el contexto colonizador, el espacio exterior ha ido gradualmente degradando el estado de estas memorias, manipulando los objetos de comprensión de ambas culturas, el encuentro de las dos epistemes, tal como lo ha expuesto el investigador Patrick Johansson en su trabajo: *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*. Estas epistemes recuerdan que cuando nos encontramos con el testimonio de los ex-combatientes narradores de Sahagún, estamos ante dos modos de reordenar el tiempo y el espacio, y que irrumpimos en la vida cotidiana, jerárquica y moral de Tenochtitlan retrospectivamente, desde el alfabeto que trata de capturar las piezas oratorias de los informantes. Johansson recuerda que:

En la escritura alfábética, la ausencia del emisor y del receptor, así como de las circunstancias espacio-temporales de enunciación, obliga a la expresión oral a reestructurarse según los determinismos de su nueva Gestalt gráfica, alejándose así de la rica y difusa presencia formal del decir para adoptar una perspectiva y semántica que pueda aislar precisas unidades de sentido. En circunstancias orales de elocución o de canto, el elemento verbal se encuentra notablemente aliviado por la presencia misma de entidades expresivas sustanciales. Los participantes,

¹ Los textos fueron el vehículo para familiarizar al lector europeo, al rey, a sus colaboradores próximos sobre las realidades de una práctica cristiana y una evangelización en pleno período postconquista, pero funcionaron también como material imprescindible para lograr la identificación de una audiencia nativa con los valores sociales y culturales traídos por los renacentistas europeos. Sobre todo se trataba de lograr un efecto de síntesis, buscando las similitudes con la cultura indígena —similitudes oratorias por ejemplo— para condicionar esos elementos de la doctrina cristiana. De esa manera el Viejo y Nuevo Mundo se construyen como una unidad multicultural, compleja e híbrida a partir de la textualización de los modos indígenas dentro del programa y la ideología misionera.

cubiertos de jeroglíficos indumentarios y de maquillaje, se revelan en una epifanía de colores y formas que se sitúan fuera del lenguaje.²

Si el preguntar y responder en Nueva España tiene una característica, es la de la revisión, complejidad editorial, enmiendas, que a través de varios años y aún en una obra como ésta se repite sucesivamente, haciendo del acto de enunciación de esa memoria, un hecho que podemos reconstruir sólo teniendo en cuenta las fisuras y los criterios que dominaron estas diferentes experiencias de transcripción del equipo sahaguntino en Tlatelolco (1536).³ El mismo Ángel María Garibay advierte en el prólogo que hiciera al *Libro XII* de Sahagún sobre el problema de enmiendas y omisiones entre las dos versiones, la de 1829 y 1840 editadas tres siglos después por Carlos María de Bustamante. De manera que en un cambio de siglos el complejo textual sahaguntino sufre otras transgresiones a lo que fuera ya en 1560 una versión problemática entre los narradores indígenas en su lengua, y los frailes traductores. La advertencia histórico-lingüista de Johansson que ve problemas de construcción y recopilación evidentes, se puede unir la reflexión fenomenológica de Hans Robert Jauss en su reciente trabajo *Question and Answer*. No solo porque Jauss previene en el mismo sentido, es decir, un trabajo histórico es necesariamente complejo, sino también porque en la aparente transparencia y luminosidad de las preguntas que cuestionan la alteridad, puede aparecer un mecanismo de control del conocimiento, Jauss reflexiona:

Whoever believes that it is possible to arrive to all other horizon, that of some prior time, by simply disregarding one's own inevitably introduces subjective criteria concerning selection, perspective, and evaluation into his supposedly objective reconstruction of the past.⁴

² Patrick Johansson, *Voces distantes de los Aztecas*, Fernández Editores, México, 1994, p. 47.

³ Los franciscanos establecieron el colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco para los hijos de la élite azteca entre las edades de diez y doce años. El programa comprendía las materias de religión, latín, retórica, lógica, lenguas indígenas, medicina y artes. La intención era preparar un posterior clero indiano para servir en Tlatelolco. Muchos de estos alumnos resultaron brillantes traductores e intérpretes de la cultura mesoamericana en el contexto de la cultura alfabetica europea, y fueron el apoyo esencial para escribir gramáticas, vocabularios y diccionarios. Consultar Robert Richard, "Le Collège indigène de Santiago Tlatelolco" *Les Elites en pays de Mission* (Louvain: Editions Du Museum Lessianum, 1927). Y más recientemente: *Educación Mexica. Antología de documentos sahaguntinos*, con selección, paleografía y traducción de Alfredo López Austin sobre los textos que reúnen las prácticas pedagógicas misioneras. Mexico, UNAM, 1994.

⁴ Hans Robert, *Question and answer*, Minneapolis, University of Minnesota, 1989, p. 1989.

Para Jauss el horizonte de expectativas cristiano: *orden divino, providencia y juicio final* impuso restricciones extraordinarias al futuro de las expectativas de otras civilizaciones. El contenido exótico que los cuestionarios etnográficos pretende hacer controlables y registrables, aparecen como una información descontextualizada del ambiente que produjo esas respuestas, y bajo la creencia misionera de que la historicidad idolátrica había llegado a su fin por vías providenciales.

A medida que las preguntas sahaguntinas surgen, proyectan ellas mismas una historia, un modelo de aprehensión de lo real que hoy conocemos como “modelo eurocéntrico”, cuando Sahagún recopila estas vastas nociones y captura prolíficamente la naturaleza, los adagios, los grupos de poder, el aliento y la palabra de los mexicas, no se abre necesariamente en ese preguntar al otro, sino que impone un modelo de organización, de conceptualización definido por Jauss en esta reflexión:

Christianity did everything it believed would enable it to represent itself as the answer to a question posed by tradition...The new doctrine must take on the resulting burdens of the old, but it can do so only on condition that it occupy all the positions, and all “empty spaces” in the former world model. It must also raise questions anew in cases where the answer seems too natural and irrefutable that the question which it was once the answer has disappeared.⁵

Los prólogos sahaguntinos verifican el pensamiento de Jauss, en el sentido que el misionero/traductor/escritor, encuadra los testimonios aztecas bajo las premisas de idolatría que han sostenido toda la obra misionera. Sahagún incrusta el testimonio después de moralizar sobre los males prehispánicos, tales como el mundo deílico, plural, irreductible a la culpa que entonces tenían los mexicas. De manera que en el ejercicio de preguntar para preservar una memoria que ya ha sido fracturada y fisurada por las prácticas post-contacto, por el abuso y por la desintegración de los valores nativos, surge el problema de elaborar un cuestionario “puro” que en realidad no existe, porque la aparente inocencia de las preguntas revela en sí, una manera de investigar el mundo desde supuestos culturales y hegemónicos ajenos a la cultura interrogada.⁶

⁵ *Ibid.* p. 70.

⁶ Hay que tener en cuenta que las preguntas producidas en el dieciséis y los textos misioneros que se dieron a conocer por primera vez la vastedad mesoamericana fueron un material textual que se tomó y reformuló en sucesivas versiones por otros autores del mismo

Preguntas y respuestas en el espacio colonial novohispano

1. El esquema pregunta-respuesta en Nueva España, fue retomado por Sahagún dentro de un campo de investigación trabajado ya por sus predecesores como Motolinía que había textualizado en parte, la geografía y los hábitos amerindios. El intento misionero era, sin duda, una reforma de tipo social que configurara la noción de utopía renacentista con que las órdenes misioneras habían llegado rápidamente ocupando los centros de poder indígena y convirtiéndolos en los centros de monasterios que funcionaban como casas de saber, lugares de recopilación y edición del conocimiento del mundo nativo. Las preguntas que este grupo quería responder se adecuaba a un sistema religioso que proyectara la alteridad indígena en el plano de salvación cristiana futura. Georges Baudot, destaca el empuje y la energía de este intento cuando dice en *La pugna franciscana por México*:

En pocos años, prácticamente una treintena, de 1524 a 1554, el denso y complejo discurso del quehacer social y cultural amerindio se presenta ante los ojos, esta vez agradablemente maravillados, de los misioneros seráficos. Estos, por vías de la investigación etnográfica, de la encuesta paciente de los *tlamatinimeh*: los sabios de la civilización vencida, gracias al deciframiento de los códices y documentos del mensaje aborigen dominado por idiomas nativos y fórmulas de comunicación indígenas, incluso fundamentando todo ello en las instituciones adecuadas como el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, van encontrando aquellos elementos discursivos y temáticos que a la vez salvan aquellas humanidades y justifican su inclusión en la historia humana.⁷

período, adulterando la información según los prejuicios del escritor en cuestión. Entre los franciscanos Motolinía fue el primero en llegar e indagar el mundo nativo, preguntando sobre esas realidades desconocidas y múltiples de una Mesoamérica políglota y tribal. Referirse al artículo de Cynthia Leigh Stone: "Rewriting Indigenous Traditions: The Burial Ceremony of the cazoni", *CLAR*, vol 3. 1-2, 1994, para ver hasta qué punto el trabajo de Motolinía fue tomado por otros autores, como Las Casas y Gómara que disponen un mismo hecho comentado por el fraile en dos direcciones diferentes: mientras uno lo dispone desde un punto de vista positivo para presentar la cultura amerindia, la versión de Gómara en pulida prosa castellana connota los elementos negativos indígenas, a pesar de que nunca viviera en Nueva España y que desconociera la terminología novohispana para referirse a algunos objetos de la cultura material nativa. Reemplaza este desconocimiento con el uso de palabras moras por ejemplo: los brazaletes son "ajorcas" y las orejeras "zarcillos".

⁷ Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, p. 294.

El intento de los primeros tiempos coloniales será la organización homogénea de una cultura prehispánica dentro del cristianismo, ignorando en la mayoría de los casos las escrituras americanas que Martín Lienhard define: “para almacenar datos, para fijar una visión del mundo ya consagrada, para archivar las prácticas y representaciones de la realidad”.⁸ Cuando las preguntas se hacen a los ancianos que relatan sus “huehuetlatolli”, los misioneros tienen un plan detrás de ese proyecto, que no consiste tanto en comprender un pasado mítico colectivo sino en producir la transformación de esos rituales en nuevas periodicidades festivas dentro del calendario europeo, y para promover a través de textos bi-culturales, una conversión de la memoria indígena, una adaptación inteligible a los modelos misioneros novohispanos.

Tal vez, la tarea más titánica consistió en abrir —per se— un universo de respuestas, ya que como Jauss aclara ‘Myth do not answer questions; they are made unquestionable’ (*Question and Answer*, 52), y como lo expondrá Mircea Eliade en *The Mith of the Eternal Return*:

Christian thought tended to transcend, once and for all, the old themes of eternal repetition, just as it had undertaken to transcend all the other archaic viewpoints in reveling the importance of the religious experience of faith.⁹

La memoria copiosamente registrada por Sahagún con los hombres de Tlatelolco, sugiere esa necesidad de adaptaciones de las tradiciones nativas a las tradiciones del grupo conversor.

Penetrando los campos semánticos de la expresión indígena —y Sahagún insistirá en sus prólogos en el deseo de ampliar su vocabulario— los misioneros de las primeras décadas de colonización intentan revertir una noción del mundo basada en lo que se espera, lo predecible, ignorando las condiciones mágico-religiosas de la palabra nahua, y al mismo tiempo, la pictografía que complementa ese tipo de discurso surgido dentro de la oralidad.¹⁰

⁸ Martín Lienhard, *La voz y la huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*, New Hampshire, Editorial del Norte, 1991, p. 36.

⁹ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 137.

¹⁰ Es importante situarse históricamente dentro de la concepción de “cultura” para los renacentistas españoles en el encuentro con la oralidad indígena y sus formas previas de anotar el pasado en un corpus que organizó de manera pictórica y glífica los eventos más importantes de su pasado. Walter Mignolo reflexiona: “Writing does not presuppose the book, although during the sixteenth-century celebration of the letter, it was narrowed down to mean just that almost exclusively... the complicity of writing and the book was such that the possibility of writing on clay, animal skin, tree bark, and the like was beyond the cultural

2. En el terreno de la convivencia con los encomenderos y la autoridad virreinal, el poder local utiliza el esquema pregunta-respuesta en “la probanza”, que es un modo de recoger la palabra nativa para arbitrar dentro de un marco cotidiano de deberes y legislaciones, el espacio nativo colonial. Martín Lienhard en *La voz y la huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*, encuentra que:

En la primera época colonial, las “probanzas” que transcriben fragmentos importantes de un discurso indígena son relativamente frecuentes. A veces aparecen en el marco de cientos de pleitos entre una colectividad indígena y un encomendero... En la mayoría de estos documentos, no hay transcripción directa de las declaraciones del testigo indígena, sino un discurso indirecto en tercera persona: “el testigo dice...”.¹¹

Las preguntas y respuestas, como señala Lienhard, caben dentro de otro contexto que no es el de la élite interrogada con propósitos evangelizadores, sino que pasa por el discurso de los indios comunes los que, en el caos creado por la transculturación europea, reclaman sus derechos o se quejan, o atestiguan sobre hechos específicos. Surgen además las probanzas como un tipo de anotación que reemplaza la anotación administrativa, tributaria, ritual y jurídica que se encontraba registrada en los cuadros de los códices y las listas mesoamericanas.

3. Hacia la mitad del siglo que las viera nacer para descubrir o para preservar históricamente una sociedad vencida, las preguntas toman el aspecto de condena, y se organizan de un modo represivo para controlar el imaginario mesoamericano. Serge Gruzinski en su artículo: “Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from Sixteenth to Eighteenth Century”, examina el implante de esta práctica como una forma de reprimir, limitar, sancionar las respuestas que venían del sector nativo. No solamente los indígenas debieron adoptar un aparato exótico de “auto-examen” personal a la luz de los pecados cristianos, sino que esos modelos éticos y sociales, a través del confesionario, invadían los múltiples componentes de la vida privada y comunitaria: el cuerpo, el sexo, el mundo doméstico y onírico, las fantasías personales y hasta el trabajo. Para Gruzinski, la práctica interrogatoria cristiana avanzaba

horizon of the time” (76), *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan P., 1995.

¹¹ Martín Lienhard, *La voz y la huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*, New Hampshire, Editorial del Norte, 1991. p. 36.

hacia una posesión del sujeto nativo: "The confessor's inquiry also delineated the narrow space of the nuclear family: the duties of the parents toward their offspring and the obligations of the children toward their parents".¹²

La complejidad del aparato religioso en cuanto a los límites definidos para la convivencia de la cultura indígena, instalan en el orden colonial al indígena como sujeto de sospecha, de transgresión, y el discurso penitenciario como el discurso judicial, organizan las respuestas a partir de una óptica negativa del sujeto colonizado, sin comprender el desarraigo o la ignorancia del nativo ante el nuevo orden establecido. En esta práctica aparece un modelo de preguntas que claramente definen el poder político dominante, ahora poseedor de las herramientas conceptuales para juzgar al Otro. Según Gruzinski describe este fenómeno nuevo para los indígenas de este modo:

Confession become a defensive and therapeutic mechanism, capable of appeasing not only the anguish raised by its own practice but also the traumas generated by colonial rule. Furthermore, by conferring a meaning to a new order, to the new misfortunes, and to the multiplicity of new cultural references overtaking the indigenous reality, confession helped create a buffer between traditional cultures and the naked violence of colonial exploitation.¹³

Es decir, a medida que el siglo avanza, la curiosidad primitiva y cristiana se confronta con la práctica de una realidad dolorosa, y la transcripción originada por la memoria indígena, deja paso también a la interrogación religiosa con fines inmediatos. Las órdenes religiosas que inician la etnografía cultural en Nueva España, ayudan a "borrar" el pasado nativo, en parte, aliviando las tensiones surgidas de un desencuentro cultural cada vez más evidente.

Sahagún y Tlatelolco: las preguntas que preservan y condenan

Cuando fray Bernardino de Sahagún se dispone a preguntar, un vasto mundo se abre ante el franciscano transcriptor desde donde

¹² Serge Gruzinski, "Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century", en *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*. Asunción Lavrin (ed). Lincoln: University of Nebraska P., 1992, p. 10.

The Conquest of Mexico. The incorporation of Indian Societies into the Western Worlds, 16th-18th Centuries. Polity Press, 1993, p. 10.

¹³ "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas", en *El afán de normar y el placer de pecar*. México, Joaquín Mortiz, 1988, p. 111.

la astronomía, la medicina herbolaria, la flora y fauna de Mesoamérica, los reyes y los hombres conviviendo en un sistema de poder diferente al de los europeos pero organizados en una gran metrópoli guerrera intercambian mercancías, supersticiones y curaciones. Estas respuestas fueron obtenidas de los ancianos de la comunidad, que presentaron también las pinturas que todavía guardaban de esa época solo intuída en la medida en que habían sufrido las transformaciones de una época de trauma y de rápida aculturación de sabiduría por parte de la inmigración española y europea.

Esa cultura rememorada aparecía ahora en el complejo tráfico de una humanidad en conflicto, como una "antigüedad". El rico repertorio lingüístico y social que despliega el *Códice Florentino* surge, cuando en el siglo XVI los usos pictográficos y cartográficos han sido alterados por el ingreso de una tradición importada. Cuando los nativos contestan, responden no sólo con sus testimonios surgidos de una tradición ancestral y grupal "huehuetlatolli", sino con sus manos, con las pinturas producidas como parte de una imaginación rica y una historia pictórica inseparable de la cultura azteca.

Mucho más que un material auxiliar a las respuestas, las imágenes estructuran una gramática glífica, donde los dos campos de expresión, el oral y el visual, entran en contacto con un mismo proceso de comunicación. Las piezas prehispánicas de información visual se desvanecen en manos de artistas convertidos, como también se pierde ese momento del estado de enunciación de un hecho dentro de una comunidad que no interpreta individualmente la historia. La pictografía nahua pierde el sentido familiar, el sistema de coherencia y comunidad con que se desplegaban esas coloridas imágenes de las páginas de amate. De manera que al volver hacia atrás, en ese siglo de supresiones y descubrimientos, con una minoría de la élite azteca, Sahagún trata de conservar, los elementos constitutivos de una tradición que bajo la ley y la reglamentación española se han incorporado a un nuevo juego de relaciones y a otra producción de significados.

Al preguntar preserva una memoria condenada dentro de su propia comunidad misionera, como lo recuerda el hecho de que sus manuscritos fueran secuestrados y desparramados en varios conventos de México. Al reunirlos gracias a Rodrigo de Sequera¹⁴ y

¹⁴ Cuando fray Rodrigo de Sequera llega como comisario a México en 1575, la recopilación de Sahagún había sido inmovilizada durante cinco años y la tarea de transcripción en limpio y traducción parecían no interesar a nadie. Sequera que comprende el valor etnográfico de este esfuerzo, provee un equipo de ayudantes para que Sahagún termine esta tarea, a pesar de la gran controversia producida dentro de la orden y de la

traducirlos treinta años después de la elaboración de esos cuestionarios y con las respuestas de los narradores indígenas, la percepción de esos acontecimientos aparece a un mismo tiempo como un monumento a la memoria verbal y al discurso náhuatl surgido en la antesala del texto alfabetico y asimismo como un trabajo de condena todavía fresca, viva, de la “otredad” que se descubre en esas narraciones y en cuyos prólogos se la condena por ser parte del pasado politeísta, idolátrico.

Pero en la polución de preguntas y respuestas que aparecieron tratando de recuperar y condenar el pasado indígena, la obra de Sahagún se sostiene por el sistema de colaboración estrecho y esencial que desarrolló con los nativos transculturales en medio de una sociedad colonial cargada de burocracia virreinal y de masas de inmigrantes europeos, esa misma élite azteca convertida a los usos y cultura europea, aparecen en Tlatelolco, Azcapotzalco, Xochimilco, Texcoco y Huejotzingo como verdaderos “estudiosos”, ayudando en los monasterios u ocupando cargos de poder político. Serge Gruzinski, en *The Conquest of Mexico*, recuerda a:

Often informants and collaborators who guided the investigations of the friars, especially those of Bernardino of Sahagún- Martín Jacobita, professor and rector of the college [Santa Cruz de Tlatelolco], Antonio Vejerano, also a professor, Pedro de San Buenaventura...¹⁵

Gruzinski reflexiona que estos “testigos privilegiados” dominaron al mismo tiempo dos espacios el indígena y el cristiano. Pero el conflicto de la “otredad” indígena no está resuelto ni aún dentro de la jerarquía eclesiástica y de una manera drástica el arzobispo de México decide en 1585 que la orden no enseñe más latín, ni retórica ni filosofía a los nativos. Es decir, los esfuerzos perseverantes de las órdenes mendicantes en especial la franciscana ven en Nueva España un reverso de todo ese sistema de comunicación bi-cultural, a ese programa etnográfico que dejó consignas tan encontradas como la realidad de la convivencia novohispana.

Para Patrick Johansson, a pesar de que el texto oral sufre las transformaciones de las modalidades gráficas de la escritura, el intento de abrir el mundo prehispánico por parte de los misioneros

política exterior de Felipe II, que prohibía los trabajos de la cultura mexicana. El desarrollo de este encuentro entre Sahagún y Sequera, se puede consultar en Georges Baudot: “Fray Rodrigo de Sequera, abogado del diablo para una historia prohibida”. *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien*, Tolouse, 1969, no.12, p. 47-82.

¹⁵ Gruzinski, 1993, p. 58.

representó un trabajo de formidable anticipación, en el sentido de preservar una cultura sometida, vencida por la guerra europea. Dice Johansson:

El dominico Durán, el jesuita Carochi, los franciscanos Pedro de Gante, Olmos, Mendieta, Motolinía, Alonso de Molina y sobre todo el inmenso Fray Bernardino de Sahagún fueron, junto con sus auxiliares indígenas, los artesanos de un renacimiento gráfico de la cultura azteca.¹⁶

Pero en la ambivalencia propia del primer siglo colonial con respecto al conocimiento prehispánico, sus modos y su religiosidad, Martín Lienhard notará que:

El discurso de la resistencia cada vez más multiforme llega adueñarse de un género específico de la producción textual al estilo europeo: las actas de la Inquisición. En México, esta institución tuvo a su cargo, entre 1536 y 1545, la represión de las idolatrías indígenas.¹⁷

En suma una extraordinaria ola represiva, de gran control oficial pondrá también en duda, las historiografías como el *Códice Florentino*, creadas a partir de un auge utópico renacentista, y esas páginas que contestan a la curiosidad exterior del franciscano brillante e inquieto, terminarán silenciosas, sospechosas hasta ser editadas tres siglos después. Es decir, para iniciar tres siglos después nuevas preguntas no ya sobre lo investigado por Sahagún sino por lo no preguntado, por las zonas de silencio, el prejuicio, o la mentalidad conversora de una época de conquista espiritual. En la obra de Sahagún, por ejemplo, no se relata la cultura pictográfica de Texcoco, los libros mexicanos preservados por unos pocos sabios que contenían la información histórica que tanto preocupó e interesó a los humanistas renacentistas. Será mucho tiempo después cuando el intelectual indígena-mestizo pueda ser considerado como voz de su cultura como en el caso de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en su *Compendio histórico del reino de Texcoco* (1608).

Con respecto a las relaciones del género me ha interesado observar en el *Códice* la presencia-ausencia del universo femenino, que se describe sin penetrar la vida íntima de las mexicas, más bien relacionándolas exteriormente con las prácticas locales prehispánicas a que estaban sujetas: el agro, el tejido y la familia. Y con ello una

¹⁶ Johansson, 1994, p. 308.

¹⁷ Lienhard, p. 69.

suma de silencios se hace inevitable a partir de lo que no conocemos o no se consideró importante registrar dentro de esta frondosa enciclopedia humana del México de los vencidos.

Es posible que en el contexto de nuevos interrogantes teóricos, encontremos también otras lagunas u omisiones que hacen del texto colonial, del documento de colaboración nativo/fraile una pieza de estudio todavía problemática. En este breve ensayo he considerado a tres estudiosos que siguen aportando nuevas informaciones y debates, Johansson dentro del espectro de la cultura oral azteca, Martín Lienhard con sus aportes teóricos a la historiografía y el texto en pugna entre dos culturas: la oral y la alfabetica, y a Hans Robert Jauss que insiste en que la naturaleza dinámica del esquema pregunta-respuesta que parece abrir paso a lo desconocido, a veces tropieza, con un universo de prejuicios portador ya de las jerarquías que establecerán esas respuestas. Para la cristiandad, el esquema pregunta-respuesta se amplió desde el reducido escenario de los conventos europeos hasta la llegada a un continente y una humanidad desconocida en Mesoamérica, dice Jauss: "this method grew in importance not only for religious instruction but, little by little, as a model of transmission of knowledge in the life-world".¹⁸

Si las preguntas y respuestas producidas en el ámbito colonial etnográfico permitieron el acceso al "Otro" es también valido decir, que lo hicieron en una forma menos transparente y que una relectura del *Códice Florentino*, sigue siendo un ejercicio de descubrimiento en la medida en que unido a otros códices que deseaban conocer, absorber, describir el pasado indígena lucharon con las ambivalencias propias de una época que trabajó para promover y sepultar el pasado nativo.¹⁹

¹⁸ Jauss, p. 77.

¹⁹ El ejercicio de preguntar y responder me parece crítico dentro del panorama colonial de las culturas mesoamericanas y andinas. Aunque no lo he tratado en este trabajo, Jorge Klor de Alva se ocupa del problema de las respuestas producidas con el ingreso de la tecnología cristiana en tierras indígenas, consultar: "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain; Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity" en *I/Collier* 1982, 345-366. Es también indudable el aporte de León-Portilla para analizar el impacto de una nueva historicidad impuesta sobre los mesoamericanos consultar: "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11, p. 11-36. La indagación histórica post-colonialista de nuestros días puede también aportar algunos datos nuevos, interesantes y valiosos a estas realidades históricas, en las que se trató de implantar un sistema de signos culturales y sociales que en realidad no respondían a ninguna de las preguntas del sector nativo, condenado a responder, readaptar y aceptar ese nuevo orden de los europeos en su propia geografía. Pero —a mi parecer— el estudio de Jauss abre canales de análisis para por lo menos, comenzar a sospechar, si realmente dos culturas se "encuentran", si no hay que poner en juego otros métodos y críticas al hablar de la "otredad".

OBRAS CITADAS

- BAUDOT, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- _____, "Los huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en náhuatl de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1982, 15, 125-145.
- ELIADE, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- GRUZINSKI, Serge, *The Conquest of Mexico. The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*. Cambridge, Polity Press, 1993.
- _____, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confessionarios en lenguas indígenas", en *El afán de normar y el placer de pecar*, México, Joaquín Mortiz, 1988. p. 169-215.
- _____, "Individualization and Acculturation: Confession among the Nahua of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century", en *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*, Asunción Lavrin (ed). Lincoln University of Nebraska P., 1992.
- JAUSS, Hans Robert, *Question and Answer*, Minneapolis, University of Minnesota P., 1989.
- JOHANSSON, Patrick K., *La palabra de los Aztecas*, México, Editorial Trillas, 1993.
- _____, *Voces distantes de los Aztecas. Estudios sobre la expresión náhuatl prehispánica*, México, Fernández Editores, 1994.
- LIENHARD, Martín, *La voz y la huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*, New Hampshire, Editorial del Norte, 1991.
- MERMALL, Thomas, "El texto icónico". *Hispanic American Historical Review*, v. 51., no. 1, 1983.
- MIGNOLO, Walter, "Literacy and Colonization- The New World Experience" en *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*, R. Jara and N. Spadaccini eds. Minneapolis: University of Minnesota P., 1989.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1992.

¿INSERTOS EN LA “HISTORIA SAGRADA”? RESPUESTA Y REACOMODO DE LOS MESOAMERICANOS

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Aunque a algunos ha parecido difícil de aceptarlo, existen testimonios debidos a los pueblos mesoamericanos en sus etapas prehispánica y colonial temprana que permiten investigar lo que pensaban ellos acerca de sí mismos y de su ubicación espacio-temporal en lo que consideraban era su propia historia y universo. Entre los testimonios primarios que pueden arrojar luz acerca de esto se hallan las inscripciones y códices o libros picto-glíficos, sobre todo de los mayas, mixtecos y nahuas.

Otros testimonios mesoamericanos, procedentes ya del temprano periodo colonial —cuyo estudio requiere rigurosa crítica para discernir posibles interpolaciones y otras alteraciones— son los códices que siguieron elaborando algunos nahuas y mixtecos, así como los textos en los que la oralidad y el contenido de libros prehispánicos se transvasó a la que Ángel María Garibay calificó de “luminosa prisión del alfabeto”.¹

Contrasta profundamente lo que puede revelar ese doble conjunto de testimonios indígenas con lo que expresan los debidos a europeos, sobre quiénes eran los mesoamericanos y cuál su “verdadera” ubicación espacio-temporal, desde la perspectiva de “la Historia Sagrada” judeo-cristiana y de la conciencia europea de su propia cultura. Tales testimonios, debidos a conquistadores, frailes, cronistas y funcionarios reales, conllevan implícita o explícitamente un doble propósito. Por una parte, buscan describir quiénes eran los mesoamericanos. Aparecen éstos, a sus ojos, como creadores de algunas realidades dignas de estimación, entre ellas sus grandes edificaciones y monumentos en sus pueblos y ciudades, su organización social y política, su capacidad de trabajo, cultivos y mercaderías, para sólo citar lo más sobresaliente. Pero a la vez los

¹ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1953-1954, t. I, p. 15.

mesoamericanos son vistos allí como adoradores del Demonio e idólatras empedernidos, sacrificadores de hombres, antropófagos, sodomitas, que norman su existencia en todos sus momentos en función de cómputos calendáricos basados en una astrología diabólica.

Por otra parte, las dichas crónicas debidas a autores europeos hablan asimismo de las acciones que hubo que emprender para "liberar" a los mesoamericanos de la situación en que se encontraban. Ello implicó perseguir y borrar, hasta donde fue posible, todo vestigio de esas creencias y ritos idolátricos. Exigió también alterar de raíz la conciencia que de sí tenían los mesoamericanos y de lo que consideraban era su ubicación en el tiempo y espacio de su propia historia y universo. Lograr esto demandó hacer conocer a los indios "la verdadera historia" y la que hoy se diría "verdadera imagen del mundo" en cuyo marco a partir de la Conquista debían quedar ellos insertos.

Ahora bien, para lograr esto la Iglesia y la Corona emprendieron un gran conjunto de acciones. Si bien algunas pueden parecernos hoy un tanto erráticas, hubo otras que se encaminaron a partir de un conocimiento —unas veces superficial y otras más hondo— de lo que eran los mesoamericanos y su cultura. Para valorar lo que entonces ocurrió importa, por consiguiente, señalar al menos sumariamente algunos de los rasgos y elementos que realmente eran centrales en la cultura mesoamericana, más allá de sus variantes regionales y que, en diversos grados, fueron percibidos por los europeos como blancos de acción.

*la conciencia del propio ser mesoamericano y de su ubicación
en su universo e historia*

Las inscripciones glíficas, que con frecuencia aparecen acompañadas de imágenes, en monumentos, en particular estelas, en vasos de cerámica y en códices o libros son las fuentes primarias para identificar elementos claves en el pensamiento de los mesoamericanos.

Entre ellos sobresale un interés omnipresente por ubicar con extrema precisión calendárica todo acontecer en el gran marco de un tiempo sagrado y cíclico, en el que interactúan dioses, hombres y todo cuanto existe. En ese gran marco hay un principio universal: a suprema dualidad divina, en función de la cual todos los dioses son otras tantas presencias, generalmente también duales, de la acción primordial y divina en los estratos celestes, la superficie de la

tierra con sus rumbos cósmicos y en los pisos o estratos del inframundo. Todo allí se rige de acuerdo con los ciclos del tiempo sagrado que aporta destinos buenos y malos. Ese universo ha existido y terminado de maneras violentas a lo largo de varios Soles o edades. Los seres humanos tienen la obligación de contribuir con la fuerza vital de su sangre a fortalecer al Sol y a todos los dioses para posponer la decadencia y acabamiento de la edad presente.

Cualquier forma de obrar en la tierra se sitúa en ese gran marco en el que se desarrolla el acontecer cíclico de la historia. Para propiciar y merecer la acción de la divinidad es necesario obrar de acuerdo con los destinos del tiempo y, por consiguiente, conocerlos y anticiparlos. En los templos y escuelas, en la vida cotidiana se reactualizan las acciones primordiales de los dioses. Las fiestas y ceremonias, con diversas formas de sacrificios incluyendo los humanos, con cantos, música y danzas y variados atavíos, tienen lugar en "escenarios" henchidos de símbolos y en tiempos determinados. La actuación, que incluye impersonificaciones de los dioses, constituye una especie de teatro sagrado y perpetuo en el que, a lo largo de las veintenas de días, los años y todos los otros ciclos, una y otra vez se torna presente la concepción del propio universo divino y humano. Ello, no como mero espectáculo sino como fuente de vida en la que las energías consustanciales al hombre y la divinidad, se transmiten recíprocamente y fortalecen el ser mismo del mundo.

De esto dan testimonio las inscripciones glíficas, las imágenes, esculturas y pinturas, en monumentos y códices de procedencia prehispánica. Asimismo, no poco es lo que aportan los otros códices y textos en lenguas indígenas transvasados de la oralidad y los glifos a la escritura alfabética poco después de la Conquista.

Los europeos, en particular algunos frailes como Diego de Landa entre los mayas y Bernardino de Sahagún entre los nahuas, captaron lo más sobresaliente de ese universo cultural mesoamericano. En particular se dieron cuenta de la enorme importancia de la actuación litúrgica en los ciclos de fiestas que fortalecían la conciencia de los mesoamericanos acerca de sí mismos, su historia y cultura. Por ello, si lo que se buscaba era "reubicarlos" en la "verdadera Historia Sagrada", fue necesario, a los ojos de los frailes, además de predicar una y otra vez a los indios que sus antiguas creencias y prácticas eran diabólicas, y de conducirlos a recibir el bautismo y los otros sacramentos, valerse también de recursos que guardaran semejanza con el antiguo proceder prehispánico. Entre tales recursos identificaron bien pronto el relacionado con el antiguo universo de la fiesta mesoamericana.

La liturgia del “teatro misional”

Describen los cronistas franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas y otros cómo, en estrecha relación con el ciclo litúrgico católico, y con la Historia Sagrada y la de España, se buscó la manera de poner ante la vista y el oído de los mesoamericanos cuál era el universo espiritual en el que, bajo sus nuevos señores, iban a quedar insertos. Toda una teoría y un método se desarrollaron para llevar esto a la práctica. Implicaban una y otro la elaboración de textos que debían redactarse en lenguas indígenas, teniendo con frecuencia que forjar vocablos que significaran conceptos como los de Redentor, Trinidad, Mesías, Iglesia, sacramento, pecado, gracia, ángel, Demonio, juicio final... desconocidos para la mentalidad mesoamericana. También se requería la capacitación de “actores”, creación de “escenarios”, vestuarios, propiciación de receptibilidad y participación en los concurrentes, a veces centenares y aun miles. Así nació el que se ha llamado “teatro misional”, del que han perdurado muchas muestras.

Podría decirse de este teatro que con él se buscó sustituir lo que hoy se describe como “el campo semántico” de los referentes y referenciales de una concepción del mundo y de sí mismo, por otro radicalmente distinto. El campo semántico que se quiso imponer como único válido fue el de la religión católica con su propia historia sagrada. El que se buscó desterrar y suprimir no era el de “una religión mesoamericana”, ya que en opinión de la Iglesia y la Corona las supersticiones y prácticas horripilantes de los mesoamericanos no merecían tal calificativo sino el de idolatrías y sacrificios de víctimas humanas, todo ello invención del Demonio.

Los referentes guardaban sólo una exterior semejanza, ya que se adoptaban medios de trasmisión masiva y “audiovisual”, como los de las actuaciones en el universo de la fiesta sagrada de los mesoamericanos. En cuanto a los elementos que así se buscaba introducir pertenecían al campo semántico con muchos siglos de integración a partir del Antiguo Testamento, el mensaje de Cristo, la doctrina de los padres de la Iglesia y las lucubraciones de la teología escolástica.

Si bien algunas representaciones y otras formas de fiesta, como las de la Pascua Florida y la Navidad pudieron atraer a los mesoamericanos, no ocurrió lo mismo con las que versaban sobre otros temas de un campo semántico tan extraño a ellos. Esas debieron resultarles incomprensibles y aun en ocasiones antipáticas o

espantosas. Se abre aquí una gama de posibles investigaciones sobre las distintas recepciones que tuvieron o pudieron tener las puestas en escena de obras en náhuatl como el "Auto del Juicio Final", en que se ve cómo los condenados son llevados al infierno, representado en el barrio de Tlatelolco en la ciudad de México a partir de 1533, es decir sólo doce años después de la victoria de Hernán Cortés sobre los mexicas.

Atendiendo a los títulos de las diversas piezas que se representaban, varias de las cuales se conservan, se percibe que abarcaban los grandes capítulos de la Historia Sagrada, desde antes de la creación de los seres humanos hasta la consumación de los tiempos y el juicio final. Así se ponían ante los ojos de los asombrados indios "La lucha entre San Miguel y Lucifer"; "La caída de nuestros primeros padres" (que comprendía desde su creación hasta su expulsión del paraíso), así como "El sacrificio de Issac". Y pasando ya al ciclo de la Redención, "La anunciaciόn y la natividad de San Juan Bautista", "La anunciaciόn de Nuestra Señora", "La visitaciόn de la Virgen a Santa Isabel", "La natividad de San Juan Bautista", "El coloquio de los pastores" (con el nacimiento de Cristo), "La adoraciόn de los tres reyes", "La tentaciόn del Señor", "Auto de la pasiόn", "La pasiόn y muerte de Cristo", "La apariciόn de Jesύs a la Virgen y a San Pablo", "La Ascensiόn del Señor", "La venida del Espíritu Santo" y "La Asunciόn de nuestra Señora".

Otros temas, relacionados también con la historia de la salvación, fueron materia de varias representaciones: "La vida del glorioso apóstol Santiago" (el que había ayudado a los españoles en sus luchas contra los moros y los indios, pero del que, al fin, se apropiarían estos últimos); "La conversión de San Pablo", "La conquista de Jerusalén, "la invención de la Santa Cruz por Santa Elena", "La predicaciόn a las aves", "San Jerónimo en el desierto". Y, por supuesto, el auto de "El juicio final". Todo esto sin contar las actuaciones y ceremonias que acompañaban a fiestas como la de Corpus Christi, y las de Semana Santa o la Natividad y las noches anteriores con sus respectivos festejos de "las posadas", así como los famosos *neixcuitiles* o "ejemplos", escenificaciones que solían ilustrar lo que se decía en los sermones.²

Sobre las reacciones de los mesoamericanos ante estas y otras representaciones, hay informaciόn proporcionada por cronistas

² Una descripción pormenorizada de estas obras la ofrece Fernando Horcasitas en *Teatro náhuatl épocas novohispana y moderna*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México. 1974.

españoles y también indígenas. Por ejemplo, el franciscano Toribio de Benavente Motolinía, estusiasmado expresó:

Delante de otro tablado representaron la Anunciación de Nuestra Señora, que fue mucho de ver... Después se representó la Natividad de San Juan y, en lugar de la circuncisión, fue el bautizmo de un niño de ocho días de nacido que se llamó Juan, y antes que diesen al mudo Zacarías [padre de San Juan Bautista] las escribanías que pedía por señas, fue bien de reir lo que le daban, haciendo que no le entendían. Acabóse este auto con Benedictus Dominus Deus Israel, y los parientes y vecinos de Zacarías [...] llevaron presentes y comidas de muchas maneras y, puesta la mesa, sentáronse a comer, ya que era tarde.³

Y, a su vez, el cronista Chimalpahin años después escribió que en 1533 “se hizo allí en Santiago Tlatelolco un *neixcuitilli*, ejemplo, aquel de cómo acabará el mundo. Mucho se maravillaron, se espantaron los mexicas”.⁴

Podrían aducirse otros varios testimonios en los que, sobre todo los frailes, se muestran convencidos de que su teatro misional contribuía grandemente no sólo a la enseñanza de los indios sino a su más plena y viva inserción en el universo de la Historia Sagrada. Los mesoamericanos se acercaban como a realidades que debían concernirles profundamente contemplando las actuaciones y escuchando las palabras de quienes habían tenido en esa *Historia* un papel decisivo. Eran los *dramatis personae*, como San Miguel Arcángel que, todavía en la eternidad, derrotó a Lucifer, el rebelde ante Dios y “Nuestros primeros padres, Adán y Eva” que, por desobedecer, cometieron el primer pecado con consecuencias perdurables para todos los humanos. En esa Historia y, consiguientemente, en las correspondientes representaciones, aparecen también algunos de los patriarcas como Abraham que estuvo a punto de sacrificar a su hijo Issac (lo que mucho debió impresionar a quienes ofrecían víctimas humanas a sus dioses), hasta llegar a los tiempos de nuestra redención de las manos del Demonio, con el nacimiento, vida y sacrificio de Jesús (también sangriento, como los de los mesoamericanos).

Respecto del tiempo concedido a los hombres para hacer merecimientos —y este era un concepto que tenía cierto paralelismo con el mesoamericano de *tlamacehualiztli*, “acción de merecer”— se

³ Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición de Edmundo O’Gorman, prefacio de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. 92.

⁴ Diego Francisco de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuatzin, *Séptima relación*, manuscrito mexicano núm. 220, Biblioteca Nacional, París, fol. 20.

les hacía ver que el mundo llegaría a su término, de modo parecido a lo que ellos mismos habían creído sobre el acabamiento de su Sol y edad cósmica. La muerte de cada individuo se evocaba en las actuaciones dramáticas y, de modo más dramático aún, en el juicio final, tema del "auto" o representación que muchas veces se puso ante los ojos asombrados y aterrados de los indios.

Es cierto que durante buen número de años no pocos frailes estuvieron persuadidos de la eficacia de este teatro como factor de aculturación religiosa e inserción del hombre y la mujer mesoamericanos en la Historia Sagrada, la única "verdadera" y por la que habían venido ellos al Nuevo Mundo para alcanzar la salvación de los indios. En su opinión era obvio que la representación de esas obras de elevado contenido teológico e histórico, compuestas atendiendo siempre a su ortodoxia, no sustituían a la administración de los sacramentos ni a la predicación de sermones. De hecho las complementaban del mejor modo posible, ya que se presentaban adoptando formas de comunicación y actuación muy parecidas a las de las fiestas y ceremonias a las que los mesoamericanos estaban acostumbrados desde tiempo inmemorial. Entre otras cosas, en su teatro misional los frailes daban entrada —sobre todo a manera de entremeses— a bailes con cantos, atavíos e instrumentos musicales al modo antiguo.

Sin embargo, pronto hubo eclesiásticos, entre ellos el obispo de México, varios curas seculares y aun algunos frailes que empezaron a percatarse de que las cosas no eran tan simples como parecían. A sus ojos, los indios estaban reaccionando con gran sagacidad en esas representaciones. En ellas —y sobre todo en los bailes y cantares con que, a modo de entremeses, solían acompañarlas— actuaban volviendo subrepticiamente a lo suyo, empeñados en mantener su milenaria concepción de sí mismos, su tiempo y espacio sagrados, su propia historia, raíz de su identidad.

Supervivencia de lo antiguo y acomodo en lo nuevo

Describen varios frailes cronistas cómo participaron desde un principio los indios en la traducción y aun redacción de los textos, "libretos", del teatro misional. Asimismo expresan con detalle cómo tenían también a su cargo disponer la "escenografía" de las representaciones. Formaban para ello, como lo hacían en sus antiguas celebraciones, pequeños bosques con árboles que para ello disponían, así como montículos en los que ponían flores y animales,

venados, liebres, conejos, culebras y variadas aves y aun ocelotes y tigrillos. Se ataviaban los actores con los aderezos que creían convenir a sus respectivos papeles pero buscando a la vez la presencia de otros al modo antiguo con sus penachos, arcos, flechas, lanzas y escudos. Se valían también de los instrumentos musicales que habían tocado desde siempre, como tambores *huehuetl*, resonadores *teponaztli*, flautas, caracoles, caparazones de tortuga, sonajas, pitos y otros. Con tal conjunto de aderezos e instrumentos acompañaban los cantos y bailes que eran parte inseparable de las representaciones.

Estas conservaron, por tanto, muchos de los atributos familiares a los mesoamericanos en las fiestas y ceremonias que celebraban a lo largo del año antes de la invasión europea. Además, el teatro misional y las antiguas ceremonias también con escenificaciones tenían lugar en espacios abiertos. De una parte estuvieron los que había en los templos prehispánicos y, de otra, los grandes atrios frente a las iglesias y capillas abiertas, edificadas por los frailes con la mano de obra, y a veces también con toques artísticos, de los indios.

En la implícita recreación de lo antiguo para representar lo nuevo de esa Historia Sagrada, no les fue difícil a los mesoamericanos mantener sutilmente otros elementos que concernían a la significación misma de la actuación. Lo que pudo en un principio ocultarse, comenzó a ser percibido por las autoridades de la Iglesia. Preocupadas éstas, dispusieron en fecha tan temprana como 1539, en la Tercera de sus Juntas Eclesiásticas, se prohibieran las representaciones en las fiestas de la propia Iglesia. El primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, —según lo consigna el cronista franciscano Jerónimo de Mendieta— se percató también de lo que tuvo como desviaciones y aun corrupciones introducidas a veces en ese teatro y celebraciones. En consecuencia, en 1545:

Había vedado, por causas justas que le movieron, los bailes y danzas profanas y representaciones poco honestas, que se hacían en la procesión general de la fiesta de Corpus Christi.⁵

La muerte del obispo tres años después de tal prohibición, hizo que florecieran de nuevo las que había tenido como “danzas profanas y representaciones poco honestas”. Más aún, con tenacidad que resulta admirable, los mesoamericanos volvieron una y otra vez, no sólo a introducir lo suyo en el teatro misional, sino a revivir esas

⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica india*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, 1870, p. 636-637.

otras actuaciones con cantos y bailes en las que su historia, humana y divina, se reactualizaban. Poco tiempo transcurrió, sin embargo, para que, en 1555, el Primer Concilio Mexicano, presidido por el arzobispo Alonso de Montúfar, volviera a prohibir formalmente cualesquier formas de actuaciones en las que se introdujera —ni como entremeses— danzas y cantos al modo de la gentilidad. Los indígenas, sin embargo, encontraron formas de mantener vivo lo suyo, según lo denunciaron varios cronistas. El dominico Diego Durán, en la segunda mitad del siglo XVI, habla de esto en varios lugares de su *Historia*:

Noten los ministros [sacerdotes] y los que no lo son, cuántas veces habrán visto en los bailes de estos naturales cuán ordinario sea ir delante de los que hacen la rueda, un indio o dos, sin seguir el compás de los demás, bailando a su albedrío, vestido con diferente disfraz, haciendo de cuando en cuando la algazara y voces placenteras que he dicho. Es que, nosotros ignorantes y ellos avisados en sus ritos antiguos, representan al ídolo que están solemnizando delante de nosotros, a su modo antiguo, cantándole los cantares que sus viejos antiguos les dejaron, aplicados a aquel propósito [...] Digo que no se debe disimular ni permitir ande aquél indio allí representando su ídolo, y a los demás cantores, sus idolatrías cantos y lamentaciones, los cuales cantan mientras ven que no hay quien los entienda presente. Empero entendiendo que sale el que los entiende, mudan el canto y cantan el cantar que compusieron de San Francisco, con el aleluya al cabo, para solapar sus maldades, y en transponiendo el religioso, tornan al tema de su ídolo.⁶

Otro testimonio, que complementa el anterior, lo debemos a Francisco Cervantes de Salazar, que fue primer cronista de la ciudad de México. Escribiendo también en la segunda mitad del siglo XVI, dice:

Son los indios tan aficionados a estos bailes que [...], aunque estén todo el día en ellos no se cansan; y aunque después acá se les ha quitado los bailes y juegos [...], se les ha permitido, por darles contento, este baile, que como cantaban alabanzas del demonio, canten alabanzas de Dios que sólo merece ser alabado. Pero ellos son tan inclinados a su antigua idolatría que, si no hay quien entienda muy bien la lengua, entre las sacras oraciones que cantan, mezclan cantares de su gentilidad, y para cubrir mejor su dañada obra, comienzan y acaban

⁶ Diego Durán, *Historia de las Indias y Tierra Firme del mar océano*, 2 v., edición de Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1967-1968, t. I, p. 121-122.

con palabras de Dios, interponiendo las demás gentílicas, abajando la voz para no ser entendidos y levantándola en los principios y fines cuando dicen Dios.⁷

Una referencia más daré acerca de la supervivencia de los viejos cantares, danzas y otras formas de actuación que, sagazmente encubiertas o interpoladas, fueron sin embargo detectadas por algunos frailes. Fray Bernardino de Sahagún, que tanto había inquirido en la cultura de los pueblos nahuas, en el prólogo a su *Psalmodia Christiana*, publicada en México en 1583 pero escrita varios años antes, nos ilustra sobre lo que sabía a propósito de las fiestas y representaciones en las que, ya bautizados, tomaban parte los indios:

Entre otras cosas en que fueron muy curiosos los indios de esta Nueva España, fue la una la cultura de sus dioses, que fueron muchos y los honraban de diversas maneras; y también los loores con que los alababan de noche y de día, en los templos y oratorios, cantando himnos y haciendo coros y danzas en presencia de ellos, alabándolos. Cuando ésto hacían, se componían de diversas maneras en diversas fiestas, y hacían diversas diferencias en los meneos de la danza; y cantaban diversos cantares en loor de aquéllos dioses falsos, cuyas fiestas celebraban.

Tras evocar esto que bien conocía por haberlo investigado, refiere Sahagún cuál era la situación que aún prevalecía:

Háse trabajado después acá que son baptizados, en hacerlos dejar aquellos cantares antiguos, con que alababan a sus falsos dioses y que canten solamente los loores de Dios y de sus santos, y esto de diario y en las Pascuas y domingos y fiestas de los santos de sus iglesias. Y a este propósito se les han dado cantares de Dios y de sus santos en muchas partes, para que dejen los otros cantares antiguos. Y hánlos recibido y hánlos cantado en algunas partes y todavía los cantan.

No oculta luego su pesadumbre por lo que afirma está ocurriendo, a pesar de que los indios tienen ya a su alcance los cantares y otras expresiones, entre ellas las del teatro misional:

Pero en otras parte, y en las más, porfian de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tecpas [*tecpantli*, palacio o casa de los

7. Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de Nueva España*, 3 v., recopilada y publicada por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, Hauser y Menet, 1914, t. I, p. 46.

señores], lo cual pone alta sospecha en la sinceridad de su fe cristiana. Porque en los cantares antiguos, por la mayor parte se cantan cosas idolátricas en un estilo tan obscuro que no hay quien bien los pueda entender, sino ellos solos. Y otros cantares usan para persuadir al pueblo a lo que ellos quieren, o de guerra o de otros negocios que no son buenos, y tienen cantares compuestos para ésto y no los quieren dejar.

Nota fray Bernardino que precisamente “para remediar este daño”, ha escrito y hecho imprimir los cantares de su *Psalmodia Christiana* en lengua mexicana. Y así exhorta a quienes tienen autoridad que:

den su consentimiento y favor para que esta obra se divulgue entre los naturales, mandándoles, so graves penas, no canten jamás los cantares antiguos, sino sólamente los de Dios y de su santos [...], y los loores de los ídolos e idolatrías sean sepultados como merecen.⁸

Ahora bien, no obstante las prohibiciones formales y las denuncias que expresaron hombres como Diego Durán, Francisco Cervantes de Salazar y Bernardino de Sahagún, los indígenas persistieron en su empeño de representarse a sí mismos y a su milenaria cultura aprovechando la ocasión que les daban las celebraciones del cristianismo. Es revelador en esto el *Díario del indio Juan Bautista* escrito originalmente en náhuatl. Lo ocurrido tuvo lugar en Tlatelolco en ocasión de la fiesta de San Francisco en 1567, es decir en un tiempo muy cercano al de las prohibiciones y las mencionadas denuncias.

Septiembre, 1567. En él se enseñaba a quienes vivían en la iglesia el *Pipilcuicatl*, Canto de niños. Lo enseñaban allá en la iglesia. Lo hacen aprender por disposición de nuestro amado padre fray Pedro de Cante.

Decía él que se cantará cuando venga la fiesta de San Francisco y luego por todas partes se entonará con fuerza. ¡Cómo habrán de venir a vernos todas las gentes de la ciudad! Y a los que estaban cantando los alimentaban los que vivían en el templo, los que enseñaban.

Y cuando llegó la fiesta de San Francisco, en un sábado, entonces se entonó bien el canto. Los que dirigían la danza, gente del templo, Francisco Quetzaláyotl, Francisco Matlalaca, Andrés Motecpillitohua,

⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmodia Christiana... en lengua mexicana... Ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areytos que hacen en las iglesias*, México, en Casa de Pedro Ocharte, 1583, páginas preliminares sin foliación.

Juan Totócoc y Juan Martín, recibieron las insignias, un casco, un escudo, un tocado de plumas de garza, todo pertenencia de Aztahuacan, el lugar de las garzas.

Y el pueblo y los señores de todas partes de la ciudad venían a bailar. Y traían consigo todas sus insignias, lo que debían llevar a cuestas. Y Juan Martín, Andrés y Francisco también bailaron. Y cuando se vio el *Xilanécatl*, "Baile del estómago inflado por el viento", se supo que era pertenencia de los cordeleros. Y cuando se vio el baile del *Tepozpánitl*, el de la bandera de cobre, trajeron con él las insignias de Cihuateotlaltitlan, lugar del templo de las mujeres, y un tocado con plumas de pájaro y dos vestidos sagrados, uno de color amarillo y otro de color rojo.⁹

La fiesta de San Francisco dio la ocasión. Y por cierto que este santo de algún modo había sido ya asimilado por los mesoamericanos como algo suyo propio. Una prueba de esto la tenemos cuando en otras dos fiestas en su honor, una en 1577 y otra algún tiempo después, las correspondientes representaciones se complementaron con decoraciones pintadas en un paño. En una se veía el águila sobre el nopal, recordación del portento en la fundación de México-Tenochtitlan, y junto al águila "se erguía, muy maravilloso, San Francisco y encima se elevaba la Santa Cruz".¹⁰ En la otra fiesta, según refieren los mismos *Anales*, se empleó una bandeja nueva, cubierta con un paño rojo de damasco en el cual se pintó el símbolo de la guerra, y también las figuras de los supremos gobernantes de México, con un águila como símbolo de autoridad. Allí se veía también a "nuestro amado padre San Francisco que se elevaba como si estuviera cabalgando. Llevaba una cruz en su mano e iba haciendo entrega de un libro".¹¹

¿No era todo esto acomodarse sutilmente a lo nuevo pero manteniendo la raíz de lo antiguo?

La reconstrucción de las imágenes mesoamericanas del propio Yo y de los Otros

Es cierto que, con la invasión española, la herencia de los vencidos

⁹ *Diario de Juan Bautista* (Biblioteca Boturini de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe), fol. 20 r.

¹⁰ *Anales mexicanos*, núm. 4, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, Colección antigua, v. 274, p. 522.

¹¹ *Ibid.*, p. 529.

llegó a ser "una red hecha de agujeros".¹² Ya sin flechas ni escudos, impotentes para ofrecer resistencia, tuvieron que escuchar una y otra vez que todo aquéllo en que habían creído y adorado era falso y además invención del enemigo del género humano, el Demónio.¹³ Por ello se les obligó a destruir con sus propias manos sus antiguos templos, entregar sus libros de pinturas y signos glíficos, hacer añicos las imágenes de sus dioses, y poner en manos de otros a sus hijos para que les enseñaran lo que era el bien, así como la verdadera historia. Era ésta la única que hablaba de las relaciones del Dios verdadero con los seres humanos y hacía ver también cómo terminaría el mundo con un juicio universal en el que el Bien triunfaría para siempre. Aceptar esto era doblemente difícil sino no es que imposible para los mesoamericanos. Por una parte, las creencias de los vencedores les resultaban incomprensibles. Por otra, aceptarlas implicaba renunciar a lo propio, a aquéllo que había sido luz y guía de generaciones innumerables.

Confirma esto el mismo fray Bernardino de Sahagún, que tanto inquirió en la cultura indígena para buscar, cual si fuere un médico, los remedios que curaran a los mesoamericanos de su más grave dolencia que, a sus ojos, era la idolatría. Cuando en 1564, según lo expresó, sacó en limpio lo que se hallaba en antiguos papeles y memorias acerca de los diálogos y argumentaciones tenidas entre los primeros frailes llegados a México y los indios, entre ellos algunos de sus sabios, no vaciló en transcribir lo que éstos, según se decía, habían respondido a los misioneros.

Y ahora nosotros, ¿destruiremos la antigua regla de vida? ¿La regla de vida de los chichimecas, de los toltecas, de los colhuas, de los tecpanecas?

[...] Señores nuestros no hágais algo a vuestro pueblo [a nosotros] que le acarree la desgracia, que lo haga perecer.

[...] Que los dioses no se irriten con nosotros, no sea que en su furia, en su enojo incurramos.

Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya impedido nuestro gobierno [...] Haced con nosotros lo que queráis.¹⁴

¹² *Anales de Tlaltelolco*, manuscrito mexicano núm. 22. Biblioteca Nacional, París, fol. 37.

¹³ Así les predicaba, entre otros muchos, el mismo fray Bernardino de Sahagún. Véase *Códice florentino*, 3 v., edición facsimilar dispuesta por el Gobierno de México, 1979, t. I, fol. 29 v. - 41 v.

¹⁴ Fray Bernardino de Sahagún (compilador) *Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524*. Edición facsimilar, paleografía y versión castellana de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986, p. 153-155.

La condenación de los antiguos dioses, que se les dice a los indios no son otros sino los demonios a los que había vencido San Miguel,¹⁵ y la pérdida de lo que era su propia forma de gobernarse y existir, a la larga obligó a los mesoamericanos a desarrollar estrategias de supervivencia y adaptación. Hay aquí un campo enorme abierto a posibles investigaciones. Dos caminos principales pueden seguirse. Uno es el de identificar y valorar las reacciones de la Iglesia y la Corona al darse cuenta —de modo particular en lo concerniente a las representaciones, fiestas y cantares— de cómo lo antiguo sutilmente sobrevivía entremezclado con lo nuevo y cristiano. El otro camino es buscar, reunir y analizar los vestigios que hay —y son más numerosos de lo que podría pensarse— de esas adaptaciones y reacomodos indígenas. Buscaron ellos de variadas formas reconstruir la imagen de sí mismos y del Otro que había irrumpido en su tierra y, más grave aún, en su visión del mundo y su vivir y actual en él.

Aquí tan sólo me será posible ofrecer algunos ejemplos de lo que cabe esperar de uno y otro género de pesquisas. Respecto de las percepciones y consiguientes prohibiciones y aun persecuciones por parte de las autoridades españolas al descubrir la supervivencia de las antiguas creencias y actuaciones, ya he citado varios testimonios. Añadiré a ellos las denuncias de que dan fe varios procesos de la Inquisición contra “indios idólatras”.¹⁶ Y, más específicamente en lo que concierne a las fiestas, actuaciones y cantos, son de gran importancia las disposiciones del Tercer Concilio Mexicano, 1585, que prohibió las danzas, bailes y representaciones que calificó de profanas y gentílicas. También lo fue la orden del Cabildo de la capital, de 1618, que dispuso se examinaran anticipadamente las representaciones como las que acompañaban a la fiesta de Corpus; así como los ataques y prohibiciones formuladas en 1644 por el obispo de Puebla y más tarde también virrey, don Juan de Palafox y Mendoza, en contra las dichas representaciones y cantares. Existen desde luego otras disposiciones al respecto, como las varias que pueden localizarse en las recopilaciones de las Leyes de Indias, para sólo citar otra fuente.

Es importante recordar asimismo que el teatro misional propiamente dicho, es decir tal como lo habían concebido e implantado los frailes, sobre todo franciscanos, aunque no desapareció del todo, entró en decadencia durante el primer tercio del siglo XVII.

¹⁵ *Ibid.*, p. 171-175.

¹⁶ *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Nota preliminar de Luis González Obregón. México, Archivo General de la Nación, 1912.

Influyó en esto el hecho de la entrega de sus centros misionales a los clérigos seculares que los transformaron en parroquias como las que existían para los españoles.

No obstante, al decaer el teatro misional, que los frailes introdujeron apegado a la ortodoxia, sobrevieron no pocos elementos que estaban asociados con él. Por una parte, ese teatro había reafirmado plásticamente las creencias que los frailes predicaban como centrales en el cristianismo. Ellas, reinterpretadas habían dejado honda huella en el alma indígena, como el gran poder de San Miguel y Santiago que a tantos vencieron; la importancia central de la Virgen María, semejante a la que tenía *Tonantzin*, Nuestra Madre, y de Cristo, como *Totahzin*, Nuestro Padre, en su concepción dual de la deidad suprema. También quedó imborrable la idea del sacrificio sangriento de Cristo y de las luchas entre el Bien y el Mal, de muchas formas representadas.

Por otra parte, perduraron e incluso se enriquecieron las actuaciones y cantos concebidos como “entremeses”. Ya vimos, al citar el *Diario* del indio Juan Bautista, que mucho de lo antiguo se conservaba, incluso danzas, cantares, vestuarios y representaciones de viejos aconteceres, mezclados a veces con hechos tocantes a la Conquista o a los enfrentamientos de Santiago con los moros, los turcos y en general “los malos”. Hubo incluso indígenas, como Agustín de la Fuente asiduo auxiliar de los franciscanos en Tlatelolco, que puso por escrito a principios del siglo XVII “tres libros de comedias” en náhuatl.¹⁷ Y, de fecha muy posterior, 1685, consta que un cura tlaxcalteca, Manuel de los Santos y Salazar, escribió otra obra de teatro en la que aparece nada menos que el emperador Constantino enfrentándose a Mictlantecuhtli, el Señor de los muertos, según las antiguas creencias mesoamericanas.¹⁸

Esto concierne ya al que describí como el otro camino que lleva a identificar y reunir los vestigios de ideas y actuaciones que hasta hoy perduran. El método de trabajo en este género de investigaciones implicará además inquirir acerca de cómo y hasta qué grado el universo de la fiesta indígena, incluyendo ese otro “teatro” transformado ya en “popular” ha influido, entre los distintos grupos mesoamericanos, en su reacomodo y reconstrucción de una imagen de sí mismos y del Otro. Paralelamente interesaría percibir lo mucho o poco que hay de diferente y aun opuesto en esa imagen o imágenes

¹⁷ Menciona esto fray Juan Bautista de Viseo en el prólogo a su *Sermonario en lengua mexicana*, impreso en México, en casa de Diego López Dávalos, 1606.

¹⁸ Reproduce dicha obra Fernando Horcasitas en *op. cit.*, p. 515-551.

si se las compara con la “visión” e “historia” oficiales o mayoritariamente prevalentes en el país o en sus respectivas regiones.

Muestras en el hilo del reacomodo

Es este, como ya lo indiqué, un gran campo, rico en implicaciones, abierto a la investigación. Aunque existen trabajos de considerable interés, mucho es lo que falta por hacer, incluso en lo que concierne a la metodología que puede aplicarse.

He mencionado ya algunas de las ideas centrales que —adaptadas o reacomodadas en función de las antiguas creencias y visión del mundo— sobrevivieron a la paulatina extinción del teatro misional. Esas ideas son perceptibles de modo muy especial precisamente en las manifestaciones públicas de la fiesta, tanto a lo largo del periodo colonial como en el independiente de México, hasta la actualidad. Entiendo aquí el concepto de fiesta en su sentido más amplio. Abarca éste las representaciones populares con música, danzas y cantos al aire libre y a veces también en algunos recintos tenidos como sagrados, como las iglesias y conventos cristianos. Asimismo, esas ideas y actitudes que revelan un reacomodo en las imágenes del Yo y los Otros y en la concepción de la propia historia, pueden identificarse en la narrativa y los cantos o poemas que conservan las comunidades a través de la oralidad.

Comenzaré con las fiestas y danzas conocidas como las de “San Miguel, San Miguelitos y Miguelitos”. Recordaré las que se celebran en lugares como San Miguel del Milagro (Tlaxcala), Acapatzingo, Yau-tepec, Tetela y Tepalcingo (Morelos), en el barrio de San Miguelito (San Luis Potosí), en Atlixco (Puebla) y en otros muchos pueblos y ciudades. El 29 de septiembre, día de San Miguel y los siguientes, en varios lugares, con flores y plantas curativas y mágicas, se forman cruces que se colocan en las entradas de las casas para impedir el paso de los demonios. Comienza así la recordación de la victoria que alcanzó el Arcángel sobre Lucifer y sus secuaces. Al victorioso se le festeja con ofrendas de flores de pericón, con danzas como las de los concheros, quetzales y negritos. También hay escaramuzas de guerra, peregrinaciones, procesiones y comidas en forma comunitaria. Los mesoamericanos, como lo habían hecho sus antepasados con los dioses de otros pueblos, se apropiaron de él y de su culto, como deidad vencedora bajo cuya protección podrán defenderse mejor de los Otros. Hacer suyo a San Miguel refuerza la confianza en sí mismos.

Otro tanto ocurrió respecto de Santiago, en su fiesta del 25 de julio. Innumerables son los pueblos que, teniéndolo por patrono, lo agasajan. Danzantes encapuchados aparecen en Santiago Tuxtla (Veracruz) y con bailes y cantos en Tianguistengo, Temoaya, Chalco, Ocoyoacac, Temazcaltepec, (Edo. de México) y otros muchos sobre todo en los estados de Morelos, Puebla, Hidalgo, Guanajuato, Guerrero, Oaxaca y Chiapas. Cosa frecuente es que se representan entonces las guerras de moros y cristianos; las danzas de la Conquista; las de los Santiagos; de los Chicaguales (los fuertes), de Matachines y otras.

Si el señor Santiago, según se decía, había ayudado a los españoles en la Conquista, los indios rindiéndole ahora un mayor y mejor culto se lo habían ganado para sí. Con su auxilio, como con el de San Miguel, se reforzaban en sí mismos. Es muy verosímil que en el ánimo de muchos, —contra lo que les habían dicho los frailes en sus predicaciones— sus antiguos dioses no sólo no eran demonios, sino que en realidad coincidían, por su valor y grandeza, con San Miguel y Santiago.

Después de la Conquista innumerables veces contemplaron los indios cómo sus nuevos señores hacían pedazos las figuras de sus dioses. Estos, a pesar de todo, no iban a quedar en el olvido. Para comprender lo que entonces ocurrió importa tomar en cuenta un hecho relacionado con las concepciones que los mesoamericanos prehispánicos se habían forjado acerca de los atributos y rasgos de los seres que adoraban. De ello dan testimonio las efigies divinas, pintadas en los muros de sus antiguos templos, en sus códices o libros y en esculturas de barro, metal o piedra. Podría decirse que las deidades mesoamericanas que allí se ven no son unívocas sino que comparten muchas veces sus atributos con otras dentro del mismo panteón e incluso apropiándose en ocasiones de elementos y formas de advocación pertinentes a los dioses de otros pueblos.¹⁹

Esta antigua forma de pensar y proceder permitió a los mesoamericanos superar el trauma que algunos han descrito como "la muerte de sus dioses". Una muestra de esto, de gran interés, la tenemos en la forma como —sin enfrentarse con la Iglesia y la Corona— fundieron en su concepción de la suprema dualidad divina atributos de dos seres de máxima preeminencia en el culto católico, la Virgen María y Jesús. Estos les eran conocidos a través de las

¹⁹ Acerca de las "mutaciones" y apropiaciones de atributos y rasgos en el conjunto de los seres adorados en Mesoamérica, puede consultarse: M. León-Portilla, *Introducción a la mitología mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969.

enseñanzas doctrinales de los frailes y también, con gran fuerza, por obra de las representaciones del teatro misional.

La Virgen María, siendo doncella había dado a luz a Jesús, Dios de los cristianos, como había ocurrido con Coatlicue que portentosamente, sin que nadie la preñara, fue madre de Huitzilopochtli. La Virgen de que hablaban los frailes, tenía incontables atributos y era representada de muchas formas, como sucedía asimismo con Tonantzin, Nuestra Madre, que era la misma Coatlicue y también Xochiquétzal, Flor preciosa; Chalchiuhatl, Señora de la falda de jade; Tonacacíhuatl, Señora de Nuestro Sustento...

Algo muy semejante acontecía con Jesús, al que los cristianos llamaban también Nuestro Padre Jesús y que se representaba siendo niño en las celebraciones y cantos de Navidad, o predicando y discutiendo con sus adversarios y, por fin como Nazareno, sangrante y crucificado, en sacrificio humano y divino. En las ancestrales creencias de los mesoamericanos Totahtzin, Nuestro Padre, se había manifestado como Tezcatlipoca y Tezcatlanextia, Espejo que ahuma y que hace resplandecer a las cosas; Xochipilli, Príncipe de las Flores; Tlaltecuhtli, Señor de la Tierra; Ilhuicahua, dueño del cielo; Tonacatecuhtli, Señor de Nuestro Sustento...

Las creencias poco a poco convergieron. Los mesoamericanos reinterpretaron de acuerdo con su pensamiento el dogma cristiano. Marchaban al cerro donde se adoraba a Tonantzin que comenzó a llamarse Guadalupe. Y también iban a los santuarios de Jesús, el Cristo sangrante, que se sacrificó hasta la muerte, como lo habían hecho los dioses —todos teofanías de Totahtzin, Nuestro Padre— allá en un Teotihuacan primordial para hacer merecimiento y con su sangre dar nueva vida al mundo y a los seres humanos.

Las antiguas danzas con los atavíos de plumas finas, los viejos instrumentos musicales, los cantos en los que como lo notaron Durán, Cervantes de Salazar y Sahagún, se entremezclaban palabras de sentido cristiano y gentílico, se dirigieron de nuevo y por siglos, muchas veces hasta hoy, para festejar y venerar a Tonantzin Guadalupe y Totahtzin Jesús, renovada versión de la omnipresente Dualidad adorada desde siempre en Mesoamérica.

A veces en convivencia con los rituales litúrgicos de la Iglesia y otras en paralelo y por iniciativa propia, los mesoamericanos de grupos étnicos distintos —nahuas, otomíes, tarascos, totonacos, huastecos, mixtecos, zapotecos, tzeltales, tzotziles y otros muchos— desarrollaron su ciclo sagrado de fiestas en torno a lo que algunos consideran ser una reinterpretación suya del cristianismo, y otros un sinccretismo o velada perduración de las creencias ancestrales. En

ese ciclo sagrado, como en la Mesoamérica prehispánica, hay tiempos y lugares en los que —a lo largo del año— se celebran la adoración y la fiesta que fortalecen el sentido de identidad y de orientación de la vida comunitaria y personal.

Momentos estelares en ese ciclo son las fiestas en honor de Nuestra Madre, de las que pueden darse numerosos ejemplos. Uno sería el de la Candelaria, el 2 de febrero de cada año, en el que la tradición cristiana de la Purificación de Nuestra Señora es ocasión para que en los pueblos haya procesiones con música y danzas que propiciarán la bendición de las semillas que habrán de sembrarse al dar principio el ciclo agrícola. También los animales y las candelas que dan nombre a la fiesta, así como los vestidos nuevos de la Virgen —atavíos renovados de los dioses como ocurría en la antigua Mesoamérica— son objeto de bendiciones.

La Natividad de la Virgen, el 8 de septiembre, se celebra en muchos lugares y de modo especial en el contexto de una pieza teatral en náhuatl de hondo sentido indígena, la de El diálogo del Tepozteco, en el pueblo de Tepoztlán (Morelos).²⁰ A ese lugar concurren muchos para contemplar la representación y participar en la fiesta bailando, “al son del teponaztle, la chirimía, el tambor y las sonajas”.

Celebraciones, también con danzas indígenas, a lo largo de todo el año pero sobre todo el 12 de diciembre —en muchos lugares entre los que sobresale la Basílica de Guadalupe— mantienen vivo con toda su fuerza el culto y veneración a la Virgen que es a la vez Tonantzin, Nuestra Madre y Teotl inantzin, Madre de Dios. Supérflua es cualquier ponderación acerca de lo que Tonantzin-Guadalupe significa para los mesoamericanos que, en peregrinaciones desde lugares a veces muy apartados, llegan a adorarla y a recargar de energía divina sus corazones. En tanto que en el interior de la basílica se ofician las misas y otros rituales cristianos, afuera en el gran atrio no se interrumpen las danzas indígenas, actos de merecimiento al modo antiguo. Y asimismo lo son los auto-sacrificios en los que como autores participan muchos de los que con flores y cantos llegan con las rodillas sangrando a adorar a “Nuestra Madrecita”.

También momentos estelares son las celebraciones que en torno a Nuestro Padre Jesús reactualizan su nacimiento y sobre todo

²⁰ Se reproducen varias versiones de los parlamentos en náhuatl en Pablo González Casanova, “El ciclo legendario de Tepoztécatl”, *Estudios de filología y lingüística nahua*, edición de Ascensión H. de León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 209-249.

su muerte. Es cierto que en muchos lugares fuera de la nación mexicana hay escenificaciones de la Pasión de Cristo, pero también es verdad que las que se representan en varios pueblos y ciudades de este país conllevan un acento indígena inconfundible. Más de una vez han querido los indios tener su propio Cristo. Tal fue el caso de los tzotziles (Chiapas) que el Viernes Santo de 1866 sacrificaron en la cruz a uno de ellos llamado Domingo Gómez Chebcheb.²¹

Aunque repetidas veces las autoridades eclesiásticas han tratado de impedir "las Pasiones", perduran hasta hoy, en muchos lugares del país. La más conocida es la que tiene lugar en Iztapalapa, en la ciudad de México. Se calcula que concurren a ella más de dos millones de personas. Los "actores", predominantemente nativos de Iztapalapa, se preparan durante meses para representar sus respectivos papeles. Quien será Nuestro Padre Jesús se somete incluso a ayunos y con verdadero fervor se dispone al sacrificio. La sangre —como en la época prehispánica— correrá de las heridas de los muchos que hacen auto-sacrificio, además de Jesús que es azotado y lleva una corona de espinas.

Allí, igual que en otros lugares a los que acuden multitudes en peregrinación —como al santuario del Santo Cristo de Chalma (Edo. de México) o al Señor de las Misericordias de Yancuitlalpan en San Pedro Atocpan (Distrito Federal)—, se busca hacer merecimiento, *tlamacehualiztli*, para enderezar el propio destino y compensar con la sangre del auto-sacrificio los desvíos que afectan en última instancia al orden universal, dispuesto por Tonantzin, Nuestra Madre, Totahtzin, Nuestro Padre.

Estudio y valoración mucho más detenidos requieren estas actuaciones así como otras, en apariencia "más profanas" pero que también conciernen directamente a la respuesta y reacomodo de los descendientes de los mesoamericanos frente a los intentos que, por siglos, los Otros han hecho para su absorción cultural, primariamente en la Historia Sagrada judeo-cristiana y luego en la oficial del México independiente. Entre tales actuaciones sólo mencionaré ya las danzas de la Conquista, con cantos y diálogos que revelan a veces el conflicto interior ansioso de un desenlace, de parte de quienes vencidos, buscan reestructurar su identidad a la luz de sus propias creencias y modo de ser.

Al rico ciclo de las danzas de la Conquista, algunas de gran

²¹ Véase: Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo, el sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 235-241.

antigüedad y con textos en lengua indígena sumamente complejos,²² hay que sumar otras actuaciones como las de la evocación de la participación indígena en la victoria del 5 de mayo contra los franceses o, yendo a otro extremo, las relacionadas con el culto a los muertos, la de la Guelaguetza en Oaxaca y de las Pascolas o versiones nativas de la Pascua de Resurrección.

Respuestas y reacomodos en lo más profundo del propio ser, con complejas connotaciones sagradas, son estos ciclos de fiestas. Han hecho ellos posible que los mesoamericanos en los períodos colonial y moderno, hayan escapado por así decirlo a los cartabones o normas establecidas por la Iglesia y el Estado. A través de tales fiestas y conmemoraciones vuelven ellos a las propias raíces valiéndose con frecuencia de lo que les ha sido impuesto pero con nuevo ropaje para ataviar lo antiguo que readquiere así más ricas formas de significación. Fundamentalmente es en los escenarios de estas fiestas y representaciones, en las que los mesoamericanos participan con entrega de sí mismos, donde en forma casi mística toman conciencia de lo que han sido, son y quieren ser en un mundo en que el Otro continúa siendo amenaza de abusos, expoliaciones, riesgos de forzada absorción, servidumbre y aun muerte.

A modo de conclusión

Más que estudiar casos, he señalado caminos, métodos para acercarse a lo que ha significado el largo proceso en que con fuerza y aun violencia, Otros han querido situar a los mesoamericanos en un universo y una historia que no son los suyos. Su identidad, obviamente, ha adquirido rasgos y elementos que antes le eran ajenos. Pero en dicho proceso muchos de los mesoamericanos se han esforzado por asimilar esos rasgos y elementos, adaptándolos a lo suyo propio.

²² Se han conservado los textos, que en varios casos se mantienen vivos en actuaciones contemporáneas, de “Danzas” o representaciones de la Conquista. Citaré dos:

“Danza de la gran Conquista”, escenificada en Xilotepec, (Puebla), versión de Byron McAfee, *Tlalocan*, México, vol. III, núm. 3, 1952, p. 246-273. En ella aparece Cuauhtémoc increpando a Moctezuma por haber recibido a Cortés y se refiere a éste y sus hombres como a “unos españoluchos”.

De la otra representación se conserva el texto en náhuatl, “Atequilizcuicatl, Canto de vaciar el agua”, incluido en el manuscrito de *Cantares mexicanos*, fols. 56 v. - 60 r. conservado en la Biblioteca Nacional, México. Es esta una composición en la que sutilmente se entremezclan recordaciones prehispánicas, alusiones de tono cristiano y veladas condenaciones de las acciones de Cortés y los conquistadores.

En este contexto debe situarse el estudio y valoración de la reacción de los mesoamericanos ante las representaciones del teatro misional con sus entremeses, farsas y *neixcutiles*, “ejemplos”, así como, de modo más amplio y perdurable, ante el ciclo litúrgico cristiano con sus fiestas, procesiones y diversas actuaciones. Al ponérseles allí ante sus ojos esa Historia Sagrada en la que se quería insertarlos, pudieron ellos relacionarla con lo que era suyo, interpretándola a su vez, en busca de un reacomodo del propio ser. La perduración de sus danzas, cantos, ritos de merecimiento y otras tradiciones en sus lenguas vernáculas, presente incluso en ocasión de las fiestas cristianas, da asimismo testimonio de lo que ha sido el proceso de redefinición de su identidad.

En contextos sociales que por siglos les han sido adversos, los mesoamericanos han logrado así —contra lo que algunos pudieron suponer— mantenerse distintos de los Otros. Han alcanzado además a preservar de este modo el recuerdo de lo que ha sido su historia y la conciencia de sí mismos.

Ha sido durante las últimas décadas cuando, por vez primera al menos públicamente, han surgido mesoamericanos, mujeres y hombres, que han reflexionado de manera directa acerca de todo esto. Preparándose para ello —incluso profesionalmente— se han abocado así a ahondar en sus raíces.

Los campos de su acción incluyen el rescate de la tradición oral, la revitalización del universo de sus fiestas, la enseñanza escolar en sus propias lenguas, la creación de una *Yancuic Tlaholtli*, Nueva Palabra, riqueza de su moderna expresión literaria. En ésta hay creaciones no sospechadas, nutritas en las antiguas raíces, en las que ellos repiensan en el presente, a la luz de su pasado, aquello que buscan. Citaré una sola muestra de esta literatura, debida a un maestro normalista nahua, Natalio Hernández Xocoyotzin que, junto con otros, ha inducido a diversas instancias del Estado mexicano a prestar su apoyo a la formación de escritores nativos —algunos autores de piezas teatrales— así como al fomento de sus lenguas y difusión de sus creaciones. Con imágenes que apuntan al descubrimiento de alguien, buscado en vano a través de los siglos en el gran escenario de la vida de los mesoamericanos, nos dice:

Algunas veces siento
que los indios esperamos
a un hombre que todo lo puede,
que todo lo sabe,
y que habrá de salvarnos.

Pero ese hombre que todo lo puede,
que todo lo sabe,
nunca llegará
porque se encuentra entre nosotros,
vive a nuestro lado,
aún duerme,
comienza ya a despertar.²³

El moderno poeta nahua habla de ese hombre que es primer actor en el drama que entretiene el duro transcurrir de la vida de su pueblo. Redescubrirlo lleva a ver que dicho hombre siempre ha existido y se halla en el corazón de la comunidad. Ha estado presente, aunque desapercibido, en todo lo que hizo posible que los indios no desaparecieran, absorbidos por los Otros o simplemente desfallecidos. El universo de la fiesta, baile, cantares y música en que tantas veces se evocaron las raíces, lo mantuvo vivo, adormecido en ocasiones, como para escapar así del sufrimiento. Pero ahora, la poesía, que es flor y canto, nos dice que el primer actor comienza ya a despertar.

²³ Natalio Hernández Xocoyotzin, *Xochicoscatl*, *Collar de flores*, México, Editorial Kalpulli, 1985, p. 44-45.



**"HE COULD HAVE MADE MARVELS IN THIS LANGUAGE"
A NAHUATL SERMON BY FATHER JUAN DE TOVAR, S.J.**

BARRY D. SELL AND LARISSA TAYLOR
DEDICATED TO CHARLES E. DIBBLE

The following commentary on a little-known Nahuatl text of the early seventeenth century is divided into two parts, each reflecting the differing backgrounds and interests of the authors. The first part places the piece in the context of the Nahuatl corpus associated with the church and was done by Sell. The second touches on the very important question of its European antecedents and contemporary counterparts and was written by Taylor. The document itself can be found in full transcription and English translation at the end of this essay.¹

A. THE MEXICAN CONTEXT

The Dominican *nahuatlato* (expert in Nahuatl; translator) fray Martín de León in the prologue to his sermonary of 1614 listed those whom he considered the more accomplished authors of indigenous-language publications. Among this distinguished company were a number of nahuatlatos. They included the Franciscans fray Alonso de Molina and fray Juan Bautista, and the Augustinians fray Juan de la Anunciación and fray Juan Mijangos. León says about the Jesuits:

Everyday things of diverse languages come out of the great Society of JESUS and they could do much with this on account of having marvelous subjects, for if Father Juan de Tovar (rector of the College of Indians of Saint Gregory) would have applied himself [to writing

¹ Note that all abbreviations in the Nahuatl, Latin and Spanish have been resolved. Transcription and translation of the Spanish and Nahuatl are the responsibility of Barry D. Sell. Normalization of Latin spellings and translations of same courtesy of Stafford Poole, C.M., to whom I extend my sincere gratitude for his generous help.

books] he could have made marvels in this language, although he is very well occupied [instead] in teaching virtue, science and music of all instruments to his Indians.²

Several decades later Father Horacio Carochi, the greatest colonial grammarian of Nahuatl who rarely praised anyone, would laud Tovar as being “eminent in this language.”³

Perhaps the greatest compliment paid to Tovar’s abilities was made more than a century after his death in circa 1623. In the mid-eighteenth century Father Ignacio de Paredes evaluated more than 200 years of alphabetical Nahuatl texts. He mentions by name only seven outstanding experts, among them Tovar, in the last published Nahuatl sermonary of the colonial period:

In the language [of this book] I have tried to use the purest, most appropriate and most genuine words, [the same] that the most eminent and classical authors of the discipline used: as are the Bautistas, the Molinas, the Mijangos’s, the Leones, Anunciación, the Carochis and Tovares, with others [who were] native [speakers] of the language, who left us their books (whether printed or manuscript) that conserve in their propriety and elegance this fecund and extremely elegant language. And I have left out on purpose other words that are [currently] used in some places on account of being in reality barbarous and never found in these most celebrated masters of the language.⁴

Tovar’s facility in Nahuatl also is well attested by his role as an expert examiner of Nahuatl manuscripts destined for the press. Except for Maestro (and then Doctor) Hernando Ortiz de Hinojosa

² “De la gran Compañía de IESVS, salen cada dia cosas de diuersas lenguas, y desta pudieran hazer mucho por tener sujetos maruillosos. Que si el Padre Ioan de Tobar Rector del Colegio de los Indios de San Gregorio, se vuiera aplicado, pudiera auer hecho marauillas en esta lengua, aunque está muy bien ocupado enseñando à sus indios virtud, sciencia, y musica de todos instrumentos” (León 1614, preliminary leaf, unnumbered).

³ Carochi 1645, 75v. Note that the only other nahuatlatos that he mentions by name in the body of his grammar are his fellow Jesuit, Father Antonio del Rincón (whose faults he generously excuses, e.g., see 58r and 81r-v), and the Franciscan lexicographer fray Alonso de Molina (about whom he makes slighting remarks, e.g., on 3r). Notwithstanding a decided favoritism towards Jesuits, Carochi’s estimate of Tovar was merited.

⁴ “En el Idioma he procurado usar de las voces mas puras, proprias, y genuinas, que usaron los mas eminentes, y classicos Autores de la facultad: como son los Baptistas, los Molinas, los Mijangos, los Leones, Anunciacion, los Carochis, y Thobares, con otros naturales en el Idioma, que nos dejaron sus Libros, ó impressos, ó manuscritos; que conservan en su propiedad, y elegancia este fecundo, y elegantissimo Idioma. Y de proposito he omitido otras voces, que se usan en algunos lugares; por ser en la realidad barbaras, y que jamas se hallan en estos celeberrimos Maestros del Idioma” (Paredes 1759b, “Razon de la obra al lector”, preliminary leaf, unnumbered).

he reviewed more high-quality texts than any other official censor of the colonial period. His seal of approval appears in Molina's revised grammar of 1576 and his *Doctrina cristiana* of 1578, Bautista's collection of pre-Hispanic high oratory of 1600 and his sermonary of 1606, León's eclectic *Camino del cielo* of 1611 and Mijangos' sermonary of 1624.

Tovar is perhaps best known today for being a prestigious early recruit to the Society of Jesus (they first arrived in Mexico in 1572) and for various writings about Nahuas. Modern scholars are almost totally unaware that an extant Nahuatl text by him was widely available to his colonial contemporaries.⁵ When the nahuatlato Mijangos published his sermonary in 1624 he included a sermon by Tovar on the Most Holy Sacrament "because I wanted to know how I might properly speak about the [external] appearances of [consecrated] bread and wine."⁶

One of the most unusual features of the sermon is Father Tovar's direct reference to his own parish. "Here", he proclaims at the beginning of his speech, "in San Sebastián Atzaqualco", the very "tlaxilacalli and childhood home of Moteuczomatzin."⁷ I have examined all the published and some of the manuscript colonial Nahuatl sermonaries and (unintentional omissions aside) have yet to come across another such specific reference to an individual Nahua congregation.⁸ This was due in large part to the pronounced tendency of authors to make their sermons acceptable in many different Nahua *altepetl* (cit[y/ies], realm[s]). On any given Sunday or feast day, however, many clerics surely added the names of the *tlaxilacallis* (barrios, districts, wards [i.e., chief colonial subdivisions of an altepetl]) in which they preached and of their patron saints. At the very least Tovar did so, and Mijangos undoubtedly intended the readers of his sermonary to understand that where Tovar mentioned his specific parish they were to substitute the terms appropriate to their own circumstances.

⁵ I leave out of consideration the translations from Spanish into Nahuatl made by Tovar for Archbishop Moya de Contreras which supposedly were published under the title *El catecismo y diálogos* (circa 1573). At present I am aware of no existing copy of this work so it cannot be compared to the text under discussion here.

⁶ Appendix 1, this article, lines 1-3; hereafter referred to as "Lines [fill in the number]."

⁷ Lines 9-11; edited for purposes of presentation.

⁸ Such references also are equally rare in the general run of colonial Nahuatl imprints. One of the very few (and only a partial one at that) is in a model testament: the parish of Santa María Asunción [of an unnamed tlaxilacalli] of the altepetl of Tetzcoco (Molina 1984 [1569], 61r).

More common in the sermon genre are broader references like Tovar's mentions of Mexico City and his direct address to "you Mexica."⁹ The Mexica Tenochca were the Nahuas native to Mexico Tenochtitlan (later colonial Mexico City) who had run the Aztec tribute empire; it was to this Nahua grouping that "Montezuma" belonged. Occasionally such general allusions were left in published collections of Nahuatl sermons, betraying where the official center of Nahuatl scholarship, preaching and printing (like so much else in colonial life) was located or at least where the authors were mentally placing their censored versions of correct preachable material. Anunciación in his sermonary of 1577 first directs himself to "yn nican Mexico in annahuatlaca" (you Nahua peoples here in Mexico [City])) and later to "yn nican anchaneque, yn anMexicotlaca" (you local residents, you [Nahua?/Indian?] peoples of Mexico [City]).¹⁰ León in his sermonary of 1614 addresses himself to "in anMexica, in antenochca in nepapan antlaca" (you Mexica, you Tenochca, and you various [other] peoples/you various Mexica and Tenochca peoples).¹¹

Mijangos would go them one better in his sermonary of 1624. He does not specifically mention one Nahua group in any particular sermon; rather, he dedicates his whole book to the natives of Mexico City! Following the expected "Aduertencias al Lector" for Spanish speakers he has a five-page prologue in Nahuatl directed to his Nahua readers: "BEHOLD THE BOOK BELONGING TO and that will be read [by] the Mexica, the Tenochca and all those who speak Nahuatl, who pronounce the language of the Mexica and make their homes everywhere here on the earth of our Lord God."¹² He then begins his remarks by proclaiming "Tlaçotlacae in anMexica" (O dear people, you Mexica/O you esteemed Mexica peoples). He ends with "Onitlacuilo, nican Mexico Tenochtitlan in nehuatl, yn amoteopixcauh. Fr. Iuan de Mijangos" (I, your priest fray Juan de Mijangos, did the writing here in Mexico Tenochtitlan [i.e., the place of the Mexica Tenochca]).¹³

⁹ Lines 35-38.

¹⁰ Anunciación 1577, 59r and 64r, respectively. Note that he closes one sermon with "yn nican Mexico" (here in Mexico [City]) [*ibid.*, 178v].

¹¹ León 1614, 49r. Note again local references such as "nican Mexico" (here in Mexico [City]) and "Mexicatalpan" (in the land of the Mexica) [*ibid.*, 57r and 99v, respectively].

¹² "IZCATQVI IN AMATZINTLI INTEZINCO [sic] POHVI, quimopohuizque in Mexica, in tenochca yhuan in ixquichtin in nahuadahtohua, in quimotenquixtilia in Mexicatlah tolli, in nohuiampa motlachantilitoque nican ytlaliticpactzinco toTecuiyo Dios" (Mijangos 1624, preliminary leaf, unnumbered).

¹³ *Ibid.*, preliminary leaves, unnumbered.

Tovar's adaptation to local circumstances went far beyond including the name of his parish. He relied heavily on the devices of the traditional Nahua oratory known as *huehuetlahtolli*, somewhat literally meaning "the old word" but more properly understood as "speeches/admonitions of the elders" or "ancient discourse." The translators and editors of the most extensive collection of such harangues, Book Six of the *Florentine Codex*, sum up its principal features as being "extreme formality, floridness, ceremoniousness, effectiveness in command of figures of speech and recourse to parallelism, balance and repetitions."¹⁴ This also accurately describes the Nahuatl of Tovar's text, although his syntax is considerably more complex at times than that found in other sermon collections. In addition Tovar has more of a propensity than most other clerics to use Nahuatl's inherent ability to construct complex nominal compounds, a tendency that did not go unnoticed by the greatest colonial grammarian of Nahuatl.¹⁵ When nahuatlatos like Tovar properly created and used compounds the Nahuatl was considered "smoother and more sonorous."¹⁶

Tovar was not afraid to borrow from other Nahuatl genres besides the *huehuetlahtolli* per se. In one passage San Juan "scatters down celestially precious words" and "declares precious gem-like words, all divinely dazzling sun beams"; elsewhere "fine words drizzle and scatter down as if they were radiant dew and painted gold pendants."¹⁷ This is very far from standard clerical Nahuatl. Even in the *Bancroft Dialogues* (lessons in polite upper-class metaphorical Nahuatl) there is talk of tears sprinkling and scattering down but not of words.¹⁸ Tovar's stylized passages are far more reminiscent of song/poetry, although not the heavily Christianized original compositions found in fray Bernardino de Sahagún's *Psalmodia cristiana* (1583; 1993). The nearest parallels seem to be with material in the *Cantares Mexicanos*, the most extensive extant collection of seemingly pre-Hispanic-style Nahuatl song/poetry. There the items most often being scattered down, for example, are flowerlike or flowers, sometimes in the company of songs.¹⁹ The leap from "songs" to "words" scattering down is not too difficult to imagine, and Tovar

¹⁴ Sahagún 1969, 1, note 1.

¹⁵ Carochi 1645, 75v.

¹⁶ *Ibid.* See also similar remarks in Rincón 1595, 50v.

¹⁷ Lines 40-43 and 81-85, respectively. The citations are considerably edited for purposes of presentation.

¹⁸ Karttunen and Lockhart 1987, 130-133.

¹⁹ For one example see Bierhorst 1985, 208-209.

may well have seen the *Cantares* or similar material, but there is only enough evidence to suggest that Tovar was borrowing from the genre and not necessarily from this particular source.

For all of Tovar's expert and generous use of many of Nahuatl's expressive resources the actual content of the sermon is relatively disconnected from Nahua life, seemingly defeating the need clerics felt to adapt Christian teachings to Nahua sensibilities. Perhaps this was due in part to the nature of the genre itself where the same doctrinal points were relentlessly emphasized and repeated (perhaps to the point of boring regularity) as well as to the unceasing pressure put on all colonial nahuatlato to stick to the safest authorities and examples available, i.e., stock biblical ones. The very technical nature of the issue being addressed surely added mightily to the abstractness of his presentation. An earlier piece by Anunciación on the very same Latin *thema* (text), on the other hand, yields a very different impression.

For the feast day of the Most Holy Sacrament the Augustinian nahuatlato based his sermon on John 6:56-57: "*MY BODY IS TRULY food and my blood is truly drink. He who eats my body and drinks my blood abides in me and I in him.*"²⁰ Here is one of Anunciación's explanations of the difference between consecrated and unconsecrated bread:

O MY BELOVED CHILDREN, you already know how it happens here on earth, for in the homes of the nobles and rulers the tortillas that are eaten are of two types. The first type of food is known as fine ground and pure, necessary for the rulers and lords, called pure tortillas. But the second type of tortilla is just full of ashes, not very good, not very pure, nor is it very finely ground; it is called tribute tortilla, crumbly, necessary for the palace messengers and for the lowly household dependents of the rulers. Likewise it spiritually happens, for the tortillas our Lord GOD gives His children and His creatures are of two types. The first one is things of this earth, regarded as tribute tortillas, crumbly, spiritually not very delicious, not very strengthening, not very satisfying nor very consoling. It is necessary for those who desire the things of the earth who do not recognize the food of Heaven as being tasty and sweet. But the second one is called spiritual food, is very pure, very well prepared, very delicious and fragrant, very redeeming, very strengthening in a spiritual manner, and it makes people live healthi-

²⁰ "CARO MEA, VERE est cibus: et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Ioannis capite 6(56-57)" (Anunciación 1577, 84r). Normalization of Latin spellings and translation courtesy of Stafford Poole, C.M.

ly; it strengthens, raises, and consoles people's spirits and people's souls. This food is the precious body of our Lord JESUS CHRIST.²¹

Here is a much more transparent example of Nahuatlization and shows how closely clerics could draw abstract doctrine and concrete example together in a (seemingly) effective analogy. It should be noted that the same term is used by Tovar for "bread" and by Anunciación for "tortilla." Nahuatl *tlaxcalli* meant "maize tortilla" and early in the colonial period added the sense "[Spanish-style] bread," the exact translation depending on context.

While the term may be the same in both sermons the manner in which the two priests tied it to their parishioners' life experiences differed drastically. This was not a matter of expertise in the language but perhaps in part a matter of presentation (and see Taylor's comments below). Anunciación took a more general approach to his subject and so had more flexibility in how he presented it to his audience; Tovar (apparently under Mijangos' prodding) set a far narrower task for himself and found himself accordingly limited in his means of expressing himself.

Whatever its limitations Tovar's sermon continued to be read years after his death. Echoes of the effective analogy he made between the presence of Jesus Christ in each of the consecrated wafers and that of an image in each piece of a shattered mirror²² can be found in Don Bartolomé de Alva's *Confesionario* of 1634:

Even though this heavenly bread is in very many parts our Savior Jesus Christ is completely present and whole everywhere in each one of them, perfectly complete everywhere in each host. It is like a clear and beautiful mirror: If it is quite shattered and broken up into a great

²¹ "NOTLAÇOPILHVA ne ca ye anquimati yn iuh mochua nican dalticpac, ca yn inchan in pipiltin in tlatoque, ca occan quiztica in tlaxcalli in qualo. Ynic centlamantli tlaqualli cuechtic, yuan chipauac mihamti, vel yehuantin intech monequi in tlatoque in pipilti, motocayotia chipauac tlaxcalli. Auh ynic ontlamantli tlaxcalli ynie occan quiztica, çan nexyo amo cenza qualli, amo cenza chipauac, amo no cenza cuechtic, motocayotia tequitlaxcalli, papayan: yehuantin intech monequi in tecpan motititlani yn intlan nemí tlatoque. Çan no yuh teyotica mochua, ca ontlamankuitza yn tlaxcalli yn quimmomaquia totecuiyo DIOS, yn ipilhuan yn itlachiuahuan. Ynic centlamantli yehuatl in daltipaccayotl [sic] yn ipam pohui tequitlaxcalli papayan, in amo teyotica cenza velic, amo cenza techicauh, amo cenza teyolpachiuuti, amo no cenza teyollali. Yehuan intech monequi in tlalticpacayoeleuianime, in amo ye quitzopelicamati yn ilhuicac tlaqualli. Auh ynic ontlamantli moteneua teyotica tlaqualli, ca cenza chipauac vellacencavalli, cenza vel ic auyac, vellaçodaqualli, vel nemaquixtiloni, cenza techicauh teyotica, tepaccanemitia: quichicaua quiupahua, yuan quiyolalia in teyolia in teanima. Ynin tlaqualli, yehuatl yn itlaçonacayotzin totecuiyo IESV CHRISTO ("ibid., 85r).

²² Lines 160-169.

many parts the sun can be seen in many places. But the sun is undisturbed, not broken [or] divided anywhere but very whole in roundness, in beauty, in being full of radiance and sunbeams, in esteem, for it is just the mirror that is broken, shattered, divided up and separated. Likewise such is our beloved Savior Jesus Christ in Heaven and in the Most Holy Sacrament. Even though the host is in many parts and divided up —some are large, some are small— yet He does not divide up, is not diminished, is undisturbed, is not small in one part and large in another, for He is everywhere with all His power, honor, rulership and divinity as He is in Heaven.²³

It is only fitting that Alva, a mestizo cleric descended from high Nahuatl nobility and an acknowledged master of Nahuatl himself, should borrow from his illustrious Jesuit predecessor.

B. THE EUROPEAN CONTEXT

It is useful to examine the eucharistic sermon by Father Juan de Tovar within the context of the medieval and early modern European preaching tradition, and most particularly the recent statements and publications issued by the Council of Trent. This Nahuatl sermon, published posthumously in a sermonary of 1624, is striking for its experimental characteristics, yet this is precisely what one would expect to find in post-Tridentine Catholic sermons to non-traditional audiences. By the middle of the sixteenth century, Catholics in Europe had changed their homiletic style dramatically, abandoning the scholastic method of centuries past in response to both Renaissance and Reformation thought. In accordance with the newly enunciated Tridentine preaching goals, Father Tovar was faced with the challenge of teaching a group of Native Americans whose spiritual beliefs were sometimes far different from those of most European women and men. The sermon bears the imprint of all these factors.

The subject of the sermon, an explanation of the operation and effects of the eucharistic sacrifice, falls clearly within the sphere of early Tridentine spirituality. Although medieval preachers regularly explained the meaning of the mass as part of their sermons, the eucharistic sermon *sui generis* came into its own in the first half of the sixteenth century in response to Protestant attacks on the mass. As

²³ Alva 1634, 43v-44v (Nahuatl side); considerably edited for reasons of presentation. From the critical edition being prepared by Barry Sell and John Schwaller.

the doctrine was reaffirmed by the decrees of the Council of Trent over the next several decades, devotion to the Eucharist increased both in organized activities of the church (such as Corpus Christi processions) and in confraternities dedicated to the Holy Sacrament. If eucharistic piety was only one of many expressions of pre-Reformation devotional practice, it became the centerpiece and fullest expression of preaching and piety in the sixteenth and seventeenth centuries. The Jesuits, Capuchins, and other newly founded and re-dedicated orders whose mission was proselytization not only among wavering or ignorant Christians but also among non-Christian peoples, had the unique opportunity to inculcate eucharistic beliefs and respect as the core of the Catholic religion in regions that could idealistically and hopefully be viewed as the new Jerusalem.

The structure of Tovar's sermon fits nicely into post-Reformation Catholic homiletics. In response to repeated attacks by humanists and Protestants alike about the elaborate scholastic structure of division and subdivision and the artificial mnemonic devices, Catholic preachers by the mid-sixteenth century had adopted a freer style that allowed more in-depth explication of Biblical texts and church practices. "Extraneous" discussions of contemporary social behaviors and practices, however much they are useful to scholars studying medieval sermons, now gave way to more strictly Biblical texts that were used to educate listeners in virtue and vice and the Catholic tradition. Father Tovar's sermon is not significantly different in form from those one would have found preached in Western Europe at the same time.

The theme, taken from John 6:56, leads directly into a discussion of how the food of the Eucharist provides Christ's people with spiritual nourishment. Tovar's explication of how that food is provided and how the people must learn to digest it parallels neatly the 1546 *Decretum secundum publicatum in eadem quinta session super lectione et praedicatione* issued by Trent. Bishops and preachers were instructed "to preach the holy Gospel of Jesus Christ... to feed the people committed to them... by teaching them those things that are necessary for all to know."²⁴ Other Tridentine works specified how this should be done to avoid the pitfalls that had faced late medieval and early Reformation Catholic preachers. The *Canones Verbi Dei* of Cristoforo de Padua insisted on "teaching the faith by proclamation and authority, confirming this with Scripture, substantiating it

²⁴ McGinness 1995, 30.

from tradition, and... asserting the right to do so on the basis of the apostolic succession, the decrees of the councils, and the writings of the Fathers."²⁵ The Jesuits were among the first and most successful to implement the new directives on preaching in their sermons. A treatise by the Jesuit Francisco de Borja urges his colleagues to keep their preaching "center[ed] on the specific doctrine contested by Protestants."²⁶ More than in sermons of recent times, Counter-Reformation homiletic tracts and decrees insisted on the importance of rhetoric. As McGinness points out, "all preaching, even that concerned most with imparting knowledge of Catholic truth, ultimately seeks to move or bend the will... Persuasion occurred therefore as one was taught, moved, and delighted."²⁷

A close reading of Tovar's sermon shows the degree to which he had made Tridentine principles an effective part of his preaching. It is simple and brief,²⁸ proceeds from the theme of John 6:56, and substantiates the argument with scriptural texts and the writings of Saint Augustine. Most importantly, Tovar speaks to the people in front of him by adapting the message in a manner that would make the vitally important eucharistic doctrine more comprehensible to them. Medieval preachers had fully realized the importance of this, arguing, like Tovar, that one had to give people nourishment according to their ability to digest.²⁹ But this was given new meaning in the Counter-Reformation, as groups like the Jesuits concentrated much of their missionary work on groups that had recently or never experienced the Word.³⁰

Tovar achieves his objective of finding the proper level of sacred eloquence by speaking in language and metaphors that his listeners could easily grasp. If his language is not as earthy as that of Anunciación, who compares the consecrated and unconsecrated bread to tortillas, he nevertheless speaks in images that would resonate with the women and men before him. He does this most obviously by using the metaphor of the eagle, and starting with its specific relation to these people: "It was proclaimed everywhere —O our beloved children!— for here in Atzaqualco, the distinct place of San Sebastián, the royal eagle gave insignia to our altepetl of

²⁵ *Ibid.*, 37.

²⁶ *Ibid.*, 39.

²⁷ *Ibid.*, 55.

²⁸ In contrast to late medieval sermons that were usually one hour long, and sometimes longer, the Counter-Reformation sermon was usually no more than twenty minutes long. Brevity was considered one of the signs of a preacher's skill (McGinness 1995, 70-71).

²⁹ Taylor 1992, 56-60.

³⁰ Delumeau 1977, Ch. 4.

Mexico because it is the place of the very tlaxilacalli and childhood home of Moteuczomatzin.”³¹ A little further into the sermon, he again personalizes the eagle imagery: “You Mexica, you owners of the eagle-insignia, already have heard and known how in Mexico, the place of the royal eagle, the two marvelous eagles San Juan and San Agustín came to a stop so that they could show what they manifest to us, set down before us, our true daily nourishment and the eternal heavenly life-sustaining sustenance.”³² Tovar later develops the eagle imagery by having them confront the sun and having the mother eagle teach her young to fly.³³ This type of imagery is specific to the group of people Tovar is addressing; it would have meant little in a sermon delivered to the people of Spain or Italy.

Other metaphors reflect daily life. Tovar uses language that more easily conveys his meaning —as when he speaks of a coating of paint, breaking a mirror, and an infant hanging at its mother’s breast.³⁴ This was precisely the sort of thing late medieval preachers did when speaking to largely illiterate audiences.³⁵ It allowed the preacher to convey difficult theological points in a simple and effective manner. In a similar manner, Tovar explains doctrinal points that late medieval preachers had struggled with —the appearance of bread even after the miracle of transubstantiation, and how Christ is not broken up and in many places even though there are many hosts which are consumed by the faithful.³⁶

This sermon is in many ways an exemplar of Counter-Reformation ideals, especially as adapted for presentation to newly Christianized peoples or those who had not had the Word preached to them regularly. It is brief and to the point, and concerned with teaching one very essential element of the faith. It does so with personalization and metaphors of everyday day. The sermon also delights. The language and imagery is positive and uplifting. In lines 18-22, Tovar exclaims about “[t]hese celestial words, so very great, very high, very elevated, and of great stature.” Later he asks San Juan to “scatter down celestially precious words, let him declare the precious gem-like words, all divinely dazzling sun beams.”³⁷ The

³¹ Lines 9-11.

³² Lines 35-38.

³³ Lines 177-180 and 187-189, respectively.

³⁴ Lines 77, 164-167, and 126-128, respectively.

³⁵ Néve 1924, “Introduction”; Martin 1988, Ch. 11.

³⁶ Lines 70-74; and 140-146 and 164-167, respectively.

³⁷ Lines 40-43.

purpose is both rhetorical and anagogical, as the preacher spins out phrases that are beautiful in themselves and which take the listener to a higher spiritual plane; again, it is all done with imagery appropriate to the audience. In short, Tovar has learned and implemented the principles enunciated at Trent and afterwards.

TOVAR 1624 - TRANSCRIPTION

- 1 (212) ESTE SERMÓN PREDICO EL SAPIENTISSIMO Padre Ioan de Tobar, á intercession mia,
- 2 con desseo de saber yo como diria bien accidentes de Pan, y Vino, y por el mismo caso lo hize
- 3 imprimir entre estos mios, por que todos se aprouechen del, y de su doctrina.

- 4 (213) IZCATQVI TEMACHTILLI, YC TEMACHTILOZ IN IHQUAC tlaçoil-huiquixtilo
- 5 itlaçomahuiznacayotzin totlaçotemaquixticatzin toTecuiyo Iesu Christo, yehuatl yc motemachtili
- 6 totlaçomahuiztatzin huey teotlātolmatilice Padre Ioan de Touar, San Gregorio motlapielia, yc
- 7 motemachtili Mexico San Sebastian.

- 8 *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus, vere est potus. Ioannes capitulo 6.*

- 9 NOhuiyan machizti (totlaçopilhuane) ca in tlahtocaquauhtli in oqnimotlahuizti³⁸ [sic] in tauh, in
- 10 totepeuh Mexico, nican atzaqualco San Sebastian, iyoca, iyeyan, ipampa ca yehuatl in huel
- 11 itláxilacaltian, yhuan ipilchan in Motecuhçomatzin auh inic iihcayan in Mexico quauhtli.
- 12 Oninoquetzaco, ca no yè onechilnamicti, yhuan onechittiti in ohtli, yc namechohtlatocitz iitechpa
- 13 iiximachoca, yhuan ineltococa inin tlacempanahuicamahuizSacramento axcan
- 14 anquimolhuichihuililia, ipampa ca nican niccaqui in icaquitztica in inahuatil in itozquitzin in
- 15 Ilhuicac huey tlaçoquauhtli San Ioantzin. quimotenehuilia in no quimihtalhui, quimotenquixtili

³⁸ Due to contemporary typesetting practices *n* for *u* is an understandable —and frequent— error in this sermon; hereafter noted only with “[sic]”.

- 16 inomàtzinco in totlaçoTemaxticatzin³⁹ itechpa inin teotlatlaçotlalizSacramento, ca quimihtalhui
- 17 in nonacayotzin, ca huel nelli qualoni, auh in neçotzin ca huel nelli, yhualoni. *Caro mea vere est*
- 18 *cibus [etc.]* Inin ilhuicacayotahtolli, inic cenca huey huel huècapan, huel panhuetzqui, huel
- 19 panquizqui, (*Panhuetzqui panquizqui. Encumbrado.*) niman, áhuel cacicamatí in
- 20 totlalticpactlacatlamatiliz, yehica ca huel techonnequi acà oc ce tlaçoquahtli
- 21 Ilhuicacayotlamatilice techyacanaz, teoyotica techtlachialtz, tecchixtomaz, techizcaliz,
- 22 techiximachtiz in imelahuaca in icaquitztica inin tlamahuiçollàtolli, auh ca ayac oc ce huel
- 23 quimochihuiliz inin tequitl, in yuhqui yehuatzin San Augustintzin, nican motlachantililitica, ca
- 24 ipampa ca inic ilhuicacayotlamatini, yhuan tlateoihtohuani, ca huel inequixtiltzin in San Ioantzin,
- 25 inic no teoyotica tlàtocaquauhtli, otocayottiloc, in axcan inic ni-quitta iz moquetzinohuà, (214) in
- 26 omentin ilhuicacayome, mahuizquaquauhtin, itloc inahuac, in Mexico tlahuizquaquauhtli,
- 27 niquilnamiqui, niquitztimotlalia, ca topan neltia in oquimihtalhui in totlaçoTemaquixticatzin.
- 28 *Vbi fuerit corpus illic congregabuntur, et aquilæ. Luce capitulo 17.* In campa yez in
- 29 notlaçonacayotzin no oncan mocentalizque in quaquauhtin axcan quihnalmotepotztoquiline
- 30 [sic] in tlàcomahuizquaquauhtli San Ioantzin, yhuan in San Augustin, inic in Mexico tlatoquauhtli
- 31 yhuan in ipilhuan quimiximachtilizque inin ilhuicamahuizquaquauhtlaqualli in itechpatzinco
- 32 nelhuayotica in tlàtocaciuhapilli, tomahuizcennantz, ma yehuatzin topan motlatolti, inic huel
- 33 ticanazque, tictoyolotizque in imahuiztlahtoltzin in itlaçocene-tzin, ma tictonepechtequililican
- 34 tictotlápahuican in itetlauhtilocatzin Aue Maria.
- 35 YE oanquicacque, ye oanquimatque in anMexica in anquauhtlahuiceque, in quenin ihcayan in

³⁹ *totlaçoTemaxticatzin*: read *totlaçoTemaquixticatzin*.

- 36 Mexico tlahtocaquauhtli omoquetzinocò in omentin tlamahuiçolquaquauhtin San Ioantzin, yhuan
- 37 San Augustin, inic techmottitilizque in catlehuatl techmonextililizque, tixpan quimotlalizque in
- 38 nelli, toyolca tonenca, yhuan in cemicac ilhuicayoliuhani nemohualoni, auh ipampa in, in
- 39 quexquich axcan nocontenehuaz intentzinco noconcuitiaz nificantiaz, çan moch
- 40 inneoncahuillàtoltzin yez, auh ma yehuatzin onmopehualti in ilhuicacayotlamatilice San Ioantzin
- 41 ma quihualmochayahui in ilhuicacayoepyolloihiyotl, ma qui-motenquixtili in teoxiuhtlahtolli in
- 42 moch teotonameyocuecuyoca, in huel quimihtalhui, huel ica-macpatzinco oquiz in
- 43 toTemaquixticatzin, itechpa iximachoca inin mahuizSacramen-to teotlatlaçotlalizquauhtlaqualli.
- 44 Quimihtalhuia in cemihcac neltiliztlahtoltzin toTemaquixticatzin. Axcan nocontenehua. In
- 45 nonacayotzin, ca huel nelli qualoni, auh in nezçotzin itech ca, huel nelli ihualoni. *Caro mea vere*
- 46 *est cibus [etc.]* Niman hualmotlananquililia in San Augustin, qui-mihtalhuiya. Ca yehuatl in huel
- 47 nelli tochicahuaca, tohuapahuaca, neltiliztica, huel teyolitia, te-nemitia. In axcan canel ye
- 48 otictomacehuique (215) in nelli tlamatiliztonameyotl mote-neuhtzinoa San Augustin. ipampa ca
- 49 teoyotica huel motetlanextililia motetlahuililia, huel motetlaixi-machtilia, ma
- 50 techmoyolpachihuiltli, quenin inacayotzin totlaçōTemaquixticatzin, motenehua in totlattaya
- 51 totlachixca, çan moch tlaxcalnezcayotl itech conitta. Motlanan-quililia in tlateoihtohuani, auh
- 52 quimihtalhuiya. *Hoc quando caperet caro quod dixit panem carnem. Augustinus tractatus 26.*
- 53 *Super Ioannes. Vocatur caro quod non capit caro, et ideo magis non capit caro quia.* Iquin huel
- 54 conmatiz conixaxiliz in tlalticpac tlacatl, in nacayoque, in çan paninezcayotica tlaiximatih, in ca
- 55 huel inacayotzin toTemaquixticatzin intlaxcal neci, quitoznequi monacayotenehua, in ahmo
- 56 quixàxiliá in nacayòque, ye ilhuice inic motquitica, itech moyol-tzotzonà motlepapalohuia, in

- 57 monacayotonehua, auh tlaxcalnezcayo, ipampa ca ahmo tlalticpac tlamatiliztca itto, iximacho,
- 58 inin tlamahuiçollaqualli, canel ilhuicacayò, inic Ilhuicatlamatiliztca ixàxililo. Auh yehuatl in in
- 59 teotlaneltoquiliztli motenehua, yehuatl in çan iò huel quiteittia, quiteiximachtia inin
- 60 tlaneltoquiliztlamahuiçolli, auh ipampa in, Xihuallauh tlaneltoquiliztca, xihualàci, auh huel
- 61 xoconcui xoconana in axcan nimitzonilhuia. Inin Ilhuicac tlaqualli, cemihcac yolcatlaxcaltzintli,
- 62 ca teoihiyotica mochihua. In ihquac in ayamo ipan miyahua in iteotlahtoltzin toTecuiyo Iesu
- 63 Christo, ca çan oc huel tlaxcalli, ca çan oc yuhqui, ca çan no mixcahuitica, yece in ihquac in o
- 64 ipan mihto motenquixti in itlahtoltzin toTecuiyo, aocmo tlaxcalli motenehua, çan ye neltiliztca
- 65 inacayotzin toTemaquixticatzin, tocayotilo, inic huel anquicauquizque inin tlamahuiçolli
- 66 (totlaçopilhuane) monequi anquimatizque. Ca nauhtlamantli itech ca in tlaxcalli, yehuatl in
- 67 iztaca, yhuan in iáhuiyaca, yhuan in ihuelica, no yhuan itilahuaca. in inauhtlamanixti, ahmo ye
- 68 in toyolca, in toneuhca, can⁴⁰ yehuatl in tlaxcalyeliztli iihtic ca. Inin nauhtlamantli in itech ca in
- 69 yolilizihiyotl, quiyolitia in tonacayo, toyolca, tonenca motenehua auh yehuatl in inacayotzin
- 70 toTemaquixticatzin, mocuepa in ihquac imahuiztlahtoltzin ipan miyahua in tlaxcalli, ahmo ye in
- 71 iztaca, ahnoce iyahuiaca, ahnoço (216) ihuelica ahnoço itilahuaca in tlaxcalli inacayotzin
- 72 toTecuiyo mocuepa, ipampa ca mochi in ca çan ipanìcacayo, ipaninezcayo in tlaxcalli, çan
- 73 yehuatl in tlaxcalli iyeliz, in tlaxcalyeliztli motenehua, ipan mocuepa in itlaçonacayotzin
- 74 totlaçotemaquixticatzin, ca in tlaxcalli moyelizcahua in ihquac ipan miyahua iteotlahtoltzin,
- 75 auh oncan maquitzinohua in itlaçonacayotzin, auh in oc cequi in tlaxcalpanicacayotl,
- 76 paninezcayotl, ca çan ipan pohui in tlapachiuhcayotl, yc motlapachotzinohua in

⁴⁰ can: read fan.

- 77 toTemaquixticatzin, yuhquinma quimotocitzinohua quimocal-titzinohua inequimiloltzin
- 78 quimochihulia in itlaçonacayotzin, o ca yehuatl in in cenza huey tlatlaçotlalizmahuiznezcayotl
- 79 totechpa topampa quimochihuili in çan iceltzin totetlaçotlaca-tzin, cenza otechmocnelili, cenza
- 80 otlacauhqui in iyollotzin, inic huel yehuatzin, huel inohmatzin-co techmomacatzino itech inin
- 81 cemihcaccayolcatlaqualtzintli, cenza yolihuani tlaxcaltzintli.
Auh inic huel anquimatizque in
- 82 quenin cenza mahuiztlaçotli, huel xiccaquican, xinacaçocan, xicnacaztemacan in axcan ye
- 83 quimihtalhuia, quimotenquixtilia in tlamahuiçolquauhtli Ilhui-cacayotlamatiliztica, in màca çan
- 84 tlanexahuachtli, má⁴¹ çan tlapalteocuitlapepeyocli imihiyotzin intlahtoltzin hualtzetzelihi,
- 85 hualmotepehua. Tlein quimihtalhuiya San Ioan itechpatzinco in tlaxcalnezcayotitlan. itech inin
- 86 mahuizSacramento techmonemactitzino, quimihtalhuia, ca ni-can moetzinotica in
- 87 cemihcaccayolilizTeoihiyotl, in yeppa moetzica in ayatley on-can, in çan oc yuhqui, oc
- 88 cactimani cemihcaccayopan teoihiyoyelice. *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud*
- 89 *Deum. Ioannes 1.* Yehuatzin in yolilizameyalli, in yolilizyocoyani, in cemihcac teyolitiani,
- 90 tenemitiani. Auh tlein yc motlananquililia in San Augustin, qui-mihtalhuia. *Ecce cibus*
- 91 *sempiternus. Psalmum 33. Sed manducant Angeli manducant superne virtutes manducant*
- 92 *Cælestes spiritus, et manducant et saginantur, et integrum manet quod eos satiat et letificat.*
- 93 *Quis autem homo posset ad illum cibum. [...] Oportebat ergo ut mensa illa lactesceret, et ad*
- 94 *parbulos perueniret. Vnde autem sit cibus, lac unde omnibus [pro: cibus] in lac conuertitur nisi*
- 95 *per carnem trijiatur nam mater hoc facit quod manducat mater hoc manducat infans sed quia*
- 96 *minus idoneus est infans qui pane vescatur [ideo] ipsum panem mater incarnet et per*

⁴¹ má: read màca.

- 97 *humilitatem mamilæ et lactis succo [pro: succum], de ipso pane pascit infantem.* Ca ye yuhqui,
 98 ca yehuatl in cemihcacayotl, nencayotl, in çan cenca, in mocenycetzica. Yece ca intech pouhqui,
 99 intech ihtauhqui, innemac, intonal in Angelome, in Ilhuicacayoiiyome, in Ilhuicac tlaca, yehuatl
 in intlaqual in teyolitia, inyolca, inchicahuaca,⁴² inhuapahuaca, innenca, inpah(217)paquiliz,
 101 innetlamachtiliz, innecuitlonoliz, imahahuializin mochtin Angelome. Auh inic intlaqualtzin
 mochiuhtoc ca ahmo xexeliuhtica, ca ahmo nononquaquitzica, çan ye huel mocemitzquitica,
 mocemàcitica in iyelitzin, inic quinmoyolpachihueltilia, ni-
 man quimihtalhuia, In tlamatiliztezcatl
 San Augustin, motlahtlania. Inin intlaqualtzin, inyolca, in-
 nenca in Ilhuicac tiacahuan, in huel
 yollotlahpaltique, ellaquactique, tenchicahuaque, iquin que-
 nin huel no itlaqual omochiuh in
 tlalticpac tlacatl, inic ahtle ihueli, ipan ahci in chichilconetl,
 çan no yehuatzin motlananquillilia,
 quimihtalhuia. Omonec inic ilhuicac tachcahuan intlaqual
 mochichihualayocuepaz, inic intech
 ahciquiuh inyolca, inneuhca yez in tlalticpac tlaca, in yuhqui
 coconetotontin, conechichiltin neci
 intlan in Ilhuicac tlaca, itech ihuapahuaca in tonacayo, qui-
 monezcayotilia, quimomachiotilia in
 ihuapahuaca iyolia in toyolia in tanima. Auh inic huel ancáci-
 camatizque. xiquitztimotlalican in
 1 quenin totlaqual, inic yoli, nemi tonacayo timochtin titlaca,
 tocennemac, yece çan yehuantin in
 tenchicahuaque, ye huellaqua, quicamacui, quiquaquâ quito-
 lohuá, in imihtic ontemo, onàci. yc
 quiyolitia, quihuapahua in innacayo. Ic maché conetzintli in
 coçolco ca, ca àhuel concamacui, ca
 114 niman ahuel quiqua, ipampa ca ahmo tenchicahuac, ayamo
 tlane, ayamo tlanquiça, tlanixhua.
 115 Intlanel ixpan xocontlali, xocontecpna in ixquich yectlaqua-
 lli, çan moch nentiz, ahmo itech
 116 ahciz, canel ayamo huel tlaqua. Auh ipampa in in ixquich
 ihuelitzin Dios oquimohuelitltili in

⁴² *inchicahuaca*: read *inchicahuaca*.

- tonan, inic in tlaqualli àhuel quiqua in piltzintli in yehuatl
 quiquaz, auh itech
 mochichihualayocuepaz, auh imemeyallotitech hualmoyacatiz. Auh in yuhqui tlaqualli àhuel
 119 quiqua in piltzintli. In ye itech inan chichihualayoquiz, aocmo ohui, imemeyallotitech
 120 concamacui contolohua, iyolca ihuapahuaca mochihua, In
 mochi in yca inin tlátolli
 121 quimonezcayotilia in San Augustin quimihtalhuia. Campa
 huallauh? quenin mochihua, inic in
 122 tlaqualli ipan chihuallayotl⁴³ mo(218)cuepa, inin ca yehuatl
 yc mochihua inic in tlaqua
 123 inacayotitech maquia in tlaqualli, auh oncan chichihualayo-
 quiça yehuatl in tenan, iyoca
 124 conchihua in, ipampa ca in tlaqualli quiqua çan no ye ihua-
 pahuaca iconetzin, mochihua, yece inic
 125 aya huellaqua in conetontli, in tlaqualli àhuel quiqua, yehuatl
 conqua in inan, auh itech maquia
 126 quimonacayotia, auh oncan mochichihualayocuepa in tla-
 qualli, niman ichichihualtitech,
 127 imemeyallotitech hualmopilohua, auh yuhqui ica in tlaqualli
 omochichihualayocuep, in tenan
 128 quichichitia quihuapahua in iconeuh. Ica inin machiotl mo-
 chipa tiquitta, quimonezcayotilia in
 huey ilhuicacayotlamatini San Augustin, in topampa quimo-
 chihuili totlaçoTemaquixtacatzin,
 130 itech inin mahuiztlacelilizSacramento. Ca in yuhqui tlaqualli
 àhuel quiqua in piltzintli, yehuatl
 131 conqua in inan, auh inacayotitech mochichihualcuepa, chi-
 chihualayoquiça, yc huel concamacui
 132 in conetontli, in ahuel tlaqua, in ye yuh omitto. Yuhquion in
 tohueytetlaçotlacatzin Iesu Christo,
 133 oquimocuili in tonocayo,⁴⁴ in yuh quimihtalhuia in ilhuicac
 tlamatiliztezcatl San Ioan. In
 134 cemihcaccateoyelizihiyotl Dios itlaçoPiltzin, omonacayotitzin-
 no, auh itech in itlaçonacayotzin
 135 oquimocentalili in incennencatlaqualtzin, inyolca inhuapa-
 huaca in ilhuicac chaneque, auh oncan
 136 oquimoyamanili, yuhquinmà quinmopahuili, quimochichi-
 hualayocuepili, inic itech inacayotzin

⁴³ chihuallayotl: read chichihuallayotl.

⁴⁴ tonocayo: read tonacayo.

- 137 in tehuantin ahtle tohueli, in yuhqui ticonepipiltin, ticoçolme, ye huel ticcamacui tohuapahuaca
- 138 mochihua in quimoqualtia, in ahtle inehneuhca, inic ochicahuaque ellaquauhtique,
- 139 yollotlahpaltique Angelome, yehica huel monelihtohua. In Angelome intlaqual, ye no quiqua in
- 140 tlalticpac tlaca. Auh in quenin ye achto omihto, ca niman ahmo moxelohua, ahmo
- 141 mononquaquixtitzinohua in toTecuiyo inic qnimocelilia [sic], quimoqualtia in ilhnicacayome [sic]. çan ye huel mocemitquitica, mocemàcitica in iteoyelitzin, çan no yuhqui inic itech inin
- 143 tlamahuiçolSacramento tlaceliliztli techmocelilitlia, yhuan techmoqualtilia (219) in itlaçonacayotzin, ca niman ahmo techmoxexelhuilia, ahmo quimonononquaquixtilia, ipampa ca
- 145 in quezquican inin Sacramento totitech imahuiznacayotzin techmoqualtilia no izquican mocemitquitzinotica, huel mocenyetztica yca inin neixcuitilli, Achi anquicaquizque inin
- 147 tlamahuiçolli. Ye onamechmelahuili in quenin ihiyotzin itlah-toltzin in toTecuiyo, yc mochihua
- 148 inin Ilhuicac tlaqualli auh ipampa in itech in totlahtol in tihiyo, nicmachiotlaliz in quenin yc techmomacatzinohua, ye anquitta anmochtin in quenin namechnonotztica, namechmachtihтика. auh inin notlahtol nictenquixtiuh, in amixquichtin iz ancate mochi ceceyaca anquicaqui,
- 151 anquinacaztema, ahmo anquixexeliuhcacquaqui, in huehueintin tlaca, in ye huey coyahuac innacaz, in pipiltotontin, in ahmo huey in oc tepiton intlacaquia, innacaz, mochtin
- 153 quinèneuhcacenacaztema, quicemàcicacaqui in axcan noconihtotiuh, nocontenquixtiuh, çan no
- 154 yuhqui in techmomacatzinohua toTemaquixticatzin, itech inin mahuizSacramento, intlanel ahmo
- 155 tlapohualtin in quimocelilia, ahmo nonquaquiça, ahmo niman moxexelohua, in itlaçonacayotzin,
- 156 çan huel ye cecenyacan⁴⁵ mocemacitica, mocenyetztica inic techmomacatzinohua, intlanel huey,

⁴⁵ *cecenycayan*: here and below, read *cecenycaya*

- intlanel tepitzin, intlanel çan tlapactzintli nohuian mocemit-quitzinotica, ceceyacan
 quicamàcitica⁴⁶ itech inin Ilhuicac tlaxcaltzintli in yuhqui in
 mochi notlahtol, in huehue tlacatl
 coyahuac inacaz, auh in piltontli çan tepiton ahmo nacazco-yahuac, mochintin cecenyaca
 quicemàcicacaqui, ahmo moxeliuhcacaqui in yuh ye omihto.
 Auh intla ye mieccan
- 161 quitlatapanacan quixexelocan inin Ilhuicacayotlaxcalli, ni-man ahmo yc xexelihui in
 162 itlaçonacayotzin totlaçoTemaquixtican, ca çan ixquich in tlaxcalnezcayotl panineci motlatlapana,
 163 moxèxelohua, ahmo yenhuatzin⁴⁷ in toTecuiyo in yuh tezcati-tech neci, in ihquac timotezcahuia
 164 in ompa tommotta, ca oncan maquia monezcayotia, hualneci in mixiptla. Auh intlanel xictlapana
 165 in tezcatl, in manel mieccan tezcatlapactli (220) itech yetiuh in mixtelolo, auh oc ceccan in
 166 moyac, ahnoço in moten, ça ce ahmo xexelihui in mixiptla, ça yehuatl in tezcatl xèxelihui, auh
 167 itech centetl tezcatlapactli ompa cenyetiuh in mixiptla. yuh-qui inin Angelotlaxcalli, intla huel
 168 mieccan quitlatapanacan, çan cecenyaca itech in tlaxcallapactli cecenyetiuh itlaçonacayotzin
 toTecuiyo Iesu Christo. Auh in yuhqui in timochintin tech-mocennemactitzinohua, cecenyaca
 techmocennemactitzinohua, cecenyaca techmocentlauhtilitzino-hua. Ye oanquicacque,
 oanquimahuiçoque in tohueytlaocoliloca, tohueyicneliloca
 itech inin tlamañuiçolSacramento,
 tinemactiloque in cenneltococa chicahuacaneltococa, iximachoca ixàxililo, yehica itzonco in
 notlahtol, nocontenehua in itlahtoltzin Dios. Xihuallauh tlaneltoquiliztica, xihualaci.
 Ynhquinma [sic] quinmoxochilia in ipilhuantzitzin, inic qui-moyehecalhuiz in
 intlaneltoquiliztlachializ, in yuh in quauhtli quinyehecohua in ipilhuan, ipampa ca in ihquac

⁴⁶ *quicamàcitica*: read *quicamàcuitica*.

⁴⁷ *yehuatzin*: in accordance with Mijangos' general orthographic practices, read *yehuatzin*.

- 176 oquintlapan, cecenyacan quimiztinapalohua, quimixnamictia
in tonatiuh, ihuicpa
- 177 quinmelauhcattachielta. Auh in quàquauh tepitoton, inic
ixtlahpaltic, ixchicahuac, huel
quixnamiqui in tonatiuh, ahmo ixmimiqui, inin huel
quimocuitia, iquauhtapàçolco, concuepa
quitlaçotla, auh in quauh tepiton ixçoçotlahua ixmihmiqui,
ahuel quixnamiqui in tonatiuh, tlalpan
quiuhualmayahui, tlalli yc quiuitequi, quitelchihua. Huel yuh
in teoyotica quimochihuilia in
- 181 tlahtocaquauhtli San Augustin, ipampa ca quimoyehecalhuia
in totlaneltoquiliztlachiaaliz [sic],
auh in aquin itech quimotilia in chicahuacateotlaneltoquiliztli,
yc itto iximacho inin
- 183 tlaneltoquilizSacramento huel quimocuititzin nohua
itloctzinco inahuactzinco quimotlalilia, auh
in aquin tlaneltoquilizixihtlacauhqui çan ixpoliuhtcatlaneltoca,
tlani quimotlaxilia, iycxitlantzinco
- 185 quimomayahuilia, auh yehuatl in quinezcayotia itech ixiptla-
tzin, inic iycxitlantzinco
- 186 mayauhtoque, huetztoque, in tzotzocatlaneltocanime, yolpo-
liuhcatlaneltocanime Herèges
motenehua. Auh in quenin in quauhtli in ye imonec(221)yan
patlanizque in ipilhuan oquipèpen,
yehuatl quinyolehua, imixpan achto patlani, tlapatlatzà in
ye motlahpalohua patlanizque, in ye
quitocaznequih in innan, çan no ye intlan patlantiuh, yuh-
quinma qnimellaquauhtiuh [sic],
huehuèca quintepotzmamátiuh inic ahmo momauhtizque,
auh huel ahco huecapan quimàxitia,
huel mixtitlan quimaquia. *Sicut aquila prouocans ad volandum
pulos suos, et super eos volitans
expandit alas suas et assumpsit eos atque portauit in humeris suis.*
Deuteronomii capitulo 32.
çan no yuhquin inin mahuiztlahtocaquauhtli, quinmopale-
huilia in ipilhuantzitzin, inic huel
itechpatzinco mihtohua. In quenin in quauhtli quipalehuilia
in iconueh inic patlani, inic ahco
- 195 quihuica, çan no yuh in San Augustintzin, quinmopalehuilia
in ipilhuantzitzin, Ilhuicacpa
quinmohuiquilitiuh, yca imahuiztlahtoltzin quinmoyacanili-
tiuh yca imahuiztlahtoltzin

- 197 quinmoyolehuiliuh, itepotzinco, icuexantzincó quinmotlaliliuh, ixquichica quinmàxitilia in
198 ompa aocmo nequimiloliztica netlapacholiztica techmottititzinohua in totlaçotlacatzin,
199 in iceltzin neltitica⁴⁸ totetlaçotlacatzin, in nican tlalticpac huey tlatlaçotlaliznezcayotl
200 techmomaquia lilia itech inin tlatlaçotlalizSacramento, yc techmotenehuililia techmottitilia, ca
201 çatepan tictomàcehuitzinozque in ompa itecentlamachtiayan-tzinco gloria. Amen.

⁴⁸ *neltitica*: read *neltiliztica*.

TOVAR 1624 - TRANSLATION

- 1-3 The most sagacious Father Juan de Tovar preached this sermon at my intercession because I wanted to know how I might properly speak about the [external] appearances of [consecrated] bread and wine. And for the same reason I had it printed among these [sermons] of mine so that everyone could take advantage of them and their [good] doctrine.
- 4-7 Here is a sermon with which people will be instructed when the dear feast day of the beloved esteemed body of our beloved Savior, our Lord Jesus Christ, is celebrated. With it people were instructed [by] our beloved esteemed father, Father Juan de Tovar, who is very learned in the word of God and looks after things in the [Colegio de] San Gregorio; thus he instructed people in the Mexico [City tlaxilacalli/district of] San Sebastián.
- 8-8 *My body is truly food and my blood is truly drink. John 6:56.*
- 9-11 It was proclaimed everywhere —O our beloved children!— for here in [the tlaxilacalli/city district of] Atzaqualco, the distinct place of San Sebastián, the royal eagle gave insignia to our altepetl of Mexico [City] because it is the place of the very tlaxilacalli and childhood home of Moteuczomatzin. And because it is the place of the eagle of Mexico [City] I came to a halt, for it also reminded me and showed me the road along which I will conduct you regarding the recognition of and belief in this surpassingly esteemed Sacrament.
- 13-15 Today you celebrate its feast day, wherefore here I hear the explanation of the law and voice of the great precious eagle of Heaven San Juan. He expresses what our beloved Savior Himself also said and declared concerning this divinely beloved Sacrament, for He said: My body is indeed food, and My blood truly indeed is drink.
- 17-18 *My body is truly food [etc.].*
- 18-22 These celestial words, so very great, very high, very elevated, and of great stature, can in no way be completely

understood [by] our earthly understanding because it is very necessary that some other precious eagle who is celestially wise will lead us, will spiritually make us see, will open our eyes, will teach us, will make us recognize the correct interpretation and explanation of these marvelous words.

- 22-25 And no one else can perform this task like San Agustín who makes his home here because he is so celestially wise and speaks divinely about things, for it is the very justification of San Juan who also is called a spiritual royal eagle.
- 25-26 Today I see that the two celestial beings, esteemed eagles, pause here, close to and near the eagles of the insignia of Mexico [City].
- 27-29 I reflect on and ponder it, for upon us is verified what our beloved Savior said: *Wherever the body will be, there the eagles will be gathered together.* Luke 17:37. Where My precious body is, there also eagles will gather.
- 29-32 Today they [i.e., the eagles] pursued the beloved esteemed eagle San Juan and San Agustín so that the royal eagle of Mexico [City] and her children will recognize—concerning its basis—this heavenly esteemed food of eagles .
- 32-33 May the queen, the esteemed mother of us all, intercede for us so that we can grasp and memorize⁴⁹ the admirable words of her beloved child.
- 33-34 Let us bow deeply and reverently to her, let us greet her [with] her invocation, the Ave Maria.
- 35-38 You Mexica, you owners of the eagle-insignia, already have heard and known how in Mexico, the place of the royal eagle, the two marvelous eagles San Juan and San Agustín came to a stop so that they could show what they manifest to us, set down before us our true daily nourishment and the eternal heavenly life-sustaining sustenance.
- 38-40 Because of this, all I now [go on to] declare I will take and seize from their lips; it will all be the words they bestowed.
- 40-43 Let San Juan, wise in celestial things, begin; let him scatter down celestially precious words, let him declare the precious gem-like words, all divinely dazzling sun beams, [that] He Himself said, [that] emerged right from the mouth of our Savior concerning the recognition of this esteemed Sacrament, the divine eagle-food of love.

⁴⁹ *tictoyolotizque*: see the following gloss by don Antonio Valeriano in Bautista 1606, 79: “aoc huell quimoyollotia (no lo puede tomar de memoria).” See also this passage on p. 281: “Tle yca in timonacatzatzalilia, tle yca in ahmo ticmoyollotia, tle yca in ahmo mihtic tictlatlia teutlah tolili.”

- Our Savior said the eternal words of truth I say today: My body truly indeed is food, and My blood in it truly indeed is drink. *My body is truly food [etc.]*
- 46-47 San Agustín then answers; he says: It is truly indeed our daily nourishment, truly life-giving, life-maintaining. Now since we already have enjoyed the true sun beam of knowledge called San Agustín—because he spiritually illuminates people, lights the way for people, can make things known to people—let him satisfy our doubts: how is it [that] what is called our vision, our sense of sight, [that] all it sees in the body of our beloved Savior just has the appearance of bread? He who speaks divinely about things responds and says: *When would flesh [in the sense of the worldly person] grasp this: What he called bread is flesh?* Augustine, 26th Treatise on John. *That is called flesh which flesh does not grasp and therefore flesh does not grasp further because [...].*⁵⁰ When can the earthly persons,⁵¹ possessors of bodies and knowledgeable [about] just outwardly appearances, know and completely comprehend that what appears to be their bread is the very body of our Savior?
- 55-58 It means: It is called flesh what the possessors of bodies do not completely comprehend, what is so especially completely entire; they doubt and consume themselves like moths in a flame in what is called flesh, and because of [its] bread-like-appearance this marvelous food cannot be understood and recognized with earthly knowledge since it is celestial, so that it is completely comprehended [only] with heavenly knowledge.
- 58-60 And only this, called divine faith, can show and make people recognize this miracle of faith.
- And because of this, come, arrive by means of faith, and really grasp what I say to you today.
- 61-62 This heavenly food, this bread of eternal life, is made with the words of God.
- 62-65 Before the divine words of our Lord Jesus Christ are said

⁵⁰ "The elipsis indicates that the quotation was not completed in the marginal note.... This is from Saint Augustine, *Tractatus in Ioannem* 26 [26th Treatise on John] in Migne, *Patrologia Latina*, 35:1612. Augustine's style is often cryptic and difficult to follow" (Stafford Poole, C.M., personal communication).

⁵¹ in *tlallopac tlacatl*: although in the third person singular, the plural seems logically called for here, and grammatically the following *nacayoque* and *tlaximati* are inflected for the third person plural.

over it, it is still just bread, still just so, likewise a distinct thing, but when over it is said and declared the words of our Lord it is no longer called bread, but with truth it is called the body of our Savior.

- 65-67 So that you can understand this miracle—O our beloved children!—you will need to know that there are four things in the bread: its whiteness, and its fragrance, and its good taste, and also its thickness.
- 67-68 These four things are not our daily sustenance, rather it is the essence of the bread that is in it.
- 68-70 These four things in it are the breath of life that gives life to our body, called our daily sustenance, and it becomes the body of our Savior when His esteemed words are said over it.
- 70-74 It is not the whiteness or fragrance or good taste or thickness of the bread that becomes the body of our Lord, because all of this is just the outward and external appearance of the bread; just the essence of the bread, what is called the bread-essence, changes into the precious body of our beloved Savior, for the essence of the bread remains when His divine words are said over it.
And there He dresses Himself in His precious body, and the other outward appearances of the bread, the external aspects, are equivalent to⁵² a coating of paint with which our Savior covers Himself.
It is as though He buries Himself in it, makes His home in it, makes it the burial garb of His precious body.
Now then, this is⁵³ a very great sign, loving and esteemed, that our only Loving One did regarding us, on our account; we thank Him very much for His great generosity, that He Himself, He in person gave Himself to us in this food of eternal life, this very life-sustaining bread.
- 81-85 And so that you can know that it is a very esteemed precious thing, listen well, use your ears, fill your ears with what they say and declare today [with] celestial knowledge of the marvelous eagle; as if they were radiant dew, painted gold pendants, their fine words drizzle and scatter down.
- 85-86 What does San Juan say about the appearance of bread in this esteemed Sacrament?

⁵² This fortuitous phrasing is borrowed from Paredes 1759, 270: “ipan pohui, ipan momati; (equivale).”

⁵³ Molina 1977, 74v: “O ca yehualt y. mirad pues, que esto es. s. lo que yo dezia. &c.”

He made Himself a gift to us, he says, for here He is, the divine word of eternal life; before Him there is nothing there, it is still just as it was [at creation], still silent; since eternity⁵⁴ [He] is the owner of the essence of the divine word.

In the beginning was the Word, and the Word was with God. John 1:1.

He is the fountain of life, the Creator of life, eternally life-giving and life-maintaining.

90-97

And what does San Agustín respond with? He says: *Behold the everlasting food. [Commentary] on Psalm 33. But the angels eat, the powers above eat, the heavenly spirits eat, and eating, they are nourished [or: sated] and rejoice. Any man can avail himself of this food. ... It is appropriate, therefore, that that table give milk and that it come to the little ones. How, then, does food become milk? How is food converted into milk unless it is passed through flesh? Because the mother does this. What the mother eats, the infant eats, but because the infant is less suited to eating bread [therefore] the mother turns this bread into her very self and through the lowness of the breast and the strength of the milk she feeds the infant with this bread.*⁵⁵

It is so, for it is eternity and sustenance; He is very complete and whole.

98-101

But it belongs and is assigned to the angels, the celestial beings like breaths,⁵⁶ the people of Heaven, it is their gift and hard-earned property; it is their life-giving food, their daily sustenance and nourishment, their joy, their good fortune, their riches, the pleasures of all angels.

101-103

And as to their food: It is not divided up, not distinct, its essence is extremely complete and pure.

103-103

Thus he satisfies their doubts.

103-105

Then the mirror of knowledge San Agustín says, questioning: This food of theirs, the daily sustenance of the valiant of Heaven, the very stronghearted, the vigorous, the strong-voiced—

105-106

When and how could it also become the food of an earthly person that is powerless, reaching a suckling child?

⁵⁴ *cemihcacayopan*: see Paredes 1759, 29: “ca cemīcacayopan, (desde la eternidad) yē ommoyetzta.”

⁵⁵ “This is taken from Saint Augustine's *Enarratio in Psalmum 33* (Commentary on Psalm 33), Migne, *Patrologia Latina*, 36:303” (Stafford Poole, C.M., personal communication).

⁵⁶ *Ihuicacayoiihiyome*: see Paredes 1759, 28 and 96 for somewhat similar terms.

- 106-109 Likewise he answers, saying: It was necessary that the food of heavenly elder brothers turn into breast milk so that what will be the daily sustenance of earthly people will reach them, like the people of Heaven appear among the little infants and suckling children in the nourishment of our bodies.
- 109-110 He signifies and means by this the nourishment of our spirits and our souls.
- 110-113 And so that you can completely understand it, ponder how our food—with which the bodies of all of us people come to life and live—is a gift that all of us have, but only those whose mouths are strong enjoy its taste, take it with their mouths, eat it, swallow it, and digest it, thus giving life to and animating their bodies.
- 113-116 Thus an especially small child who is in the cradle, weak-mouthed, toothless, whose teeth have not yet come out and grown: Though you set and arrange all [manner of] good food before him, it will all just be in vain, it will not reach him, since he cannot yet eat.
- 116-118 And because of this almighty God provided our mother with the ability to eat the food that the child cannot eat, and it will turn into breast milk in her and it will come out in her milk.
- 118-120 And as the child cannot eat the food it comes out as breast milk in his mother, it is no longer difficult [to eat], he takes it with his mouth and swallows it in her milk and it becomes his sustenance and nourishment.
- 120-121 San Agustín signifies all of this with these words.
- 121-121 He says: Where does it come from?
- 121-122 How does it happen that food changes into breast milk?
- 122-124 This is how it happens: So that he eats the food enters into her body and there it comes out as the breast milk of someone's particular mother who makes it, because the food she eats also becomes the nourishment of her child.
- 124-126 But because the little infant cannot yet eat, the food he cannot eat his mother eats, and it enters her, she makes it part of her body, and there the food turns into breast milk.
- 126-128 Then he hangs at her breast, at her milk, and thus with the food changed into breast milk a mother suckles and rears her infant.

- 128-130 The great celestially-wise San Agustín signifies with this example we always see what our beloved Savior did for us in this esteemed Sacrament of communion.
- 130-132 For as the child cannot eat the food the mother eats it, and in her body it changes into breast milk, comes out as breast milk, so that the little child who cannot eat can take it with his mouth, as has already been said.
- 132-136 In that way our great Loving One Jesus Christ took on our [earthly] body, as the heavenly mirror of knowledge, San Juan, says: God's beloved Child, the eternally divine essence of breath, was incarnated, and in His precious body He gathered together this, the sustenance-food of everyone, the nourishment of the residents of Heaven, and there He softened it.
- 36-139 It was as if He made the mothers chew the food for their children; He turned it into breast milk so that in His body we who are powerless and like small children in cradles can take with our mouths our sustenance, what He provides for eating that is without equal, with which the angels are so powerful, vigorous and stronghearted.
- 139-140 Wherefore it can truly be said: The people of the earth also eat the food of the angels.
- 140-142 And as has already been said, our Lord absolutely does not divide up into portions, He is not in distinct parts when the celestial beings receive and eat Him; His divine essence is just completely whole and pure.
- 142-146 In similar fashion, so that in this marvelous Sacrament He makes us receive communion and He makes us eat His precious body, He in no way divides Himself up for us, He is not in distinct parts, for in as many places as His esteemed body is in this Sacrament He gives to us to eat, also in as many places He is perfectly whole and entirely complete.
- 146-147 You will understand this miracle a little with this example.
- 147-149 I already have declared to you how this heavenly food is made with the fine words of our Lord, wherefore in our fine words I will signify how He thus gives Himself to us.
- 149-153 All of you already see how I inform and teach you, and these words of mine I declare to all of you who are here, all and each one of you will hear them, fill your ears with them, not understanding them in distinct ways —the

adults whose ears are already big and wide, and the little children who are small and whose understanding and ears are still tiny— all will fill their ears with them in equal [measure], will completely understand what I am saying and declaring today.

- 153-156 In like fashion our Savior gives Himself to us in this esteemed Sacrament; even though those who receive Him are countless His precious body is not distinct, absolutely not divided up, but each one is completely pure, entirely whole when He gives Himself to us.
- 156-160 Though it be big [or] small, though it be just a piece [of consecrated bread], everywhere each one takes Him with his mouth in this heavenly bread He is perfectly complete, like all my words: The adult with wide ears and the little child who is small with narrow ears, all and each one will understand it completely, not understanding it in separate [ways] as has already been said.
- 160-163 And if they already have repeatedly broken up and divided the precious body of our beloved Savior, all that outwardly appears to be broken up and divided is the appearance of bread, not our Lord.
- 163-164 It is as it appears in a mirror when you look at yourself, see yourself there, for there your image enters in and makes its appearance.
- 164-167 And though you break the mirror, even though in many places of the fragments are your eyes and in others your nose or your lips, your image is not divided up, rather it is the mirror that is divided up, and in one fragment of the mirror can [even] be your entire image!
- 167-169 Such is this angelic bread: If they repeatedly break it up into very many places, right in each one of the pieces of bread is the precious body of our Lord Jesus Christ.
- 169-170 And thus He fully bestows Himself to all of us, to each of us He completely makes a gift of Himself, He entirely favors all of us with Himself.
- 170-173 You already have heard and marveled at the great mercy and favor done to us in this marvelous Sacrament, the complete and firm belief in it bestowed on us, the recognition of it, its complete understanding, because at the beginning of my speech I expressed the words of God: Come with faith, arrive.
- 174-177 It is as if He makes His children burst in bloom so that

- He will test their vision with regard to the faith as the eagle tests her children, because after she has hatched them she carries them in her talons, makes them confront the sun, directs their sight towards it.
- 177-180 And as for the eaglets, so that they can boldly and courageously confront the sun, not be blinded by the sun—this she well confesses—she returns him to her aerie, she loves him, but the eaglet who is faint of eye, dazzled by the sun, it hurls him down to earth, strikes him against the ground, despises him.
- 180-183 Just so, in a spiritual manner, does the royal eagle San Agustín, because he tests our vision with regard to the faith and he who sees in it a firm faith in God; thus is seen and known this Sacrament of faith he confesses to Him and places with Him.
- 183-187 And he whose eyes are damaged with regard to the faith, who just confusedly believes, He will cast into the abyss and hurl at His feet; his image signifies that those who are miserably poor in the faith, foolishly confused in the faith, called heretics, will be dashed down and lie fallen at His feet.
- 187-189 And as to how the children of the eagle that she selected will fly at the required time: She encourages them [by] first flying in front of them; [then] they vigorously beat their wings⁵⁷ and dare to fly [because] they want to follow their mother.
- 189-191 Likewise she flies among them as though encouraging them, carrying them on her back for a long distance so

⁵⁷ *tlapapatlatzà*: tentative translation. Contextually and grammatically this would appear to be the transitive frequentive of *patlani* “to fly” with the prefixal nonspecific object marker *tla* incorporated. It is inflected for the present indicative, third person plural (the grave accent, along with the acute accent and the letter *h*, is one of the three ways the glottal stop is marked in this sermon and others in Mijangos 1624). Carochi 1645, 73r-v is seemingly clear on the possible derivation of the verb as used by Tovar:

AY otros frequentatiuos, que acaban en *ca*, y en *tza*, formanse de verbos neutros en *ni*, mudando el *ni*, en *ca*, y en *tza*, y doblando la primera sillaba, que es breue. El frequentatiuo en *ca*, es neutro, y el en *tza*, actiuo... El frequentatiuo en *ca*, pide multitud de cosas, que hazen ruido, ó grandeça, y vehemencia del, ó multitud de pedaços de la cosa quebrada. Esto mesmo denota el actiuo en *tza*, pero se dize del que haze el tal ruido, andando con aquellas cosas, ó quebrandolas.

The following entry from Karttunen 1983, 188, also is helpful: “PAPATLATZ(A) *vrefl* for something to beat its wings.”

All of this is seemingly contradicted by the following passage from Carochi’s list of frequentives: “*Patlani*, volar, *Pápátlaca*, reboletear el aue, temblar el corazón, &c. El actiuo en *tza*, no se vsa” (1645, 75r). However, notwithstanding Carochi’s indication, there seems to be no other logical solution to the interpretation of this verb.

- that they will not be frightened; she makes them reach upward very high, she makes them enter right among the clouds.
- 191-192 *Like the eagle encouraging its young to fly and hovering over them spreads its wings, so He lifted them [i.e., the people of Israel] up and carried them on His shoulders. Deuteronomy 32:11.*
- 193-195 Likewise in the same fashion this esteemed royal eagle helps his children so that concerning what is said—how the eagle helps her child to fly so that it can accompany her upward—San Agustín also helps his children.
- 195-199 He goes accompanying them to Heaven with his esteemed words, he goes leading them with his esteemed words, he goes encouraging them, placing them in protective fashion on his back and in his lapfolds until he makes them reach where our beloved Savior, in truth our only Loving One, shows Himself to us without burial clothes [or] covering.
- 199-201 Here on earth He gives us a great token of love in this loving Sacrament, thus declaring and showing Himself to us, for afterwards we will enjoy Him there in His place where everyone is eternally enriched and made happy, [i.e.,] glory. Amen.

REFERENCES

- ALVA, Bartolomé de, *Confessionario mayor y menor en lengua mexicana*, México, Francisco Sálbago. 1634.
- ANUNCIACIÓN, fray Juan de la, *Sermonario en lengua mexicana*, México, Antonio Ricardo. 1577.
- BIERHORST, John, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press. 1985.
- CAROCHI, Horacio, *Arte de la lengua mexicana*, México, Juan Ruiz. 1645.
- DELUMEAU, Jean, *Catholicism Between Luther and Voltaire*, London, Burns and Oates. 1977.

KARTTUNEN, Frances, and James Lockhart, eds. *The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues*. Nahuatl Studies Series, 2. Los Angeles: UCLA Latin American Center. 1987.

LEÓN, fray Martín de, *Sermonario... en lengua mexicana*, México, Imprenta de Diego López Dávalos por C. Adriano César.

MARTÍN, Hervé, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age, 1350-1520*. Paris, Cerf Editions. 1988.

McGINNESS, Frederick, *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome*, Princeton, Princeton University Press.

MIJANGOS, fray Juan, *Sermonario. en lengua mexicana*, México, Juan de Alcázar. 1624.

MOLINA, fray Alonso de, *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*. Photoreproduction of the 1569 edition, with an introduction by Roberto Moreno. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. 1984.

NÈVE, Joseph, ed. "Introduction," *Sermons Choisis de Michel Menot*, Paris, Honoré Champion. 1924.

PAREDES, Ignacio de, *Promptuario manual mexicano*. México, Biblioteca Mexicana. 1759b.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Psalmodia cristiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*, México, Pedro Ocharte. 1583.

—, *Florentine Codex. Book 6 - Rhetoric and Moral Philosophy*, Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, trs. and eds. Salt Lake City and Santa Fe, N.M., University of Utah Press and School of American Research, Santa Fe, 1969.

—, *Psalmodia Christiana (Christian Psalmody)*, Arthur J. O. Anderson, ed. and tr. Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.

TAYLOR, Larissa, *Soldiers of Christ: Preaching in Late Medieval and Reformation France*, New York, Oxford University Press. 1992.

UN ARTE DE LA LENGUA MEXICANA ESCRITO
EN MILPA ALTA DENUNCIADO ANTE LA INQUISICIÓN
POR EL CURA DE IZTAPALAPA

JORGE DE LEÓN RIVERA

En el Archivo General de la Nación se localiza en el *Ramo de Inquisición* un documento —catalogado bajo el rubro, vol. 1141 exp. 10, fechado en el año de 1744—, relativo a la denuncia que hace ante el Tribunal de la Santa Inquisición contra la Herética Pravedad y Apostatía, el cura del Pueblo de Iztapalapa, doctor Marcos Reinel Hernández, quien pretende que el *Arte de la Lengua Mexicana* dado a la imprenta por su colega el cura de “La Milpan” (hoy Milpa Alta), pudiera contener una proposición herética.

PALEOGRAFÍA DEL DOCUMENTO

Resivida ante este oficio de la Inquisición de Mexico en Diez y ocho dias
del mes de Abril de mil setezientos y quarenta y quatro ante señores
Nabarro - y (no legible)

El Dr. Marcos Reinel Hernandez, cura del Pueblo de Yztapalapan:
dice que haviendo leido el Libro Arte Mexicano que escribió el Rdo.
Padre fray Franco Abila Guardian, y Ministro de la doctrina de la Mil-
pan. hallo que la foja treinta, y quattro pregunta quien esta en el SSmo
Sacramento respon de assi en dicho Ydioma; como en el castellano,
con respuesta, que parece coincide con el error de los quitarios con-
denado, el Año de mil quinientos, y sinuenta, y uno para lo qual lo
pone ante Vsa para que tenga dicha proposicion la debida qualifica-
ción Dios guarde la muy Ymportante vida de Vsa (latados) al desmere-
cimiento, y de la comunidad, Casa y curato de Vsa del pueblo de Ysta
palapan, y Abril Veinte, y quattro, quarenta, y quattro.

B.L.M. de Ud. su reverente
Servidor, y capellan
Dr. Marcos Reynel Hernandez

El motivo de la denuncia

El libro cuestionado lleva el largo título de *Arte de la Lengua Mexicana y breves pláticas de los Mysterios de N. Santa Fee Catholica, y otras para la exhortación de su obligación á los indios*. De dicha obra y su autor nos comenta la doctora Ascensión H. de León-Portilla en su libro intitulado *Tepuztlahcuilolli: Impresos en Náhuatl* lo siguiente:

Ávila fue predicador y lector del idioma mexicano y desempeñó muchos cargos de tipo administrativo dentro de la orden franciscana. Su gramática es una obra breve repartida en nueve capítulos. De ellos, ocho tratan de temas de morfología y el último de sintaxis. Como en casi todas las artes novohispanas, la prosodia viene al principio en una breve nota. El primer capítulo trata por entero del nombre. Con poco énfasis habla de declinaciones, y esto es digno de destacarse, llega a decir que cada nombre puede ser de las cinco declinaciones, y cada declinación de cada nombre.

Esta reflexión nos muestra que, a pesar de una tradición gramatical muy enraizada, en la cual las declinaciones eran un punto fundamental, Ávila pone en entredicho el valor de este concepto latino aplicado al nombre mexicano. Como en otras artes novohispanas —si gue diciendo la doctora León-Portilla—:

el verbo ocupa el mayor número de páginas. La sintaxis también está explicada con cierta amplitud. En cambio, dedica poco espacio a las partículas. Es el arte de Ávila, según él mismo lo dice en la página Al lector, un libro destinado a facilitar el aprendizaje de la lengua náhuatl al estudiante, sin más pretensión. Y al decir al estudiante, se sobreentiende que es el del sacerdocio. Por ello termina el libro con unas pláticas para mejor administrar los sacramentos a los indígenas.¹

El Arte está dedicado a Ioseph Pedrasa, Predicador Jubilado, Qualificador del Santo Oficio de la Inquisición, Padre de las Provincias de San Pedro, y San Pablo de Michoacán, y Zacatecas, Ex - Ministro Provincial, y Padre más digno de las de Xalisco; y Vice Comisario General de todas las Provincias de Nueva España. é Islas Philipinas.

En la introducción dice el padre Ávila, que en veinte años que se ha dedicado al estudio del idioma mexicano lo tienen como

¹ Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en Náhuatl. Historia y Bibliografía*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988, v. I, p. 75.

maestro siendo sólo discípulo, pero pronto abandona la modestia cuando afirma que su Arte tiene el objeto de que el estudiante aprenda en seis meses lo que tendría que gastar en un año.

Como censor de dicho Arte se comisionó al padre Manuel Pérez, ex lector, cura ministro del Colegio de San Pablo, catedrático en Lengua Mexicana en la Real Universidad de México, y ex visitador de la Provincia del Santo Nombre de Jesús de los Hermitaños de San Agustín. Pérez era muy docto tanto en el idioma mexicano como en teología por haber escrito varias obras entre las que destacan: *Farol Indiano y guía de curas de Indios. Suma de los cinco Sacramentos que administran los Ministros Evangelicos en esta America. Con todos los casos morales que suceden entre los Indios, en México*, extensa obra de 24 páginas preliminares, más 192 de texto. Se trata de una obra bilingüe, apoyada en tratadistas de derecho canónico como San Agustín, Juárez, Ledesma, etcétera. También publicó fray Manuel Pérez un *Arte del Idioma Mexicano* corregido, enmendado y reformado, para ser editado al año siguiente como *Cartilla mayor en Lengua Castellana, Latina y Mexicana* y en 1727 dio a la luz el *Cathecismo Romano Traducido en Castellano y Mexicano* con cerca de 300 páginas. En el "Sentir" de fray Manuel Pérez, la obra del padre Ávila es muy provechosa y no halla en ella cosa alguna que se oponga al culto y servicio, por lo que se le debe conceder la licencia solicitada para su publicación. Esta fue dada por el doctor Carlos Bermúdez de Castro, catedrático de Prima de Sagrados Cánones en la Real Universidad, prevendado de la Santa Iglesia Catedral, juez provisor, y vicario general del Arzobispado, y Ordinario del Santo Oficio de la Inquisición, el 6 de noviembre de 1716.

La aprobación fue otorgada por fray Ignacio García de Figueiroa, vice-comisario general y párroco de San José, en ella expresa:

Madame V.P.M.R que vea y reconozca un Arte de lengua Mexicana, que ha compuesto el padre fray Francisco de Avila, predicador y cura y ministro de la Milpan, Preceptor en dicho idioma en su Convento. Y habiendo leido con especial cuidado y regocijo, por la breves, y claras reglas que con suavidad enseña el idioma, en que muestra el autor la gran gallardia del buen maestro, enseñando mucho en breves clausulas... porque en tan breve volumen, y en tan pequeño tomo, no teniendo nada de cuerpo, y siendo todo alma, he hallado tanta variedad de reglas para la enseñanza, desterrando con luz las tinieblas de la ignorancia y la atinadada visión del autor para tomar en cuenta las antiguallas de los Huehuetlatolli... sin haber superficialidad de palabras, ni cosa que se oponga a la Santa Fe y buenas costumbres.

José Pedraza, arriba mencionado como calificador de la Inquisición, en la llamada “Licencia de la Religión” dice que: de acuerdo a la relación que han hecho personas doctas en el idioma mexicano y en la Sagrada Religión, el arte no tiene nada que se oponga a la piedad Cristiana, y buenas costumbres, y que será de mucha utilidad para administrar los Santos Sacramentos.

La introducción “Al pío Lector” el padre Ávila se confiesa deudor de las enseñanzas de fray Alonso de Molina, Horacio Carochi, Agustín Vetancurt y fray Manuel Pérez, de los que es discípulo, por lo tanto no va a “suplir faltas, enmendar reglas, o corregir errores” pues se considera alumno de los referidos y “Ninguno es sobre su maestro”. Sin embargo su método de enseñanza, que le ha confirmado la experiencia, tiene tantas bondades, que en poco tiempo “han salido algunos discípulos para maestros”.

Aprovecha fray Francisco de Ávila para dar aviso a los futuros sacerdotes, sobre la “Natural inclinación, y obrar de los indios”, ya que la buena administración no depende sólo de saber el idioma mexicano, sino de conocer:

que es común prologo, o práctica común, que los Indios pobres son los que ha muchos enriquecen: Son ambrientos, que artan; desnudos que visten: Son los mas utiles y necesarios de todo el reyno. Porque ellos labran los campos para las siembras; recogen las semillas para el sustento; amasan el pan para que se coma; hilan, y tejen para los vestidos, y con todo esto hacen ricos a los labradores, obrajeros, y panaderos. Cortan y labran las maderas para los edificios, cargan la piedra para las fabricas; asean, y limpian las Ciudades; las proveen de semillas, y legumbres; mas todo esto lo hacen como forzados, y porque son de animo servil, y no se averguenzan de ejercitarse en oficios viles, aunque sean bien nacidos. Comen sin asco, y viven sin verguenza. No sienten agravio, ni agradecen beneficio.

Aun con ser así, es necesario vivir con gran cuidado entre ellos; pues (se) les haze poco levantar a su cura una quimera. aunque sepan que han de ser cogidos en su mentira sin temer el castigo que les pueda sobrevenir. Para divertir cualquier pesar que los apura, beben hasta caer en la taberna. Y allí procure el que los administrare vivir (como creo que lo hazen todos) muy arreglado a la prudencia, sin que le noten cosa que les escandalize, y aun viviendo allí, tenga por cierto, que no ha de librarse de la falcedad de sus Capítulos; en especial padecen este riesgo los que son de la honra de Dios mas zelosos, y los compeñen á cumplir con la obligación de Christianos, y les fuerzan á la asistencia de la enseñanza de ella; transfundiendo esta en, enfermedad del

alma á sus hijos, pues desde pequeños los enseñan á huir, ocultandolos para que no los lleven á enseñar la Doctrina sus Ministros. Pretenden siempre por sus imposiciones faltas, que les quiten al Cura cuidadoso, y que les pongan otro; y si este atemorizado de que con los Superiores no le hagan alguna impostura falta, se descuida; ellos le pierden, y la Doctrina descansta (ilegible) Como es lo que ellos buscan, si alguna vez consiguen su intento en deponerá su Cura, es tal su osadia, que á los Sucesores amenazan. Para hacer una delacion, ó falsa acusación, hacen junta de los Principales, nombran testigos, y los influyen en lo que han de jurar, embriaganse todos juntos, hechan en derramas, juntan dineros, y gallinas, vistense de la ropa mas rota para aparecer ante los Juezes, lloran se lamentan, y asi hazen creibles sus imposturas, porque se compadece de ellos el juez.

No agradecen beneficio, porque aunque su Cura les haga mucho bien, ellos le solicitan su mal: Al contrario, a quien les haze agravio por que á este es a quien temen. Y asi el que les hiziere bien ponga la mira en Dios, y solo lo haga por Dios, procurando no hacer mal á ninguno. Hableles con imperio, nieguenles afecto, haganlos hablar en voz vaja, y sin entono con la manta amarrada sobre el ombro, y no suelta. No les consienta tomar polvos, ni chupar en su presencia; y sobre todo cuyde, y vele que sepan la doctrina Christiana, que le confiesen bien; y para que lo hagan mude la aspereza conque sin confesarlos les habla, en blandura, no los riña, y solo les pondere la gravedad de la culpa, sin que presuman que ay enojo contra sus personas.

Lo segundo, que tienen por tradicion el averles dicho el Demonio al tiempo de la Conquista, que duraria su cautiverio solo ochenta años si fizieran forzados lo que les fuese mandado por los españoles, y en esto harian merito para salir de él. Su Monarca Mocteuhzoma le dijo á Cortes, que eran llevados por mal, que es prueba de lo que les llevo dicho, y la experiencia lo enseña; porque solo obedecen á los que tienen mando de justicia; y si obran algo por otra persona que no tenga este dominio, es por el interes, ó con la mira al hurto; y alli no viendo remuneracion temporal en las cosas espirituales las ejecutan con tedio, y las hazen por fuerza.

Por ultimo, con el favor son audaces; son como niños que se engañan con el dulce, y se espantan con el azote. Son abile, discurren muy delgado en materia de su neqocio. Saben poner la ocasion de la culpa para dar un tapavoca. Con una poca de fruta, ó una gallina engañan al mas avil; y asi no es bueno recibir sus agasajos, porque traen consigo embuelto un veneno en el alma, y cuerpo; y meten en empeños, que no es facil salir con bien de ellos. Procuran que el Cura, y las Justicias anden encontrados para vivir mas sueltos. Sea pues el cuidado

del Cura, su enseñanza, la adeministración de los Santos Sacramentos, la salvacion de sus almas, y cuidado en el aseo, y veneracion de la Yglesia, y baste de adavertencias, que estas pocas por ser las mas ordinarias, que me ha enseñado la experiencia, te pongo á la vista, por que lleves esto adelantado quando administres.

VALE

A primera vista podría parecer ocioso el haber transcritto tan larga introducción, sin embargo lo hice porque creo no tiene desperdicio, sobre todo cuando muestra desde la muy particular óptica de un cura franciscano y catedrático del idioma náhuatl, el concepto en que se tenía a los indígenas —en este caso con gran probabilidad los de Milpa Alta, lugar de residencia del prelado— hacia el año de 1717. Por una parte condena su explotación y grandes cargas a que son sometidos, y por otra ataca su reticencia a la evangelización y malas mañas. Otro dato curioso digno de tomarse en cuenta, es la mención de la tradición referente a que sólo ochenta años duraría su vasallaje a los españoles.

*La acusación de probable herejía contenida
en el “Arte de la lengua mexicana”*

Como ya lo mencionamos, el doctor Marcos Reinel, cura de Iztapalapa, concurrió ante el temible Tribunal del Santo Oficio para denunciar una supuesta herejía teológica “que parece coincide con en error de los... quitarios” (no se entienden las primeras letras, por tener el folio una costura que impide su identificación), la cual según su parecer se halla contenida en náhuatl y castellano en el *Arte de la Lengua Mexicana* que escribió su colega y vecino, el cura de Milpa Alta. Se sobreentiende la alarma del beneficiado de Iztapalapa, en virtud de que dicho *Arte* está evidentemente dirigido a enseñar el Náhuatl a los futuros sacerdotes. Aunque no debe descartarse la posibilidad de que entre los dos sacerdotes existieran envidias o rencillas personales.

En opinión de Marcos Reinel, la herejía condenada en el año de 1551 aparece en la foja 34 (34 v) cuando se “pregunta quien está en el Santisimo” comienza en la página 34 r, y está estructurado a base de preguntas y respuestas. Lleva el título de “Instrucion para enseñar lo que se resive en la hostia”. Para mejor entendimiento lo transcribo íntegro a continuación, agregando una numeración que no existe en el original.

SACRAMENTO. EL CAPÍTULO EN CUESTIÓN

- P. -Aquin itechtzinco moetztica in Smo Sacramento?
- R. Ynamahuitnacayotzin intotecuio Christo. Iniuhquimoetzica inhuicatli()c (letra confusa) yhuan nohuiaian cemanahuac.
- P. -Cuix ihuan moetztica in Santa Maria anozo in in Santa Cruz, anozo occe Santo?
- R. Ca amotzin, ychicaca, ca iceltzin oncan mociz. tica yni nacaiotzin tote cui o Christo.
- P. -Auh cuix ihuan in Dios Tetatzin, yhan Espiritu Santo oncan moetzticate?
- R. Ca moezin ychicaca ca zan on moetzicainiteoiotzin inihuicalo.
- P. -In aiamo quimo teochi huilia in Teopixqui in Tlaxcalli, tlein oncanca?
- R. Ca zan o()tlaxcalli ca quin iquac qui mo teochihuliz in Teopixqui itlacomahuiznacoiotzin mocuepa intotecuio Christo ca()ica imahuitzlatolzin in Teopixqui y ieliz intlacalliumahuiznacaiotzin mocuepa.
- P. -Inaiamomoteochihua in Vino, tlein oncanca?
1. P. ¿Quien está en el Santísimo Sacramento?
- R. El Cuerpo de Christo Nuestro Señor. Así como está en el Cielo, y en todo el mundo
2. P. ¿Por ventura está también Santa María, la Cruz, u otro Santo?
- R. No porque sólo está el Cuerpo de Christo.
3. P. ¿Por ventura está Dios Padre, y Dios Espíritu Santo?
- R. No porque sólo están *per concomitantiam* (folio 34 r.)
4. P. ¿Antes de que el Sacerdote bendiga el Pan quien está en él?
- R. Solo el Pan, mas después de la consagracion, está el Cuerpo de Christo, que por virtud de las palabras del Sacerdote, la sustancia del Pan se convierte en el Cuerpo de Xpto.
5. P. ¿Antes de la Consagración del Vino, quien está en él?

- R. Ca caye in Vino ca quin iquac
quimoteochihulia in Teopixqui y
yelizipan mocuepa inimahutz ecotzin
in Totecuio Christo.
- P. -Aquin oc achi miec io-
quimocelilia in Teopixqui anoze
intlacheliani?
- R. Canecocuhqui qui mocelilia.
- P. Iniquac tlapani in tlaxcalli,
Cuix ihuan moxeloa ini
mahuiznacaiotein in totecuio
Christo?
- R. Ca niman amo motlapanitia
yehica ca amoxeloloni.
- R. Solo el Vino, mas después de la
Consagración, la Sangre de Xpto,
que por virtud de las palabras del
Sacerdote, la sustancia se convirtió
en la Sangre de Christo.
6. P. ¿Quien recive más, el
Sacerdote, o el que comulga?
- R. Tanto recive uno como otro
7. P. -Quando se parte, divide el
Pan ó este se parte el Cuerpo de
Christo. (folio 34 v.)
- R. No se divide, por quanto es
indivisible. (folio 35 r.)

En lo que respecta a la cuestión teológica, en el catálogo de ventas de la prestigiada compañía norteamericana “Philadelphia Rare Books & Manuscripts” apareció recientemente una interesante noticia sobre un singular ejemplar del *Arte* de fray Francisco de Ávila; en una apostilla marginal de la mano del censor en turno de la Inquisición Mexicana; que nos indica “corregido por m[anda]do del Santo Oficio. Con[ven]to de S[a]n Fran[cis]co de México. Y [sic] henero 24 de 1757. Fr. Fran[cis]co Antonio de la Rosa Figue-roa”. La sección que fue corregida y censurada fue precisamente el folio 34 r.

Sirva este ensayo para dar a conocer que un *Arte de la Lengua Mexicana*, escrita en Milpa Alta, y que con seguridad sirvió como libro de texto a los seminaristas de la época, tuvo que pasar al igual que su autor por el agravio de ser cuestionada ante la Inquisición.

Agradezco al doctor Miguel León-Portilla, el haberme proporcionado copia xerográfica del “Arte de la Lengua Mexicana” que escribió el padre Ávila, quien a su vez la obtuvo de la Universidad de Tulane, en Nueva Orleans, Department Middle American Research, Colección Gates.

ALGUNAS REFERENCIAS DEL ESPACIO RITUAL A TRAVÉS DE LAS EXPRESIONES VERBALES ENTRE LOS MEXICANEROS: “LAS PALABRAS” DE UN RITO FUNERARIO

NEYRA P. ALVARADO SOLÍS

En el presente trabajo pretendo ubicar en este sermón¹ denominado “las palabras”, los diversos espacios rituales a que hace referencia el actuador.² Aquí es importante mencionar el análisis del aspecto verbal (Todorov 1975, Benveniste 1983) y los conmutadores (Jakobson 1984) para identificar las formas lingüísticas que utiliza el actuador para ubicar las distancias entre las personas y el lugar que ocupa una en relación a la otra, los diversos espacios geográficos como de la propia cosmovisión del grupo.

Descripción etnográfica

Los mexicaneros a quienes me refiero en este trabajo, son pobladores de la comunidad de San Pedro Jícoras en el municipio del Mezquital, Durango. Se trata de hablantes de una variante del náhuatl, cuya autodenominación es mexicanero. Esta comunidad se encuentra en la barranca San Pedro, barranca que lleva el nombre del río que la atraviesa. La población practica la agricultura de temporal en suelos abruptos obteniendo una cosecha anual. También se dedican a la caza, la recolección y la pesca. En temporada de seca migran a la costa de Nayarit a contratarse como jornaleros agrícolas, regresando a su comunidad a iniciar los preparativos de las tierras de cultivo³ para la próxima siembra y a las ceremonias ligadas a ésta actividad. En la comunidad habitan mexicaneros y tepehuanos, siendo la población trilingüe hablan mexicanero,

¹ Cito la palabra sermón para este género oral ya que el actuador lo dirige a los presentes al concluir el entierro.

² Retomo los conceptos de actuación *performance* y actuador *performer* de Briggs, Ch., 1988.

Llamadas coamiles.

tepehuano y español. Los mexicaneros son pobladores antiguos⁴ de la comunidad, llegan los tepehuanos en los años 40's, por tal motivo los espacios rituales de las costumbres⁵ son del control de la población mexicanera, siendo a su vez los especialistas en los rituales.

En la comunidad realizan fiestas cívicas, patronales y ceremonias agrícolas o costumbristas. La costumbre se realiza comunal o familiarmente, en la comunal participan todas las familias o miembros de la comunidad y en los familiares, las parentelas de apellido patrilineal. Aquí citaré exclusivamente las costumbres familiares para contextualizar el tema a tratar. Las familias realizan dos ceremonias anuales, el de los tamales o del esquite (abril-mayo) y el del elote (septiembre-octubre).

El *xuravét* se lleva a cabo en patios familiares que fueron designados por Dios desde hace mucho tiempo, en este patio se reunen las familias para realizarlo y pedir salud, lluvia, cosechas, frutas, etcétera. Esta ceremonia es dirigida por un Mayor de patio, quien fija las fechas para efectuarla y para que se reúnan las familias. El rito dura cuatro días, y la noche del cuarto para amanecer el quinto. El Mayor dirige la ceremonia, reza tres veces al día (*tanés por la mañana*, *takwalísپa* al medio día y *tiótak* en la tarde) durante estos días permanecían en el patio. Las familias por las mañanas llevan leños, flores y amarran plumas a dos grandes flechas enterradas frente al altar. Los hombres salen a cazar venado, y a su regreso solamente el Mayor puede presentarlo al altar y lo entrega a quienes le quitarán la piel y pondrán a secar la carne. El Mayor deposita el arco musical frente al fuego para que lo toque el músico durante la noche del cuarto día, también dirige el baile y exclusivamente él atiza el fuego. Su cargo es vitalicio y su designación es mediante sueños. Los Mayores durante cinco años, y una vez al mes se preparan para "ponerse benditos",⁶ se aislan en un cerro durante este tiempo y al concluir su preparación pueden asumir el cargo de Mayor. En cada patio existe un Mayor y un segundo, éste sustituye al primero a su muerte, y puede concluir su preparación ejerciendo el cargo.

⁴ Me refiero como pobladores antiguos a la permanencia por mucho más tiempo de los mexicaneros en esta comunidad —a diferencia de los tepehuanos— aunque no se sepa con certeza las fechas de que data este asentamiento.

⁵ Utilizo indistintamente costumbre o *xuravét* como denominación de la ceremonia agrícola comunal o familiar.

⁶ "Ponerse bendito" implica someterse a ritos de purificación que posibilitan adquirir un estado delicado y una calidad ligera para poder participar en espacios rituales. Estos ritos consisten en un baño, abstenerse de bebidas embriagantes, del sexo, del enojo, también implica ayunos y en las costumbres familiares, evitar la sal en los alimentos.

Rito funerario

El rito funerario es muy especial ya que participa un Mayor de patio familiar, ya que en este caso se trata de una de las familias más numerosas y conocidas de tradición mexicanera: la familia Reyes. El Mayor Rosalío Reyes de más de 100 años falleció de tuberculosis, lo velaron dos noches, una en su ranchería denominada Agua Caliente⁷ y después en el centro político-religioso⁸ a donde llegó el hijo que estaba fuera de la comunidad. En una camilla elaborada de cañizo, cuatro familiares llevaron al cadáver al centro político-religioso y lo depositaron en el piso de lo que anteriormente había sido la escuela, las campanas de la iglesia repicaban. Improvisando escobas, los hombres barrián para limpiar el piso de las ruinas que quedaban de la escuela. Poco a poco, y con flores de la temporada, para el difunto fueron llegando miembros de la comunidad. Las mujeres de la familia eran pocas, puesto que se habían quedado en la ranchería y las que acompañaron al difunto se dispusieron a elaborar con manta blanca la mortaja del mismo: le pusieron zapatos, guantes, gorra y envolvieron su cuerpo en la manta. Un nieto elaboró una cruz pequeña de madera, misma que colocó a la cabeza del difunto, también pintó de blanco una más grande, misma que se colocó en el panteón. Los que acompañaron al difunto depositaron velas y tortillas pequeñas,⁹ los familiares solicitaron a las autoridades y amigos que les facilitaran palas y picos para hacer la fosa. Algunos padres y amigos jugaron volibol y al oscurecer, unos permanecieron cerca de la sepultura donde se encontraba el difunto, otros, sentados conversaban alrededor de una lumbre, tomaban café y guachicol,¹⁰ así amaneció. Las familias organizaron a los músicos para que tocaran algunas polkas¹¹ pero el hijo que andaba fuera no lo permitió porque estaba triste y amenazó con irse si los músicos tocaban, finalmente no tocaron y los presentes se prepararon para ir al panteón. Cuatro familiares tomaron la camilla y se dispusieron a

⁷ Agua Caliente es la ranchería de temporada seca donde habita la familia Reyes ya que en época de lluvia habitan el rancho denominado la Boñiga.

⁸ En el centro político-religioso se encuentra el panteón, el cuartel, la iglesia, la cocina de los mayordomos, la escuela-albergue, la cárcel y algunas viviendas.

⁹ Las tortillas pequeñas son características de los "lonches", preparados por las mujeres cuando algún miembro de la familia sale de viaje.

¹⁰ El guachicol es una bebida de la región. Se extrae de un maguey y es muy semejante al mezcal.

¹¹ Cuando fallece una persona, es costumbre tocar cinco polkas antes del entierro; sobre todo, cuando el difunto había sido una persona alegre.

iniciar el camino hacia el cementerio. Primero atravezaron el río después fueron por la cuesta, yendo tras ellos los familiares. Un hijo del finado llevó un burro en donde traía morrales con tortillas, flores, ropa y otras pertenencias del difunto. Ya en el panteón familiares y amigos se turnaron para cavar la fosa hasta concluirla, mientras tanto el difunto yacía bajo un árbol. El panteón es pequeño rodeado de una cerca de piedra y algunos árboles a su alrededor en cuyas sombras, los presentes se guarecían del inclemente sol. Estando la sepultura lista, los familiares se acercaron y las personas que cargaban la camilla depositaron al difunto en la fosa, quedando éste con la cabeza hacia el oriente, después le arrojaron la comida y sus pertenencias e iniciaron a echarle tierra, los hijos del difunto dieron la espalda a la fosa viendo hacia el oriente. Los acompañantes eran exclusivamente hombres y al concluir de llenar el sepulcro con tierra, se reunieron bajo un árbol a conversar y a solicitar a un especialista ritual “*las palabras*”.

“Las palabras”

“*Las palabras*” es un género oral ritual manifestado en diversos ámbitos ceremoniales de los mexicanos. Existen “*las palabras*” al final de las fiestas patronales, “*las palabras*” al término del *xuravét* y “*las palabras*” en la conclusión de ritos funerarios. Este género se caracteriza por clausurar de forma verbal una actividad ritual. En este trabajo trataré “*las palabras*” del entierro de un especialista ritual.

Transcripción

En la transcripción de este acto retomo algunas convenciones gráficas para dar una idea lo más cercana posible de la enunciación ya que transcribir requiere un acto muy poderoso de interpretación (Briggs 1988:55-57).¹² La transcripción y traducción se encuentran a renglón seguido para dar la idea de un ritmo constante. Para facilitar la lectura y ubicar los ejemplos he dividido la actuación en párrafos, indicando el contexto verbal inmediato a la actuación como

¹² Es importante mencionar que aun cuando con la transcripción uno pretenda acercarse lo más posible a lo dicho, se trata de un acto de interpretación personal donde uno crea también el contexto.

CV; ya en la actuación indico con una A la apertura, con números los párrafos y con una C la clausura. Los tartamudeos los señalo con puntos suspensivos ..., los paréntesis dobles (()) indican las palabras poco claras. La traducción es de sentido y utilizo el corchete sencillo [] para lo no verbalizado. Utilizo / al final de una expresión y otro al principio del próximo turno del hablante para indicar un traslapo; o sea, un punto en el que dos o varias personas están hablando al mismo tiempo.

Esta actuación se caracteriza por varias cosas que es pertinente decir: se trata del entierro de un especialista ritual de la costumbre familiar, es decir de un miembro de una familia de prestigio en la comunidad. Durante el rito funerario y durante la actuación permaneció el equipo de grabación en video formado de siete miembros.¹³

El contexto de esta actuación fue el siguiente. Reunidos bajo el árbol los familiares, autoridades y amigos, conversaban —algunos sentados en la cerca de piedra, otros parados— solicitándole a José Javier que dijera “unas palabras”, él estaba apenado y no quería hacerlo en nuestra presencia, aunque estábamos en el otro extremo del panteón.¹⁴ De pie y encorvado mirando el piso tomaba ramas del árbol cercano frente a él y le sugería a otra persona que dijera “las palabras”, los presentes animaban a José Javier y después de algunas bromas accedió. Durante la actuación su voz era queda y triste, parado frente a los familiares dio inicio. Los presentes también permanecieron cabizbajos dando un ambiente de solemnidad.

“Las palabras” del entierro del Mayor de patio Rosalío Reyes de la familia Reyes.

actuador: José Javier

Domingo 24 de mayo de 1992

Panteón de la comunidad de San Pedro Jícoras, Durango.
Mexicano

CV Hilario- Aunque sea se palabra al cabo amo entender/
Pedro- /No pues, (...) [habla en tepehuano y provoca risas de todos]

¹³ Es importante mencionar este hecho ya que el equipo de producción en video, realizaba registros para la elaboración del documental “Pidiendo vida”, documental sobre la vida ritual de los mexicaneros. Durante los días de grabación sucedió la muerte de éste especialista y los familiares nos permitieron registrar el rito porque querían que la gente de fuera se diera cuenta de cómo vivían y cómo morían.

¹⁴ A pesar de nuestra lejanía, se registró en video y audio esta actuación, pero lo bajito de la voz no permitió entender algunas palabras de la misma.

José- ¿Pero usté tamién sabe no?/ [dirigiéndose a Pedro]

Pedro- /No (...)

José- Pues sí, como puede/ [le insiste a Pedro sobre su posibilidad de decir "las palabras"]

Pedro- /No, no entienden/ [refiriéndose al equipo de video]

José- ¿No se oye? [pregunta a los presentes tratando de confirmar, si alcanzábamos a escuchar]

Benito- Timosewiske yuk se, maltiske ya yuk ya

Pedro- Quen quita y te van a grabar ahí

otro- Al cabo ellos están con la plática/

varios-/ [bostezos y voces], si,

José-

A Seguramente Dios, señores, hermanos, compañeros,

1 yuk (...) con una media palabra, seguramente niyuk uwaltanesík yuk tisimilitiáske al favor de Dios, axka un día domingo seguramente, ((kineká yuk ka)) presente,

seguramente unas autoridades y después más, más familias para pek ka yuk mosiptikatka, pobre señor, amo ak kiná de tén nikmát para ((keniké)), seguramente yel, mismo Dios Tonantsin keacortaroíl ipaso, yamo Dios kimá!, licencia para niktamawisoskía en este mundo, en este lugar, será que faltaroíl quen sabe, pos quen más, solamente Dios, sólo Dios kimát

2 y después ka yuk mokawák solamente ipilwa, pariente, mokawák tayuwai seguramente, amo kimatil kiná itók y después yuk annix-pasaroelík una palabra para (...) namechmakaske (...) ten valor, nel lo mismo, amo nikmát kiná nikitos, amo kabal, amo kabal nopalabra porque amo pa yel nimochiwa mejor tiempo, mejor ocasión pero seguramente, ojala mismo tehwante mismo yuk umomakák trabajo, moká yuk, ukitatík, seguramente (...) aunque sea kiná tamatíl pero kinan kichiwáske y después Dios,

3 anmorogaróske ináwak Dios, Dios Tonantsin, Dios Totatsin quen quita yehwante mismo yuk kimakaske la vida más delante, para yuk tita.. titayutitiáske kiná entre moxte seguramente y más familia y más pariente y más vecino yuk kiná axka nel por noparte lo mismo amo nikmáti kabal tahtól, para yuk amo mixkawilí para yuk mokawáske bien agradecido o bien conformado pero ka se palabra seguramente moyuk, niyuk nimopanoltitia después de Dios (...) jóvenes, hermanos, compañeros ten puede./

C Todos: [los que tienen por lengua materna el mexicanero y lo mismo del tepehuano, al mismo tiempo agradecen las palabras de José Javier pero es ininteligible por la simultaneidad]/

José: pues sí, (...) nomás ((kwalmoske)), ((ankwalmoske)) trabajo (...)/

otro- /pero se palabra ya

otro- hey, se palabra

Félix Reyes: Bueno, pus compañeros, moxte amigos timixamolestarók tidispensarók ya timixamolestarók, mixtuxtawilí amo tikpial algo como autoridades yuk (...) mucha gente.../ varios al mismo tiempo /(...)

todos: Amo unka cuidá, moxte para umpék tial/

otro- /Yo creo ya con esto ya timochiptiáske y cada quen.../

Pedro- /Eso no hay cuidado, todos nos vamos...

varios- (...)

Quirino-... kan unka Dios kipalé ..la vida más delante, tininemtiáske tatamawisotiáske nik pan el mundo,... ye techmaka ya tepit salida, tehwante nikan amo tikmatil ten ka ten nantaxtawiliske mas trabajo ...

alguien- ¡amo unka pago!

otro- Un día nos ofrece siempre yaske kinankil.. una autoridad, la gente, tiene que acordarse

Felipe- ya sabe que [risa] temprano.../

otro.. /este camino/

varios- /por este camino..

otro- vámmonos porque ...

“Palabras” del entierro del Mayor de patio de la familia Reyes.

actuador: José Javier

Domingo 24 de mayo de 1992

Panteón de la comunidad de San Pedro Jícoras, Durango

Traducción al español

CV Hilario- Aunque sea una palabra, al cabo no van a entender [hace referencia al equipo de grabación]

Pedro- No pues, (...) [habla en tepehuano y provoca risas de todos]

José- Pero usté tamién sabe ¿no?/ [se dirige a Pedro]

Pedro- /No (...)

José- Pues si como puede/[le insiste a Pedro sobre su posibilidad de decir “las palabras”]

Pedro- /No, no entienden/[refiriéndose al equipo de video]

José- ¿No se oye? [pregunta a los presentes tratando de confirmar si alcanzábamos a escuchar]

Benito- Así descansaremos, así ya nos bañaremos

Pedro- Quen quita y te van a grabar ahí
otro- Al cabo ellos están con la plática/
varios- / [bostezos y voces], -sí

José-

A Seguramente Dios, señores, hermanos, compañeros,

1 así (...) con una media palabra seguramente, así vino a amanecer, así iremos atardeciendo con el favor de Dios, hoy día domingo seguramente, ((los que están)) presentes, seguramente, las autoridades, y después más familias, para allá así, está descansando el pobre señor, nadie, nada sé para ((....)), seguramente él, mismo Dios Nuestra Madre le acortó su paso, Dios ya no le dio licencia para que lo admirara en este mundo, en este lugar, será que le faltó [atención médica, comida], quien sabe, solamente Dios, sólo Dios sabe

2 y después así quedaron, solos, sus hijos, parientes, quedaron en la oscuridad seguramente no saben como nombrarlo y después así me pasaron una palabra para (...) darles (...) algún valor, y yo lo mismo, no se como diré, no es cabal [completa], no es cabal mi palabra porque no me hago en el mejor tiempo [no es el mejor momento para decir las palabras por su falta de preparación como mayor o curandero, lo que le hace tener facilidad de palabra] , en la mejor ocasión, pero seguramente, ojalá nosotros mismos así nos dimos trabajo, así quedó, vio, seguramente (...) aunque sea cómo agradecer pero cómo harán y después Dios,

3 rogarán con Dios, Dios Nuestra Madre, Dios Nuestro Padre, quien quita y ellos mismos darán la vida más adelante, para así nos.. nos iremos oscureciendo [entrusteciendo por la muerte de algún familiar] como entre nosotros [como en este caso] seguramente y más familia y más parientes y más vecinos, así como ahora yo por mi parte lo mismo, no, no se cabal [completa] la palabra, no se los dejó para que así quedáran bien agradecidos o bien conformados pero con una palabra seguramente, así, así, voy pasando [transmitiendo la palabra] después de Dios (...) jóvenes, hermanos, compañeros, algo se podrá./

C Todos: /[Los que tienen por lengua materna el mexicanero y lo mismo del tepehuano, agradecen las palabras de José Javier pero es ininteligible por la simultaneidad]/

José: pues sí, ((..)) nomás ((lo comerán)), ((comerán)) trabajo ((...))/

otro:/ pero una palabra ya

otro: hey, una palabra

Félix Reyes: Bueno, pus compañeros, todos amigos, ya te molestamos, dispensaste, ya te molestamos, te lo agradecemos, no tenemos algo [hace referencia a un pago] como autoridades, así (...) mucha gente.../

varios al mismo tiempo:/ ((...))

todos: no hay cuidado, todos para allá vamos/

otro-/ Yo creo que ya con esto, ya nos haremos y cada quien .../

Pedro-/ Eso no hay cuidado, todos nos vamos ..

varios- ((..))

Quirino- .. Donde está Dios ayuda la vida más adelante, iremos viviendo, iremos admirando aquí este mundo, .. ya nos dan poquita salida, nosotros aquí no sabemos algo [otra cosa más que su trabajo], les agradeceremos más trabajo ..

alguien- ¡No hay pago! [en estas cosas no hay pago]

otro- algún día se nos ofrece, siempre iremos a decir .. a alguna autoridad, la gente tiene que acordarse

Felipe- ya sabe que [risa] temprano../ [dice esto riendo pero afirmando que así sucede y que no se preocupe la familia]

otro- ../este camino/

varios-/ por este camino...

otro- vámónos porque...

Análisis

En un primer momento me referiré al estilo formulático del actuador para posteriormente elaborar el análisis del aspecto verbal y los conmutadores.¹⁵

¹⁵ Es importante mencionar que aunque en el análisis me refiera al actuador como la persona que dice el sermón no es obvio que se trata de una enunciación donde existen varias voces, lo que Ducrot ha denominado polifonía de la enunciación (1986), sin embargo, este tema no es tratado debido a que el espacio pertenece a otro análisis.

Fórmulas

Consideramos al estilo formuláico como una pauta mnemotécnica y como recurso de los excelentes oradores quienes utilizan pautas rítmicas, con repeticiones o antítesis, aliteraciones y asonancias, mismas que ayudan a la memoria. Estas características son empleadas hábilmente en cuanto más complicado es el pensamiento modelado oralmente (Ong 1987: 40-41).

De forma que el actuador en este sermón utiliza construcciones formuláicas desde las más sencillas como: seguramente, yuk, fórmulas existentes a lo largo de la actuación; así como construcciones difrásicas:

- 1)..mejor tiempo, mejor ocasión (párrafo 2);
- 2)..*Dios Tonantsin, Dios Totatsin* (párrafo 3)
..Dios Nuestra Madre, Dios Nuestro Padre
o, frases más complicadas como:
- 3)..*amo ak de ten nikmát para ((keniké))*, (párrafo 1)
..nadie, nada sé para ((...))
- 4)..*yamo Dios kimák licencia para niktamawisokía...*
(párrafo 1)
.. Dios ya no le dió licencia para admirarlo...

En cuanto a las repeticiones podemos mencionar:

- 5)..*amo kabal, amo kabal nopalabra..* (párrafo 2)
..no es cabal [completa], no es cabal mi palabra..
- 6)..*para yuk tita... titayutitiáske..* (párrafo 3)
..para así nos... nos iremos oscureciendo [entrusteciendo por la muerte de algún familiar]

De las rimas son los siguientes ejemplos:

- .. *Dios tonantsin, Dios totatsin quen quita yehwante mismo yuk kimakáske la vida más delante, para yuk tita.. titayutitiáske..* (párrafo 3)
- ..Dios Nuestra Madre, Dios Nuestro Padre, quien quita y ellos mismos darán la vida más delante, para así nos.. nos iremos oscureciendo [entrusteciendo por la muerte de algún familiar]..

Aspecto verbal

Aquí tomamos en cuenta las categorías de tiempo y modo, considerando al tiempo como tiempo cultural y lingüístico. La categoría de modo se refiere a aquellas acciones donde los acontecimientos

no dependen del sujeto (temer o tener esperanzas). Aquí se ubican los verbos y adverbios modalizantes (quizá, deber, poder, ciertamente, etcétera.) (Todorov 1975: 54,55, 103,104).

Tiempo cultural

En cuanto a este tiempo la actuación refleja el presente como la ignorancia o la poca facultad del actuador¹⁶ ante lo difícil que es dirigir las palabras a los familiares del difunto y a los presentes. Refleja la posibilidad que tiene el hombre de vivir, gracias al permiso de las divinidades y debido a las actividades rituales necesarias para ello. El futuro se manifiesta con las dudas, las incertidumbres y la posibilidad que tiene el hombre ante la vida ya que la tienen prestada. El actuador no sabe si dará valor a los familiares con estas palabras, no sabe cómo decirlo, no sabe que harán los familiares, etcétera. El pasado es la conclusión de acciones o ciclos, refleja la ausencia de la persona fallecida a quien las deidades le acortaron los pasos, la tarea del actuador al solicitarle las palabras, cómo quedaron los hijos y la familia del difunto, el agradecimiento de los familiares por el apoyo recibido de las autoridades y amigos. Hasta aquí nos hemos referido al tiempo cronológico, el tiempo de los acontecimientos.

Tiempo lingüístico

El tiempo lingüístico lo concebimos como visiones del tiempo en donde el pasado y el porvenir van a ser proyectados a partir de la enunciación. Es la enunciación la fuente del tiempo y la que instaura la categoría del presente (Benveniste 1983: 78,86). Este tiempo lo dividiremos en Pasado y No Pasado.

Pasado

Este tiempo es reconocido por las marcas siguientes:

- 1) ... , *seguramente niyuk uwaltanesik...* (párrafo 1)
... , seguramente así vino a amanecer..

¹⁶ Es importante mencionar que los actuadores al hacer referencia a la ignorancia o poca facultad en su actuación, se refieren a la inferioridad de su persona ante las divinidades, sin que ello implique efectivamente que sean ignorantes ya que se trata de excelentes oradores.

En este ejemplo la u inicial es marca de pasado; así como la acentuación de la última vocal y la terminación en consonante.

- 2) ..*ya timixamolestarók, mixtaxtawilí..* (párrafo C)
..ya te molestamos, te lo agradecemos..

Este ejemplo marca exclusivamente la acentuación de la última vocal y su terminación en consonante.

- 3) ..*será que faltaroíl.* (párrafo 1)
..será que le faltó..

En este ejemplo la marca es la acentuación de la última vocal y la anexión de la 'l'.

La estructura queda como sigue:

ejem.	Marca Pasado	direccional	pron.
Marca Pasado			
1	u	wal	
tanes	ik		
2			
amolestar	ók		

No pasado

Aquí hablaremos del presente y de la categoría de modo.

Presente

- 1) ..*para pek ka yuk mosiptikatka, pobre señor, ..* (párrafo 1)
..para así allá, está descansando, pobre señor..

En este ejemplo el *katka* marca el presente.

- 2) .., *niyuk nimopanoltitia después de Dios...* (párrafo 3)
.., así voy pasando [transmitiendo la palabra] después de Dios..
- 3) .., *mixtaxtawilí amo tikpial algo..* (párrafo C)
...te lo agradecemos, no tenemos algo... [hace referencia a un pago]

En estos dos últimos ejemplos la marca del presente es precisamente que al pronombre no le antecede ninguna marca.

La estructura de este tiempo queda como sigue:

ejem. Marca Pres.	pron.	verb.	ligadura	direccional
1	<i>mo</i>	<i>sip</i>		<i>ti</i>
—		<i>katka</i>		
2	<i>nimo</i>	<i>panol</i>	—	<i>ti</i>
<i>tia</i>				
3	<i>mix</i>	<i>taxtaw</i>	<i>ili</i>	

Modo

Aquí más que hablar de un tiempo futuro, hablaremos de una marca de modo, ya que como dijimos en el tiempo cultural, lo que para los hablantes de español sería el futuro, para los mexicaneros se trata de ésta marca ya que se refiere a las dudas, incertidumbres, posibilidades y temores.

Entre las marcas modales podemos encontrar por lo menos frases desiderativas, acertivas, exhortativas y vetativas.

Desiderativas

Como su nombre lo indica estas frases se caracterizan por los deseos.

- 1) *Yuk tisimilitiáske al favor de Dios..* (párrafo 1)
..así iremos atardeciendo con el favor de Dios.
- 2) *..Dios Totatsin quen quita yewhante mismo yuk kimakaske la vida más delante..* (párrafo 3)
..Dios Nuestro Padre, quien quita y ellos mismos darán la vida más adelante..

En estas frases las marcas quedan como sigue:

ej.	partícula	pron.	verb.	marca mod.
1 <i>con el favor..</i>	<i>yuk</i>	<i>ti</i>	<i>simili</i>	<i>ske</i>
ej. ...				
marca mod.				
2 <i>quen quita...</i>			<i>yuk</i>	<i>ske</i>

En estos ejemplos la marca de modo está acompañada de frases como *quen quita*, *con el favor de Dios*, frases que afirman el deseo.

Acertivas

De igual forma, como su nombre lo indica, estas frases se caracterizan por la certeza.

- 1) *Timosewiske yuk se, maltiske ya yuk ya* (CV)
Así descansaremos, así ya nos bañaremos
- 2) ... *yo creo ya con esto ya timochiptiaske...* (párrafo C)
... yo creo que con esto, ya nos haremos...

Aquí las marcas modales quedan como sigue:

ej.	pron.	reflex.	verb.	marca mod.	partícula
1)	<i>Ti</i>	<i>mo</i>	<i>sewí</i>	<i>ske</i>	<i>yuk se</i>
2)	—		<i>malti</i>	<i>ske</i>	<i>ya yuk</i>

En estos ejemplos el *Así* y el *con esto ya*, caracterizan la certeza.

Exhortativas

De la misma forma, estas frases se caracterizan por la exhortación, siendo frases sumamente recurrentes en la actuación.

- 1) ..y después *yuk anixpasaroelik una palabra para (...) para namech-makaske (...) ten valor...* (párrafo 2)
..y después así me pasaron una palabra para (...) darles (...) algún valor.
- 2) ..*para yuk amo mixkawilí, para yuk mokawáske bien agradecido o bien conformado..* (párrafo 3)
..no se los dejó, para que así quedáran bien agradecidos o bien conformados..

Las marcas quedan como sigue:

ej.	marca mod.	pron	verb
1)	<i>anixpasaroelik...</i>	<i>para</i>	<i>namech</i>
2)	<i>.para</i>	<i>yuk</i>	<i>kawa</i>
ej.	partícula	reflex.	verb.
2)		<i>mo</i>	<i>ske</i>

En estos ejemplos el *para* y el *para yuk* caracterizan la exhortación en este contexto ritual suavizando la fuerza que podría tener el uso de los imperativos o exhortativos como las marcas *x* y *ma* respectivamente, marcas que sí son utilizadas en otros contextos.

Vetativa

Estas frases se caracterizan por las prohibiciones

1) .. *yamo Dios kimák licencia para niktamawisoskía en este mundo..*
(párrafo 1)

.. Dios ya no le dio licencia para que lo admirara en este mundo..

ej.	negación	pron.	verb.
marca mod.			
1	<i>yamo Dios kimák.... para</i>	<i>nik</i>	<i>tamawiso skía ...</i>

Esta frase es clara en la utilización de la prohibición en el lenguaje ritual ya que en el lenguaje cotidiano esta marca estaría representada por el *ma* o la *x*, aunadas a la negación *amo* marcas que aquí desaparecen.

Las marcas modales indican que su uso se da por la correspondencia que establece el individuo con las divinidades, relación de distancias y jerarquías. Aunque ésta relación sea incierta, con posibilidad y temor, el condicional *skia* aparece con una comprobación de la limitación del hombre ante las acciones de las divinidades: ..Dios ya no le dio licencia para que lo admirara en este mundo.. Los otros ejemplos trata sobre la incertidumbre ante la obtención de la vida. Con estos ejemplos se puede cotejar que el tiempo cultural determina su expresión lingüística.

Commutadores

Aquí retomo a Jakobson al concebir a los commutadores o *shifters* como parte de los símbolos índices, mismos que conforman una categoría compleja en la que el código y el mensaje se recubren (Jakobson 1984: 310-311). Aquí es pertinente mencionar que el acto individual de apropiación de la lengua introduce al que habla en su habla como un dato constitutivo de la enunciación. Es en la enunciación donde se instauran los indicios de persona *yo*, *tu*, índices a

los que nos referimos como pronombres personales (Benveniste 1983: 85).

El mexicanero no tiene género y posee los siguientes pronombres:

<i>nel</i>	yo	<i>tewhante</i>	nosotros
<i>tel</i>	tú	<i>mewhante</i>	ustedes
<i>yel</i>	él	<i>yewhante</i>	ellos

En la presente actuación el actuador utiliza la primera persona del plural con la tercera persona del plural para referirse a la primera persona del plural:

1) *timosewíske yuk se, maltiske ya yuk ya* (CV)
así descansaremos, así ya nos bañaremos

pron.	reflex.	verb.	marca mod.	pron.	verb.	marca
<i>ti</i>	<i>mo</i>	<i>sewi</i>	<i>ske</i>			

2) ..., ojalá mismo *tewhante* mismo *yuk umomakák* trabajo.
(párrafo 2)
..., ojalá nosotros mismos así nos dimos trabajo...

pron	marca de pasado	reflexivo	verbo
<i>tewhante</i>	<i>u</i>	<i>mo</i>	<i>makák</i>

De igual forma utiliza la segunda persona del singular y la tercera del plural para hacer referencia a la tercera del plural:

2)..*amo mixkawíli para yuk mokawáske bien agradecido..*(párrafo 3)
..no se los dejó para que así quedáran bien agradecidos...

De la misma manera el actuador utiliza la primera persona del singular para hacer referencia a la tercera persona del plural:

.*niyuk nimopanoltitia..* (párrafo 3)
.así voy pasando [transmitiendo la palabra].

El uso de los pronombres refleja el lugar que ocupan el actuador y los personajes de la actuación dentro de la cosmovisión mexicaneña. Para los mexicaneros el mundo está concebido como el lugar de los Dioses, el espacio del hombre y el lugar de los muertos. Bajo esta

lógica los pronombres de los ejemplos arriba mencionados, reflejan las distancias y el respeto; así como, el plano espacio-temporal al que pertenecen los personajes de la enunciación en su respectiva interacción. De tal forma que el intercambio de pronombres se da en este contexto ritual, donde sólo ahí puede ser posible.

Demostrativos

Los demostrativos son indicios numerosos —este, aquí, etcétera— que se producen en la enunciación constituyendo formas que remiten exclusivamente a “individuos”, trátese de momentos y lugares (Benveniste 1983: 85-86).

En este sermón podemos identificar los siguientes:

- 1).. *niyuk uwaltanesik..* (párrafo 1)
.... así vino a amanecer..
- 2).. *axka un día domingo..* (párrafo 1)
... hoy día domingo..
- 3) .. *en este mundo en este lugar* (párrafo 1)
- 4).. *tatamawisotiáske nik pan el mundo..* (párrafo C)
.. iremos admirando aquí este mundo..

En estos ejemplos, los demostrativos efectivamente son instaurados en la enunciación. En el primer ejemplo el *yuk* (así) se refiere a que una vez pasada la velación, al amanecer continúan con las actividades funerarias hasta concluirlas. En el segundo ejemplo, el *axka* (hoy) se refiere a que es domingo el día en que el actuador está diciendo las palabras. En el tercero y cuarto ejemplo el *este* y *nik* (aquí) se refiere al mundo, al espacio del hombre.

Direccionales

Los direccionales están representados por el *wal* venir y el *tia* ir.

- 1)..*seguramente niyuk uwaltanesik...* (párrafo 1)
..seguramente así vino a amanecer..
- 2)..*yuk tisimilitiáske al favor de Dios..*(párrafo 1)
....así iremos atardeciendo con el favor de Dios..
- 3)..*tita.. titayututiáske kiná...* (párrafo 3)
...nos .. nos iremos oscureciendo [entrusteciendo..] como..

- 4)..*niyuk nimopanoltitia* después de Dios.. (párrafo 3)
...así iremos pasando [viviendo] después de Dios..
- 5).. ..*ya con esto ya timochiptiáske*...(párrafo C)
... ya con esto ya nos iremos haciendo...
- 6).. *tineneñtiáske tatamawisotiáske nik pan el mundo*..(párrafo C)
..iremos viviendo, iremos admirando aquí este mundo..
- 7)..*moxte para umpek tial /* (párrafo C)
....todos para allá vamos/
- 8)..*siempre yaske kinankil*.. (párrafo C)
...siempre iremos a decir..

Aquí los direccionales marcan por lo menos tres tipos diferentes de referencias. La primera tiene que ver con el paso del tiempo como en los ejemplos 1, 2,4 y 6; la segunda tiene que ver con cualidades como en los ejemplos 3 y 6. Y la tercera, se refiere a lugares no mencionados, lugares implícitos y sobreentendidos como en los ejemplos 7 y 8. En el ejemplo 7 el *umpek tial* cita el lugar de los muertos y el ejemplo 8 el *yaske* se refiere al sitio en donde se encuentra la autoridad y la gente al momento de su búsqueda. También es importante mencionar, que los direccionales ubican el lugar en que se encuentra el actuador y a partir de ahí es la dirección de estas marcas como en los ejemplos 1 y 8.

Implícitos y sobreentendidos

Retomando a Ducrot sobre esta teoría donde el que habla y lo que dice tiene razón de ser, así como a quien se lo dice, ambos emisor y receptor entran en la lógica de los códigos comunicativos en donde los implícitos y sobreentendidos son instaurados. Aquí se pone de manifiesto dentro de la lengua un dispositivo completo de convenciones y leyes como marco de regulación entre los individuos (Ducrot 1982:7-26). Retomo exclusivamente los implícitos y sobreentendidos para identificar algunos espacios a que se hacen referencia en la presente actuación.

En la actuación nunca se dice que alguien murió, sin embargo, existen por lo menos tres ejemplos donde se hace implícito y sobreentendido:

- 1)..*pek ka yuk mosiptikatka, pobre señor.*..(párrafo 1)
...allá está descansando, pobre señor..

En este ejemplo se hace referencia al lugar de los muertos.

2)....*mismo Tonantsin keacortaroil ipaso..*(párrafo 1)

..mismo Dios Nuestra Madre le acortó su paso..

Aquí se habla de la imposibilidad del difunto de caminar en el espacio del hombre, lugar al que ya no pertenece.

3).. *yamo Dios kimák licencia para niktamawisokía en este mundo..*

(párrafo 1)

..Dios ya no le dio licencia para admirarlo en este mundo..

En este ejemplo se refiere al lugar del hombre, donde los hombres ya no pueden ver, ni convivir con la persona fallecida, ni el difunto tiene el permiso de ser visto.

En términos generales podemos decir que en la actuación se refieren los tres niveles en que conciben el espacio los mexicaneros, el lugar de los Dioses, el del hombre y de los muertos, así como la interacción entre los personajes que habitan esos espacios y el lugar que ocupa un individuo en relación a otro. En cuanto a los espacios geográficos rituales en la actuación no se hace explícita mención de ellos pero es posible ubicarlos por el contexto.

Estructura del mensaje

La actuación está estructurada por el contexto verbal, la apertura, el desarrollo y la clausura.

Contexto Verbal

Aquí encontramos una primera oposición dada por los presentes a que la presencia del equipo de video intimidaba y apenaba al actuador para iniciar “las palabras”.

Apertura

En este párrafo se ubica la oposición Dios/hombre; oposición que introduce a estos personajes de la enunciación y que indica dos de los planos en que los mexicaneros conciben el espacio: el espacio de Dios, el del hombre y el de los muertos.

Desarrollo

En el primer párrafo aparecen las oposiciones

- | | | | |
|----------|---------|-------------|----------------------|
| a) cielo | b) Dios | c) amanecer | d) lugar del hombre |
| tierra | hombre | atardecer | lugar de los muertos |

- e) vida f) lugar de Dios
descanso lugar del hombre lugar de los muertos.

En el segundo párrafo se ubica la oposición

- a) vida
oscuridad

En el tercer párrafo se ubican las oposiciones siguientes

Clausura

Aquí se ubican las siguientes oposiciones

- a) lugar del hombre b) Dios
lugar de los muertos hombre

El esquema global de la interacción que tiene el hombre con Dios y con la muerte; así como los respectivos espacios dentro de la cosmovisión mexicanera es

Padre	Madre
cielo	tierra
Dios	Hombre
vida	oscuridad

Sentido del mensaje

Como anteriormente se dijo, la actuación se mueve en los tres planos en que se concibe el espacio: lugar de los Dioses, lugar del hombre y lugar de los muertos. Se hace énfasis en que los Dioses prestan la vida y también la quitan; en cómo los familiares se quedan en la soledad por la ausencia del difunto que se va al lugar de los muertos; la inferioridad del hombre ante los Dioses ya que éstos deciden no permitir que el difunto siga viviendo en el espacio del hombre y ante esta decisión el hombre o los familiares deben estar agradecidos y conformes. Los hombres deben realizar una serie de ritos, someterse a abstinencias para adquirir el carácter ligero y

entrar en comunicación con los Dioses para poder vivir, así como cumplir con las costumbres que les dejaron los Padres Eternos cuando se creó el mundo.

A manera de conclusión, quiero decir que el acercamiento a esta actuación posibilita comprender las relaciones del hombre con los Dioses, cómo se concibe la vida y la muerte entre los mexicanos. Definitivamente, para poder entender en su dimensión cualquier hecho social, es necesario no sólo conocer la lengua y las formas lingüísticas en que se representa; sino, tomar en cuenta otros lenguajes con los cuales interacciona la lengua.

BIBLIOGRAFÍA

- BENVENISTE, E., *Problemas de lingüística General*, Siglo XXI, 1983, t. II.
- BRIGGS, CH., *Competence in performance, The Creativity of Tradition in Mexicano Verbal Art*, University of Pennsylvania Press, 1988.
- DUCROT, O., *Decir y no decir, principios de semántica lingüística*, Anagrama, 1982.
- _____, *El decir y lo dicho, Polifonía de la enunciación*, Paidós, 1986.
- JAKOBSON, R., "Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso" y "Lingüística y poética", en *Ensayos de Lingüística General*, Ariel, 1984, p. 307-332 y 347-395.
- ONG, W., *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- TODOROV, T., *¿Qué es el estructuralismo?*, Poética, Biblioteca Clásica Contemporánea, Editorial Losada, 1975.



EL TRABAJO DE LOS MUERTOS EN LA SIERRA DE GUERRERO*

CATHARINE GOOD ESHELMAN

En el presente trabajo se exploran las conceptualizaciones sobre la muerte y el papel de los muertos en una sociedad nahua. Se basa en trabajo de campo etnológico realizado desde 1977 en un grupo de comunidades ubicadas en la cuenca del Río Balsas, Guerrero. La zona de estudio incluye nueve pueblos donde los nahuas han desarrollado la pintura sobre el papel de *amate* y un exitoso, lucrativo comercio de artesanías en zonas turísticas en todo el país. He analizado las implicaciones culturales de este proceso en publicaciones anteriores (Good 1981, 1988, 1991, 1993, 1994).

Las ideas nahuas sobre la muerte y las prácticas rituales que se sustentan son de interés especial; mi investigación ha demostrado que éstas figuran directamente en la construcción de la identidad cultural y en la reproducción del grupo social, no obstante las relaciones económicas que entabla con la sociedad dominante. La mayor parte de los datos expuestos aquí provienen de las comunidades de Ameyaltepec y San Agustín Oapan, pero reflejan concepciones generalizadas en toda la región nahua del Alto Balsas que abarca más de 20 pueblos. Una consideración completa del tema debería de incluir aspectos sobre las prácticas mortuarias, las relaciones sociales y económicas alrededor de la muerte y el culto a los muertos, la importancia de los entierros para definir territorio (Good 1993). Me limito más bien a tres elementos de la visión cultural nahua: el trabajo de los muertos como recurso necesario para los vivos, las obligaciones de los vivos para sostener a los muertos, y la importancia de estas ideas como parte de una cosmovisión mesoamericana más generalizada.

Una breve explicación de algunos elementos básicos de lo que he llamado tentativamente un sistema de lógica cultural nahua

* Ponencia presentada el 21 de agosto de 1995 en el Simposio Latinoamericano: *No una, sino muchas muertes*, organizado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

(Good 1993; 1994) facilitará la interpretación de los datos etnográficos. *Tequitl* o trabajo es el concepto organizador central de la vida en esta región. Incluye las actividades necesarias para la producción material pero es mucho más amplio; los nahuas llaman *tequitl* a diversas actividades como: dar servicio a la comunidad, hablar y dar consejos a otros, compartir conocimientos, enseñar algo a otra persona, curar, hacer ofrendas, rezar, cantar, tener relaciones sexuales, emborracharse en una fiesta. Esta idea de trabajo abarca todo uso intencionado de la energía humana en términos físicos, espirituales, intelectuales y emocionales. Muy ligado a ésta son *chicauhualiztli* y *fuerza*; en el uso local estas palabras connotan el poder personal, la energía, la perseverancia, el tener el carácter y corazón para lograr un objetivo. Igual que el concepto de *tequitl*, *fuerza* y *chicauhualiztli* se refieren no sólo a actividades físicas sino también rituales, afectivas, espirituales o creativas; expresa la idea de energía vital.

El segundo grupo de conceptos básicos en el sistema del pensamiento náhuatl se vincula con la reciprocidad y el intercambio. De acuerdo a esta visión del mundo, el trabajo o *tequitl* circula y fluye, igual que la *fuerza*. Las palabras *tlazohila*, “amar” y *tlakaiita*, “respetar” son sinónimos para la reciprocidad; amar y respetar implica dar trabajo en beneficio a otros. Ya que los objetos se perciben como cristalizaciones del trabajo invertido en producirlos (o en ganar el dinero para comprarlos) el intercambio de bienes también se inserta dentro de esta visión de trabajo que fluye. Desde la perspectiva local, toda la vida humana y todas las relaciones sociales se constituyen por este constante dar y recibir “trabajo”. La circulación de *tequitl* y de *fuerza* no está limitado a los seres humanos; participan en este movimiento constante de trabajo la tierra, los elementos de la naturaleza, las plantas, los animales, los santos, *Tonantzin* (la Virgen), y los muertos. El intercambio de *fuerza* entre la comunidad viva y estas entidades, además del flujo de trabajo y energía entre las personas como actores sociales, forma la base para toda la existencia humana a través de la historia. Ahora enfoco mi atención en el papel específico de los difuntos de la comunidad en este esquema.

El Trabajo de los Muertos

En los pueblos guerrerenses de Ameyaltepec, San Agustín Oapan, y otras comunidades vecinas, los muertos siguen participando en las actividades productivas y rituales del grupo doméstico y del pueblo.

La muerte de una persona implica un cambio de estado - se pierde el cuerpo físico y se convierte en "almita." En Ameyaltepec se refiere a los muertos en general con esta palabra adoptada del castellano; también se utiliza la palabra *tococolhuan*, "nuestros abuelos", para los antepasados colectivos de la comunidad. Al hablar de un difunto en particular se usa el término de parentesco apropiado, seguido por *catca*, por ejemplo, *nota catca, mokni catca*.

Conceptual y sociológicamente los muertos no dejan de existir y no desaparecen como seres sociales de la comunidad. Los muertos siguen perteneciendo a los grupos domésticos, definidos como entidades que "trabajan como uno" (Good 1993); "su gente", los vivos con quienes trabajaron y mantuvieron relaciones recíprocas durante la vida, por su parte cumplen con las obligaciones sociales. Los informantes dicen que los muertos "trabajan" igual que las personas vivas, solo que ellos "trabajan" en dos lugares: aquí entre los vivos, y también en el lugar donde andan (*canin nemian*). A mis preguntas sobre la naturaleza de este lugar, los nahuas responden que no podemos saber en detalle cómo está y cuáles son las actividades que desempeñan los muertos porque nadie ha ido y regresado para contarnos lo que pasa allí. Pero los vivos conocen ciertas tareas que realizan los muertos, que consisten en colaborar aquí, *tlaltipac*, sobre la tierra.

Una parte central del trabajo de los muertos que beneficia directamente a la comunidad viva se relaciona con el cultivo del maíz. Dado su gran éxito en el comercio de las artesanías como fuente de ingreso monetario, los nahuas sólo practican la agricultura para el consumo propio. Sus tierras están ubicadas en el bosque tropical seco y casi toda la agricultura depende de la precipitación pluvial. Por la misma aridez de la zona la productividad de las milpas varía hasta un 60% dependiendo de la lluvia. En el ciclo de la producción agrícola los nahuas dependen del trabajo de los muertos para traer la lluvia, para hacer fértil la tierra, y para que crezcan y rindan fruto las plantas de maíz, calabaza, frijol, y chile. Los muertos no trabajan solos; actúan en concierto con otras fuerzas: el aire, las cuevas, los manantiales, los cerros, los santos, *Tonantzin* (literalmente "nuestra venerada madre"), Totata Dios (nuestro padre dios). A través de su actividad ritual la comunidad coordina y organiza toda esta constelación de fuerzas, además de realizar las labores físicas en el campo.

Dentro de esta compleja cosmología los muertos tienen un papel especial. En la conceptualización local los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua; también pueden hablar

directamente con los santos, los dioses y *Tonantzin* para que tengan el agua necesaria y para que las plantas produzcan. Los vivos también invocan directamente a estos seres sagrados durante ceremonias especiales dedicados a ellos. Pero los muertos son sus mensajeros preferidos por varias razones. Los muertos nacieron de la comunidad y allí quedan sus descendientes, por lo cual representan una extensión directa, orgánica de los pueblos actuales. Los informantes hacen hincapié en que los muertos son "ligeros" y "veloces" porque son libres de su cuerpo. No están fijos en la tierra y pueden hacer llegar las peticiones de los vivos en lugares donde estos no pueden ir. Un señor me lo explicó así:

A nosotros, la gente [se pegó a si mismo en el pecho para indicar la existencia corporal] no nos hacen mucho caso. No nos hacen mucho caso porque somos gente [se pegó otra vez]. Pero a las almitas, a ellas sí les hacen caso. Las almitas son *almitas*. Ellas pueden ir a todos lados. Ellas pueden ir lejos. Ellas pueden ir hasta *Tonantzin*, los santos, y Dios. Ellas son ligeras, son rápidas, y se van. Y sí les hacen caso a las almitas. Pueden escucharlas mejor que a nosotros. Y las almitas pueden explicar las cosas bien, pueden pedir las cosas. Nosotros, la gente, podemos hablar a las almitas, y ellas nos escuchan. Las almas llevan nuestros recados arriba, hasta los que mandan la lluvia. Y las almitas pueden explicar lo que nosotros, la gente, aquí, [pisó la tierra con su pie varias veces para énfasis] aquí abajo, estamos necesitando.

El papel de subsistencia más sobresaliente de los muertos es su trabajo en la agricultura, adelante voy a explicar con más detalle por qué, desde la perspectiva indígena, los muertos tienen esta capacidad. Pero aquí seguiré investigando su trabajo para los vivos. Descubrí que los muertos son entidades eficaces en otras actividades productivas. Los nahuas me han insistido que los muertos pueden ayudar para que "veas tu trabajo" (*tikiütas motequiuuh*); o sea, permiten que uno produzca, que los esfuerzos humanos rinden, no solamente en la milpa sino también en el comercio, en el cuidado de los animales, en la procreación. Una mujer de Ameyaltepec me proporcionó una excelente explicación. Yo había preguntado cómo los muertos intervienen en el comercio porque pensé equivocadamente, que los nahuas habían transferido conceptualmente la ayuda que proporcionan en la agricultura a una nueva esfera económica. Me respondió lo siguiente:

Si, las almas pueden ayudar en la venta, —especialmente tu madre—, ya tienes que respetar y recordarlas, y también a tu madre, porque ella te alimentó. Ella se cansó para ti. Ella te dio su fuerza y acabó su fuerza

trabajando para ti. Mientras vive, le regalas su ropa y comida. Y es lo mismo cuando ya se murió. Si no te recuerdas de ella entonces, puede ser que no vendas nada. Ella puede hacer cosas para que no rinda tu milpa, el maíz que siembras no va a dar nada. Ella puede causar que nada salga de todo tu trabajo. Por ella solo te vas a cansar, te vas a cansar de tanto esfuerzo pero nunca verás tu trabajo (*shcaman tikiitas motequiuuh*).

Esta conversación me aclaró que el intercambio entre los vivos y los muertos es central para toda productividad, conceptualizado como “viendo el trabajo” y no sólo en la agricultura. Además con la explicación señala la importancia del flujo de la *fuerza* entre los vivos, y entre los vivos y los muertos. Por eso los muertos son un factor clave en la fertilidad entendida como la realización del potencial generativo del ser humano. Antes de explorar otros aspectos de este sistema explicativo quiero profundizar sobre otro elemento: las obligaciones y responsabilidades que los vivos tienen con los muertos.

El trabajo de los vivos

Ya he señalado que desde la perspectiva local, la comunidad depende del trabajo de los muertos en todas las áreas críticas para su sobrevivencia. A veces los nahuas dicen “trabajamos juntos”, porque los muertos también dependen del trabajo de los vivos. Me han explicado que los muertos carecen de cuerpos y no pueden cultivar ni preparar sus propios alimentos, para comer dependen de “su gente”; los vivos tienen que acordarse de ellos, tienen que respetarlos y darles regalos. La forma más directa en que los vivos dan su trabajo a los muertos es por medio de las ofrendas, éstas consisten principalmente en comidas especiales, pero incluyen todo el *tequila* realizado, las oraciones, la música de la banda del pueblo, los regalos de ropa, las danzas rituales, las velas, las flores e incienso, la quema de cohetes. Los nahuas dan su trabajo y su *fuerza* a los muertos con ofrendas especiales en todas las ocasiones importantes relacionadas con la productividad y con la reproducción, entre ellos: cuando se casa algún miembro del grupo doméstico, se construye una nueva casa, cuando tratan de curar a un enfermo, si alguien ha tenido sueños extraños, o no ha llovido durante la temporada agrícola. Aquí voy a examinar otras dos ocasiones en las cuales los nahuas colectivamente alimentan a sus muertos de manera espectacular: al inicio de la cosecha, y al despedirse de ellos entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre.

En Ameyaltepec se pone la primera gran ofrenda para los muertos (*tococolhuan*) un día después de la fiesta de San Miguel. En todas las casas preparan grandes ofrendas para recibir a los muertos el 29 de septiembre; las colocan en el sepulcro y también sobre los altares familiares. Estas ofrendas consisten principalmente en productos de la milpa - sobre todo el elote, la calabaza, el chile, la sandía y el zempoaxochitl que cada uno sembró,¹ además incluyen pan, atole, fruta, velas, incienso de copal, flores, hojas frescas de albahaca, cohete, oraciones y música. Con las ofrendas los reciben y les dan la bienvenida (se dice de ellas, *icuac tikimceliskeh*). Los informantes explican que los muertos llegan este día para andar entre los vivos todo el mes de octubre. Durante este período se ponen en los altares familiares a diario ofrendas más sencillas. Las ofrendas colectivas más elaboradas² se colocan el 31 de octubre y el 1 y 2 de noviembre para despedirse de las almas. En estos días los muertos reúnen comida adicional para llevarla consigo y reciben encargos y mensajes de los vivos. Es importante examinar la organización social y los elementos simbólicos de estas ofrendas por su importancia en el proceso de reproducción social.

En Ameyaltepec se coloca un plato para cada persona o matrimonio, ya que los casados normalmente comen del mismo plato. Muchas personas, entre ellos los hijos, nietos, ahijados, sobrinos y hermanos de los difuntos dejan ofrendas para ellos. Cada familia prepara un altar grande para los muertos de su propio grupo familiar; a la vez reciben platos de comida enviados de otras casas donde vive "la gente" del difunto. Por eso en un altar determinado puede haber varios platos para la misma alma, traídos por representantes de diferentes familias con las cuales mantuvo intercambio recíproco durante su vida. Los niños de cada hogar observan con cuidado la llegada de estas ofrendas; a veces juegan entre ellos para ver si pueden recordar cuál alma comerá de cada plato, y quien lo trajo. A veces los mayores cuentan a los niños anécdotas de la vida de los difuntos que ellos no llegaron a conocer; de hecho es un momento importante para reiterar parentesco y reciprocidad de cada familia. Un altar puede llegar a tener 40, 50 o más platos de comida; además, habrá grandes manojo de flores, muchas velas, y montones de fruta, pan y tamales. Una ofrenda grande es especialmente bella porque es un monumento a las relaciones sociales. Las

¹ Esto crea un incentivo para seguir sembrando, para tener los elementos necesarios para las ofrendas.

² Las ofrendas a los muertos han crecido de acuerdo a los ingresos por el comercio de artesanías.

ofrendas han crecido en tamaño y lujo y por el comercio y por el ingreso monetario esto se aprecia al compararlas con las ofrendas de los pueblos no-comerciantes.

Cuando ya está colocada toda la ofrenda, la mujer de mayor edad en el hogar habla a las almas mientras sahuma el altar con incienso. Saluda a las almas y las invita a comer; señala los platos enviados por otras familias, diciendo por ejemplo: "Mira, mamá, su ahijada María vino y dejó este plato para ti" o, "Ven, abuelito, ya estuvieron aquí tus nietos José y Mario; trajeron esta comida y esta fruta para ti". Aun cuando las ofrendas son grandes y costosas, siempre dan disculpas a los muertos; insisten en que hicieron el máximo esfuerzo pero que al final siempre es "poco". En estos discursos también informan a las almas que este año tuvieron *fuerza* y trabajaron, sembraron, vendieron y gozaron de buena salud. Prometen que si viven el próximo año y tienen *fuerza* pondrán otra ofrenda; insisten que no van a olvidarse de ellos. Piden a las almas que lleven comida para el resto del año; les suplican concederles "suerte" en el comercio y ayuda para la milpa. A la vez les encargan hablar con *Tonantzin*, los santos, y Dios para que los apoyen en todo, para que les sigan dando *fuerza*.

Las ofrendas para despedirse se realizan durante tres días; cada día preparan una comida distinta, pero todas se usan también en otros contextos rituales. El 31 de octubre el alimento principal es el atole de *ixquill*, que es de maíz tostado en comal y molido en seco con piloncillo y canela. Este mismo atole se prepara en mayo en las ofrendas para la lluvia (Carlsen & Prechtal 1991, describen el uso de este atole en la zona maya, también relacionado con la agricultura y los muertos). El pan dulce, la fruta, la albahaca, el copal, las flores y las velas forman parte de esta ofrenda. Los nahuas de la zona prefieren velas amarillas, elaboradas con una cera especial de olor dulzón extraída de hormigueros. La ofrenda del segundo día consiste en gallinas enteras preparadas en caldo, tamales de frijol y de bolitas de masa salada envueltos en hojas verdes de la caña del maíz. Estas comidas figuran en las ofrendas colocadas en los cerros durante ceremonias agrícolas el 2 de mayo, el 15 de agosto y el 13 de septiembre. Es necesario usar gallinas de rancho porque comieron maíz y su carne se nutrió con maíz, no con los alimentos comerciales que dan a los pollos de granja. Tanto el frijol molido para los tamales como las hojas para envolverlos tienen que venir de la milpa del año; si una familia no siembra necesita conseguir estos insumos de alguien que dentro de su comunidad se los proporcione. El último día la ofrenda consiste en: chocolate caliente, pan y fruta,

las flores, el incienso y lo demás. Debe ser el chocolate molido en metate con piloncillo y canela, preparado de la misma forma que el chocolate que usan en los intercambios para el matrimonio —otro momento crítico para la reproducción cultural. Las mujeres realizan el trabajo de preparar las ofrendas y llevarlas a las casas correspondientes; es un área importante en la que los hombres dependen de las mujeres para cumplir con sus obligaciones, las cuales son necesarias para el éxito en sus empresas productivas. El último día colocan morrales de *ixtle*, servilletas, ollas de barro y ayates junto con la ofrenda para que los muertos puedan cargar la comida que van a llevar. Estos artículos también acompañan a cada difunto al momento de enterrarlo; me han dicho que las cosas que entierran con los muertos no son para ellos sino que son “regalos” destinados a otras almas que el muerto encontrará en su camino. Utilizan a cada difunto, igual que a cada alma, como “mensajero” para mandar encargos y recados.

Según los nahuas, los muertos consumen los olores y sabores de las comidas porque no tienen cuerpos. Por eso es importante ofrendar alimentos muy condimentados y servirlos muy calientes para que suban los vapores. Un hombre me comentó que cuando era niño preguntó a su padre cómo la comida que llevan los muertos puede durar un año sin echarse a perder; su padre le explicó que los sabores y olores que aprovechan las almas son *tlazohtic*, parte de la “esencia” o el “espíritu” de la comida, por lo cual dura para siempre. El énfasis cultural sobre el aroma es consistente con la observación hecha en otras áreas etnográficas (Gell 1977; Howes 1987) que el olfato se asocia con un mundo no material. Entre las varias explicaciones para esta relación Gell sugiere que la naturaleza efímera de los olores permite que funcionen como medio de comunicación entre el mundo físico y una realidad ideal (Gell 1977:29). El incienso, los sabores fuertes, los vapores, y las flores y velas perfumadas crean un punto de conexión entre el mundo material y el mundo habitado por los muertos. Otros componentes de las ofrendas que son consistentes con la falta de corporalidad de los destinarios serían la flama de las velas, el trueno de los cohetes, la música de la banda del pueblo, el repique de la campana de la iglesia, las invocaciones de los cantores, y las oraciones en voz alta que atraen y guían las almas al altar.

Al alimentar a los muertos con productos de la milpa y otros comprados con el dinero del comercio, los nahuas recuerdan y agradecen su aportación al éxito en la venta y en el ciclo agrícola. Los nahuas preparan otras ofrendas en distintas fechas durante el

año para todos los actores que intervienen en el funcionamiento del cosmos, entre ellos los santos, Tonantzin, las cruces, los cerros, los aires, la milpa en sí y la tierra donde se siembra. Con estas acciones transmiten y circulan la *fuerza* y *chicauhualiztli* o energía vital, productiva.

Las almas que no reciben alimentos, se entristecen y lloran; se lamentan y dicen, "Ya se olvidaron de mi", "ya no me quieren mis hijos", "ya no me respeta mi gente". Con el tiempo se debilitan y, por fin, desesperados, empiezan a buscar alimentación en otro lugar, salen y andan cada vez más lejos, poco a poco se alejan y se pierden. Las almas descuidadas dan a conocer entre todas las fuerzas que "su gente" las ha olvidado, que sus hijos no los "recuerdan" la *fuerza* que les dieron durante sus vidas no reconocen el trabajo que hacen ahora. Como la mujer citada arriba expresó, tan elocuentemente, que estas quejas pueden tener consecuencias negativas: la milpa ya no rinde, los negocios no prosperan, los hijos son pocos y enfermizos. Olvidar y abandonar las almas crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resulta del trabajo conjunto entre vivos y muertos.

Yo descubrí una elaboración cultural interesante sobre este punto. Los nahuas dicen con orgullo que los muertos contentos pueden traer todavía más almas a comer con ellos. Los muertos del pueblo, bien alimentados y generosamente aprovisionados con regalos de comida, van lejos para invitar a otros muertos extraviados y olvidados por su gente. Varias mujeres me han contado con gran entusiasmo cómo llegan muchas almas a comer a sus altares, acompañando a las suyas. Puesto que consumen las esencias y no la comida completa, no hay límite al número de almas que pueden reponerse allí. Una mujer comparó la llegada de las almas al pueblo y a su hogar, con el arribo de una nube de mariposas que aletean silenciosas sobre el altar y se asientan sin peso en los platos para comer. Concluyó diciendo que no los ven pero al saber que los muertos están allí se siente "contenta en su corazón." En Ameyaltepec el 2 de noviembre el pueblo pone una ofrenda colectiva en la que cada grupo doméstico contribuye con chocolate, un pedazo de pan, velas y la fruta para los muertos que ya no tienen gente, las almas olvidadas por equivocación y todos los que no tienen otro lugar para comer. De esta manera colectiva aumentan el número de muertos cuyo trabajo está a su disposición y así sistemáticamente extienden su capital social aun a esferas no materiales.

Consideraciones finales

Lo que describo aquí es una pequeña parte de la compleja vida ceremonial que caracteriza todas las comunidades nahuas de la región. Por razones de espacio enfatizé los conceptos locales detrás del ritual dedicado a los muertos, ya que son de acceso más difícil para los investigadores, y relativamente novedosos en la literatura etnológica (véase Knab 1986, Monaghan 1991, Prechtel y Carlsen 1991). Una consideración a fondo de estas ofrendas incluiría el análisis más detallado de las relaciones económicas y sociales implicadas en ellas (Good 1993) ya que éstas también son centrales al proceso de reproducción de la cultura. Para terminar quiero explorar el significado de estas ideas para la identidad cultural nahua y la mesoamericana.

Una pregunta surgió al analizar este material etnográfico: por qué los muertos tienen esta función tan singular dentro de su sistema de pensamiento? Para entender eso hay que enfocarse en la conceptualización indígena de la relación entre los humanos y la tierra que han expresado los nahuas de la zona con la siguiente afirmación: "Nosotros comemos la tierra, y la tierra nos come a nosotros". Los humanos comen la tierra por medio del maíz, al que llaman con cariño, *tonacayotzin*, nuestro sustento. Un hombre me explicó el significado de esta designación: "Nosotros lo llamamos *tonacayotl* porque sin él no podríamos vivir. No podríamos comer, y por eso no podríamos vivir. Aun los animales no podrían vivir sin el maíz.

Nosotros decimos *tonacayotl* porque sin él nada podría vivir. Por eso.. respetamos y amamos a *tonacayotl*, porque nos da nuestra vida.

Al comer el maíz, "comen la tierra" ya que ésta nutre las plantas, y los humanos reciben su *fuerza*; esta lógica explica las constantes ceremonias agrícolas destinadas a impulsar este flujo de energía. Otro hombre me lo describió así:

Nos dieron el maíz para comer y el nos da su *fuerza*. Por eso lo respetamos, porque es nuestra *fuerza*. Sin maíz no podemos vivir nosotros, ni los animalitos pueden vivir sin maíz. Pero tenemos que trabajar. Todos nosotros sembramos porque es el trabajo que nos enseñaron desde antes y de eso nos mantenemos. Aquí la gente todavía respeta, porque sabe lo que se nos dio. Cuando una persona te da de comer, vas a agradecer. Y también recordamos como nos ayudaron.

Al recibir el don inicial del maíz y al dedicarse a la agricultura para producirlo, los seres humanos tienen una deuda perpetua con la

tierra. Al decir “la tierra nos come a nosotros” los nahuas se refieren a la descomposición lenta del cuerpo enterrado después de la muerte. Dicen que “la tierra come” del proceso de absorción gradual del cadáver, la caja de madera, la ropa y lo demás; me han descrito con detalle gráfico las etapas en que se descompone el cuerpo después de la muerte. Terminando así el comentario: “Es bonito, me gusta, me gusta así. Así debe de ser; comemos la tierra y luego la tierra nos come.” En esta conceptualización, la tierra es un ser vivo que nutre, pero que también devora; da sustento a la comunidad humana, pero a la vez necesita alimentarse. Una mujer de Oapan me dijo al hablar de la ofrenda que se hace de sangre animal cuando se construye una casa nueva: “La tierra vive; pues, así nos dijeron los abuelitos (*tocolcolhuán*). Nosotros decimos, ‘que coma la tierra, que tome sangre’...Ella toma, ella come (*matlacua tlatipac, ma coni yeztli, yehua coni, yehua tlacua*).” Si no se hace esta ofrenda de sangre al construir, las personas que viven allí se enfermarán y alguien podría morir para que la tierra coma. Al enterrar sus muertos la comunidad devuelve el sustento que recibió y con esto paga la deuda que contrajo con la tierra (véase Monaghan 1991, 1995 para una descripción de conceptos afines entre los mixtecos).

Estas ideas aclaran también por qué para los nahuas los niños muertos van a un lugar especial y tienen poderes excepcionales para traer la lluvia y ayudar en la productividad de la milpa. Estos difuntos reciben solamente ofrendas líquidas —cafe, chocolate, caldo sin carne— porque “no comieron maiz” en sus cortas vidas. Los nahuas me han dicho que ellos son “puros”, son “ligeros,” van “más lejos,” no tienen *tlahilacolli* (“pecado” entendido como una deuda no pagada). Los niños que nunca comieron tierra y los difuntos son “limpios”, sin *tlahilacolli* porque pagaron la deuda con la tierra o nunca la trajeron. Por medio de los entierros y la acción devoradora de la tierra —que también “come” ropa, objetos de fibra, comidas rituales y la sangre de animales sacrificados— los humanos cumplen su obligación recíproca de alimentarla también. Las almas tienen poder porque representan la comunidad humana que ya saldó su deuda primordial con la tierra. Estas ideas explican por qué, en el pueblo de Oapan, la imagen del Santo Entierro facilita la producción agrícola y trae la lluvia: representa el aspecto de Jesucristo enterrado como ofrenda a la tierra.

Muchos elementos de esta cosmovisión nahua moderna se pueden encontrar también en textos del siglo XVI³ sobre el ritual y

³ Hay que recordar que los cultos estatales tan elaborados, sus obras monumentales,

la religión prehispánica (Broda 1987, comunicación personal; López Austin 1994; Monaghan 1991). Puesto que lo que he descrito aquí es una expresión contemporánea de una cosmovisión histórica mesoamericana generalizada y actualmente, estos datos etnográficos pueden ser útiles para interpretar ciertos materiales arqueológicos y etnohistóricos. Por otra parte, yo como etnóloga me parece extraordinario que los pueblos mesoamericanos tengan la capacidad de reproducir y seguir elaborando su propia visión del cosmos, el mundo natural, y la actuación ritual correcta de la comunidad humana. Han logrado esto a pesar de haber sufrido como grupo indígena 500 años de conquista y proyectos de cambio cultural forzado por parte de los diferentes regímenes políticos, religiosos y económicos que los han dominado.

En una conversación reciente sobre los muertos y las ceremonias agrícolas, un joven comerciante de Ameyaltepec declaró enfáticamente: "de estas costumbres no nos han podido despojar." Expresó muy bien lo que yo también he concluido. Mantener esta cosmología, realizar las actividades rituales, y ordenar las relaciones humanas de manera consistente con ella reproduce el grupo cultural indígena a través de la historia. Ellos guardan una imagen muy poderosa: la de los muertos olvidados, llorando, que andan cada vez más lejos hasta perderse en busca de sustento. Ésta refleja una sabiduría ancestral: el destino de un pueblo que ya no respeta y recuerda a los que vivieron antes y trabajaron para ellos es la disolución social. En cambio el trabajo conjunto de los muertos y los vivos crea un grupo social vigoroso y asegura la continuidad de una cultura náhuatl en el presente y para el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

BRICKER, Victoria

1981 *El Cristo Indígena, El Rey Nativo*. México, Fondo de Cultura Económica (1992).

BRODA, Johanna

1987 "Templo Mayor as Ritual Space". En *The Great Temple of Tenochtitlan*. Broda, J. et. al. Berkeley: University of California Press.

los rituales y sacrificios humanos tan espectaculares representaban sólo una expresión histórica en el contexto de estados militaristas, expansionistas, de una cosmovisión nativa más antigua. (Broda, 1987).

- CARLSEN, Robert & Martin Prechtell
1991 "The Flowering of the Dead: An Interpretation of High-land Maya Culture". *Man*, N.S. 26: 23-42.
- GELL, Alfred
1977 "Magic, Perfume, Dream..." en *Symbols and Sentiments*. I. Lewis, ed. London, Academic Press.
- GOOD ESHELMAN, Catharine
1994 "Trabajo, Intercambio y la Construcción de la Historia: Una Exploración Etnográfica de la Lógica Cultural Nahuatl." *Cuicuilco, Nueva Epoca*, vol. 1, n. 2: 139-153.
1993 *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy*. Ph.D. Dissertation. The Johns Hopkins University, Baltimore. January.
1991 "Indígenas en el México Contemporáneo: Una Experiencia Urbana." *Umbral XXI*. vol. 2, n. 1. enero-febrero.
1988 *Haciendo la lucha: Arte y comercio Nahuas de Guerrero*. México, Fondo de Cultura Económica.
1981 "Arte y comercio Nahuatl: El Amate Pintado de Guerrero". *América Indígena*. vol. XLI, n. 2.
- HOWES, D.
1987 "Olfaction and Transition: An Essay on the Ritual Uses of Smell". *Canadian Review of Sociology and Anthropology*. vol. 24: 398-415.
- KNAB, T.J.
1986 "Metaphors, Concepts and Coherence in Aztec", in *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*. Gossen, G. ed. Albany: State University of New York.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1994 *Tlalocan y Tamoanchan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MONACHAN, John
1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.
1990 "Sacrifice, Death and the Origins of Agriculture" in the *Codex Viennae. American Antiquity*, vol. 55(3): 559-569.



IN MELAHUAC TLAHTOLI
LAS PALABRAS VERDADERAS

NATALIO HERNÁNDEZ XOCOYOTZIN

A Miguel León-Portilla

Nosel
san nosel
nehuatl minoyolnonatza
nimoyolmati
nitlatehtemoa.

Nitemoa
melahuac tlahtoli;
netlahtoli
se ihuan se tlahtoli
nihtemoa,
nitecpana, niyectlalíá.
(Amo ni cuesihui)
amo nisioui
melahuacnicnequi
nícasis
melahuac tlahtoli.

¡Solo!
completamente solo
dialogo con mi corazón:
lo interrogo.

Busco encontrar en él
las palabras verdaderas
las palabras rectas:
una a una
las voy buscando,
engarzando, acomodando.

No me desaliento,
persisto;
deseo tan sólo encontrar
las palabras verdaderas

IN IHCUAC OQUIMOMACAQUILIHQUEH LIBRADOTZIN
SILVA GALEANA IN NEZAHUALCOYOTZIN
ITLAXTLATLAHUILTZIN
IN CAXTOLLI IHUAN YEYI TONALLI, INIC MATLACTLI
METZTLI, 1995 XIHUITL

PALABRAS DE MIGUEL LEÓN-PORTILLA EN OCASIÓN
DE LA ENTREGA A LIBRADO SILVA GALEANA
DEL PREMIO NEZAHUALCOYOTL
18 DE OCTUBRE, 1995

Niquiximati in temachticatzintli Libradotzin Silva Galeana in ye caxtolixhuitl ahzo oc ye miec xihuitl. Cemihcac moyeztica, cualli motequitilia in totloc tonahuac in Tonahuayuhcatiliz Seminario in ompa Huey Calmecac UNAM.

Miequintin cualli tlachihualli oquimochihualtili in ompa ichantzinco Santa Ana Tlacotenco, noihqui nican in Mexico-Tenochtitlan. Ca ye nelli nohuian cemihcac quimotemachtlihtinemi tonahua-tlahtol, tonanuayuhcatiliz, inic quinpahpaquiltia in tocniuhhuan.

Libradotzin quimoohtoquia in Nezahualcoyotzin iicxmachiyoh. Miac cualli zazanilli oquimotlahcuiloti. Niquilnamiqui in "Cozacauhco", noihqui in izazaniltzin ipan "Quenica mihcailhuixtilo nican Tlacotenco", ihuan in mahuiztic itlahtoltzin ipan "In milla chichime innemiliz in tlen itech innematiliz". Yehhuatzin otechmo-maquilih in yectli xochimapictli ica miequintin intlaneltililiz, nahuacuica, nahuazazanilli. Noihqui yehhuatzin quinomoyollochicha-huili tonahuanechicolizhuan in Tlacotenco, in Tenochtitlan ihuan in Zapopan, Xalisco.

Yehhuatzin oquimomachtzino in huehuehtlatolli, in nelli na-hua tlamatiliztli, noihqui oquitlahtolcuepalti in huehuehtlahtolamoxtli. ¡Quemacatzin! Libradotzin in moyolcocolti itlamachtiltzin Nezahualcoyotzin. Tlamelahuachihualiztli omochiuh in ihcuac in oquimomacaquilihqueh Nezahualcoyotzin iteicneliltzin, in itlax-tlahuiltzin. Nitlamiz ihca ce tentli ome tentli. Namechtlacaquitiz in cenza mahuiztic icuic Nezahualcoyotzin itech Libradotzin nicpoaz:

Axcan noyol quimati,
niccaqui in cuicatl,
niquitta in xochitl:
mocuicauh, mozazanil, motlahtol,
Libradotzin.
¡Mahca cuetlahuiah!

Conozco al maestro Librado Silva Galeana desde hace quince o tal vez más años. Siempre ha estado trabajando muy bien, a nuestro lado en el Seminario de Cultura Náhuatl en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Muchas obras de gran valor ha realizado allá donde está su casa en Santa Ana Tlacotenco, al igual que aquí en México Tenochtitlan. Porque en verdad por todas partes ha estado siempre enseñando nuestra lengua náhuatl, nuestra antigua cultura, con esto ha dado alegría a nuestros amigos.

Librado ha seguido el camino, las huellas de Nezahualcoyotl. Muchos hermosos relatos ha escrito recuerdo el que intituló Cozca-cuauhco, "En el lugar de las águilas", también su relato acerca de "Cómo se hace la fiesta de los muertos en Tlacotenco", y sus palabras acerca de "Los perros del campo, su modo de vida sus costumbres". También nos ha dado él como un ramillete de flores otros muchos cantos y otros relatos en dicha lengua. Nuestro querido amigo ha fomentado nuestra lengua náhuatl en las varias reuniones de hablantes de la misma en Tlacotenco, Tenochtitlan y Zapopan, Jalisco.

Él ha estudiado la antigua palabra, en verdad la sabiduría náhuatl, también ha traducido un libro de huehuehtlahtolli testimonio de la antigua palabra. ¡Es cierto! Librado ha hecho suya la sabiduría de Nezahualcoyotl. Se ha hecho justicia al otorgársele el premio, el reconocimiento Nezahualcoyotl. Terminaré, con dos palabras haré que escucheis el maravilloso canto de Nezahualcoyotl que ahora aplico a Librado:

Por fin mi corazón mucho sabe
escucho un canto
contemplo una flor:
son tus cantos, tus relatos, tu palabra Librado
¡Ojalá no se marchiten!



ITLACNELILTZIN NEZAHUALCOYOTZIN

FRANCISCO MORALES BARANDA

Cequintin tlahcuilolpihqueh ihuan tlaquetzqueh quemen Julián Meza ihuan Beatriz Espejo quitenehua: ihcuac moīhcuihoa ica ce tentli ome tentli in xochitlahtolli anozo in tlahtolmachioltl, mote-maquixtihtoc in cemanahuac, ocachi mozcalia in nahuacemana-huac, ipampa omotlaxtlauh itlahtol tlatlalilNezahualcoyotl.

Librado Silva Galeana, tlein oquimoNezahualcoyotlaxtlahui lihqui, omotlacatili ompan Santa Ana Tlacotenco, Malacachtepec Momozco D. F. ipan caxtolli omome tonal, mani metztli agosto 1942 xihuitl. Yehuatzin temachticatzintli, omomachtih tzino ipan huey temachtilcalco, no yuh omomachtihtzino itech copa in Licenciatura en Estudios Latinoamericanos ompan Facultad de Filosofía y Letras huey Calmecac (UNAM).

In itecnelilmacehualtlahtol Nezahualcoyotl, inic ce momaca in tla-cotencah Malacachtepec Momozco, jihuan quenin ahmotzin mo tlaxtlahuiliz in Libradohtzin, itechcacopa yehuatzin ye miec xihuitl mocatihtzinohtinemí ipampa topializ, tohuehueuh in ihtoloca, to-nelhuayotoquiliz, toyuhcatiliz ihuan tonahua tlahtol! Ipampa oqui-moteicnelihqui, axcan topahpaquiliz mo chihua.

In tetlaxtlahuilmacehual tlahtoltlatlalilli, omochiuh ipampa in tlahcuilolpiqueh nepapan tlahtolli ma motetlaxtlahui, ihuan ica in Consejo Nacional para la Cultura y las Artes inic ce omotemamac acipan 1993 xihuitl. Inin tetlacnelil tecpiltlah toltilatlalil, oquimote-mactilihqui Librado Silva Galeana ipan 1994 xihuitl.

Ipan caxtolli yei tonal, mani metztli octubre 1995 xihuitl, ompan in Centro Nacional de las Artes, ipan chicome ihuan tlahco cahuitl yohualpan, ihuan imixpantzinc cequintin teuctzitzin quemen: Rafael Tovar y de Teresa huey teyacanqui (CNCA), José Iturriaga, no yuh teyacanqui Culturales Populares, in tlamatini Miqueltzin León-Portilla, no yuhqui teyacanqui Seminario de Cultura Náhuatl UNAM, ihuan tepantlahtoani José Merino Castrejón, tecutzintli ompan Malacachtetipac Momozco, omoteicnelil Nezahualcoyotzin inic in temachticatzintli Librado Silva Galeana.

Ipanin tlaxtlahuilhuitl, ton Miqueltzin León-Portilla omihtalhui: “ye huehcauh, ye miec xihuitl quimiximachilia in ahquin omoteicnelilli, ahzo hueliz caxtolli omome xihuitl, ihuan noyuhqui coza quimopactilia quenin mochihuilihuitz in itequiuhtzin ipampa tlaquetzatlalhcuilolli”.

Nohnohuian campa in temachticatzintli moteixpanyoitihtzinoa ihuan ica itenehuatzin moteixpanhuilia, quemen ompan Xalixco omihtalhui:

Quenin yez itonal in huehuetlahtol; no imihtalhui quenmach tetech huel ca in iyollotzin in tictemaquixtizque inon quinezcayotia in yancuic tlahtolli, in tlahtoltlatlalilli inezcaliliz, in nahuatlahtolpihqueh in quiyocayohtihuitze in chalchiuh cuicatl, in neixcuitilli, ihuan in tla quetzalli.

Librado Silva Galeana itlahtoltzin

COZCACUAUHCO

Tlahuizcalli moquetza,
zacuantotol cuinca. In
tlayohualiuhcan altepetl,
in tetepeh nezquiani chal-
chiuhcozcatl icuentaxhuan
in ipan iquechquauhyo ca
cualnezca cihuapilli.

Se yergue el amanecer,
canta el pájaro Zacuán.
Alrededor del poblado lo picos
de los montes, semejan las
cuentas de un collar de jade
en el cuello de una bella
princesa.

Librado yuhquitic in iconetzin Nezahualpilli, ton Carlohtzin Ometochtzin chichimecatecutli, inintzin mochipa omotenehuili tlein omochihuilihqueh itahtzin ihuan icoltzin Nezahualcoyotzin, itechcacopa innemiliz, inyuhcatiliz.

Ihcuac caxtiltecah oquimatqueh tlein ipampa omotenehuiaya, oquimomictilihqui ipan 1539 xihuitl. Librado noyuhqui quiixnamic miec ohuihtic tlamantli ipampa itequiuuh, yehce mochipa omochih-chicauh ihuan axcantica yetechnemilia ihuan techtlalhuia ocachi ma tiquiximatican, ma ticahcicamatican in tohuehuetlahtol.

Axcan nanmechmotemachilttiliz cequintin zazanilli nozo tlah cuilomachiotl tlein oquihcuilo quemen:

1. El uso de la forma reverencia en Santa Ana Tlacotenco.
2. Ye cempoalpa in hualquiza in *Estudios de Cultura Náhuatl*.

3. Tonahuatlamatiliz axcan.
4. Flor y canto de los antiguos mexicanos.
5. In oc imoztlayoc in miccailhuitl.
6. In temazcalli.
7. In milla chichimeh innemiliz, in tlein itech innematiliz
8. Cozcaquauhco. (En el lugar de las águilas con collar).

Ica inin itlaquetzalli oquitlan itlacnelil in tlacpantzин oniquitto. Axcan nictenehuaz ahquihuantzitzin xochitlahtolpihqueh, anozo tlahtolmachiolt itechcopa toyuhcatiliz, topiliz no yuh moihcuilhuitech quemen Librado.

In mayaxochitlahtolpihqueh: Gerardo Cat Pat ihuan Feliciano Sánchez Chan. In yancuic nahuatlalotolpihqueh: Natalio Hernández omoihcuilhui, “Ijkoñ öntlajtoj Aueuetl” (Así habló el Ahuahuete). Noyuhqui yehuatzin Alfredo Ramírez cualli xochitlahtol ihcuilhui. Juan Gregorio Regino, mazatecatl, huel hueyi inecuiltonol tlatlalilitlahtolli.

In ñahñú tlahtolli, nictenehuaz in Jesús Salinas Pedraza, ye miec xihuítl moihcultihuitz izazaniltzin no yuh itlaquetzaltzin. Victor de la Cruz, tlein omotlalticpacquixtihtzino ompa Itsmo Tehuantepec oaxiacatl, axcantica moteyacanilia ce amatlahtolli itoca “Guchachi Reza” (Iguana rajada) ihuan noyuhqui ye ce xiuhtico 1994 oquimotemactilihqui itlaxtlahuil Nezahualcoyotzin; no omoihcuilhui ixochitlahtol zapoteca, ihuan tlatlalilitlahtolli, yehuatzin ihuan Macario Matus huel cualli moihcuilhui ipan zapotecatlahtolli.

Axcan zan achiton toyocoliz, ¿Ac yehuatzin in Nezahualcoyotzin? Yehuatzin huey tlamatini, omotlacatili ompan Tezcoco ipan xihuítl ce tochtli, 1402, itahtzitzihuan in huehueh Ixtlilxochitl ihuan Matlalcihuatzin, icihuapiltzin Huitzilihuitl inic ome tecutzintli in Tenochtitlan.

Ihcuac tzitziquitehtzin omohuapahuiti ipan itecpancalco ihtic no yuh ipan Calmecac ompan Tezcoco. Yehuatzin omomachtihtzino itechcopa intlamatiliz toltecameh. Nezahualcoyotzin omocempahnuiti ompohualxihuítl in tecutzintli, inintzin huey tlamatini, omoyocolili ipampa in cahuitl, in miquiztli, in ximoa yan ihuan in xochitl in cuicatl.

Ipampa nican tlalticpac ahmo nochipa, techmotenehuilia ixochitlahtoltzin.

Niquihtoa Ninezahualcoyotl:
¿cuix oc nelli nemohua in tlalticpac?

An nochipa tlalticpac:
Zan achica yenican.
Tel ca chalchihuitl no xamani,
no teocuitlatl in tlapani,
An nochipa tlalticpac:
Zan achica ye nican.

In huey tlamatini Nezahualcoyotzin, omopolihuiti ipan xihuitl chi-cuace tecpatl 1472 xihuitl.

Omonemili motocayotiz inin tlaxtlahuiliztli “Nezahualcoyotl”, ipampa cenza mahuiztic ixochitlahtoltzin itechcopa toitolotla tlaliltlahtol.

BIBLIOGRAFÍA

Cantares mexicanos. Biblioteca Nacional, UNAM. fol. 17r.

Estudios de Cultura Náhuatl. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, v. 22, 253.

Estudios de Cultura Náhuatl. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994, v. 24, p. 409.

JARAMILLO, Ana María, “Salvar al mundo escribir una novela”, Revista: *Los Universitarios* 77, p. 6.

MONTEMAYOR, Carlos, *Los escritores indígenas actuales I. Poesía, narrativa y teatro*. Ed. Gobierno del Estado de México, 1985. p. 29.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Nezahualcoyotl poesía*. Estudio preliminar, selección y notas. Ed. Gobierno del Estado de México, 1985, p. 8, 26, 29.

PREMIO NEZAHUALCOYOTL

FRANCISCO MORALES BARANDA

Algunos escritores y novelistas, como Julián Meza y Beatriz Espejo entre otros, han afirmado que escribir con una o dos palabras un poema o novela, es salvar al mundo, en el caso particular del Premio Nezahualcoyotl de Literatura Indígena, es hacer resurgir al mundo náhuatl.

Librado Silva Galeana, a quien se le otorgó el Premio Nezahualcoyotl de Literatura el año pasado, nació en Santa Ana Tlacotenco Delegación de Milpa Alta D. F. , el 17 de agosto de 1942. Profesor de Educación Primaria por la Escuela Nacional de Maestros, también cursó la licenciatura de Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM.

El Premio Nezahualcoyotl es otorgado por primera vez a un tlacotense que pertenece a la Delegación Milpa Alta, y cómo no iba a premiarle a Librado, puesto que él, desde hace muchos años ha venido preocupándose por lo que tenemos guardado, nuestras tradiciones, historia antigua, nuestras raíces, la forma de ser de un pueblo y su lengua náhuatl. Esta es la razón de su premiación, de la cual nos alegramos sus amigos.

Este galardón de literatura surge con el propósito de reconocer la labor de escritores en diferentes lenguas que, a través del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, se emite por vez primera en 1993. Ahora tocó el turno a Librado Silva Galeana.

El día 18 de octubre de 1995, en el Centro Nacional de las Artes, siendo las 19:30 hrs. y ante algunas autoridades como Rafael Tovar y de Teresa, Presidente del Consejo Nacional de las Culturas y Arte, José Iturriaga, Director de Culturas Populares, el doctor Miguel León-Portilla, Director del Seminario de Cultura Náhuatl del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. y el licenciado José Merino Castrejón, Delegado del Departamento del Distrito Federal en Milpa Alta, se otorgó el premio ya aludido.

En esta ceremonia, Miguel León-Portilla expresó que hace aproximadamente 17 años que conoce al premiado, durante este tiempo

ha venido observando con simpatía su trabajo respecto al género narrativo.

La palabra del maestro León-Portilla, ha sido como siempre orientadora en cualquier lugar en que se ha presentado, como ocurrió en Jalisco donde expresó:

Cómo será el destino de nuestra antigua palabra, su confianza en que ésta sobreviva; signo o señal de esta posibilidad es que la nueva palabra, expresión del renacer literario de la lengua, está adquiriendo posición en el seno de varias comunidades, pues son ya varios los escritores en esta lengua que vienen creando poesía, teatro, y narrativa.

La palabra de Librado Silva Galeana.

Se yergue el amanecer,
canta el pájaro Zacuán.
Alrededor del poblado los picos
de los montes, semejan las
cuentas de un collar de jades
en el cuello de una bella princesa.

Librado puede semejarse a uno de los hijos de Nezahualpilli, llamado don Carlos Ometochtzin Chichimecatecuhtli, quien siempre se preocupó por expresar lo que hicieron su padre y su abuelo Nezahualcoyotl, respecto a la preservación de su cultura y forma de ser de su pueblo. Cuando los españoles tuvieron conocimiento de estas manifestaciones, lo condenaron a muerte en el año de 1539. Silva Galeana, también se ha enfrentado con muchas dificultades para desarrollar su trabajo como escritor y su afán por preservar su cultura; sin embargo, siempre ha sido tenaz y hoy nos hace reflexionar e invita a que conozcamos y comprendamos nuestra antigua palabra.

Algunos de sus trabajos en narrativa son: "El uso de la forma reverencial en Santa Ana Tlacotenco"; "Ye cempoalpa hualquiza in Estudios de Cultura Náhuatl"; "Tonahuatlamatiliz axcan"; "Flor y canto de los antiguos mexicanos"; "In oc imoztlayoc in miccaihuitl"; "In milla chichimeh innemiliz, in tlein itech innemataliz"; "In temazcallil"; "Cozcacuauhco (En el lugar de las águilas con collar)".

Los forjadores de nuevos cantos, relatos y novelas en relación a la forma de vida de nuestros pueblos se mencionan a Gerardo Cat Pat y Feliciano Sánchez Chan como poetas mayas. En lengua náhuatl, a

Natalio Hernández Hernández, quien escribió “Ijkon ontlajtoj Aueuetl”(Así habló el Ahuehuete). Justo es mencionar a Alfredo Ramírez como un gran poeta. Juan Gregorio Regino, escritor mazateca que posee también una gran riqueza literaria.

En lengua ñahñú, cabe mencionar a Jesús Salinas Pedraza, que durante muchos años viene escribiendo su narrativa. Víctor de la Cruz, oriundo del Itsmo oaxaqueño, actualmente director de la revista *Guchachi Reza (Iguana Rajada)* mismo que fue galardonado también con el premio Nezahualcoyotl en 1993 por sus poemas y literatura zapoteca. Él y Macario Matus son considerados como los mejores escritores en lengua zapoteca.

Ahora sólo una reflexión. ¿Quién fue Nezahualcoyotl?. El fue un gran sabio, que nació en Tezcoco en el año I-Conejo, 1402. Sus padres fueron el señor Ixtlilxochitl el Viejo y Matlalcihuatzin, hija de Huitzilihuitl segundo señor de Tenochtitlan. Durante su infancia, recibió esmerada educación en el seno del palacio paterno, asimismo en el calmecac principal de Tezcoco.

Él se educó conociendo las doctrinas y sabiduría de los toltecas. Nezahualcoyotl reinó durante más de 40 años, este gran filósofo, reflexionó sobre el tiempo y la fugacidad de cuanto existe; la muerte inevitable, el más allá, la región de los descarnados y el sentido de la flor y el canto.

En su poema nos dice, no para siempre aquí en la tierra.

Yo Nezahualcoyotl lo pregunto:
 ¿Acaso deveras se vive con raíz en la Tierra?
 No para siempre en la Tierra:
 solo un poco aquí.

Aunque sea de jade se quiebra,
 aunque sea de oro se rompe,
 aunque sea de plumaje de quetzal se desgarra,
 No para siempre en la Tierra:
 solo un poco aquí.

Nezahualcoyotl muere en el año 6-pedernal 1472.

Por la importancia que ha revestido este forjador de cantos en la historia de nuestra literatura mexicana, se decidió denominar este premio con su nombre.



**ITLAHTOL IN LIBRADO SILVA IN OQUICELI
IN MACEHUALLAHTOL
TETLAXTLAHUILLI NEZAHUALCOYOTL, 1994,
IN IPAN CENTRO NACIONAL DE LAS ARTES, TONALLI 18,
METZTLI OCTUBRE, 1995 XIHUITL**

Amoxcalco
pehua cuica,
yehyecohua,
quimoyahua xochitl
onahuia cuicatl.

Amoxtlahcuilol in moyollo,
toncuicaticaco,
in tictzohtzona in mohuehueuh,
in ticuicanitl.
Xopan calaihtec,
in tonteyahuiliya.

Nezahualcoyotl.

Tehuatzin, Lic. Rafael Tovar,
Teyacanqui ipan Consejo Nacional
para la Cultura y las Artes.
Tepanihcatzitzintin,
cihuatzitzintin, tlacatzitzintin:

Onicnec in nicpehualtz inin tepiton in notlahtol ica ce tlacotoc-tontli in Xopancuicatl in itlachihualtzin in tlacempañahua intzalan macehualcuiapicqueh in itocatzin Nezahualcoyotzin ihuan no iuhqui in itoca inin tlaxtlahuilli in axcan nechmacatoqueh.

Ica notlazohcamachiliz ihuan in nopalpaquiliz niccelia ipampa in tlein quinezcayotia itechpa in notlahtoltlatlaliltequiuh ihuan itechpa in tlapijaliztequitl in ica in occequintin nocniuhuan in ticchiuhuitzeh. No iuhqui, nechompalehuia, nechchicahua inic

noconconquetzaz in ayc cahui tequitl inic tepalehuiloz, manel zan achitzin, inic nemachtiloz, inic cehecemmanaloz, in tix-in toyollo itechpa in tomexihcayo, in tomacehualnelhuayo.

Ye miec xihuitl, in ihcuac quin ticcahuaya in totelpuchyotemi-quiliz, cequih telpocameh titonechicoayah in iyollohco toaltepeuh, Santa Ana Tlacotenco, inic titononotzayah itechcacopa in tlein panoya tonahuac ahnozo huehcauh.

Tehuantin in timomachtihqueh, immanon in quin iuhti in oticalahqueh ipan nivel medio superior tlamachtilcalli. Cenca tic-totlamachtiayah inic in ticzalohtayah ihuan iyulic tictonemiliztihqueh itla occetic in acho ahhueli in quimochihulihqueh in totahtzitzihuayan.

Tiquimpohuayah in política ihuan in tlahtoltlatlalilamameh, amoxtin, ahnozo itla suplemento cultural in totech ticaxitiayah; in netlahtolpehpechtiliztli ompa in itechpa tlahcuiloloya techchihualtiayah in tiyezqueh in ipan ahtلامي tenonotzaliztli. Ticcemmelahuayah itla Don Quijote tlaxexelolli, ticpohuayah Amado Nervo ahnozo Enrique González Martínez incuicahuan, ahnozo Martín Luis Guzmán ahzo Mariano Azuela inovela.

Zan iyulic oticahcihcamatqueh, nien tlamachtilcalco, nien alte-pepan ixnecia in toaxca: totlahtol ihuan in totlamatiliz. In ihcuac pahpaquiliztica oticpehualtiyahqueh in tequitl itechpa in tlanelhuayotoquiliztli ihuan tlacemmanaliztli; huel ticaahcihcamatia ompa tlamachtilcalco intla motemachtizquiani mochi in momoztla necia, mochihuaya, hueliz ticnextizquiani in itlapahtiliz itechpa in tlen techtequipachoayah.

Huel nelli tiquelehuaiyah ma in tlamachtilcalli quicencuizquiani in totlamatiliz, in toaxca, in otechquimilo in topiltian, totelpuch-tian, in yehuatlo tlein tictlazohtla, tlein techyahualoah, in tlalli in techtlacualmaca, in techmaca tonelhuayoh, in tix-in toyollo.

Cenca otechpahpaquilti oticnextihqueh ipan Seminario de Cultura Náhuatl, ipan huey tlamachtilcalli UNAM, tlananquililiztli ihuicpa in totlahtlaniliz, itechpa in totequitlatequipacholiz, toaltepenetlatenehuililiz. Ompa huel otitomachtihqueh, huel otiquiximatqueh ocachi cualli in totlahtol, ihuan inin cenca otechompalehui inic titotlahcuilocachiuhuitzeh. Ipan Seminario tiquimpouhtihuitzeh huehue ihuan axcantica amameh, ihuan no iuhqui huel ye otitoic-niuhtihqueh intloc in mieccan nahuatlahtohqueh ipan totlalnan.

Ipanin techmopalehuilihuitz yolizmatcacopa yehuatzin Mi-queltzin León-Portilla, in Seminario de Cultura Náhuatl tlayacanqui.

Noconnequia in zan achitzin nictepohuiliz quenin mahcihcac-huihuitz in nonahuatlahtoltlatlaliltequiuh in ica noconnequi nic-

temactiz in notlaneltiliz in quenin miec in tocetcahuan, Mexihco nepapan macehualahtoltlahuqueh cenza intech monequi ix-quich intlapal quichihuazqueh inic nemachtiloz, inic cemmanaloz in toaltepetlahtolhuan. Huel nelli monequi intech in titomach-tizqueh, in tiquimmahuizihtazqueh, tiquincehcemmanazqueh tlahtic ihuan quiahuac in toaltepehuan. Inin huel tecuitlahuiliztica mochihuaz.

Yehica nehuatl nicahacihamati, nicahcihamaita in imahuizzo, in ipatio inin tetlaxtlahuilli in axcan nechommactia in Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Inin teicnelilli nechchihualtia in nitlatzomocyehyecoz, in ninoyolchicahuaz inic titotlanechicoltizqueh inic huapahuazqueh, xochicueponizqueh totlahtolhuan in ohuehcahuaqueh zan tlaquixtilli.

Nicnequi niccentlamiz inin notlahtol in nicnahuatlahtolmela-huaz cequih itlanemililtzitzihuan in quimotenehuiaya tocoltzitzihuan in ye huehcauh ihuan in oc yoltoqueh axcan, ipanin cahuitl in tinentoqueh:

Yuhquin
 quimihtalhuiayah
 tocoltzitzihuan,
 axcan, ihcuac
 in ohuihcayutl,
 in temahmauhti
 topan ahci,
 ihcuac totech monequi
 in chicahuacayutl,
 inic ticpihpiazqueh
 in toaxca,
 inic totech yez in
 totahhuan intlacahualiz;
 nican titlatenehua,
 nican titotentlalia
 ixquich totlapal
 in ticchihuazqueh
 inic ahmo cehuiz
 in tlamatiliztlahuilli
 in otechoncahuilihtehuaqueh.

**PALABRAS DE LIBRADO SILVA AL RECIBIR EL PREMIO
NEZAHUALCOYOTL DE LITERATURA EN LENGUAS
INDÍGENAS, 1994, EN EL CENTRO NACIONAL
DE LAS ARTES, EL 18 DE OCTUBRE
DE 1995**

En la casa de las pinturas
comienza a cantar,
ensaya el canto,
derrama flores,
alegra el canto.

Libro de pinturas es tu corazón
has venido a cantar,
haces resonar tus tambores,
tú eres el cantor.
En el interior de la casa
de la primavera
alegras a las gentes.

Lic. Rafael Tovar,
Presidente del Consejo Nacional
para la Cultura y las Artes
Honorable presidium
señoras y señores

He querido dar principio a esta breve alocución con un fragmento del poema *Xopancuicatl*, “Canto de primavera” del más grande de los poetas indígenas de nuestro país y cuyo nombre lleva el premio que hoy se me concede *Nezahualcoyotl*. Agradecido y con alegría lo recibo por lo que significa como reconocimiento a mi quehacer de escritor y a las tareas de preservación que junto con compañeros y amigos he llevado a cabo. Me sirve asimismo de estímulo para continuar en la impostergable tarea de contribuir, aunque sea en forma modesta, en el estudio y difusión de los rasgos culturales de una de

las partes esenciales de nuestro ser de mexicanos, la raíz indígena.

Hace ya muchos años, cuando apenas dejábamos atrás los ensueños de la adolescencia, un grupo de jóvenes nos reuníamos en el centro de nuestro pueblo natal, Santa Ana Tlacotenco, para comentar lo que acontecía a nuestro alrededor.

Constituímos la primera generación de estudiantes de nuestro pueblo que había tenido acceso a una institución educativa de nivel medio superior. Nos entusiasmaba lo que estábamos aprendiendo, y poco a poco nos fuimos integrando a una forma de vida que antes había estado vedada para nuestros padres.

Leíamos revistas de contenido político y literario o algún suplemento cultural que podíamos allegarnos; los temas allí abordados se convertían en fuente de charlas interminables. Comentábamos algún capítulo de Don Quijote, leíamos los poemas de Amado Nervo y Enrique González Martínez, o bien las novelas de Mariano Azuela y Martín Luis Guzmán.

Poco a poco fuimos tomando conciencia de que ni en la escuela ni en la sociedad nacional estaba presente lo que era nuestro: nuestra lengua y nuestra cultura.

Fue entonces cuando iniciamos con entusiasmo una tarea de investigación y difusión, convencidos de que en las aulas, mediante un programa escolar que reflejara el entorno sociocultural, hallaría mos el posible remedio a lo que nos preocupaba.

Deseábamos con vehemencia que la escuela retomara la cultura propia que impregnó nuestra infancia y adolescencia: el amor a lo nuestro, a la naturaleza, a la tierra que nos alimenta y nos da raíz histórica e identidad.

Afortunadamente, encontramos en el Seminario de Cultura Náhuatl, de la Universidad Nacional Autónoma de México, las respuestas a nuestras inquietudes profesionales y de compromiso social con nuestro pueblo. Allí hemos tenido la oportunidad de estudiar y conocer mejor nuestra lengua, y ello ha contribuido en nuestra formación de escritores; en el Seminario hemos leído documentos antiguos y contemporáneos, y también hemos tenido la posibilidad de relacionarnos con hablantes de la lengua náhuatl de diferentes regiones de nuestro país.

En todo este proceso, hemos contado con la sabia y paciente orientación del doctor Miguel León-Portilla, director de dicho Seminario.

He querido hacer este breve recuento de mi desarrollo profesional como escritor en lengua náhuatl, para dejar testimonio del esfuerzo que muchos hermanos hablantes de las diferentes lenguas

de México, tienen que realizar para el estudio y difusión de las lenguas de nuestros pueblos. Estudiarlas, dignificarlas, difundirlas dentro y fuera de nuestras comunidades es tarea impostergable.

Por eso reconozco el interés y el valor simbólico que representa este premio que hoy me otorga el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Me compromete a esforzarme en mi trabajo para contribuir al desarrollo y florecimiento de nuestras lenguas durante tanto tiempo relegadas.

Deseo concluir mi intervención parafraseando algunas de las ideas que expresaban nuestros abuelos en tiempos antiguos y que son completamente válidas en la época que nos ha tocado vivir.

Y como decían
nuestros abuelos,
ahora,
cuando dificultades
y peligros
sobre nosotros se ciernen,
es cuando
requerimos fortaleza,
fuerza de ánimo
para conservar
lo que es nuestro,
lo que nos ha sido dado.
Para tener junto a nosotros
lo que nuestros padres
nos dejaron.
Tenemos que decidir,
hacer todo nuestro esfuerzo
y no permitir
que se apague
la luz del saber
que nos dejaron en herencia.

“HUESOS” EN EL NÁHUATL: ETIMOLOGÍAS YUTOAZTECAS¹

KAREN DAKIN

Introducción

Desde la infancia somos conscientes de lo fundamental que son los huesos para la existencia humana. Lo esencial que son para el pensamiento del hombre es también evidente por los dichos populares: “vamos al ‘meollo’ del asunto”, a lo más básico del problema, o “carne y hueso”, para la amistad más íntima. El último vestigio de los antepasados que reconocemos son sus huesos de muerto. Por otro lado, el hueso animal ha sido uno de los materiales útiles fácilmente al alcance del hombre desde sus principios para hacer sus implementos y adornos. Es por todo esto probablemente, que las palabras para ‘hueso’ han sido importantes en la formación léxica de las lenguas del mundo. Ese uso es muy marcado en las lenguas amerindias, y especialmente en las yutoaztecas. Su presencia en el náhuatl es el tema de este estudio. Esa presencia refleja una concepción del mundo que forma metáforas con ‘hueso’ primero en la descripción del cuerpo y después para distintos aspectos del mundo que rodea al hablante yutoazteca.

Encontramos antiguas raíces yutoaztecas que se refieren a ‘huesos’ tanto en la terminología agrícola y doméstica como en la religiosa. Veremos que un grupo numeroso de palabras nahua se deriva de metáforas creadas de imágenes de los huesos probablemente inventados por la población protoyutoazteca. Tanto los estudios filosóficos de fenomenología de Merleau-Ponty y otros como los estudios lingüísticos de los últimos años, como los de Lakoff,

¹ Agradezco los comentarios de varios colegas que se me hicieron cuando presenté versiones anteriores de este estudio como ponencias en la ENEP-Acatlán y en el congreso anual de la American Anthropological Association en San Francisco en 1992. Sobre todo, debo mencionar a Francisco Barriga, Ives Goddard, Richard Haly, Ascensión Hernández de León-Portilla, Ricardo Maldonado, Pilar Méndez, Thomas Smith-Stark y Verónica Vázquez. Le agradezco especialmente también la generosidad de R. Joe Campbell, por proporcionarme archivos computarizados del *Códice florentino* que me ayudaron enormemente en la identificación de formas.

Fillmore y otros, han desarrollado el tema de la importancia de la experiencia como base del lenguaje figurativo en general y sobre todo de la metáfora en el habla diaria. Por ejemplo, Jürgen Strauss (1985: 574) se interesa en la evolución semántica histórica de esas metáforas:

A knowledge of the ‘conditions of usage’ is gained by the individual speaker through experience: if he wants to use a particular word in a new situation he compares the present conditions of usage with those that he has already experienced, and then decides whether the conditions are sufficiently similar to justify the particular word. It is probable that the speaker has in his mind a ‘prototypical scene’ as advanced by Fillmore (1977).

La extensión semántica de un término se da a base de comparación de sus usos en la experiencia primaria a nuevas situaciones que vaya pasando el hablante. A la vez, una reconstrucción de esas escenas prototípicas, como trataremos de hacer aquí para las del hueso, nos proporcionará información sobre la estructura cognoscitiva yutoazteca, y en el caso particular de los huesos, también de la tecnología y cosmología que tenían los hablantes.

Durante el tiempo que ha pasado desde la diversificación del grupo ancestral yutoazteca ha habido un desgaste fonológico en las palabras nahuas que oscurece el origen de los protomorfemas que las forman. Al decir desgaste, me refiero al proceso por el que los distintos elementos de una lengua pueden fundirse y luego ir cambiando, muchas veces simplificándose, hasta perder casi toda similitud con la lengua de la cual se han derivado. Entre tales procesos, destacaré por ejemplo la pérdida de vocales en la evolución del náhuatl desde la protoyutoazteca; esta pérdida también ha repercutido en cambios consonánticos. Así se han quedado grupos consonánticos o una sola consonante en palabras donde se puede reconstruir que antes había sílabas más largas; protoyutoazteca *k̥isi se ha reducido al náhuatl -k̥ (-csi en la ortografía colonial) ‘pie’ al perder la vocal *i de la primera sílaba y palatalizarse la *s de la segunda; encontramos esta forma con el prefijo posesivo *no-* en *no-k̥i* ‘mi pie’; porque el náhuatl no permite dos consonantes iniciales de palabra, se le prepone una vocal i para pronunciarla cuando no lleva un prefijo: *i-k̥si-tl* (*iucsi*). En otros casos, las secuencias protoyutoaztecas de vocal-consonante-vocal se han fundido en una sola vocal larga, como se ve en *napu ‘nopal’, que en el náhuatl se vuelve *no:-*, como vemos en *no:c̥tli* ‘tuna’; se encuentra la misma raíz como *noh-* en *noh-pal-li*. ‘[hoja de] nopal’. Para muchos términos, es sólo al

comparar palabras nahuas con las cognadas de otras lenguas yutoaztecas como podemos encontrar las semejanzas que sugieren qué orígenes habrán tenido. En algunos trabajos anteriores (Dakin 1992, 1994a, 1994b, en prensa) he descrito cómo fue grande el cambio de formas antiguas compuestas de dos raíces en su evolución desde la protolengua al náhuatl que sincrónicamente se analizan como una sola raíz. En esta contribución, sugiero que este proceso también ha afectado palabras que contienen dos raíces que significan ‘hueso’, *o>o y *wH- en la lengua protoyutoazteca. La productividad de la composición en el náhuatl está claramente expuesta en las gramáticas de la lengua. En el caso de *o:mi-tl*, hay varias formas compuestas en las variantes coloniales y modernas, como *o:mi-wik-tli* (*omihuictli*) ‘navaja de hueso’ y *koyol-o:mi-il* (*coyolomitl*) ‘lesna’, palabras que se encuentran en el *Códice florentino*. Al seguir, se examinan varias formas sincrónicamente sencillas que son, sin embargo, históricamente compuestas que siguen las mismas reglas de formación que las modernas.

2. RAÍCES PROTOYUTOAZTECAS PARA ‘HUESO’: PARTES DEL CUERPO

A. *o > *náhuatl o:mi-tl*

Una *o*: en náhuatl puede derivarse de por lo menos seis secuencias en la protolengua: *o>o (vocal glotalizada), *Vwa, *awV, *hoCV, *wo, *VpV, y también *wi-, *wt. Por ejemplo, el enclítico de pasado *o:-se* deriva de *wa-, como se ve en el tepehuán del suroeste y en el cora. Por eso, serían varias las posibilidades para el origen de *o:mi-tl*, la raíz para ‘hueso’ más conocida de la lengua. Sin embargo, al comparar *o:mi-tl* con las cognadas de otras lenguas, encontramos que se puede reconstruir una forma protoyutoazteca *o>o(N), o tal vez *oho(N), raíces que darían una raíz de vocal larga *o:-* en prenagua. La -*m-* de *o:mi-tl* es reflejo del rasgo final nasal, indicado por “N”, y el sufijo plural *-mi-, como sugiere Miller en 1967. En (1.1). Se muestran las cognadas de *o:-mi-tl* en algunas lenguas yutoaztecas.

(1.1) mono *>oho*; payute norteño *oho*; kawaiisu *>oho-pi*; payute sureño *o(h)o-S*, *o(h)o-pi*; yute *>o:-pi*; gabrieleño *>én*; serrano *o: č* (*pos.->o:>*); hopi *ö:-qa*; o’otham (pápago) *o:>o*; eudeve *hó-gwa*; guarijío *o:-á*; tarahumara *o:-či*; mayo y yaqui *ót-ta*; tubar *ho-*, *ho-ta-ra-k-*; huichol *>u-mé*

Se puede ver que las otras lenguas han agregado distintos sufijos. Por ejemplo, las lenguas nómicas yute y payute sureño sólo agregan

el sufijo absolutivo *-pi*, mientras que se encuentra un sufijo *-qa* en hopi, y en eudeve se ve con *-wa*, probablemente un sufijo posesivo; en yaqui-mayo y en tubar se encuentra formado con otro sufijo absolutivo (ABS), *-ta*, práctica común para monosílabas en esas lenguas (*cf.* Valiñas, 1990).

*i. Nombres de partes del cuerpo con *o?o*

*a. o:-po:č-tli 'izquierdo' < *o?o 'hueso' + po-: 'limpiar (?) + či 'diminutivo'*

La palabra *o:-po:č-tli* 'izquierdo' del náhuatl tal vez se relacione con el uso del cora y tarahumara, donde la raíz *o?o da en cora una forma indicada por Ortega (1732), *ütat* 'mano izquierda', de *o?o-ta-ti 'hueso'-ABS-ABS, y en tarahumara *o?winá* 'izquierda'. En comanche 'mano izquierda' es *o-hinikatʃ*.

La identificación del elemento *po-č-* es más problemática. Tal vez se pueda relacionarlo con *pya* **po?o* 'dibujar, hacer marcas' como en *po:wa* 'leer, contar' y *oh-tli* 'camino' (que a la vez se derivaba de la práctica de *marcar* una senda). Si fuera cierto que **po?o* haya sido el origen, se podría imaginar un sistema para contar que utilizaba las dos manos, y en que la mano pasiva, normalmente la izquierda, fuera la en que se apoyara o *marcaba* la derecha, es decir 'el hueso de la cuenta'. Los hualapai de Arizona tienen un sistema en el que, por ejemplo, un número se llama por el dedo de la mano izquierda en que se apoya.² Sin embargo, no hay cognadas con los dos morfemas de *o:po:č-tli*. -

b. Palabras en otras lenguas

En otras lenguas de la familia, hay reflejos de **o?o* o **oho* en algunas palabras que nombran partes específicas del cuerpo: en shoshone *o:-n* (-*a*) es 'la parte de la pierna de la rodilla al tobillo'; en comanche, *o:-mo*, derivado de **o?o* 'hueso' más *-*mi* 'pierna', se refiere a la pierna, normalmente en su entidad; en luiseno, lengua táquica, **o?o* da *'e-*, y la palabra *'et* quiere decir 'pie, pierna'. En otras lenguas existen formas para 'pierna' que llevan *hu*-que tal vez sean cognadas de **o?o*: mono *huk-ka*, payute norteño, *hu-ka* 'pierna entera'; en panamint se encuentra *hu^Nkap-piñ*; en tubatula-

² Se agradece a Georgine Bender por este ejemplo.

bal *>u-ga-pñ*; en hopi *ho-k̥a*, y en cora *t-ka*. Este juego es más problemático porque se encuentra *u* en vez de *o* en lenguas donde el reflejo normal de **o* es *o*. Una posible explicación sería que **>o>o* u **>oho* debe haber sido **>o>u* u **>ohu*, y por armonía vocálica se convirtió en **>o>o* u **>oho*. Si las dos formas son cognadas, entonces la raíz formaría parte de los términos *hoppoto* y *howa:-pi* ‘espalda’ en payute norteño y kawaiisu, *xítaxʷe-l* en cupeño, *húlul/húlulu* en cahuilla, y *hò:ta* en hopi para ‘espalda’, y de *hubníni=hóguia* ‘columna vertebral’ ‘columna vertebral’ (*hu-bú-ni=hueso*) en eudeve.

B. **čuH* > *náhuatl* (-)či, -č-

Las fuentes protoyutoaztecas para **č* (tz) en el náhuatl son **čza*, **ču* y **čo*. Una **či* o una **či* se palatalizan, creando **čí* o **čé* en el náhuatl, de manera que se descartan como posibilidades. En la evolución del náhuatl, muchas veces se ha perdido la vocal que sigue a una consonante antes de otro morfema, dejando la consonante sola. Con base en estas consideraciones y en la existencia de las palabras compuestas cognadas, vemos que muchas de las palabras para partes del cuerpo con el č en el náhuatl pueden derivarse de antiguas formas compuestas con la raíz para la parte del cuerpo más la raíz descrita arriba, **čuh-*, ‘hueso’.

i. Ejemplos de partes del cuerpo con **čuh-* ‘hueso’ en lenguas emparentadas

- a. *payute sureño* (Sapir): (*ortografía fonética, no fonémica*)
 - man-tsičv̥ip̥i* ‘hueso del brazo que va del codo a la muñeca’
 - tavá-tsípi* ‘hueso de la pierna’
 - tɔ-tsičópi* ‘hueso de la cabeza’
 - qu̥-tsa-p̥i* ‘cenizas’ (< madera-huesos?)

b. *comanche* (Wistrand Robinson y Armagost):

- čú:hni-p̥* ‘hueso’
- čuhníp̥i* ‘calavera’
- čukuhp̥i* ‘objeto viejo, hombre anciano’
- čuhni bunít* ‘mirar con expresión de odio’ (=‘hueso-mirar’)

c. *panamint* (Dayley):

- čuhmi-pp̥ih* ‘hueso’;
- wiča(ppih)* ‘hueso inferior de la pierna’

d.. *shoshone* (Miller, 1972)

cuhnippi 'hueso' (dialecto del oeste)
co-a-ppeh 'hombro'

ii. **euH* 'hueso' en términos para partes del cuerpo en el náhuatl

Al hacer una revisión del léxico náhuatl de partes del cuerpo, terminamos con una lista de unas cinco palabras con raíces que terminan en -t-, (tz en la ortografía colonial), y que nombran partes del cuerpo. Abajo se da una lista de estas palabras, y se citan etimologías y traducciones de otras fuentes. Además se incluyen otras palabras formadas de las mismas raíces.

a. *ko-e-tli* '*panitorrilla*'

López Austin (L.A.) p. 150 "la obsidiana de la superficie redonda (muy dudosa) o 'la bola dura' (muy dudosa)"

Terminos adicionales: *tla-ke-e-tli* 'algo parado'; *ko-e-o-wa* 'correr ágilmente'; *kezi-loa* 'pararse en las puntas de los pies'

b. *me-e-tli* "*pierna; muslo*"

c. *tepi-e-tli* "*cartílago*"

LA, p. 184 'el endurecido'

d. *tepo-e-tli* "la espalda del cuerpo"

LA, p. 185 'la bola hinchada'

e. *tlan-i-e-tli* "tibia, hueso de la pierna"

Molina: 'canilla de la pierna; espinilla de la pierna'

LA, p. 190: "la parte frágil de abajo (dudoso); la parte dura de abajo (dudoso); la parte lisa de abajo (dudoso)"

Cuando palabras de un solo dominio semántico muestran la misma forma de manera sistemática, nos sugiere que puedan compartir un elemento antiguo que sincrónicamente ya no se identifica. Sin embargo, al recurrir a la rama nómica de la familia yutoazteca, se ve que se puede reconstruir la forma **euH-* para 'hueso'. Más importante, ese morfema se usa en formas compuestas para nombrar huesos específicos del cuerpo, como se vio arriba. Al seguir, se dan los juegos de cognadas y reconstrucciones de términos del cuerpo que contienen **euH*.

*iii. Reconstrucciones de partes del cuerpo con *e*

a. *ko-¢-tli* ‘pantorrilla’ < *ki-¢uH

(cf. Miller k‡04) ‘pie’: mono *kikk̩i*; payute norteño *kikk̩igb*; gabrieleño kóre- ‘pisar’; hopi *kik̩i* ‘huella, rastro’); tal vez náhuatl *tla-ke-¢-tli* ‘algo parado’

b. *me-¢-tli* ‘pierna, muslo’ < *mi-¢uH

(cf. comanche miih¢i ‘tobillo’; cahuilla *meš* ‘muslo’; tubar *moúr* ‘muslo; pierna arriba de la rodilla’ (Lionnet)

c. *tepi-¢-tli* ‘cartílago’; también *eltepí-¢-tli* ‘cartílago’ < *t̪ip̪i-¢uH

LA, “la cosa dura de la parte frontal de la caja torácica” (p. 159)

d. *tēpo-¢-tli* ‘espalda’ < *t̪ip̪o-¢uH(Na)

(cf. panamint *kʷain-tsuhni* ‘columna vertebral’; comanche *kʷahi¢uhni* ‘vertebra’; un ejemplo que no lleva la raíz para ‘hueso’ es guarijío: *tehpóba* (*n.*), ‘espalda’).

e. *‘tlan-i-¢-tli* ‘tibia, hueso de la pierna’ < *taNV ‘pierna, pie’ —¢uH

f. *¢in-* ‘hueso de abajo’ = ‘nalga’ < *¢uH-N†

La *i* del *¢in-* se ha alargado en algunos dialectos se interpreta como influencia de la *n* resonante que la sigue, y se reconstruye como cor-ta en protonáhuatl.

3. EXTENSIONES SEMÁNTICAS DE *o?O(N)- Y *¢uH-

A. *Vocablos de la visión cosmogónica que llevan *¢uH*

Por la relación entre los huesos y la muerte, parece muy natural que haya un número de palabras pertenecientes al dominio de la religión que llevan reflejos del *¢uH.

a. *¢itimi-tl* (*tzitzimitl*) ‘seres del inframundo’

Los *tzitzimitl* se describen en algunas fuentes como seres descarnados. La reduplicación de la raíz *¢i-*, derivada de *¢uH-, más el morfema -*m*- de plural sigue el patrón de formación de objetos más chicos, o imitaciones, de la forma sin reduplicación.(cf. Canger, 1981). Por ejemplo, *kone:tl* ‘hijo’, *kokone:tl* ‘muñeca’, etcétera. En tarahumara el reflejo de *¢uH es *čuw̩wi*, con el significado ‘muerto; cadáver’. Más al norte, en shoshone se encuentra *¢o:a-ppeh* ‘fantasma, espíritu del muerto’.

Una sugerencia relacionada es la de Haly (1991) de que el nombre *O:me-teo:-tl* en las fuentes tenga el significado de 'señor de los huesos' derivado de *o^wo, en vez de, o quizás además de la etimología aceptada comúnmente, 'señor de la dualidad', que deriva el *o:me* de *O: meteo:tl* del pya *wo-m^t 'dos'.

b. *¢ik^wnowa* 'tener hipo' < *eu^w- 'hueso' + *k^w(i)* (?) + *na* 'arder (de enfermedad)' + *wa*

Parece haber una relación causal entre el hipo y el espanto, como se ve en el causativo que da Molina, "tzicunoltia ... espantar, o amedrentar a otro, reprehendiendo y corrigiendo, haciéndole tornar sobresi, demanera que tenga empacho y verguenza, o espantar al que duerme".

En shoshone, hay una forma cognada, *co^wa-hekkei* 'tener hipo (solamente de un bebé)'. Tanto la forma náhuatl como la shoshone nos recuerdan que en la cultura occidental, el susto es uno de los remedios relacionados con el hipo.

c. *¢i(:)ka-tl* 'hormiga arriera' < *euH-ka-

En el náhuatl hay una serie de palabras refiriéndose a seres animados que terminan en -ka-, como *yo:l-ka-tl* 'animal' y *tепо:l-ka-tl* 'renacuajo', y que parecen ser compuestas antiguas. Notamos que esta serie contrasta con otra formada de las palabras que terminan en un *-ka- distinto, y que incluyen *mek-a-tl* 'hilo, lazo' de *mai- 'maguey', *tepal-ka-tl* 'pedazo de olla' de *tiN- 'piedra' + *pa-l- 'extendida' y *tekpa-tl* 'pedernal', derivada con metátesis de *t^wH-pa-ka-; el segundo -ka deriva inanimados principalmente con sentido instrumental. Si *¢i(:)ka-tl* pertenece al primer grupo, tal vez el nombre tenga sus orígenes en el mito de las hormigas que traen los huesos. No parece haber cognadas en esta forma de 'hormiga' al norte de Mesoamérica.

d. *¢ili:-ni* 'sonar, repicar', *tlan-¢ili¢ili-¢a* 'crujir los dientes' < *euH + nV + ni

El significado se asocia más con el sonido de metal, o un sonido 'claro'. Sin embargo, la palabra probablemente debe haberse referido originalmente al sonar de huesos, como se ve en el verbo *tlan-¢ili¢ili-¢a*. También *tzitzilli* 'cosa que suena'. Seler (1992), en su estudio "Ancient Mexican Bone Rattles", describe la presencia de sonajas de hueso asociados con los entierros, sobre todo de guerreros, y las relaciona de manera más importante con las ceremonias de cacería.

Además, cita el trabajo de Lumholtz, en que este investigador nota el uso de sonajas de huevos entre los huicholes a fines del siglo XIX. Seler menciona el término *omichicauaztli*, con el morfema *o:mi-*, y no relacionado con *¢ili:-ni*. Sin embargo, parece probable que el sentido original de *¢ili:-ni* se refería solamente al sonido de las sonajas de huesos, y que después al perder el **ci-* su identidad semántica, el significado de *¢ili:-ni* se extendió al sonido de toda sonaja. Los nuevos términos que se referían a objetos de hueso tenían que llevar el morfema *o:mi-* para distinguirlos.

e. *tla-tla-tzi-ni* 'tronar el cielo' tal vez < *taH 'sol, fuego' + euh 'hueso' + ni

Esta palabra se relaciona también con *¢ili:-ni*, pero refiere al sonar del cielo, o más de acuerdo a la etimología propuesta, del sol. El primer *tla-* es el impersonal.

i. *¢uh- y *o>o- como elementos en términos domésticos y de la tecnología

a. *¢ika-wa-s-tli* 'peine' y *¢ikawi* 'pegarse a' < *euh- 'hueso' + *-ka 'instrumento' + -wa 'usar'

Dado que los peines se hacían de hueso, parece probable que este grupo de palabras se derivara de 'hueso'. El verbo se derivaría del sustantivo. Pasó por el mismo proceso de erosión semántica descrito arriba que *¢ili:-ni*.

b. *ohtla-tl* < *o>o-ta 'palo largo ('pole')

Miller (1987) ho-02: payute sureño *ota*:S; tūbatulabal *volont* 'palo'; mono *poto* 'bastón'; payute norteño *waita* 'palo'.

Al ver las cognadas de payute sureño y tūbatulabal, parece posible que la palabra náhuatl *ohtla-tl* 'bambú' (<*o>o-ta ; cf. 'olote') también lleve la raíz *o>oN. Sin embargo, otro posible origen de la secuencia *oh-* es *po, que con lenición y metátesis de la *po. *po se hereda como *po-* en *popo-tl* 'popote'. Las cognadas de mono y payute norteño apoyarían esta última etimología.

c. *ohsa* < *o>o-sa 'pintar'

Dado que se hacía una pintura blanca de hueso pulverizado, parece posible que *ohsa* también se derive de *o>o . Entra al padrón de otras palabras en que *-sa indica 'salir de adentro o de lugar' (cf. Dakin 1994b).

*ii. *euH- o *o'o- como elemento en nombres de animales y partes de plantas*

*a. Ʉi(:)-naka-n ‘murciélagos’ < *euH- ‘hueso’ + *naka ‘oreja’*

Si es una palabra descriptiva del animal, el nombre podría indicar el rasgo llamativo del murciélago que son las orejas duras huesudas.

*b. a:-Ʉ-kal-li (atxcalli , Códice florentino : xi, p. 60-61) ‘ostión’ < *pa?a ‘agua’ + ɄuH- ‘hueso’ + kaH-ni ‘caja, recipiente’*

*c. wiɄilin, wiɄiɄilin ‘colibrí < *wi- ‘largo’ + euH- ‘hueso’ + ni- ‘diminutivo’.*

d. a:-ɄiɄi-kwi-lo:-tl (atzitzicujlotl , Códice florentino: xi, p.28)

El pico de este pájaro del agua se describe como largo y puntiagudo, como aguja.

*e. Ʉiw-tli (tziuhtli, Códice florentino: xi, p. 21)*euH-wi’- ‘hueso’ + ‘grande’*

Otro pájaro que describe como un ‘tipo de pájaro que tiene el pico largo’

*f. Ʉi-Ʉi-wah (tzitzioa, Códice florentino: xi, p. 36) < *euH- + *pa? i- ‘tener’*

Se describe como una clase de pato que tiene tres plumas muy blancas que salen de su cola. Podría ser también que el nombre haya sido *tzitzinua*, con pérdida de la *n* .

*g. pi-Ʉ-tli ‘hueso, semilla de una fruta’ < *pu-euH ‘ojo’*

Dada la relación semántica entre ‘ojo’/‘rostro’ y ‘semilla’ en varias lenguas, y la identificación de ciertas semillas con ‘hueso’ en idiomas como el español, nos parece una posible etimología derivar *pi-Ʉ-tli* de ‘ojo’-‘hueso’.

*h. wi-Ʉ-tli ‘espina grande’ < *wi- ‘largo’ + *euH- ‘hueso’*

Otro ‘hueso’ que podría entrar a la escena prototípica es el de *wi-Ʉ-tli* ‘espina grande’. El *wi-* es claramente reconstruida con el significado ‘largo’. Sin embargo, hay que explicar el hecho que varias de las lenguas muestran una *-a* después de la *Ʉ*. A pesar de que estas cognadas sugieren **wicu*, en eudeve, encontramos *wicu*. Por eso, parece probable que las formas con *-Ʉa* incorporan el sufijo *-(y)a* de acusativo , causando la pérdida de la **u* original.

i. *eiwa:k-tli* ‘clase de maguey pequeño que tiene espinas’ < **euH-wa:-ki* ‘hueso’ + ‘cosa seca’

j. *eiwin-kili-il* ‘tipo de quelite’ < **euH-w-*

k. *o:lo:-tl* ‘olote, hueso de la mazorca’ < **o>o-ta-pi* ‘hueso grande’ o **o>o-t-hawi* ‘hueso del maíz’

Miller 87 **o-20* ‘olote’: tarahumara *o?na/ko?ná* ‘elote’(?); Lionnet 17 **ona* ‘olote’; nah. *o:lo:-tl* ‘olote, hueso de la mazorca’ (<PUA ***o>o-ta-pi* ‘hueso-ABS-AUG; la *ta se convierte en *-la- y después la *a-pi secuencia se convierte en o:)

También notamos que ‘hueso del maíz’ parece ser la misma metáfora utilizada en las formas del zoque de Francisco León (Engel, Engel, y Álvarez, 1987): *pak* ‘hueso’; *h?pak* ‘olote’, y en formas emparentadas del popoluca de la Sierra (p.c., Salomé Gutiérrez)

l. *o:wa-tl* ‘caña < **o>o-wa* ‘caña’

Cf. eudeve *o-owa*, *omá* ‘caña’.

El -wa- se encuentra en una serie de palabras que indican entidades que tienen la cáscara suave, como hojas, corteza, piel, etc.: *is-wa-tl* ‘hoja’ de **sawa-*, *e-wa-tl* ‘piel’ de **pi>wa-tl*, y *nelwa-tl* de **na-ta-wa* ‘raíz’. Podría ser que la caña se compara a un hueso con hojas.

iii. **euH-* o **o>o-* como elemento en nombres de minerales

En el caso de las formas en esta sección, sugerimos que como en el caso de las sonajas mencionadas arriba, en la evolución tecnológica el hueso haya sido primero el material usado para ciertos instrumentos, y que después el nombre se haya extendido a los artefactos fabricados de otros materiales, como las navajas de obsidiana y el plomo.

a. *it-tli* ‘obsidiana’ < **pi>i-* ‘navaja’ + **euH* ‘hueso’

b. *i(:)laka-¢-tli* ‘en la forma de un espiral (objeto duro)’ < **pina* ‘torcer + **ka* + **euH* ‘hueso’ o ‘obsidiana’

Otros ejemplos compuestos con *i(:)laka-¢-tli* incluyen *kʷaw-i(:)laka-¢-tli* ‘atornillar, prensar’ (‘madera + ‘espiral’) y *nekw-i(:)laka-¢-tli* ‘dulce de melaza’ (‘miel + ‘espiral’)

c. *pe-č-tli* ‘piedra espejo’ *pa- ‘agua’ + *euH ‘hueso’; *a(:)pe-č-tli* ‘perla’ es una formación sincrónica (*‘agua’ + ‘piedra espejo’*)

La secuencia *pa se ha convertido en *pe-* en el náhuatl en varias palabras, como *pata- > petla-tl ‘petate, estera’, y *pa-zi-wa > tanto *pacíui* como *pečiwi* de *pa. *pe-č-tli* también se podría derivar de *pi ‘vaina’, pero no es obvia la relación semántica de ‘vaina’ y ‘espejo’.

d. *teme-č-tli* ‘plomo’ < *tč piedra’ + *-mč ‘(?)’ *euH ‘hueso’

iv. *euH- y *o’o- en términos yutoaztecas no encontrados en el náhuatl

a. ‘clavícula’ > ‘pipa de fumar’

Miller 321 *cunu ‘pipa’; payute sureño čuNu-G ‘pipa’; yute cu:-ci ‘pipa (para fumar)’; hopi co:No (pl. co:coNo) ‘pipa para fumar; clavícula’;

*o’o-mi- Wistrand Robinson y Armagost comentan que la palabra comanche *omotoi* ‘varita de la pipa’ se llama así porque antes se hacía de un hueso de la pierna (p. 72)

b. ‘silbido’

Wistrand Robinson y Armagost dan la forma *čuhni muyake* ‘silbido’, con el comentario que originalmente se hacía solamente de hueso (p. 122).

c. ‘coser’ (¿con aguja de hueso?)

Miller 87 *u-04; cp. ulá:ne-, úplane- ‘coser’; cahuilla.-úlan- ‘to sew’; lui-seño. úulá-na- ‘hacer ropa, vestidos’; prototáquica (Bright y Hill) *úula- ‘coser’

d. ‘tronco, base de árbol’

comanche owóora ‘tronco del árbol’

4. Conclusión

Se ha propuesto aquí que en muchas palabras nahuas referentes a partes del cuerpo, tecnología arcaica, cosmogonía, y naturaleza, existe un elemento que significa ‘hueso’; en muchos casos una sola consonante č representa el morfema *euH, o una sola vocal larga, o:, el *o’o. Aunque a primera vista, tal análisis puede parecer exagerado e hipotético, hay evidencia comparada sistemática que

apoya las sugerencias. También muchas de las palabras formadas con la raíz para ‘hueso’ reflejan una tecnología en que el hueso era materia prima, en la que jugaba un papel en la costura y la construcción. Por otro lado, de la misma manera que en el español y otras lenguas, se ve que el hombre yutoazteca comparaba la estructura de su cuerpo con la de las plantas al nombrar los ‘huesos’ del maíz, y como en español y náhuatl al nombrar el ‘hueso’ de la fruta.

Para concluir y a la vez mostrar que también ciertos casos quedan fuera, se debe mencionar que hay numerosas formas que llevan un -*t*- y que no parecen derivarse del morfema **euH* para ‘hueso’, sino de alguna otra de las posibilidades. Se tendrían que encontrar evidencias de relaciones semánticas hasta ahora desconocidas que las apoyaran. Por ejemplo, parece dudoso que *me:t-tli* ‘luna, mes’, derivado del PYA **miya-za* tenga que ver con ‘huesos’, ni *o:t-tli* ‘embarazada’, derivada del PYA **poza*, quiera decir ‘hueso inflado’. Tampoco sería obvia una relación entre ‘hueso’ y , ni entre ‘hueso’ y *tikwi:-ni* ‘correr, brincar’, donde el elemento *t-i-* se encuentra primero, y no en segunda posición como en *ko:towa*, ‘correr’. Porque hay por lo menos cuatro posibles tipos de morfemas **eu-* según el rasgo final que llevan, además de **euH*, los *t-i-* en las palabras mencionadas podrían derivarse de **eu?u-*, que parece tener un significado de ‘pegarse’, o de un morfema CV- **eu-*. Falta todavía hacer reconstrucciones que fijen los significados de los otros morfemas. Por ahora, sólo se ha querido ofrecer una idea del rango de las posibles extensiones del significado de ‘hueso’ en el náhuatl y otras lenguas yutoaztecas, y quizás así abrir una puerta etimológica para los más interesados en las relaciones míticas, tecnológicas, y etnocientíficas.

5. BIBLIOGRAFÍA

- BASCOM, Burton W. 1965. *Proto-Tepiman (Tepehuan—Piman)* . Tesis doctoral, University of Washington, Seattle.
- BRIGHT, William y Jane Hill. 1967. “The linguistic history of the Cupeño”, *Studies in Southwestern Ethnolinguistics*, editado por Dell Hymes, p. 351-371. La Haya: Mouton.
- CAMPBELL, Lyle y Ronald W. Langacker. 1978. “Proto-Aztecán Vowels”, *International Journal of American Linguistics* 44. Pt. I, 85-102; II, . 197-210; III, 262-279.

- CAMPBELL, R. Joe. 1995. *Florentine Codex Vocabulary*. Archivo de computadora.
- 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: Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- CAMPBELL, R. Joe.n.d. *Inverse Lexicon from Molina*. Computer printout.
- CANGER, Una. 1981. "Reduplication in Nahuatl, in dialectal and historical perspective", *Texas Linguistic Forum*, 18, p. 29-54. Editado por Frances Karttunen. Austin: Dept. of Linguistics, The University of Texas.
- Códice florentino. 1950-82. Sahagún, fray Bernardino de. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Translated and edited by Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 parts. Santa Fe and Salt Lake City: School of American Research and University of Utah.
- DAKIN, Karen. 1982. *La evolución fonológica del protonáhuatl*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1988. "La palatalización en el náhuatl", en *Smoke and Mist*, editores J. Kathryn Josserand y Karen Dakin. Vol. II. Oxford: B.A.R. p. 499-516.
1992. "*-e- words in Nahuatl: In one's very bones". Ponencia presentada en el SSILA Symposium, American Anthropological Association Annual Meeting, 2-7 de diciembre, San Francisco. Ms.
- 1994a. "Composición yutoazteca en el náhuatl: algunas etimologías", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 23. p. 47-52.
- 1994b. "Perspectives on Uto-Aztecán compounds", *Memorias*, Congreso Internacional de Lingüistas, Université Laval, Québec, Canadá, 9-15 de agosto.
1995. "El náhuatl dentro del yutoazteca sureño: algunas isoglosas gramaticales", en *Estudios lingüísticos mesoamericanos*, editado por Carolyn Mackay y Verónica Vázquez, Seminario de Lenguas Indígenas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- En prensa a. "Long vowels and morpheme boundaries in Nahuatl and Uto-Aztecán: Comments on historical developments", *Amerindia*.

- En prensa b. “‘Micromorfemas’ en el náhuatl”, *Actas del Primer Coloquio de Lenguas Indígenas, UAM-Iztapalapa, México.*
- DAYLEY, Jon P. 1989. *Tumpisa (Panamint) Shoshone Dictionar.* University of California Publications in Linguistics ; v. 116, Berkeley : University of California Press.
- ENGEL, Ralph, Mary Engel, y José Mateo Álvarez. 1987. *Diccionario zoque de Francisco León.* Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas “Mariano Silva y Aceves”, n. 30, México, Instituto Lingüístico de Verano.
- FILLMORE, Charles. 1977. “Scenes-and-frames semantics”, *Linguistic structures processing*, editor por A. Zampolli. Amsterdam: North Holland, p. 55-81.
- FISIAK, Jacek, editor. 1985. *Historical Semantics, Historical Word-Formation.* Trends in Linguistics Studies and Monographs 29. Berlin, Mouton Publishers.
- GRIMES E., José con Pedro de la Cruz Ávila, José Carrillo Vicente, Filiberto Díaz, Román Díaz, Antonio de la Rosa and Toribio Rentería. 1981. *El Huichol, Apuntes sobre el léxico.* Ithaca: Department of Modern Languages and Linguistics, Cornell University.
- HALY, Richard. 1992. “Bare bones: rethinking Mesoamerican divinity”, *History of Religions* 31.269-304.
- HILTON, K. Simón, en colaboración con Martín Reyes Ch. y Dionisio Pérez V. 1993. *Diccionario tarahumara de Samachique.* Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas “Mariano Silva y Aceves” 101. Tucson: Instituto Lingüístico de Verano, viii + 146 p.
- IANNUCCI, David Edmund. 1973. *Numic Historical Phonology.* Tesis doctoral, Cornell University, Ithaca, NY.
- KENNARD, Edward A. 1972. “Metaphor and magic: key concepts in Hopi culture and their linguistic forms”, en *Studies in Linguistics in honor of George L. Trager*, editado por M. Estellie Smith. Mouton, La Haya, p. 468-473.
- KEY, Harold y Mary Ritchie de Key. 1953. *Vocabulario mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla.* México, Instituto Lingüístico de Verano y la Secretaría de Educación Pública.
- LAKOFF, George. 1985. *Women, Fire and Dangerous Things.* Chicago: University of Chicago Press.

- LIONNET, Andrés. 1978. *El idioma tubar y los tubares. Segundo documentos inéditos de C. S. Lumholtz y C. V. Hartman.* México, D.F. Universidad Iberoamericana.
1978. *Elementos de la lengua cahita (yaqui-mayo).* México, Universidad Nacional Autónoma de México.
1986. *El eudeve, un idioma extinto de Sonora.* México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LOMHOLTZ, Carl. 1900. "Observations", *Memoirs, Anthropology, American Museum of Natural History*, v. III. Nueva York.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* 2 vols. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MILLER, Wick R. 1967. *Uto-Aztecán Cognate Sets*, University of California Publications in Linguistics 48. v + 83 p.
1972. *Newe Natakwinappen: Shoshoni Stories and Dictionary.* University of Utah Anthropological Papers 94. Salt Lake City, University of Utah Press.
- En prensa. *La lengua guanjío: gramática, vocabulario y textos.* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- MILLER, Wick R. et al. 1987. Computerized data base for Uto-Aztecán Cognate Sets. Salt Lake City, Department of Linguistics, University of Utah.
- MOLINA, Alonso de. 1571. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana.* [Reimpreso en Leipzig, 1880; Puebla. 1910; edición facsímile, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944; edición facsímile, México, Porrúa, S.A., 1970, 4^a edición, 1970.] México.
- ORTEGA, José de. 1732. *Vocabulario en lengua castellana y cora.* [Reimpreso en el Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1^a época, 8, p. 561-605, 1860; reimpreso también en Tepic, 1888.] México. D.F.
- SAPIR, Edward. 1931. "Southern Paiute dictionary", *American Academy of Arts and Sciences, Proceedings* 65, p. 537-729.
- SAPIR, Edward. 1992. *The Collected Works of Edward Sapir: X, Southern Paiute and Ute Linguistics and Ethnography.* Editado por William Bright, La Haya, Mouton de Gruyter. 932 p.

- SAXTON, Dean, Lucille Saxton, y Susie Enos. 1983. *Dictionary . Papago /Pima —English , O'otham-Mil-gahn , English — Papago /Pima, Mil-gahn-O'otham.* Second edition/revised and expanded. Edited by R. L. Cherry. Tucson, The University of Arizona Press.
- SELER, Eduard. 1992. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology.* English Translations of German Papers from *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, editado por J. Eric S. Thompson y Francis B. Richardson. 2a edición, v. III, p. 62-73.
- Southern Ute Tribe. 1979. *Ute Dictionary. Preliminary ed.* Ignacio, CO: The Southern Ute Tribe.
- STRAUSS, Jürgen. 1985. "The lexicological analysis of older stages of languages", en Jacek Fisiak, editor, *Historical Semantics, Historical Word Formation*, p. 573-582.
- VALIÑAS C., Leopoldo. 1990. "Los monosílabos en yutoazteca sureño". Ponencia presentada en el FUAC-IIA-UNAM; 23-24 junio de 1990. Ms. 2 p.
- VOEGELIN Carl F., Florence M. Voegelin, y Kenneth L. Hale. 1962. *Typological and Comparative Grammar of Uto-Aztec I (Phonology).* Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, Memoir 17 of the *International Journal of American Linguistics*.
- WISTRAND ROBINSON, Lila, y James Armagost. 1990. *Comanche dictionary and grammar.* Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington Publications in Linguistics 92. Dallas: Summer Institute of Linguistics and The University of Texas at Arlington. xviii+ 342 p.



**ZA ZAN TLEINO. SEE TOSAASAANIL. SEE TOSAASAANIL.
ADIVINANZAS NAHUAS AYER Y HOY**

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN

Ilustraciones de
Cleofas Ramírez Celestino
(CIESAS)

Introducción

En este trabajo presentaré un ejemplo de la tradición oral náhuatl que aún mantiene una considerable vitalidad en las comunidades del Alto Balsas, en el centro del estado de Guerrero, de donde proviene el material moderno que presentaré.¹ Hoy en día, las adivinanzas, *saasaanilli* en náhuatl moderno,² todavía constituyen un género conversacional vivo muypreciado por su naturaleza lúdica. En los momentos de ocio en el Balsas, se aprecia mucho la presencia de un buen “cuentero”, es decir, de personas que conocen un repertorio amplio de, entre otros, cuentos y adivinanzas.

Una característica de las adivinanzas es su naturaleza de reto verbal; con ellas se hace alarde del conocimiento de la lengua y a su vez se pone en aprietos a los interlocutores. Semejantes retos verbales no son exclusivos de las adivinanzas. Por ejemplo, también constituyen el centro de atención de las expresiones puristas³ (*cf.* Hill y Hill, 1986).

¹ Una primera versión de este trabajo apareció en inglés en *Yumtzilob* 7 (1), 1995, 54-71. Dedico este trabajo a los habitantes del Alto Balsas, en espera de que continúen luchando por mantener su integridad lingüística y cultural como lo han hecho con éxito hasta el momento. Asimismo, expreso mi gratitud a Teresa Rojas Rabiela por los comentarios a la primera versión de este trabajo, y a don Arnulfo G. Ramírez, quien me enseñó mis primeras adivinanzas.

² En el náhuatl previo al contacto su significado se glosa como “confejuelas para hacer reyr”. (Molina, 1977, 13). Para la escritura del náhuatl colonial me baso en Andrews (1975). Para la escritura del náhuatl moderno *cf.* por ejemplo Ramírez (1992); Flores Farfán (1992, 1995).

³ Jane H. Hill y Kenneth C. Hill, *Speaking mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1986.

Entre las características que definen la especificidad de las adivinanzas, a diferencia de otros géneros lúdicos como cuentos o chistes, al oyente se le impone una participación activa; i.e., las adivinanzas se caracterizan por su naturaleza dialógica. Esto queda de manifiesto en, por ejemplo, el que en estas comunidades, al que replica la adivinanza se le conoce como *teentetl* “contestón”.⁴ Aquel que no llega a adivinar se coloca en una posición subordinada, no exenta de una cierta dosis de burla. Semejante naturaleza dialógica de las adivinanzas también juega con la tensión entre lo dicho y lo no dicho, si bien sobre la base de referente comunes, culturalmente determinados.

Entre los aspectos formales que se explotan en las adivinanzas destacan las claves metafóricas, tan preciadas históricamente por los nahuas (e.g. en el difrasismo). Estas claves se vehiculan sobre todo a través del contenido (e.g. el tomate tiene un huipil —la cáscara— muy apretado, el maguey un dedo —la espina— muy afilado) pero también de la forma (*otlica*, *tecuatica*, *catltotecuinia*: *te-tl* “la piedra”; ver también *infra* el caso de la adivinanza antigua del chile). Es decir, se juega metafóricamente con forma y significado para crear, a partir de “nuevos” enunciados, en ocasiones inverosímiles (ir por el valle, echando tortillas) significados comunes y corrientes de la vida cotidiana (la mariposa). Así, uno de los aspectos poéticos de las adivinanzas es que pueden romper y a la vez crear y recrear un sentido.

Las adivinanzas también juegan tanto con la lengua como con el habla. Por ejemplo, en ellas es posible encontrar formas que no se utilizan en el habla cotidiana y que explotan la naturaleza polisintética del náhuatl, la repetición y las resonancias fónicas y simbólicas asociadas. Así, las posibilidades del sistema lingüístico pueden llevarse hasta su última expresión, llegando a producir una serie de neologismos característicos de este tipo de discurso (cf. *infra* las formas para tijeras y botella) e incluso a “violar” ciertas restricciones estructurales.⁵

⁴ Por lo menos en Ahuehuepan. Esta palabra deriva de *teen* “orilla, labio” y *tel* “piedra”. En Molina (1977, 99) *teentetl* se glosa como “bebéote de indio” (cf. Siméon, 1981, 481). Dentro de este complejo semántico, *-teentia* significa “hablar alguno o entremeterte donde no le llaman”. Un sentido sugerente que este verbo llega a tener y que atrapa la naturaleza del replicante de la adivinanza es el que apunta Karttunen (1983, 226): “With the oblique reflexive in addition to a direct object prefix, this means to make someone serve as a voice for someone else. Amith (1991) traduce *teentetl* como “bocón”.

⁵ Jonathan Amith (ed.) *La tradición del amate. Innovación y Protesta en el Arte Mexicano*, México, La Casa de las Imágenes, 1995.

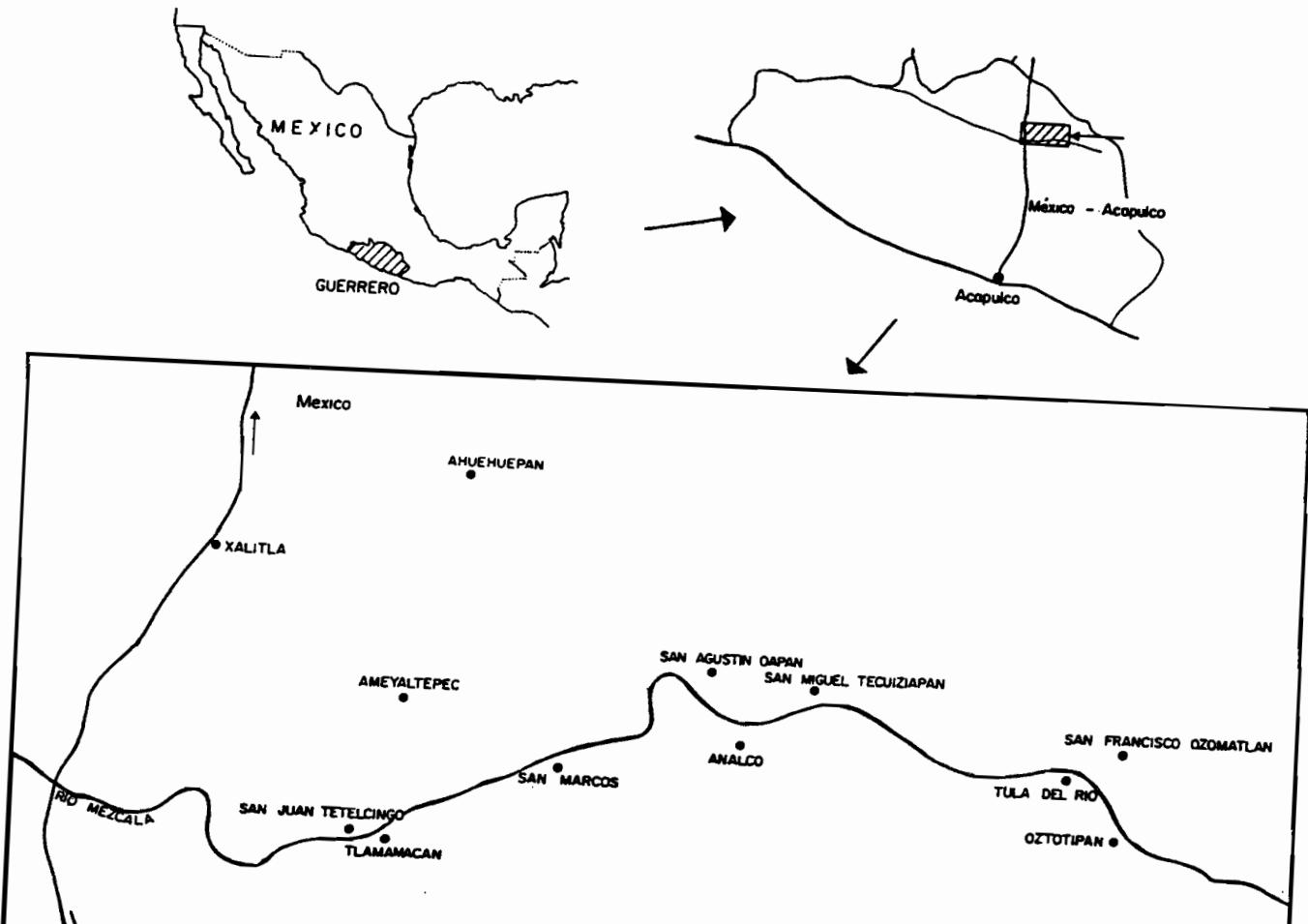
Las adivinanzas también cumplen la función social de transmitir un legado cultural de conocimientos, actitudes y valores, en una palabra, de una cosmovisión del mundo, en la reproducción de la cual éstas también juegan un papel sobresaliente. Con ello atisbamos a entender que no se trata de concebir a las adivinanzas como una curiosidad folclórica, sino como un género discursivo que tiene un lugar en el mantenimiento y recreación de la lengua y la cultura indígenas.

La mayoría de los hablantes con los que me ha sido posible recopilar este material son del género masculino, y en las ocasiones en que he podido observar el uso en este contexto, son efectivamente hombres quienes las profieren y también a quienes están dirigidas. En esta cultura las adivinanzas no son por lo tanto un juego exclusivo de los niños, y aun cuando no he podido constatar su uso entre las mujeres, en estas comunidades hay que enfatizar que se trata de un género del que disfrutan todos, celebrando el niño que todos llevamos dentro.

El tema es demasiado amplio como para pretender agotarlo aquí. Las adivinanzas dan pie a investigar una serie de cuestiones poco o para nada estudiadas dentro de los estudios de lingüística y cultura náhuatl, incluyendo, además de las ya mencionadas, el origen y difusión de las adivinanzas y la naturaleza cultural del humor que conllevan (*cf.* Amith, 1991), la prosodia náhuatl —e.g. su ritmo y cadencias fónicas—, las resonancias simbólicas y culturales que evocan, la organización estilística y las figuras y tropos del discurso náhuatl características (*cf.* Johansson, 1993).

En esta ocasión, un aspecto que comenzaré a explorar es el de las continuidades y discontinuidades de las adivinanzas nahuas en perspectiva histórica. Para ello retomaré algunas de las adivinanzas recopiladas por fray Bernardino de Sahagún en el siglo XVI, comparándolas con algunas de sus manifestaciones actuales en el Alto Balsas.⁶

⁶ En el Balsas localizamos a dignos "herederos" de los *tlacuilos* prehispánicos. Los *tlacuilos* prehispánicos practicaban tanto la "escritura" como las "bellas artes" (*tlacuilo* según Molina es "escribano o pintor"). Si bien encontramos una serie de diferencias importantes entre los productos plásticos de la época prehispánica y los de los *tlacuilos* del Balsas, existe un cierto paralelismo de esta imbricación entre "escritura" y "pintura", dos aspectos de un mismo fenómeno cultural y comunicativo. En este sentido, si bien los códices prehispánicos y los amates modernos difieren radicalmente, en cierta medida continúan siendo parte de una misma realidad cultural (*cf.* Amith, 1995).



Las adivinanzas nahuas. Un primer recuento histórico

Es un hecho conocido el que los antiguos mexicanos lograron grandes desarrollos, cristalizados por ejemplo en el florecimiento, en relativamente poco tiempo, de la llamada civilización azteca.⁷ Esto se manifiesta, entre otros elementos, en su amplio conocimiento de la naturaleza, en el cultivo y perfeccionamiento de las bellas artes, además de su gran interés por el registro de su historia y el desarrollo de la retórica y la cosmovisión religiosa.

Desde la antigüedad hasta nuestros días, las adivinanzas son parte de la tradición oral indígena, una tradición que se distingue radicalmente de la forma de transmisión del conocimiento escrito en la cultura occidental contemporánea. En una cultura oral, el medio que se privilegia es el sonido, organizado en palabras a partir del aparato fonador y auditivo; en cambio, en una cultura escrita, se enfatiza el alfabeto como un medio plasmado en el papel, como un producto de la vista y las destrezas de la mano.⁸ Sin embargo, en el caso de las adivinanzas encontramos una solución de continuidad entre ambas culturas basada en la transmisión oral. Es decir, algo que resulta interesante de las adivinanzas es el que, si bien en nuestra cultura es posible encontrarlas por escrito, de lo que se trata es de platicarlas, jugando y recreándolas oralmente. Esto nos acerca a entender el funcionamiento de las culturas indígenas; después de todo, en algo nos parecemos.

Las adivinanzas no son sólo un pasatiempo muy divertido y creativo en el que se nos reta a pensar rápido o a crear “nuevas” adivinanzas, sino que también nos acercan a entender la cultura en la que se producen; nos dicen mucho de las características sobresalientes de un pueblo en su vida cotidiana: entre otros, de su vestido, utensilios y casa; además de exhibir costumbres, creencias, valores y actitudes, por lo que resultan toda una ventana para asomarse a la

⁷ *Azteca* es intercambiable con *mexica*, hecho transmitido por los propios mexicas, enfatizando su identidad ante los demás pueblos; el éxito de la hegemonía *mexica* se debe tanto a su dominio militar como a su capacidad de incorporación de los elementos culturales de los pueblos que llegaron a someter.

⁸ En la época prehispánica existieron elaboradas formas de registro no orales, plasmadas en los llamados códices, registros de una serie de eventos mítico-históricos y religioso-económicos, entre otros. Los códices se reservaban sobre todo para el relato oficial de los grandes acontecimientos que el estado *mexica* intentaba legitimar y perpetuar, como parte de la tradición oral; sin embargo, sólo una élite de la clase gobernante tenía acceso y control sobre ellos. Si bien los códices permitían transmitir la tradición cultural, no se trata de una escritura alfábética. Las formas utilizadas en los códices constituye una mezcla de pictogramas, ideogramas, y de elementos que estaban evolucionando hacia el fonetismo. Esta rica combinación produce desde luego obras de una gran riqueza plástica.

historia, el arte verbal y la sociedad de una cultura determinada, en nuestro caso de los mexicas y de los pueblos actuales de habla náhuatl del Alto Balsas.

Esta naturaleza sociocultural e histórica específica de las adivinanzas va a hacer que algunas de ellas, las que con más fuerza se definen culturalmente, es decir, las más características y distintivas de una cultura, resulten más difíciles de adivinar, a diferencia de aquellas que se definen de manera más o menos parecida en culturas distintas —en nuestro caso la hispana y la náhuatl. Por ejemplo, considérese la de la cebolla, *xonacatl* en náhuatl, existente en ambas culturas; las pistas que se dan para adivinar tienen que ver con referencias directas sea de las características o aspecto físico de la misma o bien de sus efectos (llorar al cortarla). Antes de presentar las adivinanzas propiamente dichas, hay que advertir que los acertijos antiguos se distinguen, entre otros elementos, porque comienzan con el estribillo *za zan tleino*, mientras que las modernas comienzan con *se tosaasaanil, se tosaasaanil*,⁹ fórmulas que equivaldrían a algo así como nuestro “adivina adivinador” o “adivina adivinando”. En náhuatl “clásico” la adivinanza de la cebolla es:

*Za zan tleino
Iztactetzintlī
quetzalli commantica
Adivina adivinando:
¿Qué es como una piedra blanca,
que de ella van brotando
plumas de quetzal?*

La forma del náhuatl actual es:

*See tosaasaanil, se tosaasaanil
Maaske mas titlaakatl yes
pero mitschooktis
Hay que adivinar:
Por más macho que seas,
te va a hacer llorar*

⁹ En realidad el estribillo moderno constituye parte de la respuesta del propio estribillo antiguo (ver libro VI, *Códice Florentino*). Esto o bien nos habla del proceso de simplificación que históricamente han sufrido las fórmulas introductorias de las adivinanzas o bien de las condiciones delicitación y de las características de los hablantes con los que Sahagún obtuvo su material o de ambas cosas.

Por el contrario, aquellas adivinanzas que tienen como referencia algún objeto muy familiar en una cultura pero casi desconocido en la otra, evidentemente será mucho más difícil de adivinar. Un ejemplo de lo culturalmente determinado en sasanilli es la adivinanza:

*See tosaasaanil, se tosaasaanil
Xisiwi!
sitlaalin kwepooni
pilkatok kwtllaxak
Adivina adivinando:
pícale y vete apurando
que las estrellas florecen
y ya hay huaraches colgando*

para poder adivinarla hay que conocer el guamuchil (*Pithecellobium dulce*), *komochitl* en náhuatl, árbol común en la tierra de los nahuas del Alto Balsas, cuyas flores blancas parecen estrellas, muy apreciado por sus semillas comestibles, envueltas en unas vainas que al madurar, parecen huaraches. Como parte de esta naturaleza cultural peculiar a la que remiten las adivinanzas, la del guamuchil puede aplicarse a cualquiera de los árboles de los que cuelguen vainas, como el *chamolin* (*Caesalpina pulcherrima*) que consumen los nahuas del Alto Balsas o el del árbol de *xinicuitl* que aparece en el *Códice Florentino*.

Es interesante notar que algunas de las adivinanzas se han mantenido intactas o casi intactas a lo largo del tiempo, mientras que otras se han transformado o adaptado a las nuevas realidades producto del contacto y muchas veces conflicto, con la cultura europea o mestiza. Por ejemplo, en la época prehispánica los hombres utilizaban, para cubrir las partes nobles, la prenda llamada *maxtilatl*, un paño enrollado a la cintura que se pasaba por la entrepierna. Esta es la respuesta a la adivinanza:

*Za zan tleino
Nipa niauh
nipa xiauh
umpa tontonamiquizque
No hay más que adivinar:
Yo por allí
tú por allá
y por allí
nos vamos
a encontrar*

Su forma moderna es:

*See tosaasaanil, see tosaasaanil
 Nan tias
 nepa timonaamíkin
 Por aquí irás
 y por allá
 me encontrarás*

Ante la desaparición del *maxilatl*, en algún momento de la Colonia, esta adivinanza se adaptó al cintillo, el cordón con el que se ata lo que hoy en día se identifica como la típica vestimenta indígena masculina, el calzón de manta, el cual en realidad se origina en el siglo XVI. La respuesta en náhuatl es:

*Mokalsonmekayo
 el cintillo de tu calzón de manta*

Tal vez en el futuro esta adivinanza llegue a adaptarse, o esté adaptándose, al cinturón moderno. Con esto también podemos ver que existen adivinanzas a las que podemos responder con cosas más o menos equivalentes o familiares para nosotros, o que ya han sido integradas a la cultura de los nahuas. Otro ejemplo es:

*See tosaasaanil, se tosaasaanil
 Maaske mas tikwalaantok
 pero tikpipitsos
 La tomarás con cuidado
 y besitos le darás
 por más que estés enojado*

La respuesta es el *aatekomatl*, el bule o tecomate, donde los nahuas cargan el agua para beber al salir al campo, aunque también puede ser la botella. Otra forma de esta adivinanza, en donde para entenderla se juega con la naturaleza sonora de la lengua y de los mecanismos de composición de las palabras en náhuatl es:

*See tosaasaanil, see tosaasaanil
 Tsiiintsiinkirianteenpitskoontsin
 la botella*

Figura 1. Huaraches colgando



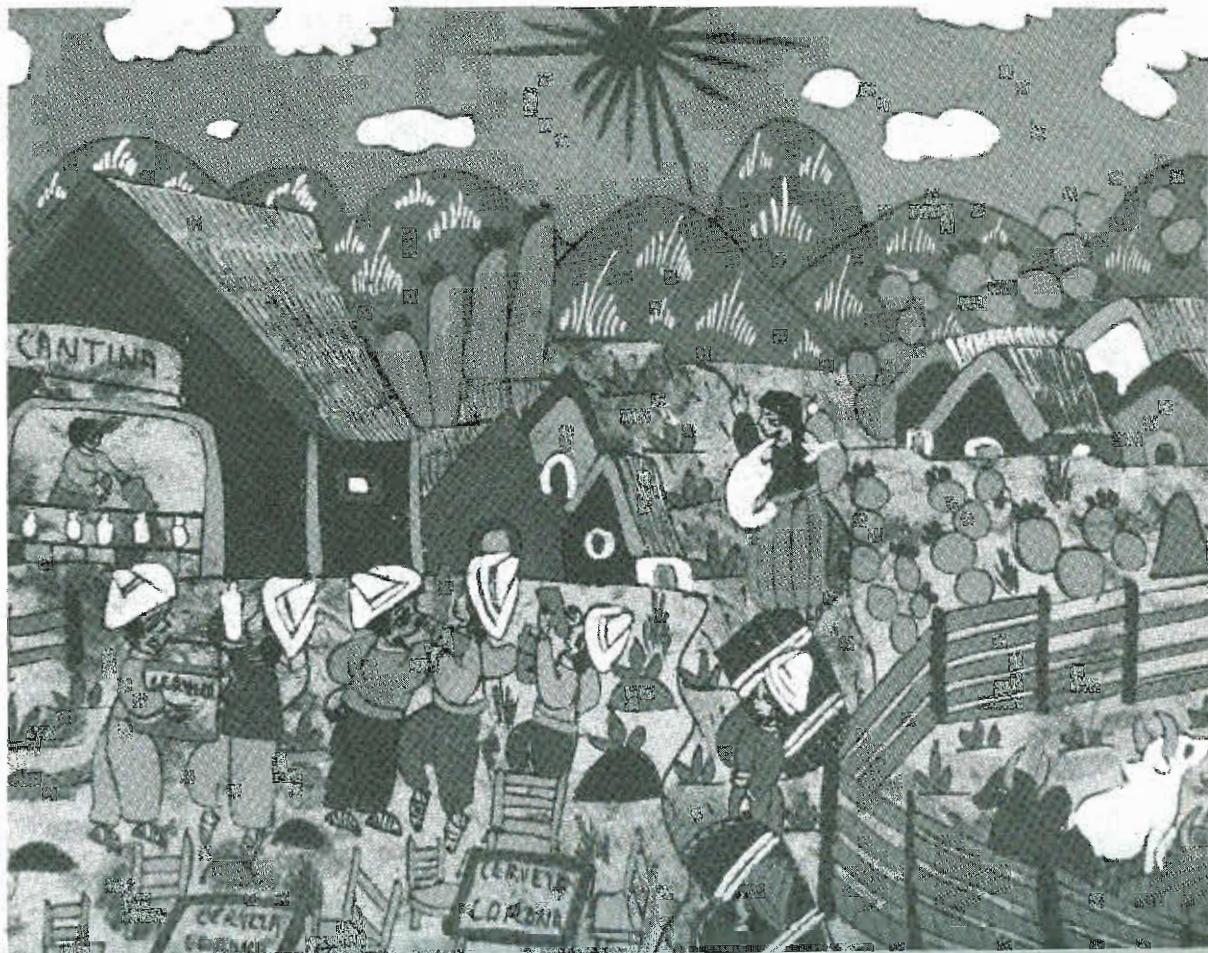


Figura 2. El catekomatl, tule o tecomate

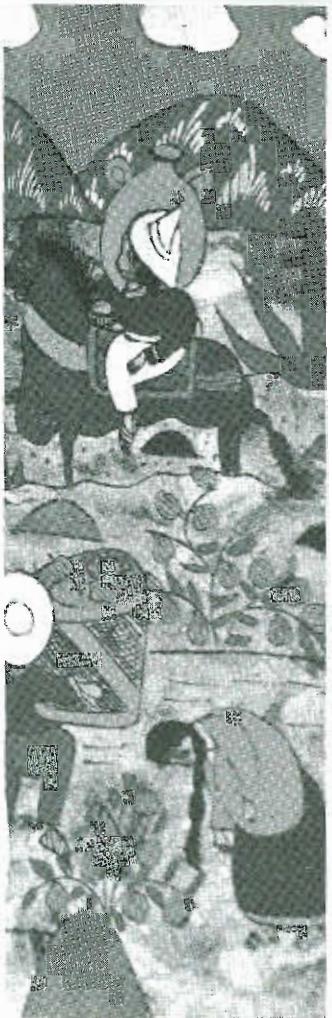


Figura 3. El tomate

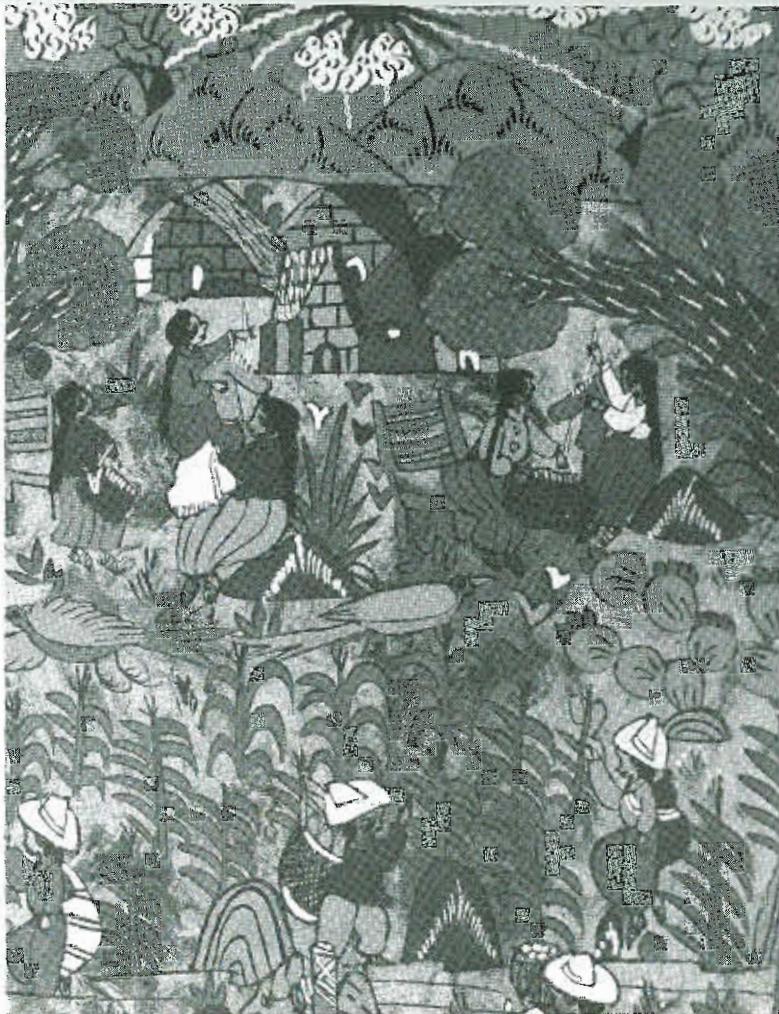


Figura 4. La aguja



Figura 5. El chile



Figura 6. La mariposa



Figura 7. La cucaracha

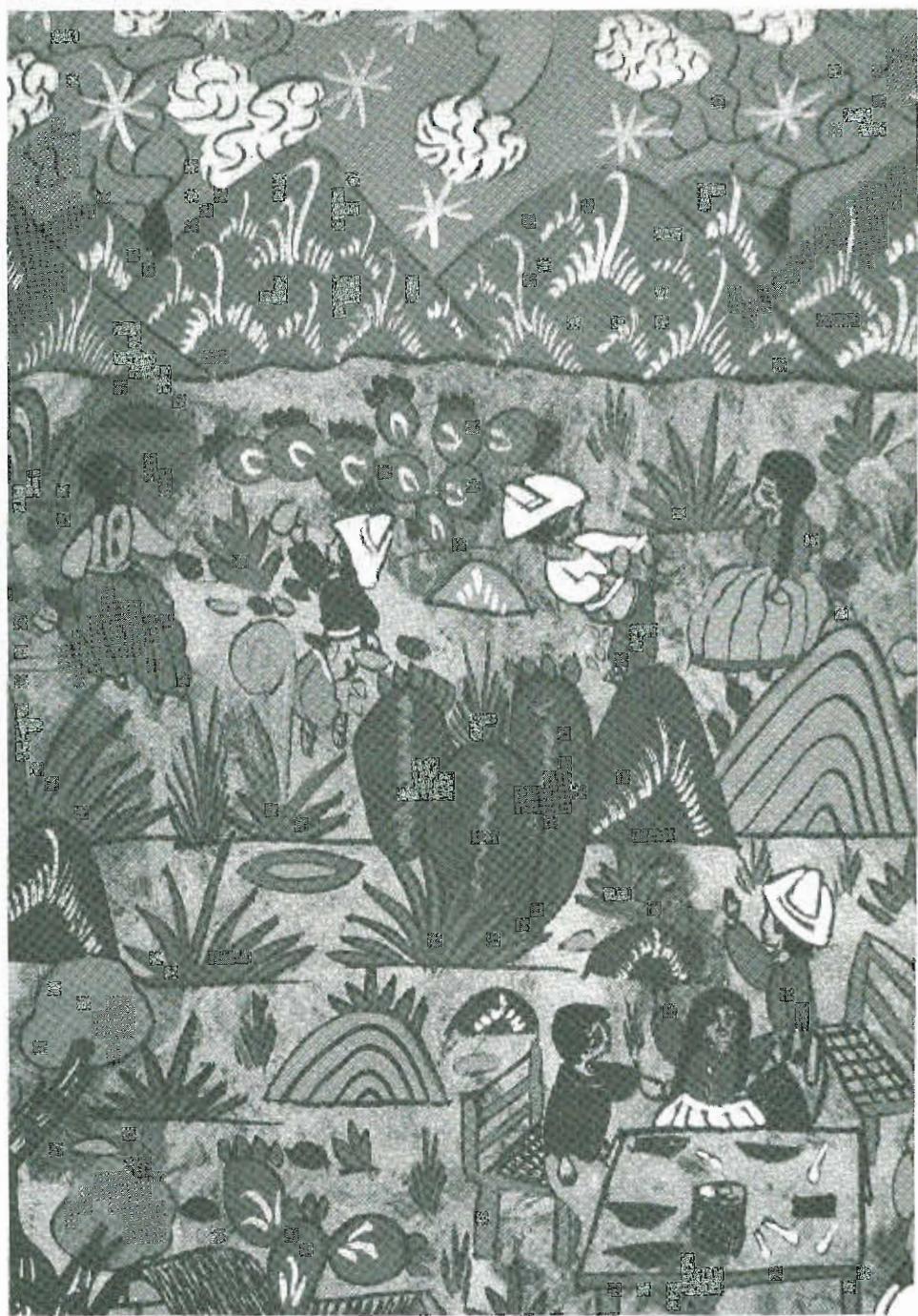


Figura 8. El excremento

Este neologismo contiene: —*tsiin*— derivado de “nalga, base”, y sin vocal larga “diminutivo o reverencial”. Es interesante notar que *tsiitsikitsin* significa “poquito, chiquito”, con lo que también se alude al hablar de los niños. Con esta partícula se forman un buen número de verbos y sustantivos nahuas. Una muestra fehaciente de su productividad es el que ya en la época prehispánica el dibujo de una nalga se utilizaba para representar el sonido —*tsiin*— con el significado de asentamiento.¹⁰ —*kirian*— tiene que ver con un juego de niños alrededor del árbol del *cirian* (*Crescentia alata*); —*teen*— se deriva de “labio, orilla”, —*pits*— proviene del tema verbal “chupar, besar” y —*koon*— del sustantivo para “olla”, *koontli*.

Otro acertijo en el que se sigue un procedimiento análogo es:

*See tosaasaanil, see tosaasaanil
Tsiintsiinkiriantsiintsonkwaakwa¹¹*

A diferencia de la anterior que puede adaptarse a un elemento nativo (el tecomate), la respuesta a esta adivinanza es la tijera, con lo que estamos ante una adivinanza bilingüe, producto del contacto. En el caso de *tsiintsiinkiriantsiintsonkwaakwa* las partes que se añaden son *tson-*, de *tsontli* “pelo”, y —*kwa*— reduplicado, proveniente de la raíz para “comer, morder”.

Estos neologismos, producto del juego y el alarde verbales característicos de la creación de “nuevas” adivinanzas, nos lleva a formular preguntas como ¿qué objetos desaparecieron, en qué se convirtieron, y cuáles prevalecieron? Veamos algunas ilustraciones.

Otras adivinanzas nahuas de ayer y de hoy

Así que al asomarnos a las diferencias entre las adivinanzas nahuas de la época prehispánica y las actuales, podemos encontrar que por ejemplo algunos elementos de la cultura material dejaron de ser operativos, cediendo el paso a los nuevos objetos de la cultura de los conquistadores; posiblemente también hay adivinanzas que

¹⁰ De no haberse dado la conquista española, probablemente este elemento, estilizado, hubiera sido uno de los primeros en evolucionar hacia un elemento fonético.

¹¹ El uso de éstos y otros neologismos se circunscribe al género adivinanzas. A diferencia de la creación colonial temprana de los neologismos, en la que la motivación de éstos respondía a la necesidad de denominar y apropiarse de objetos culturales ajenos a la cultura indígena (cf. Lockhart, 1992), su uso en la actualidad es parte de la naturaleza lúdica de estos juegos verbales. Ocasionalmente, también pueden formar parte de los retos puristas (cf. Hill y Hill, 1986).

desaparecieron o por lo menos no mantuvieron intacta su forma o significación, como en el acertijo referido a la baqueta del *teponaztli*, cuyo uso es muy limitado actualmente:

Za zan tleino
Xoncholo!
noncholoz
Olmaítl
Salta tú
que saltaré yo
si el cuero no se rompió!
La baqueta del teponaztli

Ya hemos hablado del *maxtilatl* como una ilustración de un elemento autoctóno que fue sustituido por la prenda introducida durante la colonia para los varones indígenas, el calzón de manta de algodón. Otro elemento que quizá se adaptó a la prenda que correspondía a una adivinanza prehispánica se refiere a la camisa. En el *Códice Florentino*, hay una adivinanza que dice así:

Za zan tleino
Excampa ticalaqui
zan cecni tiquiza
Tocamisa
Adivinala si sabes:
Desnudo entras por tres lugares,
vestido por uno sales
Nuestra camisa

La respuesta es una de las primeras palabras híbridas que se registran como producto del contacto náhuatl-español. Es posible que esta respuesta haya sido introducida por la resonancia fonética entre *toca-mís-a* y *ti-ca-laqui...cec-ni tiqui-za*.

La palabra para una prenda femenina de origen prehispánico, el *huipilli*, se utiliza en un acertijo muy mexicano: el del tomate, *tomatl* en náhuatl; la adivinanza:

Za zan tleino
uipiltitich
tomatl
A la comida invitado,
de huipil muy apretado
el tomate

ha mantenido intacto su significado, aunque ha recreado su forma:

See tosaasanil, see tosaasaanil

See ichpokatsin

iitlakeen melaak pistik

tomatl

A que no lo has adivinado:

¿Quién es la muchacha,
con el huipil tan apretado?

el tomate

Las metáforas siguen, sin embargo, basándose en las prendas de vestir. Otro caso análogo es el de la aguja, en el que la adivinanza se ha simplificado notablemente. Hoy en día, la adivinanza puede ser así:

See tosaasaanil, see tosaasaanil

San see iixtetetsintsinte

akoxa

De sus ojitos

tuerrita

La aguja

En el *Códice Florentino*, Sahagún registró:

Za zan tleino

Icuilaxcol quihuilana

tepetozcatl quitoca

huitzmallotl

Adivina adivinando:

Con las tripas arrastrando

por el valle va pasando

la aguja

Hasta aquí hemos hablado de algunas cosas que desaparecieron o fueron transformadas o adaptadas a las nuevas realidades de la cultura material. Deleitémonos, por último, con algunas de las adivinanzas prehispánicas que han prevalecido hasta nuestros días, signo de la vitalidad e importancia que estos géneros orales tienen en la reproducción de la cultura indígena:

Za zan tleino
Chimalli itic tentica
ca chili
 Chiquitos pero picudos
 por dentro lleno de escudos
 el chile

Nótese que la respuesta a esta adivinanza está ya contenida, tanto en la pista metáforica que alude al chile (el interior lleno de escudos), como en la secuencia silábica de la propia pregunta (*chi-malli*). Como ya no existen escudos, una de las posibles formas actuales de esta adivinanza es:

See tosaasaanil, se tosaasaanil
See teelpokawa tlaakati istaak
nemi xoxookki
waan miki chiichiiltik
chiilli
 Blanco fue su nacimiento
 verde su vivir
 colorado se va poniendo
 cuando se tiene que morir
 el chile

En la cual la última palabra sigue prácticamente los mismos procedimientos metafóricos (e.g. un muchacho de colores) y fonéticos (*chii chii l -t-i-k*).

Otro acertijo construido con una metáfora que utiliza un elemento de una actividad cien por ciento mexicana, echar tortillas, se refiere a:

Za zan tleino
Tepetozcall quitoca
momamatlaxcalotiuuh
Papalotl
 Por el valle, colorida,
 revuela dando palmadas
 como quien echa tortillas
 La mariposa

Para terminar, vale la pena consignar una miscelánea de adivinanzas nuevas y antiguas. Una posiblemente nueva:

*See tosaasaanil, see tosaasaanil
 Xneechkitski pan nokolita
 maa nontlaxteki
 Xopilli
 Agarra mi colita
 que robaré una probadita
 La cuchara*

Una antigua que ha visto radicalmente modificadas las condiciones del contexto social y cultural en las que se define es:

*Za zan tleino
 Ye oalquiza
 xicui moteuh
 Cuitlatl
 Adivina adivinando:
 ¿Qué será que va saliendo?
 ve tu piedra agarrando!
 El excremento*

Lo anterior porque el valor atribuido al excremento difiere radicalmente de la época prehispánica a nuestros días. Para los mexicas el excremento se concebía básicamente como un elemento sagrado, como el nutriente por excelencia de la tierra, desde luego vinculado a los rituales de reproducción de la vida misma. Al parecer hoy en día esta conceptualización prácticamente ha desaparecido para dar paso a una acepción más próxima al uso peyorativo que se le da en las lenguas modernas, como en las expresiones *¡shit!, ¡mierda!, ¡merde!*, etcétera...

De esta manera, vemos que las adivinanzas constituyen todo un espejo que nos ayuda a entender los cambios y las persistencias de una cultura, y por ello también constituyen una forma de asomarse a los procesos históricos de recreación de las propias tradiciones culturales. Atisbamos a entender, así, las contradicciones y la riqueza creativa dentro de la que se juegan y resuelven los enfrentamientos y conflictos entre grupos portadores de tradiciones socioculturales milenarias, en ocasiones diametralmente distintas. Esta historia de confrontación y amalgamamiento de realidades distintas es palpable también al comparar las diferencias entre el náhuatl “clásico” y cualquiera de sus variedades modernas, lo cual también se manifiesta en las propias adivinanzas y constituye todo un tema de investigación por separado (*cf.* entre otros, Hill y Hill, 1986; Lockhart, 1992, Flores Farfán, 1995).

Apéndice. Adivinanzas nahuas del Balsas

See tosaasaanil, see tosaasaanil

Tias pan se tepeetl
umpa soowtok see manta istaak

Kaakaaloxoochitl

Del campo preferida
por el cerro hallarás
una blanca manta extendida

Flor de cuervo
(*Plumeria acutifolia*)

See tosaasaanil, see tosaasaanil

Tias iipan see tepeetl
iitlakotian tepeetl
tikoneextis san see pozo

Moxiik

¿Adivinarás?
En medio del cerro
un solo pozo
te encontrarás

Tu ombligo

See tosaasaanil, see tosaasaanil

Tias iipan see lomita
tikoneextis aatl iitlakotian lomita
kiistok aatl iipan iiyekapitsian
iiyekapitsio poyek

Moyekakwitl

**En medio de la loma
 encumbrado
 brota agua de un manantial
 bastante salado**

Tu moco

**See tosaasaanil, see tosaasaanil
 Tias iipan see kalli
 umpa tikoneextis see lamatsin
 kipia miak tlaxkalsosolli**

Chiitatli

**Si vas a una casa, jura
 que hallarás una viejita
 con mucha tortilla dura**

La chita

**See tosaasaanil, see tosaasaanil
 Tias iipan see tepeetl
 umpa tikoneextis see lamatsin
 tlaxkalsosolli pewtok**

Awatl

**En una loma espinuda
 hallarás una viejita
 tirando tortilla dura**

**El nopal
*(Opuntia tuna)***

**See tosaasaanil, see tosaasaanil
 Tias iipan see tepeetl
 umpa momoostla kwalkaan
 kichiwiroke misa**

Tsopilomeh

**Si vas al cerro, de plano
a diario en misa hallarás
a mucha gente temprano**

Los zopilotes

**See tosaasaanil, see tosaasaanil
Iipewian iipitstoontsin
Itlamian iichikotsin**

pitso

**Cara de trompeta
cola de chicote**

El puerco

**See tosaasaanil, see tosaasaanil
Iipan see tekorraliitik
nitotitok
san see koneetsintli**

Monenepil

**Un niñito muy hablantín
a la mitad del corral
la hace de bailarín**

Tu lengua

**See tosaasaanil, see tosaasaanil
Maaske mas tikwalaantok
pero tikpancholwis**

Tetsakayootl

**Para salir o entrar
por más que estés enojado**

la vas a tener que pasar

La puerta

See tosaasaanil, see tosaasaanil

Maaske mas tikitasneki
xwel tikitas

Mixkwaatew

Por más que quieras y trates
nunca la podrás mirar
aunque sin ningún esfuerzo
siempre la podrás tocar

La frente

See tosaasaanil, see tosaasaanil

Maaske mas timotlalos
pero mitstlaanis

Tikpia para tlatsiintlan

Hay que adivinar
Por más que corras y corras
siempre te habrá de ganar

La diarrea

See tosaasaanil, see tosaasaanil

Maaske mas xtimopaatsosneki
pero timopaatsos

Nitoniw

Hay que adivinar
Por más seco que quieras estar
siempre te habrá de mojar

El sudor

See tosaasaanil, see tosaasaanil
 Maaske mas tikasisneki
 xkeeman tikasis

Sombra

Por más que quieras y trates
 nunca la podrás tocar
 aunque detrás de tí
 siempre la verás pasear

La sombra

See tosaasaanil, see tosaasaanil
 Maaske tsiiitsikitsin
 kimamatinem iikaltsin

Wilaka

Adivina adivinando
 A diario
 con la casita va cargando

El caracol

See tosaasaanil, see tosaasaanil
 See totlakaatsin
 xkeeman tlamis

Otli

Comienza y no termina
 y por ahí se camina

El camino

See tosaasaanil, see tosaasaanil
 See totlakatsin

**nochipa kwak kiawi
notlakeenpatla**

Tepeetl

**Un viejito muy vivo
cada que llueve
cambia de vestido**

El cerro

REFERENCIAS

AMITH, Jonathan (ed.)

- 1995 *La Tradición del Amate. Innovación y Protesta en el Arte Mexicano.* México: La Casa de las Imágenes.
 1991 "Tan ancha como tu abuela": Adivinanzas nahuas de Guerrero Central", por aparecer en *Tlalocan*.

FLORES FARFÁN, José Antonio

- 1995a "Náhuatl Riddles. An illustration of Mexican rhetorics over the centuries", *Yumtzilob*, 7, (1), 54-71.
 1995 *Cuatreros Somos y Toindioma Hablamos. Contactos y Conflictos entre el Náhuatl y el Español en el Sur de México.* Amsterdam: Universidad de Amsterdam, Tesis Doctoral.
 1992 *Sociolinguística del Náhuatl. Conservación y Cambio de la Lengua Mexicana en el Alto Balsas.* México: CIESAS.

HILL, Jane H. y Kenneth C. Hill

- 1986 *Speaking Mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico.* Tucson: University of Arizona Press.

JOHANSSON, Patrick

- 1993 *La Palabra de los Aztecas.* México: Trillas.

KARTTUNEN, Frances

- 1983 *An Analytical Dictionary of Náhuatl.* Austin: University of Texas Press.

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.

RAMÍREZ, Arnulfo G., José Antonio Flores y Leopoldo Valiñas

- 1992 *See Tosaasaanil. See Tosaasaanil. Adivinanzas Nahuas de Ayer y Hoy.* Ilustraciones de Cleofas Ramírez Celestino. Con un poema de Alfredo Ramírez Celestino. México: CIESAS-INI.

RAMÍREZ Celestino, Cleofas y José Antonio Flores Farfán

- 1995 *El Tlacuache. Tlakwatsin.* CIESAS/ECO: México.

- 1995 *Adivinanzas Nahuas de Hoy y Siempre. See Tosaasaanil. See Tosaasaanil.* CIESAS/ECO: México.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

- 1960

- 1981 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.* Santa Fe: Traducción y notas de J. O. Anderson y C. E. Dibble, 12 vols.

SIMÉON, Rémi

- 1981 *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana.* México: Siglo XXI.

ASCENDENCIA Y RACIONALIDAD DE LOS PUEBLOS AMERINDIOS: DOS PROPÓSITOS DEL TRABAJO FIOLÓGICO DE FRAY MANUEL CRISÓSTOMO NÁXERA (1803-1853)

BÁRBARA CIFUENTES

Introducción

La trascendencia del trabajo filológico de Manuel Crisóstomo Náxera fue ampliamente reconocida por sus contemporáneos y las corporaciones científicas del siglo XIX como lo ha sido por los estudiosos actuales. Las constantes reediciones de sus obras sobre las lenguas otomí y tarasca y el hecho de que éstas fueran tomadas como antecedentes obligados de los estudios lingüísticos y etnográficos posteriores son pruebas fehacientes de tales distinciones.¹ Más recientemente, los especialistas han registrado el papel protagónico de Náxera al considerarlo el primer lingüista mexicano que, alejándose del paradigma gramatical latino, utilizó los procedimientos de la filología comparativa. Por tales motivos, al reconstruir la trayectoria de la disciplina en nuestro país, toman a Crisóstomo Náxera como el representante del viraje decisivo en la práctica lingüística, que a partir de este momento puede llevar los adjetivos de científica y moderna.²

En efecto, la obra de Náxera participó plenamente de la dirección de los estudios comparativos inaugurada en el siglo XIX, cuya científicidad estuvo fundamentada en tres supuestos: 1) perseguía un objetivo de conocimiento desinteresado, a diferencia de la finalidad utilitarista del trabajo misionero; 2) trataba de constituir la representación de los fenómenos lingüísticos, diferenciándolos de aquellos de carácter lógico y retórico, y 3) intentaba que el trabajo lingüístico no ejerciera ninguna acción sobre los

¹ Dos extensas biografías las presentan: Lucas Alamán y Francisco Lerdo de Tejada, *Noticia de la vida y escritos del reverendo padre Fray Manuel Crisóstomo de apellido Nájera* (1854), y Francisco Sosa, *Biografías de Mexicanos Distinguidos* (1985).

² Cf. Ignacio Guzmán, "Fray Manuel de San Juan Crisóstomo Náxera (1803-1853), primer lingüista mexicano", (1990).

mismos fenómenos, tal y como eran los propósitos de las gramáticas que favorecían abiertamente una línea prescriptiva.³

Si bien reconocemos que Náxera comparte estas expectativas, hace falta, sin embargo, una interpretación de su obra que considere dos ámbitos que desde nuestro punto de vista son cruciales: uno estrictamente lingüístico y otro que compete a la política lingüística del período. El primero de ellos consiste en una evaluación del análisis que nuestro autor hizo sobre la lengua othomí a la luz de las ideas lingüísticas que circulaban en el ambiente de las sociedades científicas —europeas y americanas— durante la primera mitad del siglo XIX. Nos interesa, particularmente, las conclusiones iniciales en torno a la diversidad de las lenguas americanas y los efectos de la propuesta de Náxera. El segundo ámbito en el que colocaremos el trabajo de nuestro autor está delimitado por su pertinencia en la estrategia, continental y nacional, para la defensa de *lo americano*; defensa que enfrentaba la desprestigiada imagen que al respecto se plasmó en la literatura etnográfica del Siglo de las Luces en el Viejo Continente, así como en los primeros resultados de la filología compartiva.⁴ En esta confrontación, los resultados de los estudios lingüísticos fueron de suma importancia para reivindicar y demostrar la igualdad en la naturaleza y la diversidad de circunstancias de los hombres americanos.⁵

Las ideas sobre las lenguas del Nuevo Continente

Podemos señalar que el trabajo de Náxera participa en la etapa inicial del proceso de institucionalización de la disciplina lingüística;⁶ actividad que se desarrollaba paulatinamente en el seno de las sociedades

³ Esta caracterización del trabajo lingüístico decimonónico, inaugurado por Bopp, nos lo ofrece Sylvain Auroux (1992: p. 7 y 8).

⁴ Aun la defensa del buen salvaje hecha por J. J. Rousseau, presente en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, daba como conclusión última que el primitivo no necesita hablar y, en consecuencia, adquiere su dignidad al alto precio que representa el silencio. Por otra parte, J. Ch. Adelung (1806) había hecho una bipartición de las lenguas con base en el número de sílabas contenidas en la palabra -monosilábicas o primitivas y polisilábicas o desarrolladas- e interpretó esta división a la luz de una peculiar concepción sobre el lenguaje humano en la que el monosilabismo representaba un estado incipiente en la formación del lenguaje y de la razón. En la etapa monosilábica aún no estaban claros los conceptos, por lo que las palabras en las lenguas monosilábicas eran en realidad raíces, ya que, con ellas, no se designaban relaciones ni ideas accesorias. Citado por Eugenio Cosseriu (1977, 149-150).

⁵ Cf. Las características de este conflicto las plantea Edmundo O'Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo*. México, 1970.

⁶ Cf. Dell Hymes (1974). Este autor hace notar la dificultad de utilizar el término de "paradigma" para caracterizar la diversidad de trabajos lingüísticos que se desarrollaron a lo

científicas y literarias mexicanas. Los trabajos más acabados fueron producto de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1833),⁷ corporación que a lo largo de medio siglo estableció cuatro comisiones destinadas al estudio de las lenguas indígenas.⁸ Sin embargo, no podemos pasar por alto los objetivos de la primera Academia de la Lengua Mexicana (1835), corporación totalmente independiente de la Academia Real Española, que contempló como uno de sus propósitos la investigación sobre lenguas amerindias y para tal efecto determinó que dos de sus ocho atribuciones consistían en:

Formar gramáticas y diccionarios de las diferentes lenguas que se hablan en toda la República.

Acopiar materiales que sirvan para la formación de un atlas de la etnografía de la República, en la parte perteneciente a idiomas.⁹

Como consecuencia de la suspensión de labores de esta Academia, el amplio programa quedó solamente en el papel, pero sus miembros se incorporaron a las actividades de otras sociedades que desarrollaban sus labores con relativa mejor fortuna.

Al establecerse la Academia de la Lengua, su presidente, José Gómez de la Cortina, desempeñaba ya el cargo de presidente del S.M.G.E. y también participaba, junto con Andrés Quintana Roo, Guillermo Prieto y José María Lacunza, en la Academia de San Juan de Letrán (1836-1856). Junto con otros intelectuales, como don Ángel Calderón de la Barca, estos literatos crearon, en 1840, el Ateneo Literario: con la idea de reunir “todas las ciencias y todos los talentos”, crearon distintas secciones e impartieron clases gratuitas de cada especialidad.¹⁰ Otros miembros de la Academia de la Lengua, como Lucas Alamán e Isidro Gondra, habían reemprendido, en 1825, las actividades del Museo de Antigüedades e Historia

largo del siglo xix, tanto en América como en Europa. Propone que el evento más decisivo de la época fue la institucionalización de la disciplina: la aparición de autoridades e interlocutores en espacios definidos.

⁷ Esta Sociedad se llamó Instituto Nacional de Geografía y Estadística al iniciar sus actividades en 1833, cambiándolo al de Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en 1839.

⁸ Estas comisiones fueron: “Diccionario Geográfico de México” (1839) a cargo de Joseph Aubin; “Dialectos e Idiomas aborigenes”, a cargo de José Guadalupe Romero; “Idiomas del país, lugares donde se hablan y número de los habitantes que las usan” (1861) a cargo de Manuel Orozco y Berra; e “Idiomas del país en la parte lingüística” (1861), a cargo de Francisco Pimentel.

⁹ Manuel Dublán y José Ma. Lozano, “Circular de la Secretaría de Relaciones. Creación de la Academia de la Lengua”, marzo 22 de 1835, en *Legislación Mexicana: colección completa de las legislaciones desde la independencia de la República*, 1876, vol. 3, p. 35.

¹⁰ Cf. *Diccionario Porriúa*, 1986.

Natural; en 1825, Lucas Alamán se había dado a la tarea de organizar el Archivo General de la Nación.

Nos parece importante mencionar estos esfuerzos individuales y colectivos porque en el momento en que Crisóstomo Náxera presentó su *Disertación sobre la lengua othomí*, en el marco de la Sociedad Filosófica de Filadelfia en 1837,¹¹ hizo público su desacuerdo con quienes indiscriminadamente habían calificado de ignorantes de los propósitos y métodos de la filología moderna a los intelectuales mexicanos. Náxera hizo una defensa de la situación del país, en la cual reconoció que, a pesar de las magras condiciones económicas y de la difícil vida política, en las corporaciones literarias mexicanas existía un profundo interés por conocer las lenguas amerindias y que ya se había iniciado el acopio de las fuentes necesarias para tal efecto.

Con el mismo entusiasmo expresado por Francisco Xavier Clavijero en el siglo XVIII y que estaba plasmado en su *Catálogo de Obras Impresas en Lengua Indígena*,¹² Crisóstomo Náxera hizo público su deseo de iniciar la elaboración de un catálogo completo de las lenguas del país: sabía que esta tarea era el antecedente necesario de un trabajo que tuviera como objetivo la clasificación de las lenguas. Prueba de ello es la utilización que hace Náxera del neologismo *lingüística*, que desde la publicación del *Mithridates* (1806-1817) y del *Atlas Ethnographique du Globe* (1826), refería a un novedoso planteamiento analítico con propósitos bien establecidos: reconstruir el parentesco y la historia de las lenguas por ellas mismas, haciendo uso para tal fin los acervos textuales existentes.¹³ En consecuencia, Náxera exhortó a sus contemporáneos a recuperar y enriquecer la importante información biográfica y literaria contenida en las bibliotecas de Eguiara y Beristáin, León Pinelo, Fray Juan de San Antonio, y de Quétif y Echard.¹⁴

Las opiniones de Náxera nos permiten suponer que, a pesar de la suspensión de labores de la Academia de la Lengua y, por lo tanto, la suspensión del proyecto del *Atlas lingüístico*, las labores de

¹¹ Manuel Crisóstomo Náxera, *Disertación sobre la lengua othomi. Leída en Latín en la Sociedad Filosófica de Filadelfia y publicada de su orden en el tomo 5 de la nueva serie de sus actas; traducida al castellano por su autor, individuo de varias Sociedades Literarias. Publicase por orden del presidente de la República México, Imprenta del Aguila*, 1845.

¹² Francisco Xavier Clavijero, 1987, 555-557.

¹³ Cf. Sylvain Auroux 1987: p. 452, quien propone que la difusión del término lingüística, luego del primer cuarto de siglo, remitía, sobre todo, a los trabajos comparativos que habían logrado reunir información sobre un gran número de lenguas, procedentes de los lugares más distantes. Con base en un procedimiento inductivo, las nuevas investigaciones intentaban reconstruir "la gramática general".

¹⁴ Cf. Náxera, *op. cit.*, p. v-vii.

recolección de materiales, tanto de tipo religiosos como de artes y gramáticas en lenguas indígenas, siempre estuvieron en la mente de los historiadores y bibliógrafos. Esta idea de acopio había sido común y compartida por las corporaciones científicas americanas. Al crear la Sociedad Científica de Filadelfia, Thomas Jefferson (1874) había animado a las agencias y a las universidades a investigar el origen de las lenguas americanas a través de métodos históricos:

Hay vocabularios formados en todas las lenguas habladas en Norte y Sudamérica, que preservan las apelaciones de los objetos más comunes de la naturaleza, con las inflexiones de sus nombres y sus verbos, con sus principios de régimen y concordancia, y están depositados en todas las bibliotecas públicas. Estos vocabularios pueden suministrar oportunidades a aquellos expertos en el lenguaje, incluyendo a los del Viejo Continente, de compararlos con los suyos, ahora o en cualquier tiempo futuro.¹⁵

Fue en estas corporaciones donde se produjeron los primeros diagnósticos sobre la diversidad lingüística —geográfica, histórica y tipológica—. En nuestro país, los trabajos más acabados y exhaustivos, que salieron a luz hasta la segunda mitad del siglo, fueron: *La Geografía de las lenguas* (1857/1864), de Manuel Orozco y Berra, y el *Cuadro descriptivo y comparativo de lenguas indígenas de México* (1862/1874), de Francisco Pimentel. En ambos casos, los resultados del trabajo de Náxera fueron la punta de lanza.

Al establecer una cronología del asentamiento de las naciones amerindias, Orozco y Berra retoma a Náxera para señalar que, por la naturaleza monosílábica de su lengua, el grupo othomí era más antiguo que el linaje azteca. Asimismo, utilizando lo dicho por Sahagún y a Náxera como fuente secundaria, hace notar que su escasa civilización se manifiesta en la fragmentación que presenta dicha lengua:

no es dulce como la tarasca, ni rica como la mexicana, ni suave como la huasteca; pues más bien es dura, seca, ingrata a la lengua y más al oído: todo lo de ella es rústico, vasto sin pulimento. El pueblo que lo hablaba era inculto, pasaba una vida pobre, casi silvestre, aun hoy dividido aquí y allí, desterrado de sus hogares por los españoles no ha cambiado su suerte".¹⁶

¹⁵ Citado por Robert Robins en *The History of Language Classification*, 1973, p. 9.

¹⁶ Orozco y Berra, 1864, p. 16-17.

Por otra parte, las conclusiones lingüísticas de Náxera fueron analizadas detenidamente por Francisco Pimentel, quien trajo a la mesa de discusión el uso de los términos de *parentesco, afinidad* y *analogía*, que estaban presentes en las primeras tipologías americanas. Pimentel no estuvo conforme con el planteamiento de que “existía parentesco entre las gramáticas china y othomi”,¹⁷ porque a partir de una clara distinción de los términos se trataba de un caso de analogía más que de afinidad. Sin embargo, la comprobación, hecha por Náxera, de que existía una amplia gama de tipos morfológicos en las lenguas de México, permitieron que Pimentel avanzara sobre esta propuesta.

Los miembros de sociedades científicas de los Estados Unidos y de Europa fueron los interlocutores de los estudiosos mexicanos. Como partícipe de las inquietudes generales de este ambiente, Náxera quería contribuir a la respuesta de una interrogante común acerca del origen del hombre americano, entendida como una derivación particular de la especie humana;¹⁸ cuestión que a juicio de los especialistas debía resolverse con base en contundentes evidencias históricas, siendo la de mayor peso la comprobación de una filiación entre las lenguas. Por otra parte, desde una posición circunscrita al ambiente americano, Náxera compartía la idea de que una reivindicación de *lo americano*, incluida la amplia gama de razas que eran sustancia de las nuevas naciones independizadas, debía fundamentarse en la comprobación de la igualdad de las facultades racionales de todos sus ascendentes, siendo la estructura de sus respectivas lenguas la mejor de las evidencias.¹⁹

2. Manuel Crisóstomo Náxera: el othomí y la universalidad de la gramática

Hemos dicho ya que fray Manuel de San Juan Crisóstomo Náxera fue el primer estudioso mexicano que realizó un trabajo comparativo bajo los cánones de la incipiente ciencia filológica americana. Los fundamentos de esta disciplina fueron proporcionados por el

¹⁷ Francisco Pimentel 1874, t. 3, p. 395.

¹⁸ Robert Robins, *op. cit.*, nos remite a este punto de vista con las palabras de Thomas Jefferson, quien invita a construir una mejor evidencia sobre los orígenes de las tribus indias. Las observaciones de los miembros de las Sociedades Francesas se encuentran documentadas por Raúl Reissner en “La Sociedad Americana de Francia” y “La Sociedad de Antropología de París” 1988.

¹⁹ Un amplio panorama de los objetivos de la lingüística en Estados Unidos durante el siglo XIX lo presenta Julie Tetel Andresen, 1990.

descubrimiento de la relación genética entre el sánscrito y las lenguas clásicas europeas, por parte de sir William Jones (1746-1794), así como por los intentos de corroborar los principios de una gramática general, campo desarrollado principalmente por los filósofos franceses y, por último, por las decisivas influencias de los filólogos comparativistas alemanes.

Desde los albores del siglo XIX, el universo americano se había revelado particularmente atractivo para los filólogos, dada su ostensible diferencia estructural con las lenguas de origen europeo y las asiáticas.²⁰ Esta diferencia abría la posibilidad de explorar con mayor profundidad los estadios del lenguaje en general y la historicidad de las lenguas en particular. W. von Humboldt expresaba ya en 1812 cuáles eran los motivos para llevar a cabo una intensa investigación en el Nuevo Continente:

Aún en nuestros días, América reproduce esos interesantes fenómenos, que si nos fuera permitido examinar nos aclararían las cuestiones más importantes de la historia primitiva de las naciones y en cierta manera nos descubrirían el misterio de la formación de las lenguas.²¹

Crisóstomo Náxera se involucró con estos nuevos planteamientos en 1834, durante su estancia en los Estados Unidos, momento en el que se incorpora a la Sociedad Científica de Filadelfia. En esta corporación, Náxera compartió el entusiasmo de los filólogos norteamericanos y europeos, quienes estaban innovando en el estudio de las lenguas amerindias. Las tres obras de Náxera que manifiestan la actualidad de sus planteamientos y las maneras de analizar las lenguas son, en primer lugar, la *Disertación sobre la lengua Othomí* (1837-45), presentada y publicada por la S.F.F.; las *Observations critiques sur le chapitre XII du dernier volume de l'ouvrage intitulé: territoire de l'Oregon, des Californies et de la Mer Vermeille, exécutée pendant les années*

²⁰ La dicho por Alexander von Humboldt en tres lugares nos sirven para ilustrar el estado de la investigación en las dos primeras décadas del siglo. De una parte, su hermano Wilhelm en "Cartas a Abel Remusat" 1989: 94 lo cita para decir que "[muchos indicios lo conducen] a suponer que las naciones del Nuevo Continente son vestigios de un naufragio común". Por otra parte, J. Bushmann (1858) señala que uno de los incentivos del trabajo de A. Humboldt fue comprobar que las naciones americanas provenían del linaje hebreo. El mismo A. Humboldt en el *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* (1978: 53) cita a Bartholomew Smith, miembro de la S.F.F y autor de *New Views on the Origin of the tribes and nations in America* (1797), para asentar que "la analogía [entre las lenguas de la Tartaria y las del Nuevo Continente] sólo se verifica muy pocas veces".

²¹ Wilhelm von Humboldt, "Ensayo sobre las lenguas del Nuevo Continente" (1989: 40).

1840, 1841 et 1842, par Mr. Duflot de Mofras (1845) y la *Gramática de la lengua Tarasca* (1870-1875).²²

En la *Disertación sobre la lengua Othomí*, Náxera llevó a cabo un examen gramatical y léxico del idioma othomí y lo contrastó con las características de la lengua china. Luego de su análisis concluyó que, a pesar de las expectativas que tenía al iniciar su trabajo, no era posible aseverar que entre ambas lenguas existía una plena afinidad: aunque el chino y el othomí presentaran un tipo gramatical similar no podía comprobarse científicamente hasta ese momento que entre ellas existiera una indiscutible relación de parentesco.²³

Las conclusiones del trabajo hecho por el padre Náxera acerca del othomí pusieron en entredicho las hipótesis vigentes que habían ocupado la atención de los especialistas. La demostración de que la lengua othomí mantenía una estructura monosilábica limitaba las hipótesis generales que se habían hecho sobre las lenguas americanas en las corporaciones científicas. Junto con Albert Gallatin (1761) y John Pickering (1777-1846), Pierre Etienne Stephen Duponceau (1760-1844), presidente de la Sociedad Filosófica de Filadelfia, uno de los más reputados filólogos americanistas de principios del siglo, había mantenido la idea, expresada con anterioridad por John Edwards en 1777, de que, a pesar de que las lenguas de América del Norte no compartían muchas de sus palabras, su analogía era un hecho evidente y muy probablemente ellas eran meros dialectos de una lengua original.²⁴ Inspirado en esta idea de unidad y con base en el examen de un vasto acervo de materiales provenientes de otros autores, P. S. Duponceau publicó en 1819 su ensayo *Report on the General Character and Form of Languages of American Indian* y, casi veinte años después, ganó el premio Volney con su obra *Mémoire sur le système grammatical des langues de quelques nations indiennes de l'Amérique Septentrionale* (1838). En ella asentaba:

²² Francisco Pimentel 1874: t. 1, p. 59 y 82 señala que Náxera criticó severamente el escrito de Dulfo de Mofras. Este último autor había tomado por mexicano al huasteco y había hecho una interpretación errada de las lenguas de California. Náxera había notado la confusión entre los nombres de lengua y los nombres de la tribu al decir: "si Horacio llamó *bilngüe* a una población de Italia, nosotros llamaremos *polinombrados* a los Californianos a causa de la multitud de nombres que se les ha dado a cada tribu y a sus lenguas".

²³ Adelung, en el *Mithridates*, había dicho que "la lengua de los othomíes se hace notable por el monosilabismo o al menos por la brevedad de la mayor parte de sus palabras, por su duración y su aspiración". Citado por Pimentel (*op. cit.* t. III, 394). De otra parte, Hervás (1800: 308-309), consideró al othomí como lengua matriz y, retomando lo dicho por Herrera en *Décadas Indias*, dijo: "basta para conocer que se asemeja mucho al chino, en variar la significación de las palabras, con el acento vario de sus sílabas, por lo que la gramática othomite se debe escribir como se escribe la china".

²⁴ Véase Konrad Koerner, "Toward a history of americanist linguistics" 1989, 1-14).

El carácter general de las lenguas americanas consiste en que ellas reúnen un gran número de ideas bajo la forma de una sola palabra; esto hace que los filólogos americanos las llamen lenguas polisintéticas. Este nombre conviene a todas (al menos a las que nosotros conocemos) desde Groenlandia hasta Chile, ya que nosotros no hemos descubierto una sola excepción, de tal suerte que nosotros nos creemos en el derecho de presumir que no existe.²⁵

Luego del trabajo de Náxera, en el que su autor señaló que la lengua othomí carecía de flexión y que su estructura gramatical era de la misma clase que la del idioma chino, Duponceau tuvo que restringir su aseveración genérica del tipo único o genio polisintético con el que caracterizaba a las lenguas americanas.²⁶ Las conclusiones de Náxera fueron corregidas posteriormente por Francisco Pimentel, Hyacinte de Charencey y otros especialistas de la S.F.F.²⁷ sin embargo, su propuesta fue decisiva y muy pertinente en su tiempo, sobre todo porque dejaba sin clausurar la pregunta inicial de la filología americana acerca del número de tipos gramaticales —o número de lenguas matrices como las llamaba Lorenzo Hervás— que existían en el Continente. Esta pregunta no sólo era importante para la filología sino que estaba en estrecha relación con las posibles hipótesis sobre el origen y derivación de los pueblos americanos.

Los descubrimientos de William Jones y los de John Edwards habían puesto de manifiesto que el prototipo lingüístico era una condición *sine qua non* para poder establecer una ascendencia común.²⁸ En los primeros intentos por establecer una clasificación genética de carácter comparativo aún se mantenían vigentes las ideas de los encyclopedistas franceses acerca del papel decisivo de

²⁵ Citado por Mary R. Haas (1969: 240).

²⁶ Robert H. Robins, "Duponceau and early nineteen century linguistics", 1987.

²⁷ El interés por esta semejanza se manifestó en *La Revista Oriental y Americana*, publicación francesa dirigida por León de Rosny, que imprimió la *Gramática* de Neve y Molina junto con el trabajo de Náxera. Más tarde H. Charencey señaló al respecto que "al menos, bajo una relación lexicográfica, existe un cierto grado de afinidad que no se puede atribuir razonablemente al azar". Con base en las críticas propias y las de Albert Gallatin, Pimentel (1874: t. III, 396 y 397) prefirió llamar al othomí lengua quasi-monosílábica.

²⁸ Emile Benveniste (1973: 99-117) señala que "la clasificación genética también es tipológica; en efecto, las identificaciones materiales entre las formas y los elementos de las formas —identificaciones que son objeto de la lingüística histórica— acaban por definir una estructura formal y gramatical propia de la familia definida. Hasta se ha llegado a preguntar si, en sentido inverso, no podría fundarse una clasificación genética en los solos criterios tipológicos [...] La respuesta debe tener matices; parece evidente que los conceptos de parentesco genético y parentesco tipológico son independientes, aunque en realidad, con frecuencia se encuentran superpuestos; en otros términos, el parentesco de estructura puede ser resultado de un origen común, pero también puede realizarse de manera independiente en varias lenguas, fuera de toda relación genética".

la sintaxis, “la manera de emplear las palabras” o genio principal de la lengua, para demostrar la existencia de una relación de parentesco entre las lenguas.²⁹ Así también lo expresaba W. Jones, quien, por ejemplo, a pesar de la abrumadora evidencia etimológica, se negaba a aceptar la descendencia lineal del moderno hindú a partir del sánscrito, porque se trataba de diferencias tipológicas.³⁰

Por su parte, los especialistas en lenguas americanas reconocían abiertamente que no era posible aplicar indistintamente los procedimientos inductivos del método histórico o genético a este universo; procedimientos con los que Franz Bopp, Jacob Grimm y Rasmus Rask estaban intentando reconstruir el universo indoeuropeo para llegar a conocer, en última instancia, la lengua primitiva. Esta imposibilidad se debía fundamentalmente a la ausencia de una literatura antigua sobre la cual observar y comprobar los cambios ocurridos en las formas de las lenguas de América. Los textos amerindios más antiguos escritos en letra latina no excedían de los trescientos años y, por lo tanto, no había registro sobre el cual basarse para hacer hipótesis acerca de los estados de lengua anteriores y, menos aún, para detectar las transformaciones y derivaciones de supuestas lenguas originales. En consecuencia, la única manera de iniciar el trabajo sobre América era a partir de una clasificación tipológica que era necesario elaborar.

La propuesta de J. Edwards y S. Duponceau se podía traducir fácilmente en una hipótesis que avalara la común ascendencia de todos los pueblos amerindios. Un poco antes que Duponceau, a partir de la idea bíblica de los tres principales linajes —Shem, Jam y Jafet—, y sin menoscabo de la idea de una especificidad estructural americana, Wilhem von Humboldt apuntó la siguiente hipótesis sobre los primeros hombres del Continente:

de que es uno el mismo sistema de conjugar los verbos en todas las lenguas americanas, circunstancia que prueba el que todas ellas se amoldan a una lengua antigua, que floreció en el continente, antes de que a él vinieran los Indios.³¹

Náxera se opuso a esta última hipótesis, porque no era científica,

²⁹ Cf. Robert Robins, *loc. cit.*, quien señala que en la Encyclopédie francesa, Diderot y D'Alambert (1772) habían hecho una primera distinción tipológica. De una parte presentaban las lenguas analógicas, aquellas con una mayor relevancia morfológica y orden de palabra análogo al del pensamiento y, por otro lado estaban las lenguas transpositivas, que presentan un buen número de diferencias en la forma flexiva de las palabras.

³⁰ Robert Robins, *ibidem*.

³¹ Citado por Crisóstomo Náxera, *op. cit.*, p. 40.

ya que a su juicio no presentaba datos suficientes sobre la anatomía de cada una de las lenguas americanas: como fundamento para su desacuerdo, ¡qué mejor contraejemplo que el othomí! Se trataba de una lengua cuya naturaleza se oponía totalmente a la descripción de Wilhem von Humboldt y de S. Duponceau. Sin embargo, no era suficiente demostrar que la lengua othomí tuviera una forma radicalmente distinta al prototipo de las lenguas americanas —polisintético para Duponceau o incorporante como lo denominó Wilhem von Humboldt— sino que era necesario compararla con otras lenguas existentes fuera del Continente que presentaran similares características tipológicas.

Eran varios los retos que se presentaban al contrastar el othomí con el idioma chino: por una parte, comprobar de manera científica una relación de parentesco con las lenguas del continente asiático, relación que era sugerida por el hecho de compartir un mismo prototipo. Por otra parte, el contraste tenía como propósito comprobar la mayor antigüedad del othomí con respecto a las otras lenguas de México, mismas que habían sido incluidas dentro del tipo polisintético. Esta última comprobación podía hacerse a partir de la idea de que un monosilabismo como el del othomí representaba el extremo inicial de una secuencia progresiva en el desarrollo de las potencialidades del lenguaje humano, el cual tendía a derivar hacia los otros tipos gramaticales, hacia la síntesis y, ulteriormente, hacia la polisíntesis.³² El paralelo entre el othomí y el chino demostraba que en México existía una gama de tipos morfológicos que de ninguna manera era compatible con la hipótesis de un origen único.

Además de las preocupaciones con respecto al lugar del othomí en el marco de las lenguas de México, el estudio contrastivo del othomí frente al chino presentaba la ventaja de comparar las características de dos lenguas de un mismo tipo gramatical en el marco de un planteamiento más general sobre el funcionamiento del lenguaje. Esto significaba, que, desde un punto de vista evolutivo, existía la posibilidad de determinar cuáles eran las características y los artificios gramaticales comunes a estas dos lenguas, que, aunque distantes geográficamente, correspondían a una misma época o un

³² Davies Murgurgo (1975), al igual que R. Robins (1973), considera que, no obstante las pretensiones naturalistas y ahistoricas de las primeras clasificaciones tipológicas, como las de los hermanos Schlegel, éstas procuraron siempre tener un valor genealógico. Por lo tanto no puede decirse que W. von Humboldt fuera el introductor de esta interpretación glotogónica.

estado incipiente en la formación del lenguaje.³³ En cambio, desde el punto de vista de los ideólogos franceses, el contraste sería provechoso si la semejanza en el tipo permitía determinar la existencia de semejanzas en las ideas contenidas por las palabras.³⁴

Las dos modalidades en el análisis de las lenguas —estudiar la variedad en el marco atemporal de una *Gramática General* y estudiar la variedad en el marco de una propuesta gramatical de carácter histórico— constituyían las direcciones sobre las cuales se estaba investigando el universo americano. La filología que se desarrollaba en el seno de la Sociedad Filosófica de Filadelfia, con Duponceau a la cabeza, había hecho suyas las propuestas de dos tradiciones gramaticales europeas: por una parte, estaban presentes las teorías de Condillac, continuadas por los ideólogos franceses y, por la otra, con el mismo peso, se encontraban en discusión las propuestas de Wilhem von Humboldt.

La meta de la Gramática General buscaba determinar las condiciones universales de la construcción del enunciado. La Gramática General, el estudio de ‘la mente humana, la razón, igualmente distribuida en la humanidad’ (*l'esprit humain, la raison pareillement distribuée en chaque homme*), era el distintivo del seguimiento atemporal... En contraste, la explicación histórica, característica de Humboldt y el siglo XIX, que buscaba explicar la manera en que se desarrolla la originalidad y la individualidad [...] Humboldt remplaza el frío racionalismo con fuego: actividad, fuego individual.³⁵

Para referirse al chino, Náxera retoma el texto de Abel Rémusat (1788-1832),³⁶ *Eléments de la Grammaire Chinoise* (1822) y, como fuente de información para explicar la gramática de la lengua othomí,

³³ W. von Humboldt, “Ensaya...” (*loc. cit.*, p. 43), señala que los estudios sobre las lenguas americanas “nos descubren, por sorprendentes analogías con idiomas poco cultivados de Europa, que ciertas particularidades gramaticales no tienen necesidad de ser transmitidas de una nación a otra en que esas lenguas nacieron, sino son tan solo la época en que se detuvo la formación”.

³⁴ Cf. Robert Robins (*loc. cit.*, p. 439) “Duponceau se declara de acuerdo con el punto de vista general de que el chino representa un tipo primitivo de lengua, pero él también estuvo inclinado a ver algunos rasgos originales en ciertas lenguas indias americanas”.

³⁵ Cf. Julie Tetel Andresen, *op. cit.*, p. 73.

³⁶ Abel Rémusat había sido profesor de chino en el Colegio de Francia a partir 1814 y mantuvo una estrecha relación con W. von Humboldt. Para Rémusat, el idioma chino sólo tiene palabras monosílabicas, no utiliza afijos y no conoce alternancias vocálicas. En cuanto al orden de los signos, éste tiene por sí sólo un valor morfológico y sintáctico.

utiliza las *Reglas de ortografía, Diccionario y Arte del Idioma Othomi*, escrita por Luis de Neve y Molina y el *Vocabulario* de Joaquín López Yepez.³⁷ En su análisis hace uso de los procedimientos que Duponceau había establecido para la comparación: primero explica la *fonología*, después la *etimología* y, por último, la *ideología*.³⁸ Con respecto a la *fonología* hace notar las limitaciones que presentaban los sistemas de escritura latinos, hebreos y griegos para la transcripción de las particularidades de las vocales y de las consonantes de la lengua othomí, mismas que en buena medida se reflejaban en las transcripciones hechas por Neve y sus antecesores, lo que no había permitido conocer su verdadera pronunciación. En consecuencia, recomienda que, en el futuro, los trabajos reparen en una ortología que de cuenta de manera satisfactoria de las particularidades de los tonos.³⁹

A partir de una concepción basada en los principios de la Gramática General, que se negaba tajantemente a subordinarse a las pautas de la gramática latina, tal y como se habían expresado en los trabajos recientes sobre las lenguas indias y los del período colonial, Náxera explicó, en un segundo momento, la composición de la palabra en la lengua othomí, misma que define básicamente como monosilábica:

Puesto que en ella [la lengua othomí] no hay una sílaba que no sea un signo, y signo no indicante, sino significativo de una idea, si exceptuamos aquel corto número de partículas, a las que dimos el nombre de vacías.⁴⁰

En un apartado describió las características del sustantivo, del adjetivo y del verbo, así como las de las partículas que los acompañan, para determinar su función; tuvo siempre en mente la descripción que Rémusat hizo sobre los mismos elementos y las funciones

³⁷ El *Catecismo y Declaración de la Doctrina Cristiana en lengua othomí, con un vocabulario en el mismo idioma*, obra de J. López Yepez, se reeditó en México en 1826.

³⁸ En el *Ensayo* (1825), S. Duponceau señaló que las partes constitutivas de la filología eran: la *fonología*, el estudio de los sonidos del habla y su representación gráfica, la cual tiende hacia un alfabeto universal; *etimología*, la comparación principalmente histórica de las formas de las palabras, por la cual las afinidades de las lenguas pueden ser establecidas; y la *ideología*, la cual incluye "en su vasto entendimiento" las variadas formas, estructuras y sistemas del lenguaje y el significado o sentido por el cual los diferentes grupos exponen las ideas del conocimiento humano. Véase R. Robins, "Duponceau...", *loc. cit.*, p. 437.

³⁹ Al igual que Hervás, C. Náxera (*op. cit.*, p. 29) sugiere la posibilidad de utilizar una escritura como la china, dadas las limitaciones de los otros sistemas para dar cuenta de los tonos en el othomí.

⁴⁰ C. Náxera, *ibidem*, p. 47.

que desempeñaban en la lengua china. Náxera explicó un buen número de las excepciones a la regla general del monosilabismo en la lengua othomí como consecuencias de la corrupción y la decadencia de las formas primitivas y de las variedades elegantes. Estas degeneraciones del tipo original eran efecto del contacto con otras lenguas, en este caso el mexicano, el huasteco y el español, por lo que, aseguró, las formas más antiguas, muchas de ellas aún vigentes, siempre manifestaban claramente una estructura monosilábica:

mientras más se medita en la Gramática de Neve [...], tanto más se convence uno, de lo que la lengua está diciendo a gritos: soy monosilábica.⁴¹

En tercer lugar trató de la *ideología*, es decir, intentó explicar la riqueza o pobreza de los procedimientos y los artificios gramaticales de que se había valido la lengua othomí para expresar las ideas universales de tiempo, modo, número y en qué consistían estas ideas.⁴² Como evidencia de ello, Náxera reconstruyó la trayectoria de la manifestación de estas ideas en la estructura del verbo:

Tres estados debemos considerar en ellos [los verbos]: el primero, cuando no había diferencias gramaticales, para separar los modos y personas; el segundo, cuando se formaron los verbos con el auxilio de otros en el imperativo; el tercero, cuando adoptaron aquel modo de conjugar los verbos, que sin dejar el antiguo en muchas ocasiones, aun conservan á la presente.⁴³

Náxera señaló la singularidad del genio de la lengua othomí con respecto a las lenguas tarasca, mexicana, cora, huasteca, tarahumara, la zapoteca y matlatzinca. Luego de comprobar la singularidad gramatical y de los signos de estas lenguas desecharó cualquier posible hipótesis de que el othomí proviniera de las otras lenguas de México. El principal argumento a su favor era que todas ellas eran sintéticas o, más bien, polisintéticas,⁴⁴ y que no estaba en la naturaleza de las lenguas monosilábicas, como el othomí, el que derivaran

⁴¹ C. Náxera, *ibidem*, p. 47.

⁴² También estaba presente la inspección y la comprobación de que compartían la idea y la palabra de Dios.

⁴³ C. Náxera, *ibidem*, p. 44.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 73. Náxera define a estas lenguas como polisintéticas porque “no sólo se componen de muchas sílabas que sólo unidas tienen significado, sino que son fecundas en su desinencia, y son ricas en partículas que anteceden, ó siguen, ó cortan las palabras, para en ellas intercalarse”.

de otras formas de composición más complejas.⁴⁵ La otra evidencia contundente que hacía caer la hipótesis de una posible relación de parentesco entre el othomí y las lenguas antes mencionadas consistió en la demostración de que su respectivo sistema de numeración era del todo distinto:

No la tienen [concordia] en los números. Ni tampoco la recibieron de los Mexicanos ni de los Huastecos. Qué hay en esto no lo sé, quizá multiplicando mis investigaciones llegaré a alcanzarlo, y lo diré en otra vez.⁴⁶

Al dar cuenta del mismo punto con respecto a la lengua china concluyó:

el othomí conserva la unidad en el sistema gramatical y muy semejante á la china, y solo en los nombres numerales mendigó otra.⁴⁷

Estas conclusiones a las que llegó lo llevaron a reconocer que, a pesar de lo acertado de su señalamiento inicial a favor de la semejanza tipológica entre la lengua china y la lengua othomí, esta semejanza no podía caracterizarse plenamente como una marca plena de afinidad. La principal limitante para ello era la discordancia en su respectivo vocabulario básico y, en este campo particular, la falta de correspondencia en el sistema de numeración, correspondencia que, para la tipología de la época, era condición *sine qua non* para establecer una relación genética.⁴⁸ A lo largo de sus trabajos en América y en Asia, Duponceau había destacado que la semejanza léxica y, en particular, entre las palabras numerales eran las “huellas indudables de una misma lengua”.⁴⁹

⁴⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 86.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 140.

⁴⁸ Emile Benveniste (*op. cit.*, p. 101) señala que uno de los argumentos de mayor peso para establecer la unidad del indoeuropeo ha sido la semejanza de los numerales, que siguen reconocibles después de 25 siglos. Pero la estabilidad de estos nombres deriva por ventura de las causas específicas, tales como el desenvolvimiento de la actividad económica y los intercambios que se aprecian desde fechas muy remotas, antes que por razones “naturales” y universales.

⁴⁹ R. Robins, “Duponceau...”, *loc. cit.*, p. 441.

3. *La idea de Náxera sobre la importancia de los estudios filológicos*

En su *Disertación*, Náxera cita la célebre frase de Horne Tooke, “Languages do no lie” (las lenguas no mienten) para justificar la importancia de su trabajo en los tres ámbitos que, a su juicio, eran de su competencia: la religión, la patria y la humanidad.⁵⁰ Desde el punto de vista de Náxera, la ciencia filológica que comenzaba a despegar en el siglo XIX abría nuevos horizontes para describir a los hombres originarios de América con una perspectiva científica, libre de “especulaciones filosóficas” y de juicios históricos sin fundamento, a los que llamaba fábulas, y que habían afectado profunda e indistintamente la imagen de lo americano ante el mundo.

Náxera sabía que los comentarios negativos hacia las lenguas americanas, hechos por los filósofos del Siglo de las Luces y por los escritores contemporáneos, no eran solamente juicios que trataran de demostrar que en el Nuevo Continente hubo una menor civilización, sino que, con sus caracterizaciones de estas lenguas como lenguas pobres, lenguas sin escritura, lenguas de gesto y voz, lenguas ininteligibles, estaban negando, en última instancia, la racionalidad de los indios americanos y, con ello, su pertenencia cabal al género humano.⁵¹ Al escribir su *Disertación sobre la lengua othomí*, Náxera tenía en mente enfrentar una *doxa*:

Si en los escritos philológicos, publicados en Inglaterra y en el Norte, hubiera yo encontrado solamente, esa falta de noticias sobre nuestras lenguas, tal vez, ó no hubiera yo escrito, o si lo hubiera hecho, sin duda hubiera adoptado otro plan; más en algunos se aseguraba, que las lenguas de nuestro continente, eran gerigonzas (*jargons*), indignas de llamar la atención de un filósofo; en otros se quería que todas fueran dialectos de unas cuantas, que entre sí gozaban de un estrecho parentesco; en no pocos, por el contrario, se pretendía que cada uno de los idiomas, que era conocido por un nombre particular, fuese en todo y totalmente diverso a los demás.⁵²

La posición de Náxera coincidía con la de los humanistas criollos, en particular con el punto de vista del abate Francisco Clavijero, quien señalaba que los grupos Mexicano y Tarasco alcanzaron el más alto grado de civilización en el México prehispánico. Náxera

⁵⁰ C. Náxera, *ibidem*, p. 52.

⁵¹ Cf. Julie Tetel Andresen, *op. cit.*, p. 88 y 89.

⁵² C. Náxera, *ibidem*, p. IV.

estaba de acuerdo con que esta condición de civilización se manifestaba ostensiblemente en las *Artes* y los *Vocabularios*, textos escritos por los misioneros en donde plasmaron la forma y contenido de las lenguas en toda su riqueza y pureza. Sin embargo, la defensa de lo americano implicaba la demostración de que los otros grupos amerindios, aquéllos que no satisfacían una definición positiva de civilización, también contaban con una lengua completa y capaz de satisfacer plenamente la función universal del pensamiento, que era la de plasmar las ideas. Para Náxera, las lenguas bárbaras americanas eran signos organizados bajo los principios de un sistema gramatical y esto no era argumento para defender la existencia de un determinado grado de civilización, como tampoco lo era la abundancia de palabras, sino que demostraba ser un soporte digno de la razón.

Náxera compartía los esquemas y las deducciones de la filología de su época: por una parte, aceptaba la escala evolutiva de la filología alemana, lo que le permitía aseverar que la lengua othomí participaba de un tipo que correspondía a una época muy remota en la formación del lenguaje. Asimismo compartía los postulados de los filósofos franceses y, en consonancia con ellos, consideraba que el plan de ideas de la lengua othomí representaba una forma particular explicable a partir de una Gramática General. Sin embargo, planteó un desacuerdo fundamental respecto de la manera y parcialidad con que se había descrito la variedad del universo americano. Para él, el estudio de la diversidad de lenguas permitía defender y comprobar que había una unidad fundamental, la razón, de la cual no estaban exentos los indios.

BIBLIOGRAFÍA

ALAMÁN, Lucas y Francisco Lerdo de Tejada.

Noticia de la vida y escritos del reverendo padre Fray Manuel Crisóstomo de apellido Nájera, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1854.

ANDRESEN, Julie Tetel.

Linguistics in América 1769-1924, Londres y Nueva York, Routledge, 1990.

AUROUX, Sylvain.

A Revolução tecnológica da gramatização. São Paulo, Brasil. Editorial Unicamp, 1992.

"The first Users of the French word *linguistique* (1812-1880)", Hans Aarsleff, Louis Kelly, and Hans-Josef Niederehe (comp.), *Papers in The history of linguistics, Studies in the Theory and History of Linguistic Science*; Amsterdam, John Benjamins, 1987, Serie III, v. 38, p 447-459.

BENVENISTE, Emile.

"La clasificación de las lenguas", *Problemas de Lingüística General*, México, Siglo XXI, 1973.

BUSHMANN, J. C.

"De los nombres de los lugares aztecas", traducido del alemán por Oloardo Hassley, catedrático del Colegio Nacional de Minería, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 1858, 1a. época, t. VIII.

CLAVIJERO, Francisco Xavier.

Historia Antigua de México, México, Porruá, 1987.

COSERIU, Eugenio.

"Sobre la Tipología Lingüística de Wilhelm von Humboldt", *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977.

DUBLÁN, Manuel y José Ma. Lozano.

Legislación Mexicana: Colección completa de las legislaciones desde la independencia de la República, 19 v., México, 1876.

Diccionario Porruá. Historia, Biografías y Geografía de México. México, Porruá, 1986.

GUZMÁN Ignacio.

"Fray Manuel de San Juan Crisóstomo Náxera (1803-1853), primer lingüista mexicano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1990, no. 20.

HAAS, Mary R.

"Grammar or lexicon? The american indian side of the question from Duponceau to Powell", *International Journal of American Linguistics*, 1969, n. 35.

HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo de.

Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división y clase de estas según la diversidad de idiomas y sus dialectos, (Lenguas y Naciones Americanas), Madrid, Librería de Ranz, 1800. v. I.

HUMBOLDT, Alejandro von.

Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España, México, Porrúa, 1978,

HUMBOLDT, Wilhelm von.

“Cartas a Abel Remusat sobre las formulas gramaticales (1825-1826)”, en Alonso Cortés (comp.), *Lecturas de Lingüística*, Madrid, Cátedra, 1989.

-, “Ensayo sobre las lenguas del Nuevo Continente (1812)”, en Alonso Cortés (comp.), *Lecturas de lingüística*, Madrid, Cátedra, 1989.

HYMES, Dell.

“Traditions and paradigms”, Dell Hymes (comp.), *Studies in History of Linguistics. Traditions and Paradigms*, Bloomington/Londres, Indiana University Press, 1974

KOERNER, Konrad.

“Toward a history of americanist linguistics”, William Cpan & Albert D. DeBlois (eds), *Vigtième Congrès des Algonquinistes/Twentieth Annual Algonquian Conference*, Ottawa, Carleton University 1989.

MURGPURGO, Davies.

“Language Classification in the nineteen Century”, Thomas Sebeok (comp), *Current trends Current Trends in Linguistics*, La Haya-París, Mouton, 1975, v. 13.

NÁXERA, Manuel Crisóstomo.

Disertación sobre la lengua othomi. Leída en Latín en la Sociedad Filosófica de Filadelfia y publicada de su orden en el tomo 5 de la nueva serie de sus actas; traducida al castellano por su autor, individuo de varias Sociedades Literarias. Publicase por orden del presidente de la República. México, Imprenta del Aguila, 1845.

O'GORMAN, Edmundo.

Meditaciones sobre el criollismo. México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1970.

OROZCO Y BERRA, Manuel

Geografía de las lenguas y Carta etnográfica de México. Precedidas de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y de apuntes para las inmigraciones de las tribus, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1864. 2a. ed. 1874.

PIMENTEL, Francisco.

Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México ó Tratado de filología Mexicana. Segunda edición única y completa, México, Tipografía de Isidro Epstein, 1874.

REISSNER, Raúl.

“La Sociedad Americana de Francia” y “La Sociedad de Antropología de París”, en Carlos García Mora (comp.), *La Antropología en México*, INAH, 1988, t. VIII.

ROBINS, Robert.

The History of Language Classification, en Thomas Sebeok (comp.), *Current Trends in Linguistics*, vol. 11 (*Diachronic, areal and typological linguistics*), La Haya-París, Mouton, 1973.

“Duponceau and early nineteen century linguistics”, *Papers in History of language science*, Filadelfia-París-Amsterdam, John Benjamins, 1987, n. 38.

ROSSEAU, Jean-Jacques.

Ensayo sobre el origen de las lenguas, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1970.

SOSA, Francisco.

Biografías de Mexicanos Distinguidos, México, Porrúa, 1985.

IMPRESOS Y MANUSCRITOS EN LENGUAS INDÍGENAS EN LA ANTIGUA BIBLIOTECA DE SAN FRANCISCO DE MÉXICO

FRANCISCO MORALES, OFM

Es ampliamente conocida la importancia de las aportaciones de los franciscanos al conocimiento de las lenguas indígenas de México durante el siglo XVI. Estudios recientes parecen dar la razón a las afirmaciones de Robert Ricard, quien hace ya más de 50 años estimaba que del total de obras escritas en esos idiomas durante el primer siglo del virreinato, cerca del 80% tienen por autor un franciscano.¹ Este esfuerzo para acercarse a los pueblos de México en sus lenguas originales, estuvo impulsado no sólo por razones pastorales y evangelizadoras, sino también por los ideales humanistas del Renacimiento cultivados, como bien se sabe, por varios misioneros; ideales que, además de motivar en los frailes un singular aprecio de las antiguas culturas, llevaron a éstos a defender la “utopía” de una iglesia india libre de las manchas de la vieja cristiandad europea y con características propias de las sociedades del Nuevo Mundo.² La *Psalmodia Christiana*, publicada hacia fines del XVI (1583) y sobre la que posteriormente volveremos a hacer referencia, es un ejemplo, entre muchos, de la integración de dos mundos religiosos, el judeo-cristiano y mexica, en una singular modalidad de cristianismo

¹ Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México*, México, FCE, 1992, p. 423-430. Sin duda el trabajo más exhaustivo sobre las obras escritas en lengua náhuatl es el de Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztilahcuilolli. Impresos en Náhuatl*, 2 vols. México, UNAM, 1988. Para una valoración de las aportaciones de los franciscanos al conocimiento de las lenguas indígenas véase el estudio de la misma autora, en el momento que esto escribo, aun sin publicar, “El despertar de la lingüística y la filología mesoamericanas: Gramáticas, diccionarios y libros religiosos del siglo XVI”. Fuentes complementarias, antiguas pero aún básicas son: Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*, edición de Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1954; y Ramón Zalaica Gárate, *Los Franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, Pedro Robredo, 1939.

² Cf. Georges Baudot, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* Madrid, Espasa Calpe, 1983; Francisco Morales, “Secularización de doctrinas. Fin de un modelo evangelizador en la Nueva España”, *Actas del IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo, Siglo XVIII*, Madrid, Deimos, 1992, p. 465-495.

que se hace realidad gracias a la labor lingüística y evangelizadora de aquellos frailes. El subtítulo que fray Bernardino añade a la mencionada obra: *ordenada en cantares o psalmos, para que canten los Indios en los areytos que hazen en las iglesias*, es en sí mismo elocuente: al modo del canto judío (“psalmos”) los pueblos nahua-hablantes en sus fiestas podrán alabar al Dios cristiano con cantares vinculados fuertemente con la antigua tradición de poesía indígena.³

Aunque este interés no es tan fecundo como en el XVI, existen datos de que en el XVII permaneció el aprecio de los frailes por los idiomas indígenas. Se pueden mencionar, por ejemplo, las diversas cátedras de la lengua náhuatl que durante ese siglo se establecieron en los conventos de Tlatelolco, Xochimilco, Tezcoco, Tlaxcala, Cholula y Toluca.⁴ Estudio de otros idiomas, como el tarasco y el maya, se encuentra en varios centros franciscanos enclavados en las zonas de estas lenguas. Así, para la región maya, el cronista Diego López Cogolludo nos ofrece un interesante testimonio sobre la estima y dedicación a esta lengua entre los frailes de la Provincia de San José de Yucatán. Al tratar de los actos literarios que esa Provincia acostumbraba celebrar con motivo de elecciones provinciales o visita de los obispos, escribe lo siguiente:

...Hubo entre ellos [los actos literarios de 1641] uno muy singular. Escribieronse unas conclusiones de las materias de todos los sacramentos en columnas latinas y, por correspondencia, lo mismo en otras en el idioma de los indios, en la cual se habían de conferir todas aquellas materias. Fue el actuante de estas conclusiones el padre predicador fray Bernardino de Valladolid, natural de Toledo, que pasó a esta provincia el año antecedente de treinta y cuatro... Repartieronse los papeles entre los grandes ministros lenguas, así clérigos, como religiosos, y a la voz de que se conferían en la de los indios, concurrieron muchísimos españoles llevados de la curiosidad, porque todos los nacidos en esta tierra la entienden y muchos de los de España. Oró en aquel idioma el actuante al principio con grande elocuencia; pero aun más admiró la perfecta pronunciación en la que solemos faltar los cachupines. Demás de las materias, asentó por titular que toda la sagrada Escritura se podía declarar a la letra en lengua de estos naturales, con que abrió campo a todos los doctrineros y a otras lenguas que no lo eran, para

³ Sobre el interés por las culturas originales dentro de la liturgia cristiana véase Francisco Morales, “Evangelización y Culturas indígenas. Algunas reflexiones en torno a la actividad misionera de los Franciscanos en la Nueva España”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 1992, p. 123-157.

⁴ Véase Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano*, 4 parte, tratado 2, cap. III.

que se declarasen muchos lugares de dificultosa intelección; con que no sólo fueron de gusto, sino de grande utilidad.⁵

Del mismo fray Bernardino de Valladolid escribe López Cogolludo:

...Tenía traducida en ella [lengua maya] gran parte de Dioscórides y, experimentado que hay en esta tierra gran diversidad de los simples que allí se refieren, iba haciendo un tomo cómo [en] el está, pintándolos, ponía su nombre latino, castellano y el que le correspondía en esta lengua de los indios, y luego en ella lo que de ellos dice Dioscórides, que era trabajo de mucha curiosidad y que denota la mucha lengua que sabía.⁶

El siglo XVIII ofrece un panorama un tanto diferente. Desde luego, parece que el interés de los franciscanos por los idiomas indígenas no desaparece del todo, entre otras razones porque continuaban al frente de algunos centenares de “doctrinas” enclavadas en pueblos indígenas en los que, como bien se sabe, se sigue hablando la lengua original. Sin embargo, hay que señalar que para el XVIII, esos pueblos habían sufrido serias trasformaciones que comenzaban a afectar algunos presupuestos sobre los que los franciscanos habían fincado originalmente su proyecto de doctrinas. Las relaciones de los indígenas con las haciendas, laboríos y otros asentamientos españoles empezaban a cambiar la fisonomía de los pueblos y naturalmente a afectar lo poco que quedaba de su antigua cultura.⁷ Por si esto fuera poco, el 4 de octubre de 1749 Fernando VI por medio de una cédula real firmada en Buen Retiro, ordenaba a las órdenes religiosas entregar a los obispos todas las “doctrinas”, salir de los pueblos indígenas y recluirse en una docena de conventos en las grandes ciudades, con lo que se daba fin a más de dos siglos de presencia franciscana en esos pueblos que, con todos los problemas y limitaciones que se quieran admitir, había servido de vínculo de cohesión entre las tradiciones indígenas y el cristianismo.

⁵ Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, t. II, lib. XI, cap. XVIII.

⁶ *Ibid.*, lib. XII, cap. XXIV.

⁷ Francisco Morales, “Los Franciscanos y los pueblos indígenas en México, siglo XVII”. *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, editorial Deimos, 1990, p. 791-793. Es interesante el comentario que fray Agustín de Vetancurt escribe en su *Teatro Mexicano*, al referirse al problema de las haciendas vecinas a los pueblos indígenas. Señala que algunos padres de familia “por interés de salario de cada mes” no empadronan a sus hijos en la doctrina y los dan a los españoles para que les sirvan, y “... a pocos días visten a ellos y ellas en traje diferente, y viéndolos en traje de españoles los llaman mestizos y pierde su Majestad sus reales tributos y se substraen del servicio personal de la República, quedando cargados los que traen trajes de naturales...” *Teatro Mexicano*, 4 parte, trat. I, cap. IV.

Este decreto fue seguido de varias ordenanzas, tanto de oficiales reales como de obispos, que hacían obligatorio el uso del español en las escuelas y en la instrucción religiosa de todos los pueblos, con lo que se intentaba suprimir definitivamente los idiomas originales y dar cumplimiento al anhelado deseo desde el siglo XVI de hacer que el castellano fuera la lengua predominante en los reinos de España.⁸

Tal es el ambiente histórico en el que se sitúa un manuscrito, recientemente dado a conocer y del que reproducimos sólo una pequeña parte en esta contribución.⁹ Se trata de un grueso volumen en formato de 29.9 x 21.5 cm., con 1033 páginas manuscritas de puño y letra de fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, bibliotecario y archivista de la Provincia del Santo Evangelio de México. La obra fue compuesta entre 1748 y 1758. Lleva como título *Diccionario Bibliográfico Alfabético e Índice Sylabo Repertorial de cuantos libros sencillos existen en esta Librería de este convento de N.P.S. Francisco de México*. La mayor parte del volumen (p. 15-825) está formado por un catálogo detalladísimo de la biblioteca, dividido en dos partes: en la primera, “Diccionario Bibliographico Alphabetico” (p. 15-436) se registran “cuantos libros existen en esta librería” bien por sus títulos, como por los apellidos de sus autores y, en varios casos, por sus contenidos. Así por ejemplo el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de fray Alonso de Molina aparece bajo Molina y bajo Lengua mexicana. En la segunda parte (p. 441-825) a la que el padre Figueiroa da como título “Appendix bibliográfico alphabetic y repertorial” se describen las “materias, argumentos, cuestiones o ideas de obras” que en el diccionario están señalados con un asterisco. En esta parte hace gala el padre De la Rosa Figueroa de su erudición bibliográfica y resulta de sumo interés para conocer las preocupaciones intelectuales de los frailes del XVIII. La última parte del volumen contiene un catálogo de una singular colección de sermones

⁸ En el Fondo Franciscano del Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología e Historia existe información muy interesante sobre la imposición del idioma español en las escuelas parroquiales que tenían los franciscanos en la arquidiócesis de México en la primera mitad del siglo XVIII. Cfr., v. 109, ff. 217-268. Los datos han sido utilizados por Dorothy T. de Estrada en su artículo “Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, 1989, XXXVIII: 4, p. 701-41.

⁹ El manuscrito fue dado a conocer en la tesis de diplomado de la señora Lourdes Fabre Pruneda: “La Biblioteca del Convento de San Francisco de la ciudad de México”. Ensayo para obtener el diplomado. Universidad Iberoamericana. Extensión Universitaria, 1994. Se sabía de la existencia de este manuscrito gracias a una cita de García Icazbalceta, quien al tratar de la *Psalmodia Christiana* de fray Bernardino de Sahagún, reproduce parte de unas notas que el señor Ramírez había tomado de ese documento relacionadas con la *Psalmodia*. Icazbalceta, *Bibliografía*, p. 326. Agradezco a la señora Fabre Pruneda la oportunidad que me ha dado no sólo de leer su ensayo sino de trabajar sobre el manuscrito, parte ahora de su biblioteca.

que fray Francisco Antonio llama “Láurea evangélica americana concionatoria” (p. 827-965) y un importante apéndice con notas y datos sobre la “Expurgación de la librería de este convento de México” (p. 967-1033).¹⁰

Como se ve, aunque se conocen ya varios inventarios de bibliotecas conventuales, el presente, sin dejar de tener sus limitaciones y errores, los supera en mucho tanto por su organización como por los detalles de su información.¹¹ Escribe, con su peculiar barroquismo, el padre De la Rosa Figueroa en las advertencias a este “Diccionario”:

A mí me parece que ofrezco a mis padres y hermanos en este tal cual opúsculo, no sólo una singular Biblioteca específica para esta Libre-
ría, sino una lengua bibliográfica de ella...

De hecho, resultaría sumamente interesante estudiar el papel que juega este trabajo en la historia de los servicios bibliotecarios de México. Sin embargo, este no es el punto que, por ahora, me interesa tratar. Lo que me propongo aquí es ofrecer la información sobre las obras en lenguas indígenas conservadas, según los datos de este “Diccionario bibliográfico”, en la biblioteca del convento franciscano en una época en la que, como se apuntó arriba, la sociedad novohispana había perdido su aprecio por esos idiomas. Tratándose de una de las bibliotecas conventuales más importante de la Nueva España, puede prestar una valiosa contribución para medir la estima que de tales lenguas conservan los frailes del siglo XVII.

Fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa y las lenguas indígenas

Figura inquieta, y en cierto modo controvertida, aunque todavía poco estudiada, es la del autor de este “Diccionario bibliográfico”, uno de los archivistas y bibliotecarios más activos de su siglo. A los datos que sobre su vida y trabajos ha aportado Lino Gómez Canedo sólo añadiré aquí unas notas sobre la manera tan singular como entendió el valor de las lenguas indígenas, a las que dedicó no sólo

¹⁰ Este manuscrito, como otros muchos documentos, con motivo de la supresión de las órdenes religiosas (1859) pasó de la biblioteca franciscana a la del bibliófilo mexicano José Fernando Ramírez y está ahora en la biblioteca mencionada en la nota anterior.

¹¹ Véase, entre otros, Miguel Matthes, *Santa Cruz de Tlatelolco: La Primera Biblioteca Académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

años de servicio, como profesor de esta materia en las casas de estudio de la Provincia, sino inclusive como autor, ya que escribió, nos dice,

...un arte no vulgar que titulé, 'Arte de las Artes', el cual con otras obras catequísticas y aceptación de los prelados el año de 1752 para que se imprimiesen, retrocedí del intento el de 1753 por el secuestro de las doctrinas de la religión, y quedaron estas pobres obras manuscritas en la librería de este convento...¹²

Veinte años después de estos fallidos intentos de imprimir su "Arte de las Artes", con motivo de la real cédula de Carlos III, (1773) "promovida por el ilustrísimo señor arzobispo Don Francisco Lorenzana, para que se destierren los diferentes idiomas de que se usa en los dominios de su Majestad y que solamente se hable el lenguaje castellano" fray Francisco Antonio escribió unos "Discursos humildes" en defensa de las lenguas indígenas.¹³ Corre a través de todo este escrito una fuerte y explicable indignación por las razones con las que, según el padre De la Rosa Figueroa, el arzobispo Lorenzana consiguió semejante mandato real. Además de la ignorancia del prelado acerca de esos idiomas, el franciscano señala que es erróneo argüir que las idolatrías, practicadas aun en varios pueblos, se deban, como afirma la real cédula, al uso de las lenguas indígenas. Fray Francisco Antonio argumenta que, por el contrario, la mejor manera de acabar con los ritos idolátricos, es manteniendo en los pueblos sus propias lenguas pues,

si en doscientos y cincuenta años de oír cada nación en su idioma los misterios de nuestra santa fe en los órganos de sus curas y pastores prevalece, oculto y solapado, el culto maldito que dan al demonio, ¿que sería y será no oyendo, estos miserables rebaños, sus idiomas en boca de los pastores, sino la lengua castellana?¹⁴

¹² Los datos biográficos del padre De la Rosa Figueroa los publica Lino Gómez Canedo en *Archivos Franciscanos en México*, México, UNAM, 1982. La información sobre este "Arte de las Artes" está tomada de "Los discursos humildes" fol. 13v, citado en la siguiente nota. Por cierto, la referencia a su "Arte de las Artes" no aparece en el "Diccionario". Se conocen otras obras en náhuatl de este autor, entre las que hay que mencionar *Tesoro catequístico Indiano, espejo de Doctrina cristiana y política para la instrucción de los indios en el idioma castellano y mexicano...* Biblioteca Bancroft, Universidad de Berkeley, California, "Mexican and Central American Manuscripts", Ms 454.

¹³ El texto se encuentra en la Biblioteca Nacional de México, Archivo Franciscano, caja 106, exp. 1462, ff 13-20. Ha sido parcialmente publicada por Fernando Ocaranza en *Capítulos de la Historia Franciscana*, I, p. 423-437.

¹⁴ "Discursos humildes" f. 20.

Dentro de lo cuestionable de algunas partes de este texto del padre De la Rosa Figueroa, hay ideas que llaman la atención como es, por ejemplo, la clara convicción de los frailes que viven en los pueblos indígenas, de que el cristianismo, usando la expresión de Charles D. Dibble, se ha nahuatlizado:¹⁵ “qué sería y será no oyendo, estos miserables rebaños, sus idiomas en boca de los pastores”. Por lo demás, resulta muy ilustrativo hacer una comparación entre los razonamientos de este franciscano “dieciochozco” en defensa de las lenguas indígenas y los de sus hermanos del siglo xvi. Fray Antonio de la Rosa Figueroa las defiende a fin de mantener en la fe cristiana a “estos miserables rebaños”. Por el contrario durante el primer siglo de la evangelización los franciscanos las defendían y las preservaban, cautivados “por el lenguaje y estilo” del antiguo hablar mexicano y porque “... podría traer más provecho en el púlpito... que otros muchos sermones, nos señala Sahagún al rescatar algunos *Huehuetlatolli* en su *Historia General*.¹⁶ Mendieta por su parte apuntaba: “Y puedo con verdad afirmar, que la mexicana no es menos galana y curiosa que la latina. Y pienso que más artizada en composición y derivación de vocablos, y en metáforas...”.¹⁷ Y en cuanto a los “miserables rebaños” todavía a fines del siglo xvi fray Juan Bautista Viseo afirmaba: “Y no hay duda que si este modo de proceder [el régimen político indígena] se guardase en todas las repúblicas christianas [éstas] tuvieran otro talle y otra medra, así en lo espiritual como en lo temporal, bien diferente de la que por nuestros pecados vemos”.¹⁸

Resulta evidente que hay discordancias en la manera de argumentar entre los primeros frailes y el padre De la Rosa Figueroa. Hay preocupación, sin duda, en éste último, por salvaguardar los idiomas nativos, pero falta sensibilidad a las antiguas culturas, deficiencia, por cierto muy común entre los hombres ilustrados de su época. Fray Francisco Antonio, asimismo, parece olvidar en su “discurso” que él también, veinte y un años atrás, había usado argumentos muy semejantes a los del arzobispo Lorenzana al denunciar ante la Inquisición la *Psalmodia Christiana* de fray Bernardino de Sahagún y los manuscritos que tenía la biblioteca del convento de san Francisco de México con traducciones al náhuatl de las epístolas y

¹⁵ Charles E. Dibble, *The Nahuatlization of Christianity in Sixteenth Century México. The Work of Sahagún*, Edited by Munro S. Edmonson, Albuquerque, University of New México Press, 1974.

¹⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, lib. vi, cap. xix.

¹⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica*, lib. 4, cap. 40, 552

¹⁸ *Huehuetlatolli. Testimonios de la Antigua Palabra*. Ed. Miguel León-Portilla y Librado Silva Galeana. México, 1988.

evangelios del misal. Esta denuncia, que ya conocemos parcialmente gracias a la reproducción que hace de ella García Icazbalceta en su *Bibliografía del Siglo XVI*,¹⁹ se encuentra en el “Diccionario Bibliográfico” que aquí reseñamos. Vale la pena reproducir aquí su texto íntegro pues, contra la suposición de José Fernando Ramírez, de quien García Icazbalceta toma el pasaje que transcribe en su *Bibliografía*, no se trata de un desconocimiento del contenido de la *Psalmódia*, sino de un jansenístico empeño en interpretar las reglas de la Inquisición y de una desconfianza y alejamiento de la sociedad indígena propia de su tiempo. El texto completo, que se encuentra en la última parte de este “Diccionario bibliográfico”, es como sigue:

Denuncié y presenté un libro manuscrito en idioma mexicano en que están traducidas epístolas, evangelios del misal, contra la Regla 9 del Expurgatorio que expresamente prohíbe las traducciones de la Sagrada Biblia en lengua vulgar, especialmente las epístolas y evangelio. Y por esta razón cuantos he encontrado tantos he consumido en cartón (con expresa licencia del señor inquisidor) Y esta prohibición está repetida en varios edictos en conformidad de dicha regla.

Item por la misma razón denuncié y presenté dos libros impresos en idioma mexicano intitulados *Psalmodia Christiana* y *Sermonario de los santos del año*, compuesta por el padre fray Bernardino de Sahagún de la orden de san Francisco, ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areitos que hacen en las iglesias. Impreso en México en casa de Pedro Ocharte, año de 1583.

La denuncia y presentación de estos dos libros fue debajo de las reflexiones siguientes: La primera que, aunque dichos libros no contienen cosa que desdiga de la pureza de nuestra santa fe, ni del católico celo de su autor [fray Bernardino de Sahagún] cuyas obras que escribió muchas lo publican y acreditan varón apostólico. Pero si en los tiempos antiguos en que estaba tan reciente la conversión de los indios tuvo por conveniente, el celoso padre, la inventiva de su *Psalmodia* para los piadosos fines que asienta en su prólogo, el día de hoy, con la experiencia que tienen los ministros evangélicos de la algarabía que entre sus embriagueces declaman en sus danzas y bailes, acaso no olvidarán mixturar en ellas las palabras divinas, mayormente si conservan algunos o muchos ejemplares de estos libros, pues hay muchos indios que saben leer.

La segunda reflexión que, a más de los fragmentos de la divina escriptura de los libros sapienciales, profetales, psalmos, himnos, antífonas y demás que indican los márgenes, tienen estos libros

¹⁹ Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, p. 326 informa que el texto que reproduce se lo debe a José Fernando Ramírez. Éste tomó directamente la cita del “Diccionario Bibliográfico”, cuyo ejemplar poseía.

traducidos en el idioma muchos fragmentos de los evangelios e históricas de los santos. Y todo con estilo tan proporcionado al antiguo lenguaje de los indios, y de ninguna manera usadas sus pro... [?] en los pueblos cortesanos, sino en las costas, serranías y lugares retirados de las cabeceras que, aun cuando estuviera igualmente limado el lenguaje, se infiere muy frecuente el peligro de errar, en su mala inteligencia, la gente ignorante y vulgar (palabras formales de la regla 5^a del expurgatorio). Y si a lo vulgar e ignorante se añade en los indios, ya lo flaco en la fe, ya lo propenso a la idolatría y a la materialidad con que entienden, ¿qué inteligencia darán a una parábola evangélica, literalmente traducida, sin la voz viva del ministro que la explique en un idioma tan energético y elegante y tan delicado, que en un acento, sílaba o pronunciación que se varíe se puede concebir un error o pronunciarse una herejía en cuya precaución conspiran todos los cicerones de este idioma?

La tercera reflexión y en que más receló mi experiencia de tantos años de idioma, ya como coadjutor, ya como cura ministro, fue que, cuando no estuviera la presunción a favor de la regla del expurgatorio, ni estuvieran estos libros comprendidos en ella, hubiera peligro de errar en alguna mala inteligencia por haber de andar estas traducciones en solas²⁰ las manos de los ministros evangélicos que, prácticos en la inteligencia de dicho idioma, saben proporcionar a la capacidad de los indios las explicaciones dogmáticas. Para lo que mira al cielo y al recelo basta reflexionar que habiéndose impreso estos libros para andar indiferentemente en manos de los de los indios que saben leer, para el fin que el autor asienta en su prólogo, por el mismo caso que son innumerables los que saben leer y no saben entender, se ha de inferir necesariamente en esta gente ignorante y vulgar, no sólo el peligro de errar en la mala inteligencia de lo que en dichos libros leyeron o hubieren leído y aprendido como de cartilla para bailar, sino también la profanación de las santas y divinas palabras mixturadas con las que ellos (ebrios ordinariamente en sus bailes) componen de su cabeza. Y esta reflexión hace gran fuerza para considerar estos libros comprendidos en la regla 5^a del expurgatorio y como tal presentados al Santo Oficio que, aunque los prohíba por edicto, siempre salvará en la prohibición el crédito de su católico autor.²¹

Se encuentran en este texto ideas muy significativas sobre el "misoneísmo cristiano", como lo llamó Pablo González Casanova,²² y sobre los conceptos que existían en las corrientes del pensamiento

²⁰ Así en el manuscrito. Parece que debería decir "no sólo en".

²¹ *Diccionario Bibliográfico*, p. 973-974.

²² Pablo González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. México, El Colegio de México, 1948.

ilustrado del siglo XVIII acerca de la población indígena, ideas de las que como se ve, no escapan los franciscanos. El padre De la Rosa Figueroa sigue considerando al náhuatl lenguaje “enérgico, elegante, delicado”. Reconoce, además, que la *Psalmodia Christiana* cumplió sus objetivos en la época en la que se publicó. Tales valores, sin embargo, pasan a segundo lugar ante los reglamentos de la Inquisición y la rudeza del pueblo. Esta última afirmación se sostiene a pesar de que “muchos indios saben leer”. Se podría pensar, de acuerdo con este texto, que los frailes ilustrados, ejemplificados en fray Francisco Antonio, han caído en un amargo desencanto de los pueblos sobre los que sus primeros hermanos habían intentado edificar con tanto entusiasmo la iglesia india. Sin duda se trata de dos momentos muy diversos: el del mundo clásico indígena del siglo XVI, cuya desaparición ya constataba y lamentaba Jerónimo de Mendieta en uno de los últimos capítulos de su *Historia Eclesiástica Indiana*, y el del siglo XVIII, con una sociedad indígena expoliada, aglomerada en los suburbios de las grandes ciudades o abandonada en los pequeños pueblos del campo mexicano. Esta situación hubiera, sin duda, creado un desconcierto incluso para los franciscanos de la primera época. Ante tal realidad resulta claro que la Iglesia india de la utopía franciscana, para fines del virreinato, estaba no sólo desmantelada, sino que sus piedras se convertían en tropiezo para los descendientes de sus edificadores.

El contenido de lenguas indígenas en la Biblioteca de san Francisco de México

El texto que se presenta a continuación está tomado de las secciones de “Idiomas” que se hayan en cada una de las letras del alfabeto de este “Diccionario”. Se han transcrita las secciones completas, incluyendo no sólo las lenguas indígenas, sino también las clásicas —griego y latín— así como también las modernas, español, francés, italiano. En esta forma se reproduce aquí un total de 128 entradas, aunque hay que tener en cuenta que solamente 60 de ellas corresponden a obras, ya que el resto de las entradas son referencias bien sea a los títulos de las obras que envían al nombre del autor o viceversa.

Si quisieramos organizar por contenido estas 60 obras, nos encontraríamos con el siguiente resultado: 44 pertenecen a lenguas indígenas americanas y orientales, 11 a lenguas clásicas y 5 a modernas. De las lenguas indígenas sobresalen naturalmente las escritas en náhuatl, 30. Vienen después las del idioma tarasco, 5; les siguen

las del tagalo 4. Hay además 2 huastecas y una de los siguientes: mixteca, inca y chino.

No se puede olvidar que esta biblioteca, como nos lo indica la amplitud de contenidos de esta sección de idiomas, más que un afán de coleccionistas, tenía un objetivo pastoral y evangelizador, dentro del cual se entiende la presencia de las obras de lenguas clásicas, indispensables para los estudios teológicos y bíblicos, así como los diccionarios de lenguas modernas y, naturalmente, las obras en lenguas indígenas. De estas tenemos las dos "artes" del náhuatl publicadas en el XVI, Molina y Rincón, así como un misterioso "arte trilingüe", manuscrito de Sahagún. En cuanto a los vocabularios se menciona el de Molina y otro igualmente desconocido manuscrito atribuido solo a un fraile menor (cfr. no. 3). La colección de "doctrinas" es amplia, pues del siglo XVI se encontraban la de Molina, la de fray Juan de la Asunción y la de fray Domingo de la Asunción. Hallamos, asimismo, los confesionarios de Molina, de fray Juan Bautista, lo mismo que algunos sermonarios y otros cuerpos doctrinales como el "Coloquio espiritual" de fray Juan de Gaona. No se mencionan, sin embargo, otras obras importantes como las de fray Andrés de Olmos, ni las de fray Pedro de Gante. Podríamos, así, concluir que sin ser una colección completa, se trata de una rica e interesante muestra de instrumentos pastorales de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Se ha transscrito el texto tal como se encuentra en el manuscrito, añadiendo solamente la numeración del margen izquierdo para hacer más fácil su manejo y referencias. Las entradas o registros hechos por el padre De la Rosa Figueroa son de diversa índole, pero siempre usa los mismos datos: título de la obra, no siempre completo, nombre del autor, a veces por apellido, a veces por su primer nombre. Cuando es obra manuscrita se añade la abreviación m.s. A continuación del título de la obra se indica el tamaño de la obra y el número que ocupaba dentro del estante. Hay además un número de página que, según indica fray Francisco Antonio, correspondía a un inventario de autores. Efectivamente, el manuscrito aquí descrito está numerado por páginas, no por folios. Sin embargo no he podido encontrar ese inventario de autores.

Como otros escritos del padre De la Rosa Figueroa tengo la impresión de que esta obra, a pesar de estar encuadrada, quedó incompleta o, en todo caso, sin corrección. Así se encuentran dentro de ella varias repeticiones innecesarias, lagunas, y llamadas de nombres u obras sin correspondencia. Para suplir parte de estos ordinarios descuidos he añadido algunas anotaciones para identificar,

cuando es posible, la referencia bibliográfica completa de la obra. No siempre ha sido posible hacerlo. Hay algunas obras que o por su rareza, o por los errores en el manuscrito han escapado al esfuerzo de identificarlas. En todo caso, creo que el texto tal como se publica será de interés tanto para los interesados en los idiomas indígenas, como para los bibliófilos en general.

TEXTO¹

DICCIONARIO BIBLIOGRAPHICO ALPHABETICO,
e índice repertorial de quantos libros sencillos existen en esta librería de este convento de N.S.P.S. Francisco de México. Ordenado con toda prolixidad y distinción, así por títulos como por apellidos de sus authores por fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, predicador, notario y revisor de libros por el santo officio y bibliothecario (que fue) de este dicho convento, para que con toda facilidad se hallen según el orden de la letra inicial alphabética, continuada por las respectivas clases y facultades, colocados en las marcas y número que por todas las cámaras o estantes distinguen las tarxillas (a las quales remite este diccionario) indicando assi los numeros correspondientes en los libros como en el Becerro o inventario de ellos cuyas páginas se indican. [p. 1]

A Idiomas diversos [p. 44]

1 Arte original trilingüe, m.s., v. Sahagún. Folio Ordinario.

Sin duda la más detallada información sobre este Arte original trilingüe, nos la da Joaquín García Icazbalceta en su *Bibliografía Mexicana*

1 Para las anotaciones bibliográficas se usan las siguientes referencias:

Beristáin de Souza, José Mariano. *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, ed. facsimilar, 3 vols., México, UNAM, 1980.

Castro y Castro, Manuel. "Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI", *Archivo Ibero-Americanico*, 48 (1988) 485-572

García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI* (Edición de Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1954)

León-Portilla, Ascensión H. de, *Tepuztlahcuilollí. Impresos en Náhuatl*, 2 vols. México, UNAM, 1988.

Mathes, Miguel, *Santa Cruz de Tlatelolco: La Primera Biblioteca Académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

Medina, José Toribio, *La Imprenta en México, 1539-1821*, 8 vols., Santiago de Chile, en casa del autor, 1908.

Nicolao Antonio Hispalensi, *Biblioteca Hispana Nova*, 2 vols., Madrid, 1783

Zalaica Gárate, Ramón. *Los Franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, Pedro Robredo, 1939

cana del Siglo XVI (cfr. p 340). La primera noticia de este Arte la debemos a fray Juan de Torquemada quien en su *Monarquía Indiana* afirma que fray Bernardino de Sahagún: “escribió también otro Vocabulario, además del Celapino, que llamó Trilingüe, en lengua mexicana, castellana y latina de grandísima erudición en este ejercicio de la lengua mexicana...” (Libro XX, cap. 46) García Icazbalceta discute con erudición el paradero de esta obra. En el siglo pasado afirmaron poseerla el señor Alfredo Chavero, de cuyas manos pasó a la biblioteca de Manuel Fernández del Castillo; y el señor José Fernando Ramírez, quien la vendió al librero Quaritch para terminar en la Ayer Collection, [MS. núm. 1478]. Icazbalceta sugiere que la información proporcionada por esos bibliófilos es poco fiable. En su parecer el “Vocabulario trilingüe” sería un esfuerzo de Sahagún de reconstruir su Historia “con los apuntes y recuerdos que conservaba y con los trasladados parciales que habrían quedado en manos amigas desde que fueron esparcidos los libros por toda la provincia” [p. 371] Además de los argumentos aducidos por Icazbalceta para sostener su parecer, se puede añadir que de acuerdo con las descripciones que tenemos del manuscrito de la Ayer Collection, éste está en 4º, mientras que el que se menciona en el catálogo aquí transcrita está en folio ordinario. De tratarse de dos obras distintas, desconoceríamos en donde se encuentra el manuscrito descrito en este catálogo de De la Rosa Figueroa.

- 2 Arte y manual en idioma tagalo, v. Totanez. Cuarto
[cfr. 122]
- 3 Anónimo minorita, Diccionario mexicano, m.s. Cuarto, núm. 27, p. 330

Atendiendo al adjetivo minorita, aplicado a los frailes menores, [véase el núm. 18, infra] se trata de una obra manuscrita de un franciscano. Imposible, con las escasas referencias de este catálogo, determinar quién sea su autor.

- 4 Arte de idioma tagalo, v. fr. Joseph. Cuarto.
[cfr. 46]
- 5 Anónimo, libro de sermones manuscriptos en mexicano. Cuarto, núm. 32, p. 331
- 6 Alderete Bernardo. Thesoro de la lengua castellana. Cuarto, núm. 8

De las varias obras que se conocen de Alderete no hay ninguna que lleve este nombre. En cambio se conoce un impreso en cuarto del mismo autor, *Origen de la lengua Castellana*, Roma 1606 [Nicolás Antonio, I, 221]

- 7 Advertencias y confesiones en mexicano, v. Baptista. Octavo.
[cfr. 20]
- 8 Arte y diccionario en tarasco, v. Baptista Lagunas. Octavo.
[cfr. 22]
- 9 Arte de idioma mandarino, m.s., v. fr. Juan de Jesús. Allí apología contra el Alcorán. Octavo.
[cfr. 67]
- 10 Ávila, fr. Francisco. Arte de la lengua mexicana. Octavo, núm. 12. p. 333.

Ávila, Francisco. *Arte de la Lengua Mexicana y breves pláticas de los Mysterios de N. Santa Fee Cathólica, y otras para exhortación de su obligación a los Indios*, en México, por los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera Calderón, 1717. [Vid Ascensión H. de León-Portilla., *op. cit.* II, p. 40]

- 11 Arte de Tagalo de fr. Agustín de la Magdalena. Octavo, núm. 14, p. 333.

Agustín de la Magdalena, *Arte de la Lengua Tagala, sacada de las que han escrito diversos autores*. México, por Lupercio, 1679 [Beristain, II, 227]

- 12 Arenas, Vocabulario manual en Mexicano. Octavo, núm. 15.

Arenas, Pedro. *Vocabulario manual de las Lenguas Castellana y Mexicana. En que se contienen las palabras y respuestas más comunes y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato y comunicación entre españoles e indios*. Tuvo varias ediciones en la ciudad de México y en la de Puebla. La primera es en México, en la imprenta de Henrico Martínez, 1611. [H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 34-35].

- 13 Anónimo, reglas de la lengua italiana. Octavo, núm. 19.

- 14 Arte de idioma mexicano, v. Molina, Rincón. Octavo.

Rincón no queda registrado en este catálogo como anuncia esta referencia. Se trata de su *Arte Mexicana compuesta por el padre Antonio del Rincón de la Compañía de Jesus*. En México en casa de Pedro Balli, 1595. Reimpreso en varias fechas [cfr. H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 329.] Sobre el Arte de fray Alonso de Molina en octavo, véase infra 105 en donde posiblemente el padre Figueroa equivocó el nombre de Medina por Molina.

- 15 Anónimo. Vocabulario manual francés, italiano, alemán y español. Octavo, núm. 23.
- 16 Arte manuscrito en Guasteco. Anónimo. Octavo, núm 24.

Podría tratarse de alguna de las obras manuscritas de fray Andrés de Olmos, quien de acuerdo con la información de Jerónimo de Mendiesta [*Historia eclesiástica indiana*, libro iv, cap. 35] dejó arte manuscrito de la lengua huasteca. [Castro y Castro, 502]

B

Idiomas diversos [p. 63]

- 17 Fr. Bernardino, Arte trilingüe, v. Sahagún. Folio ordinario. [cfr. 1]
- 18 Baptista minorita, fr. Juan. Sermones en mexicano. Cuarto, núm. 9, p. 330.

Bautista, Juan. *A Iesu Christo S. N. ofrece este sermonario en Lengua Mexicana su indigno siervo fray Joan Baptista de la Orden del Seraphico Padre sanct Francisco...* En México con licencia. En casa de Diego López Dávalos. Año 1606 [Icazbalceta, 474]

- 19 Basquez Gastelu, v. Vásquez. Cuarto

Esta referencia quedó incompleta, como otras de este catálogo. Se encuentra otra referencia del mismo autor bajo Gastelu, pero sin mencionar la obra.
[cfr. 51]

- 20 Baptista, (el sobredicho) advertencias y confesonario mexicano. Octavo, núm. 5, p. 333.

Bautista, Juan. *Advertencias para los confessores de los naturales compuestas por el padre fray Joan Baptista, de la Orden del Seráphico Padre sanct Francisco...* En México, en el convento de Sanctiago Tlatilulco, por M. Ocharte, año 1600. 2 v. Y *Confesionaro en lengua Mexicana y Castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confessores. Compuesto por el padre fray Joan Baptista de la orden del Seraphico padre sanct Francisco...* En Santiago Tlatilulco, por Melchior Ocharte, año de 1599. [Icazbalceta, 466 y 469]

- 21 *Item, Postrimerías del hombre en Mexicano.* Octavo, núm. 7.

Bautista, Juan. *Libro de la misería y brevedad de la vida del hombre y de sus quatro postrimerías, en lengua mexicana. Compuesto por el Padre fray Joan Baptista de la Orden del Seráphico Padre S. Francisco...* En la imprenta de Diego López Dávalos y a su costa. Año de 1604 [Icazbalceta, 473]

- 22 *Baptista Lagunas, minorita, arte y diccionario tarasco.* Octavo, núm. 8.

Lagunas, Juan Bautista. *Arte y Dictionario con otras obras en lengua Michuacana. Compuesta por el muy R.P. Juan Baptista de Lagunas...* En México, en casa de Pedro Balli, 1574 [Icazbalceta, 253]

C

Idiomas diversos [p. 91]

- 23 Clenardus, Nicolas. *Institutiones linguae grecae.* Cuarto Menor, núm. 3, p. 330.

Cleynaerts, Nicolas, *Institutiones linguae grecae*, Lovaina, 1530.

- 24 Carochi, Horacio. *Arte de idioma mexicano.* Cuarto, núm. 13.

Carochi, Horacio. *Arte de la Lengua Mexicana con la declaración de los adverbios della.* En México, por Juan Ruiz, 1645 [H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 82]

- 25 Casas, Cristóbal. *Vocabulario en toscano y castellano.* Cuarto, núm. 14

Casas, Cristóbal. *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana*, Sevilla, Andrés Pescioni, 1583. [Mathes, 51] Hay también una edición anterior en Venecia, 1578.

26 Camino del cielo en idioma mexicano, v. León. Cuarto.

La obra no vuelve a aparecer como anuncia esta referencia, pero sabemos que se trata de fray Martín de León, *Camino del Cielo en Lengua Mexicana con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin, con todo lo que un Cristiano debe creer, saber y obrar desde el punto que tiene uso de razón hasta que muere*. En México, en la imprenta de Diego López Dávalos, 1611 [H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 228]

27 Cathecismo romano en Mexicano, v. Pérez. Cuarto.

[cfr. 111]

28 Castillo, fr. Martín. Gramática hebrea y Griega. Octavo Menor, núm. 1, p. 333.

Castillo, Martín. *Arte hebreo-hispano, o gramática de la Lengua Santa en idioma castellano para que cualquiera aficionado por sí solo pueda leer, escribir, entender y hablar en lengua hebrea*, Lyon, 1676; *Gramática de la Lengua Griega*, Lyon, 1678 [Beristain, I, 310]

29 Confessionario en mexicano, v. Baptista. Octavo.

[cfr. 20]

30 Clenardus, Nicolás. *Meditationes et annotationes linguae grecae*. Octavo, núm. 11.

Cleynaerts, Nicholas, *Institutiones ac meditationes in Graecam linguam*, Lyon, Matthiam Bonhomme, 1557. [Mathes, 52] Hay también una edición en Lovaina, 1551.

31 Carrera, Fernando. Arte de lengua Yunga Limense. Octavo, núm. 13.

32 Contreras [Gallardo], Pedro. Manual de Párrochos, mexicano y castellano. Octavo. [No da número]

Contreras Gallardo, Pedro. *Manual de administrar los Santos Sacramentos a los españoles y naturales desta Nueva España conforme a la reforma de*

IMPRESOS Y MANUSCRITOS EN LENGUAS INDÍGENAS

Paulo V, Pont. Max... , México, Imprenta de Joan Ruyz, 1638.
León-Portilla, *op. cit.* II, p. 101].

D
Idiomas diversos [p. 105]

- 33 Doctrina Christiana en idioma tarasco, v. Gilbert. Folio Ordinario.
[cfr. 48]
- 34 Dulach, Juan. *Gazophilatum Catalano Latinum.* Folio, núm. 3. p. 327.
- 35 *Dictionarium novum Latino Gallicum*, v. Tachart. Cuarto.
[cfr. 120]
- 36 Doctrina cristiana en mexicano, v. Molina. *Item*, fr. Juan de la Anunciación, fr. Dominicanus [*sic*].

La obra de fray Juan de la Anunciación es la *Doctrina Christiana muy cumplida, donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los Indios y administrar los Santos Sacramentos. Compuesta en lengua Castellana y Mexicana por el muy Reverendo padre fray Juan de la Anunciación, religioso de la orden del glorioso doctor de la Iglesia sant Agustín...* En México, en casa de Pedro Balli, 1575. [Icazbalceta, 271] El Dominicanus es, sin duda, la *Doctrina Christiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo, sacada en lengua castellana y mexicana y compuesta por el muy reverendo padre fray Domingo de la Anunciación, vicario que al presente es de Cuyuacán, de la orden del bienaventurado padre santo Domingo.* En México, en casa de Pedro Ocharte, 1565. [Ibid., 192] En cuanto a la Doctrina de Molina, véase el núm. 96.

- 37 Doctrina christiana en idioma mixteco, v. Fernandus.
[cfr. 44]
- 38 Doctrina christiana en guasteco, v. González.
[cfr. 53]
- 39 Diccionario perfecto Italiano latino, v. Gallecino. Octavo.
[cfr. 57]
- 40 Diccionario y arte tarasco, v. Baptista Lagunas.
[cfr. 22]

- 41 Diccionario manual mexicano, v. Arenas.
 [cfr. 12]
- 42 Diccionario manual español, francés, italiano, alemán, v. Anónimo.
 [cfr. 15]

E
 Idiomas diversos [p. 121]

- 43 Encyclopedia nova quadrilingua, v. Mercado. Cuarto.
 [cfr. 93]

F
 Idiomas diversos [p. 133]

- 44 Fernando, [Fernández] Benito. Doctrina cristiana en Mixteco. Cuarto menor, núm. 25.

Fernández, Benito *Doctrina misteca*. Al parecer, no se conoce ningún ejemplar completo de esta obra, impresa en México en 1567. [Icazbalceta, 210]

- 45 Farol Indiano, v. Pérez.

En la letra P este catálogo no vuelve a registrar el nombre de Pérez pero, sin duda, se trata de la obra de fray Manuel Pérez, *Farol Indiano y guía de Curas de Indios. Suma de los cinco Sacramentos que administran los Ministros Evangélicos en esta América. Con todos los casos morales que suceden entre los Indios*. En México, por Francisco Rivera Calderón, 1713. [H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 309].

- 46 S. Francisco, fr. Joseph. Arte de idioma tagalog, Cuarto menor, núm. 31.

He buscado información sobre este religioso tanto en las bibliografías franciscanas como en los archivos de las Provincias de México y de Castilla y no me ha sido posible encontrar datos sobre este religioso y su obra.

G
Idiomas diversos [p. 47]

- 47 **Gazophilatium Catalano latinum**, v. Dulach. Folio ordinario.
[cfr. 34]
- 48 **Gilberti, Maturino. Doctrina cristiana en tarasco. Folio ordinario**, núm. 2.

De los bibliógrafos conocidos, el único que cita este título es Enrique R. Wagner, *Nueva Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México 1946, p. 495. Considerando la información de este catálogo (en folio ordinario) puede ser que se trate del *Diálogo de Doctrina Christiana, en la lengua de Mechuacan...* [México, Juan Pablos] Año 1559. [Icazbalceta, 152 y 483]

- 49 **Grecae Linguae Institutiones**, v. Clenardus. Cuarto.
[cfr. 23]
- 50 **Grammaticus quadrilingua, nova encyclopedia**, v. Mercado.
[cfr. 93]
- 51 **Gastelu, Arte de idioma mexicano**, v. Vásquez.

Como sucede con otras referencias de este catálogo, no se registra posteriormente el apellido Vásquez. Se trata del *Arte de la Lengua Mexicana, compuesto por Don Antonio Vásquez Gastelu, el Rey de Figueroa*, en la Puebla de los Angeles, en la Imprenta nueva de Diego Fernández de León, 1689. [H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 403-404].

- 52 **Gaza, Teodoro, Gramática griega**. Cuarto, núm. 23.
Gaza, Teodoro, Γραμματική Εισαγωγή. Aldina, 1495.
- 53 **González, fr. Nicolás. Doctrina cristiana en Guasteco**, núm. 30.
- 54 **Gilberti, Maturino. Vocabulario en tarasco**, núm. 7.

Gilberti, Maturino. Vocabulario en lengua de Mechuacan, compuesto por el reverendo padre fray Maturino Gilberti de la Orden del seraphico padre sant Francisco... Año de 1559. [Icazbalceta, 155-56]

- 55 Gramatica Griega, v Grethsero, Castillo, Pedro Simón, Clenardus.

Gretser, Jacobus. *Institutiones Linguae Graecae*, Ingostold, 1593. [Sobre Castillo, Simón y Clenardus *cfr.* 28, 117, 123]

- 56 Gramatica hebrea, v. Castillo.
[*cfr.* 28]

- 57 Galesino, Pedro. Perfecto Diccionario latino itálico. Octavo, núm. 4

- 58 Gaona, fr. Juan, Coloquio espiritual otomí mazagua mexicano, núm. 21

Se trata, al parecer, de los *Colloquios de la paz y tranquilidad christiana en lengua mexicana...*, en México, en casa de Pedro Ocharte, 1582. [Icazbalceta, 312] El título otomí mazagua que le da el padre Figueroa al ejemplar de la Biblioteca de San Francisco se podría explicar con la siguiente anotación que da Icazbalceta en su *Bibliografía*: “El ejemplar descrito, que me pertenece, tiene la particularidad de estar acompañado de una traducción manuscrita de toda la obra en otra lengua indígena, que no se cual es ni he encontrado quien me lo diga. La letra de esta traducción es tan igual y clara, que parece de imprenta. A cada hoja del impreso acompaña la correspondiente hoja de manuscrito, alternando así hasta el fin del texto. Letra del siglo XVI”. Zulaica, [p. 189] siguiendo la opinión autorizada de Wigberto Jiménez Moreno afirma que la versión está en otomí antiguo, dialecto de Huichapan.

- 59 Gilberti, Maturino. Tesoro de pobres en tarasco, núm. 22

Gilberti, Maturino. *Thesoro espiritual de pobres en lengua de Michuacan... por el muy R. Padre fray Maturino Gilberti de la orden de los menores*. En México. Con licencia, por Antonio de Spinosa. 1575 [Icazbalceta, 267]

Idiomas diversos [p. 159]

[No se registra ninguno]

I
Idiomas diversos [p. 167]

- 60 *Institutiones linguae Grecae*, v. Clenardus. Cuarto.
 [cfr. 23]

J
Idiomas diversos [p. 177]

- 61 fr. Juan Baptista. *Sermones en Mexicano*, v. Baptista. Cuarto.
 [cfr. 18]
- 62 fr. Juan de la Anunciación, *Doctrina Christiana en Mexicano*, v. Anunciación.
 [cfr. 36]
- 63 *Janua linguarum ex patribus jesuiticis*. Cuarto, núm. 26.
- 64 fr. Joseph de S. Francisco. *Arte de Tagalo*, v. S. Francisco.
 [cfr. 46]
- 65 fr. Juan Bautista, *obras en mexicano*, v. Baptista. Octavo.
 [cfr. 20, 21]
- 66 fr. Juan Bautista Lagunas, *obras en tarasco*, v. Bautista Lagunas.
 [cfr. 22]
- 67 fr. Juan de Jesús María, *Arte de idioma mandarín, apología contra el Alcorán, Instrucciones para predicar a gentiles*.

Se conoce un fray Juan de Jesús, de la Provincia descalza de San Pablo en España que pasó a las Filipinas y se distinguió como escritor y predicador. Entre otras obras se conoce un *Ars Japponica*, impresa en Roma y un *Epítome resolutivo de todo lo contenido en los veinte discursos predicables sobre los misterios de la Misa...* México, en la oficina de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1689. [Fray Juan de San Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana...* Madrid, 1732, p 177; Medina, III, p. 44] Beristáin, II, 135 habla de un fray Juan Bautista de Jesús, O.P., que profesó en México hacia 1560 y posteriormente pasó a Filipinas. A él le atribuye las obras aquí registradas, cuyos ejemplares manuscritos el conoció en la biblioteca de san Francisco de México.

K
Idiomas diversos [p. 182]

[No se incluye a ninguno]

L
Idiomas diversos [p. 202-203]

- 68 Lengua catalana, v. Dulach. Folio ordinario.
[cfr. 34]
- 69 Lengua tarasca, v. Gilberti.
[cfr. 48]
- 70 Lengua mexicana, v. Sahagún, Molina.
[cfr. 1, 91]
- 71 Lengua francesa, v. Tachard, Oudin. Cuarto.
[cfr. 120, 109]
- 72 Lengua griega, v. Clenardus, Gaza, Vatelo. Cuarto.
[cfr. 23, 52]
- 73 Lengua tagalo de Philipinas, v. Totanes y S. Francisco, fr. Joseph.
[cfr. 46, 122]
- 74 Lengua tarasca, vide Gilberti. Cuarto.
[cfr. 54]
- 75 Lengua mexicana, v. Baptista, Molina, Caroche, fr. Juan de la Anunciación, León, Mijangos, Vetancur, Vásquez, Sáenz, Pérez, Anónimo.

[cfr. 18, 94, 24, 36, 26, 97, 51, 100, 111 y 3. Vetancur no aparece posteriormente en este catálogo, pero sin duda se refiere a su *Arte de la Lengua Mexicana*, en México, por Francisco Rodríguez Lupercio, 1673. H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 408]
- 76 Lengua toscana, v. Casas. Cuarto.
[cfr. 25]

- 77 Lengua mixteca, v. Fernández. Cuarto.
[cfr. 44]
- 78 Lengua Guasteca, v. González. Cuarto.
[cfr. 53]
- 79 Lengua Castellana, su origen, v. Alderete. Cuarto.
[cfr. 6]
- 80 Linguarum Janua, v. Patres Jesuitas. Cuarto.
[cfr. 63]
- 81 Lengua griega, v. Grethsero, Castillo, Clenardo y Pedro Simón.
[cfr. 28, 23, 55, 117]
- 82 Lengua hebrea, v. Castillo. Cuarto.
[cfr. 28]
- 83 Lengua italiana, v. anónimos y Gallesino. Cuarto.
[cfr. 13, 57]
- 84 Lengua mandarina philipense, v. fr. Juan de Jesús María.
[cfr. 67]
- 85 Lengua Yunga Limense, v. Carrera. Cuarto.
[cfr. 31]
- 86 Lenguas alemana, italiana, francesa, v. anónimo.
[cfr. 15]
- 87 Lenguas masagua y otomí, v. Gaona. Octavo.
[cfr. 58]
- 88 Lengua tarasco, v. Baptista Lagunas y Gilberti. Octavo.
[cfr. 22 y 59]
- 89 Lengua Tagalo, v. fr. Augustín de la Magdalena. Octavo.
[cfr. 102]
- 90 Lengua mexicana, v. Baptista, Ávila, Arenas, Molina, Rincón,
Gaona, León, Medina.
[cfr. 20, 10, 12, 105, 14, 58, 103, 104]

M
Idiomas diversos [p. 234]

- 91 Molina, fr. Alonso. *Vocabulario Mexicano. Folio ordinario*, núm. 4.

Molina, Alonso. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana compuesto por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina de la Orden del bienaventurado nuestro padre sant Francisco...*, en México, en casa de Antonio de Spínosa, 1571. [Icazbalceta, 244-246]

- 92 Maturino, Gilberti. *Doctrina cristiana en tarasco*, v. Gilberti. [cfr. 48]

- 93 Mercado, Petri. *Nova encyclopedia quadrilingua. Cuarto ordinario*.

- 94 Molina, fr. Alonso. *Confesionario manual [sic, ¿mayor?] en mexicano*. Cuarto, núm. 10.

Molina, Alonso. *Confesonario mayor en lengua Mexicana y Castellana*. De esta obra, se hicieron tres ediciones en México durante el siglo XVI, 1565, 1569 y 1578 [Icazbalceta, 191, 221, 285] No sabemos a cual de estas ediciones se refiere el padre Figueroa en este catálogo.

- 95 *Item*, sus sermones cathequéticos en dicho idioma. Cuarto, núm. 11.

Según Icazbalceta la única referencia que se tiene de sermones en lengua mexicana escritos por fray Alonso de Molina se encuentra en Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispano Nova*, I, 37. Se trata de un manuscrito que Icazbalceta considera erroneamente atribuido al padre Molina. El registro de estos sermones en este catálogo, como se puede ver, parece referirse a una obra impresa. [Icazbalceta, 290; Zulaica, 96-99]

- 96 *Item*, su doctrina cristiana. Cuarto, núm. 12.

Molina, Alonso. *Doctrina Christiana en Lengua Mexicana muy necessaria en la qual se contienen todos los principales mysterios de nuestra Sancta Fee católica. Compuesta por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina de la orden del glorioso padre sant Francisco*. En México, en casa de Pedro Ocharte, 1578. [Icazbalceta, 286]

- 97 **Mijangos, fr. Juan.** Dominical y santoral en mexicano. Cuarto, núm. 18.
Mijangos, Miguel. *Primera parte del Sermonario y Sanctoral en lengua Mexicana*. En México, en la imprenta de Juan de Alcázar, 1624. [H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 275]
- 98 **Item,** Camino del cielo en dicho idioma. Cuarto, núm. 19.
[El autor no es Mijangos sino fray Martín de León: *cfr.* 26]
- 99 Manual de párocos en idioma tagalo, v. Totanes. Cuarto.
[*cfr.* 122]
- 100 Manual en mexicano y castellano, v. Saens [Sáenz]. Cuarto.
[*cfr.* 116]
- 101 Maturino, Gilberti. Vocabulario en tarasco, v. Gilberti.
[*cfr.* 54]
- 102 Magdalena, fr Agustín. Arte de lengua Tagalo. Octavo menor, núm. 14.
[*cfr.* 11]
- 103 Manual de párocos de indios, v. Contreras, León
Sobre Contreras, *cfr.* 32. La obra de León no aparece registrada en este catálogo pero quizás se refiera al *Manual Breve y forma de administrar los Santos Sacramentos a los indios universalmente* de fray Martín de León, con varias ediciones en el siglo XVII. [H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 228]
- 104 Medina, fr. Francisco, Milagros de s. Nicolás Tolentino, núm. 17.
Medina, Francisco. *La vida y milagros del glorioso San Nicolás de Tolentino, de la Orden de San Agustín, doctor de la Iglesia. Traducida en Lengua Mexicana por el padre fray Francisco de Medina...*, en México, en casa de Diego López Dávalos, 1605. [H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 268]
- 105 Medina, fr. Alonso, Arte de idioma mexicano, núm. 20.

No conozco datos sobre este fray Alonso Medina. ¿Se habrá equivocado el padre Figueroa y puso Medina en lugar de Molina? En el núm. 14 de este catálogo hay una referencia a un arte de idioma mexicano de Molina, impreso en octavo. Se trata evidentemente del *Arte de la Lengua Mexicana y Castellana, compuesta por el muy R.P. fray Alonso de Molina*, aunque no sabemos si se trata de la edición de 1571 o la de 1576 ambas impresas en octavo. [Icazbalceta, 242 y 276]

- 106 Maturino Gilberti, Tesoro de pobres en tarasco, v. Gilberti.
[cfr. 59]

N
Idiomas diversos [p. 250]

- 107 Nova encyclopedia misionis apostolicis, quadrilingua, v. Mercado. Cuarto.
[cfr. 93]
- 108 S. Nicolás Tolentino milagros, idioma mexicano, v. Medina.
Octavo.
[cfr. 104]

O
Idiomas diversos [p. 264]

- 109 Oudin, Antonio. Thesoro de lengua española francesa. Cuarto, núm. 5.
- Oudin, Antoine. *Trésor des langues espagnole et françoise*. Paris, 1645
- 110 Origen de la lengua castellana, v. Alderete.
[cfr. 6]

P
Idiomáticos [*sic* p. 295]

- 111 Pérez, Manuel. Cathecismo Romano en mexicano. Cuarto,
núm. 27.

Pérez, Manuel. *Cathecismo Romano traducido en Castellano y Mexicano.* En México, por Francisco Rivera Calderón, 1727. [H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 309]

- 112 Perfecto diccionario Latino Italiano, v. Gallecino. Octavo.
[cfr. 57]

Q

[No se incluye ninguna obra]

R

Idiomáticos [p. 329]

- 113 Reglas de lengua italiana, v. anónimo. Octavo.
[cfr. 13]

S

Idiomáticos [p. 359]

- 114 Sahagún, fr. Bernardino. Arte trilingüe. Folio, núm. 1.
[cfr. 1]
- 115 Sermones cathequísticos en mexicano, v. Baptista, León, Mi-jangos, Molina, Anónimo. Cuarto.
[cfr. 18, 26, 97, 95, 5]
- 116 Sáenz, Andrés. Manual de párrocos. Cuarto, núm. 20.
- Sáenz, Andrés. *Manual de los Santos Sacramentos. Conforme al Ritual de Paulo Quinto. Formado por mandado del reverendísimo illustrísimo y excep-tentísimo señor D. Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los An-geles...,* en México, por Francisco Robledo, Impresor, año de 1642. [H. de León-Portilla, *op. cit.* II, p. 352-53]
- 117 Simón, Pedro. Gramática griega. Octavo, núm. 9.
- La gramática griega escrita en lengua castellana para que desde luego pue-dan los niños aprender la lengua griega... Madrid, Pedro Madrigal, 1587*
[Ejemplar en la Biblioteca Nacional de México]

T
Idiomáticos [p. 381]

- 118 Trilingüe Arte, v. Sahagún. Folio.
 [cfr. 1]
- 119 Tarasco idioma, doctrina cristiana, v. Gilberti
 [cfr. 48]
- 120 Tachart, Gregorio. Diccionario latino gálico. Cuarto, núm. 1
 Tachard, Guy. *Dictionare latin-français et français-latin.* [Atribuído]
- 121 Tesoro de lengua española y francesa, núm. 5.
 [cfr. 109]
- 122 Totanes, Sebastián, Arte y manual en Tagalog, núm. 6.
 Totanes, Sebastián. *Arte de la lengua tagala y Manual tagalog para la administración de los santos sacramentos...* [Conozco la edición de Manila Colegio de St. Tomás, 1850. Ejemplar de la Biblioteca Nacional de México]
- 123 Tarasco idioma, vocabulario, v. Gilberti.
 [cfr. 54]
- 124 Toscano y castellano, vocabulario, v. Casas.
 [cfr. 25]
- 125 Tagalog idioma, arte, v. s. Francisco, fr. Joseph.
 [cfr. 46]
- 126 Tarasco Idioma, arte y diccionario, v. Baptista Lagunas. Octavo.
 [cfr. 22]
- 127 Tagalog idioma, arte, v. Magdalena, fr. Augustín.
 [cfr. 102]
- 128 Tarasco idioma, tesoro espiritual, v. Gilberti.

Gilberti, Maturino. *Thesoro spiritual en Lengua de Mechuacan, en el qual se contiene la doctrina christiana y oraciones para cada día y el examen de la*

conciencia y declaración de la misa. Compuesto por el r. p. fray Maturino Gilberti, de la orden del seraphico padre sant Francisco. Año de 1558. [Icazbalceta, 151]

V

[No incluye ni el título]

X

Idiomáticos [p 418]

[No se incluye ninguna obra]

Y

Idiomáticos [p. 425]

Idiomas en fol., v. por las palabras: lengua, arte.

Z

Idiomáticos [p. 435]

[No se incluye ninguna obra]



HOMENAJE AL INGENIERO E HISTORIADOR EDMUNDO AVIÑA LEVY

En ocasión de las “Jornadas Antonio del Rincón”, celebradas el 7 y 8 de diciembre de 1995 en el Auditorio Fray Bernardino de Sahagún, del Museo Nacional de Antropología, para conmemorar el Cuarto Centenario de la aparición del *Arte de la lengua mexicana* dispuesto por dicho jesuita, los participantes de ese evento decidieron rendir también homenaje al ingeniero e historiador Edmundo Aviña Levy. La razón de este homenaje es que Aviña Levy ha publicado desinteresadamente ediciones facsimilares de varias gramáticas o artes del náhuatl, entre ellas precisamente una del padre Rincón.

En el homenaje, que tuvo lugar el 8 de diciembre en presencia de Edmundo Aviña Levy y su distinguida esposa, hicieron uso de la palabra Ascensión y Miguel León-Portilla, así como Angélica Peregrina, Secretaria General de El Colegio de Jalisco, que leyó además una comunicación enviada por el doctor José María Muriá, director de dicha institución.

Considerando que será de interés para los lectores de *Estudios de Cultura Náhuatl* tener noticia de las aportaciones de Aviña Levy en relación con la lengua náhuatl, se reproducen aquí las palabras que se expresaron en esa ocasión.

Edmundo Aviña Levy, benefactor de la cultura nacional

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

¿Qué tiene que ver esta conmemoración del aniversario del *Arte mexicana* de Antonio del Rincón con Edmundo Aviña Levy, ingeniero, historiador y enamorado de los libros? Muchos se preguntarán la relación de ambos y se puede decir así, a primera vista, que es estrecha. Aviña y Rincón quedaron unidos para siempre en 1967 cuando el editor jalisciense sacó en edición facsimilar el *Arte* del jesuita tezcocano.

En aquel año, los estudiosos del náhuatl tenían en sus manos una obra que hacía mucho tiempo se había vuelto inobtenible. En efecto, la última edición del *Arte* de Rincón había sido la hecha por Antonio Peñafiel en 1885,¹ que tres años más tarde se reimprimió en los *Anales del Museo Nacional*.² Edmundo Aviña sacó un facsimilar del de Peñafiel de 1885, en buen papel y con gran fidelidad. Al escoger esta obra entre las gramáticas novohispanas, Aviña mostró gran perspicacia. El trabajo del jesuita tezcocano constituía un gran paso en la codificación gramatical de la lengua náhuatl. Por vez primera, su autor se había enfrentado con la fonética de la lengua mexicana y había logrado aportar doctrina en el campo de la fonología. Como hemos visto aquí, la obra de Rincón marcó un hito en la historia de la lingüística y Edmundo, al editarla, hizo un gran servicio a los estudiosos de la lengua y cultura nahuas.

Pero no era el *Arte mexicana* de Rincón la primera obra de índole lingüística que Aviña publicaba. Un año antes, en 1966, este editor jalisciense había impreso el *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, de su paisano, el también tapatío, Agustín de la Rosa.

¹ *Arte mexicana*, compuesta por el padre Antonio del Rincón de la Compañía de Jesús, en México en casa de Pedro Bailly, 1595. Se reimprime bajo el cuidado del Dr. Antonio Peñafiel, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1885, v + 94 p.

² *Arte mexicana...* por el padre Antonio del Rincón..., *Anales del Museo Nacional*, Ira. época, t. IV, entregas IV y V. México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1885. Recogida por Francisco del Paso y Troncoso y Luis González Obregón en el tomo *Colección de gramáticas de la lengua mexicana*, México, 1904, p. 225-280.

De la Rosa tiene muchos méritos, sobre todo el de haber tenido tiempo para cultivar la vida académica con el humanismo y la práctica humanitaria. Profesor en el Seminario de Guadalajara, el padre Agustín se distinguió por sus actividades en pro de los niños abandonados. Como filólogo del náhuatl nos ha dejado una obra estimable en la que muestra su amor a la lengua que se había hablado en Jalisco y que se iba perdiendo de prisa.³ Quizá por eso escribió su *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, que además de ser una gramática con fines pedagógicos, es también un panegírico de la lengua mexicana, de su capacidad para expresar sentimientos poéticos y metafísicos, de sus posibilidades para el conocimiento científico y religioso.

Aviña Levy conocía bien y admiraba al padre De la Rosa y quiso rescatar su figura, revalorarla cuando ya el tiempo la había desvanecido. Para ello, nada mejor que publicar, en edición facsimilar, la obra más lograda de don Agustín, su ya mencionado *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, que había sido impresa por primera vez en 1887.⁴ Al hacerlo, Edmundo Aviña rescataba una gran figura de la lingüística náhuatl y rendía homenaje a su paisano, uno de los más destacados filólogos indigenistas del siglo XIX.

Yo creo que con estas dos ediciones facsimilares, que fueron muy bien recibidas, Edmundo se engolosinó y siguió sacando *artes* de la lengua mexicana, porque en 1967, es decir un año después de editar a De la Rosa, publicó dos *artes* novohispanas: la de Tapia Zenteno y la de Cortés y Zedeño. La del bachiller Carlos de Tapia Zenteno, titulada *Arte novíssima de lengua mexicana*, publicada por primera vez en 1753,⁵ es un compendio gramatical con fines didácticos, cosa natural si pensamos que su autor era catedrático de Prima de la lengua náhuatl en la Universidad de México. Tuvo el mérito Tapia de romper con el modelo latino de declinaciones que precisamente nuestro Antonio del Rincón había introducido en su famosa gramática que hoy recordamos.

³ Sobre la producción lingüística y filológica del padre De la Rosa, *vid. Ascensión H. de León-Portilla, Tepuztlahcuilollí: impresos en náhuatl. Historia y bibliografía*, México, UNAM, 1988, t. II, p. 346-348.

⁴ Agustín de la Rosa, *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, por el presbítero..., Guadalajara, Imprenta de Parga, 1887, 84 p. En 1889 se hizo una segunda edición, también en Guadalajara, por el gobierno del Estado, que es la que reprodujo facsimilarmente Edmundo Aviña Levy en 1966.

⁵ Carlos de Tapia Zenteno, *Arte novíssima de lengua mexicana que dictó don...* En México, por la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, año de 1753, 20 p. de preliminares sin numerar + 58 p. numeradas.

La de Jerónimo Tomás de Aquino Cortés y Zedeño se intitula *Arte, vocabulario y confessionario en el idioma mexicano como se usa en el obispado de Guadalaxara*, y se publicó en la recién creada imprenta de la Puebla de los Ángeles en 1765.⁶ Como indica su título, es todo un tratado gramatical y religioso, pues incluye un *arte*, un diccionario y un confesionario. Muy inspirado en el *Arte* que en 1673 publicó fray Agustín de Vetancurt, la gramática de Cortés y Zedeño, aunque es compendiosa, describe bien la morfología y la composición. Como dato curioso añadiré que al estudiar los géneros de los nombres incluye el autor cuatro categorías: masculinos y femeninos, epícentros o promiscuos y neutros.

Yo creo que Aviña Levy escogió este texto porque recogía el náhuatl hablado en lo que entonces era el obispado de Guadalajara, y esto le hacía digno de un particular interés. En cierta manera este *Arte* venía a enriquecer la doctrina gramatical explicitada casi un siglo antes, por fray Juan Guerra, en su *Arte de la lengua mexicana según la acostumbran a hablar los indios en todo el obispado de Guadalajara, parte del de Guadiana y del de Mechoacan*, publicado en México en 1692.

Al publicar estas dos gramáticas novohispanas, las de Tapia y Cortés, Edmundo Aviña rescató dos textos que sólo en bibliotecas especializadas se podían consultar. La de Tapia había sido reimpressa en los *Anales del Museo Nacional* en 1885, pero la de Cortés y Zedeño nunca se había vuelto a imprimir.

Dos años después de estas ediciones facsimilares, es decir en 1969, Aviña Levy nos ofreció otra gramática, la del bachiller Antonio Vázquez Gastelu (quien firmaba con el rimbombante título de “El Rey de Figueroa”), *Arte de la lengua mexicana*, impresa en Puebla en 1689. Es un tratado muy breve, un epítome en realidad, ya que en 42 páginas (recto y verso) se dispone la gramática, un confesionario y un catecismo breves. Creo que al incluirla en su lista de facsímiles, Edmundo atinó porque la obra de Vázquez Gastelu es sencilla, concisa y completa; quizá sea la más fácil y asequible para el principiante de cuantas se editaron en el periodo colonial.

Y finalmente llegamos a 1972, año crucial para las ediciones de Aviña. En aquel año sacó a luz la edición facsimilar que Rémi Siméon había hecho en París del *Arte de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos en 1875. Aunque esta gramática había sido reimpressa

⁶ Gerónymo Thomás de Aquino Cortés y Zedeño, *Arte, vocabulario y confessionario en el idioma mexicano como se usa en el obispado de Guadalaxara compuestos por el bachiller...*, En la imprenta del Colegio Real de San Ignacio de la Puebla de los Ángeles, año de 1765, 14 p. de preliminares sin numerar + 184 p. numeradas.

en los *Anales del Museo Nacional* en 1885, y después, en 1904, por Francisco del Paso y Troncoso y Luis González Obregón en el tomo *Colección de gramáticas de la lengua mexicana*, ya no se encontraba por ninguna parte.

En verdad Aviña Levy no pudo hacer mejor servicio a la cultura editando este texto, de valor singular dentro de la historia de la lingüística. Era la primera gramática sobre la lengua mexicana y sobre cualquier lengua no indoeuropea. Además, su autor, que la terminó en fecha tan temprana como 1547, nunca pudo verla impresa; pasaron siglos hasta que Siméon la publicó. Al fijarse en este *Arte*, Edmundo escogió uno de los mejores tratados gramaticales de la historia de la lingüística. Una vez más el ingeniero enamorado de los libros y de la historia hacía un servicio enorme al mundo académico y a los amantes de la lengua mexicana.

Fue precisamente cuando Edmundo preparaba la edición del *Arte de Olmos* cuando yo lo conocí de más cerca. Poco antes de 1972 le había pedido a Miguel un "Prólogo" para la edición que iba a sacar. La redacción de dicho prólogo fue motivo de encuentros y llamadas por teléfono y motivo de un acercamiento amistoso que con el tiempo se agrandaría. Por vez primera aparecía esta gramática con un prólogo en español más el que Siméon había antepuesto a su edición, traducido al español por Miguel. Cuando salió la gramática de Olmos, Edmundo nos estaba regalando una edición muy completa y muy bella apegada a la original y enriquecida con un prólogo acerca del autor y sus obras.

Casualmente en aquel tiempo yo preparaba mi primer trabajo sobre bibliografía lingüística náhuatl y manejaba las ediciones que Aviña había hecho de las gramáticas novohispanas. El número y calidad de estas ediciones me llamó la atención: eran textos cuidadosamente impresos, en buen papel, con márgenes amplios y con elegantes portadas. Al hojearlas pensaba que sin el generoso editor jalisciense, quizá hubiera tenido que brincar de biblioteca en biblioteca, cosa nada apetecible en una ciudad como ésta. Además, estoy convencida de que después de pedir permisos especiales en las bibliotecas, nunca habría encontrado todas las gramáticas que necesitaba; siempre me toparía con que alguna estaba perdida o "prestada". Así que para mí fue una bendición encontrar aquella colección de seis facsímiles de lingüística náhuatl que un ingeniero de Guadalajara había tenido la esplendidez de pagar de su bolsillo.

Pero lo mejor de estos seis facsímiles no quedó sólo en el ámbito académico. Ahora, después de muchos años, pienso que los libros nos abrieron a otro ámbito, el de la amistad. Y pronto se presentó la

ocasión de conocer de cerca a los Aviña y de tratarlos. Como tantas veces sucede en la vida, la ocasión se debió a un hecho fortuito. Un día que nos encontramos con él y con su esposa Tere en la ciudad de México hablamos de los hijos. Ellos tenían una parejita, nosotros una sola hija; los tres de edades cercanas. Al hablar descubrimos que su hija Teresita estaba sufriendo una alergia muy molesta y que gracias a un médico de Guadalajara había mejorado. Como nuestra hija padecía asma desde los tres años, decidimos emprender viaje a la Perla Tapatía para que la atendiese el médico de la niña. Fue un acierto doble. Por una parte Marisa, nuestra hija, mejoró con las vacunas del médico de Teresita. Y, por la otra, empezamos a tratar muy de cerca a los Aviña, Edmundo y Tere.

Cada viaje a Guadalajara era un paso en la consolidación de nuestra amistad. Cuando preparábamos el viaje, no pensábamos en la visita al médico, algo molesta, sino en los ratos que pasaríamos con Edmundo y Tere. En aquellos años Edmundo cursaba la licenciatura en historia con un amigo común el licenciado en historia Salvador Reynoso, y Tere dedicaba parte de su tiempo a la pintura. Sobraban los motivos de plática, con frecuencia en torno a los libros. Siempre había un proyecto de edición y siempre había que ver las nuevas adquisiciones de la biblioteca de los Aviña. La conversación también abarcaba a los eruditos y bibliófilos de Guadalajara, algunos de los cuales habían logrado reunir colecciones estimables. En aquellas conversaciones acerca de los historiadores y bibliófilos tapatíos, de sus tareas y de sus logros, yo aprendí mucho de los vicios y virtudes de los enamorados de los libros, de los que corren para ganar el libro a los demás y luego lo guardan; de los que ya no pueden con tanto libro y tienen que meterlos debajo de las camas y de los sofás, encima de los burós, y en cajas que a manera de tropezones, le esperan a uno en cualquier lugar de la casa.

Con los Aviña fuimos compartiendo, además de los libros, amigos fieles, dos de los cuales son ya viejos amigos. Me refiero a Miguel Mathes y José María Muriá. No voy a hablar aquí de ellos pues son investigadores bien conocidos. Mathes de las Californias y Muriá de la historia de Jalisco, que ha escrito en todas sus dimensiones. Los dos nacieron provistos de un apetito insaciable de libros y gracias a este apetito han formado muy buenas colecciones para la investigación.

Los Aviña y nosotros hemos compartido muy buenos ratos, a veces los seis juntos, a veces sólo los cuatro pero siempre hablando de los seis. El mundo de los libros y de sus fanáticos poseedores nos ha hecho pasar muy buenos ratos, nos ha hecho aprender mucho y sobre todo consolidar una amistad para siempre.

Volviendo a nuestras idas a Guadalajara quiero también resaltar que, Edmundo y Tere, anfitriones cabales, nos enseñaron la ciudad y sus alrededores. En la década de 1970, es decir cuando íbamos al médico de las vacunas, tenían ellos una preciosa casa en Chapala, lo cual era un privilegio y también, porqué no decirlo, una envidia para los que llegábamos de la ciudad de México porque los pueblos de las lagunas de Chapala y Acajítitlán podían ofrecer a sus visitantes todo o casi todo para pasar unos días a gusto: buen clima, tranquilidad, flores, agua, cielo estrellado, casas pintorescas y la actitud acogedora de la gente. En Chapala pasamos ratos inolvidables que fueron como un remanso de serenidad compartida con la familia Aviña, niños incluidos.

A veces también hacíamos visitas a los dos pueblos, que son atractivos complementarios de la capital: Tonalá y Tlaquepaque. En ellos disfrutábamos el arte del barro y del vidrio y el ambiente pintoresco de estos dos pueblos. Recuerdo que en aquellas idas a Tlaquepaque visitamos varias veces a una señora que vendía rebozos. Pero no eran los rebozos típicos de México, que son obras de arte hechas en telar. Estos eran bordados en seda sobre seda con la técnica del bordado que se conoce con el nombre de "realce". En realidad el diseño de las flores, los colores, la seda, los flecos, eran muy similares a los de los mantones de Manila, pero la forma era de rebozo. La señora que los vendía, doña Rosario Pérez, compraba la seda con uno de los oficiales del ejército mexicano, pues decía que "el rebozo tiene que ser de seda natural, la que se usa para los paracaídas". Después ella dibujaba el bordado, bien recargado y lo daba a bordar a muchachitas jóvenes de los ranchos cercanos. Pasado algún tiempo las muchachas volvían con su trabajo hecho, una verdadera obra de arte.

Yo siempre pensé que aquello era un privilegio y que no duraría mucho tiempo en desaparecer. Por eso compré dos que hasta la fecha disfruto en ocasiones especiales. No sé si ellas, las que los hacían, pensarían en lo que hacían; pero a mí me pareció que el mantón en su largo peregrinar desde China hasta España, al desembarcar del galeón de Manila, se había tomado un descanso en Tlaquepaque después de un viaje tan largo y peligroso.

En fin, no quiero alargar más mi plática llena de recuerdos que ahora, después de tantos años, producen gusto y nostalgia. Ojalá que durante muchos años más Edmundo goce de su pasión por la historia y por los libros, compartida con sus amigos, y Tere tenga en sus manos el pincel con que da gusto a sus horas libres. En este sencillo homenaje que hoy le ofrecemos con Antonio del Rincón yo

quisiera decirle una cosa más: que pocos como él han tenido la magnanimitad y el buen gusto de regalarnos una biblioteca de 24 títulos de facsímiles mexicanos, algunos de ellos de varios volúmenes.

*Las muy valiosas y desinteresadas aportaciones de Edmundo Aviña Levy
en beneficio de nahuatlatos e historiadores*

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Hace ya más de veinticinco años que Ascensión, mi esposa, y yo conocimos en Guadalajara a los que son desde entonces nuestros queridos y admirados amigos, Edmundo y Tere Aviña Levy. Los conocimos en el ámbito académico jalisciense ya que, a invitación de otro amigo, desgraciadamente desaparecido, el doctor Salvador Reynoso, íbamos con cierta frecuencia a la metrópoli tapatía para dar algunas conferencias. Desde que nos encontramos con los Aviña hasta ahora, nuestra amistad y aprecio por ellos han ido siempre en aumento. Puedo decir que desde un principio me percaté —y lo he confirmado todos estos años— que los Aviña son amigos de una generosidad que no parece tener límites.

Aquí me referiré a esa generosidad suya que ha movido a Edmundo a compartir con sus amigos y otros estudiosos muchos de los tesoros bibliográficos que ha reunido a lo largo de los años.

Edmundo es ingeniero industrial pero también estudió historia. Si su primera profesión es la que le da de comer, la segunda es la que más llena de satisfacción su espíritu. Los Aviña tienen en su selecta biblioteca obras de gran interés para el estudio de nuestra historia y también para el de la lingüística y filología nahuas. Compartirlas significó para Edmundo hacer de ellas bien cuidadas reproducciones facsimilares, varias de las cuales imprimió él mismo en los talleres de la empresa que dirige. Lejos de pensar en obtener ganancia alguna con tales ediciones, muchos ejemplares de las mismas los ha distribuido, obsequiándolos a sus amigos estudiosos y también a otros muchos. Sólo en mínima parte esas ediciones las ha puesto a la venta, ofrecidas por él a precio de costo y aprovechadas, en ocasiones, por otros que sí han lucrado con ellas.

Recordaré aquí cuáles son las obras que, en varias series, ha reproducido nuestro amigo Edmundo. Comenzaré por las ediciones facsimilares de las seis gramáticas o *artes* del náhuatl que ha sacado a luz.

Fue la primera una obra relacionada con la gramática náhuatl, pero de índole muy peculiar. Se debió ella al bien conocido sacerdote jalisciense Agustín de la Rosa que, por más de medio siglo, fue maestro en el Seminario Conciliar de Guadalajara, entre otras cosas, de náhuatl. La obra que Edmundo reprodujo en 1966 fue el estudio acerca de *La filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, aparecido originalmente también en Guadalajara en 1889.

El *Arte, vocabulario y confessionario en el idioma mexicano, como se usa en el obispado de Guadalaxara*, del padre Gerónimo Thomas de Aquino Cortés y Zedeño, publicado por primera vez en Puebla de los Ángeles, en la Imprenta del Colegio Real de San Ignacio, 1765, fue la segunda gramática del náhuatl que reprodujo Edmundo, en 1967, Tercera en la serie, fue la *Arte novíssima de lengua mexicana* por el bachiller Carlos de Tapia Zenteno, aparecida en México en 1753, y luego por Edmundo Aviña Levy en 1967.

A la publicación anterior siguió la del jesuita tezcocano Antonio del Rincón, *Arte mexicana* (1595), valiéndose para tal fin de la reproducción que hizo el doctor Antonio Peñafiel en México, en 1885. La edición de Edmundo Aviña Levy es de 1967.

La gramática de Antonio Vázquez Gastelu, *Arte de la lengua mexicana*, publicada en la Puebla de los Ángeles en 1689, fue la quinta obra que Edmundo rescató y reimprimió en 1969.

La sexta fue el *Arte de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos, según la primera edición impresa, dispuesta por Rémi Siméon, publicada en París en 1875. Con gran satisfacción diré que me pidió él entonces que participara en esa edición. Mi trabajo consistió en traducir al castellano la introducción de Rémi Siméon y preparar un nuevo prólogo. Este *Arte*, con pie de imprenta de Edmundo Aviña Levy, editor, fue impreso en Guadalajara en 1972.

No es ciertamente mi propósito hacer aquí un catálogo de cuanto Edmundo ha sacado a luz para beneficio nuestro, los náhuatlatos y otros muchos. Me limitaré a mencionar cuáles son las otras series de facsímiles y en ellas las principales obras con las que ha situado a la Perla de Occidente en el ámbito de la que me atreveré a llamar "geografía facsimilaria del siglo xx". Además de las gramáticas del náhuatl, puede hablarse de otras obras también estrechamente relacionadas con esa lengua. Pienso en la bella edición, con su estuche y reproducción a colores, del libro *Nombres geográficos de México. Catálogo de los nombres de lugar pertenecientes al idioma náhuatl*, que debemos al doctor Antonio Peñafiel, en dos volúmenes, uno de ellos con 39 láminas, aparecidos por vez primera en México en 1885.

De otro libro diré que me concierne porque fui yo quien lo dispuse. Me refiero a *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, en el que incluí el texto náhuatl y la versión que preparé al castellano de un conjunto de textos acopiados por fray Bernardino de Sahagún en su primera indagación en Tepetlaoztlan. Publicado por nuestro Instituto de Investigaciones Históricas en la Universidad Nacional en 1958, volvió a aparecer diez años más tarde por obra y gracia de Edmundo Aviña.

Serie distinta, aunque asimismo tocante a nuestra temprana historia, es la que puede describirse como de crónicas y documentos. En ella ha incluido nuestro editor jalisciense siete obras, todas de primordial importancia. En forma sumaria aludiré a ellas.

Una es la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, enriquecida con un índice onomástico y geográfico. Asimismo los *Memoriales* de fray Toribio de Benavente *Motolinía*; el *Códice Mendieta*, dos volúmenes con documentos franciscanos del siglo XVI, aportación que debemos a don Joaquín García Icazbalceta en su primera *Colección de documentos para la historia de México*. De gran valor es esta producción ya que no existe otra a la que podamos acudir, siendo verdad que la publicada por don Joaquín es hoy en extremo rara.

Documentos también de enorme importancia para México y otros países hermanos de Hispanoamérica, son los dos volúmenes de las *Cartas de Indias*, seleccionadas y presentadas por Serrano y Sáenz con otros distinguidos historiadores españoles. Subrayaré que entre esas cartas hay algunas en lenguas indígenas, náhuatl y maya yucateco.

El proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición contra don Carlos, indio principal de Texcoco, que fue la primera publicación del Archivo General de la Nación cuando era director del mismo, a principios de siglo, don Luis González Obregón, es otro título que pertenece a esta serie. Otro tanto diré de la *Descripción del arzobispado de México*, hecha en 1570 por el arzobispo fray Alonso de Montúfar y salvada del olvido por don Luis García Pimentel. Recordaré también, de fray Francisco Frejes, la *Memoria histórica de los sucesos más notables de la conquista particular de Jalisco por los españoles*. A modo de comentario, notaré que nuestro editor jalisciense hizo así contribución valiosa para el estudio de su patria chica.

El muy útil *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, de don Francisco de Icaza, también atrajo la atención de Edmundo Aviña que nos hizo el regalo de la reproducción de sus dos volúmenes. Lo mismo debe decirse del admirable trabajo de don Manuel Orozco y Berra, *Apuntes para la historia de la*

geografía en México. Y cerraré este elenco trayendo a la memoria el facsímil de la parte medular del primer volumen de *Anales del Museo Michoacano*, dirigidos por don Nicolás León.

Con ojo a la vez de bibliógrafo y bibliófilo, Edmundo Aviña concibió asimismo otra serie de facsímiles que intituló “Biblioteca Guadalupana Novohispana”. De ella existen cuatro títulos.

El primero fue el *Pensil americano, florecido en el rigor del invierno. La imagen de María santísima de Guadalupe en la corte del septentrión americano*, por Ignacio Carrillo y Pérez, obra de un minero, también escritor, que entre otras cosas dejó inédita una historia general de México en once libros, bajo el también pintoresco título de *Méjico gentil, católico, político y sagrado*.

Como segunda publicación de esta “Biblioteca Guadalupana”, tenemos la obra de Bruno Francisco Larrañaga, *La América socorrida en el gobierno del excelentísimo señor don Bernardo de Gálvez*, publicada en México en 1786, en la que por cierto se lamenta de una hambruna que acababa de azotar a una parte de la Nueva España en 1785.

Aportación de un médico, José Ignacio Bartolache, fundador de la primera revista médica editada en América, *El Mercurio Volante*, es el célebre *Manifiesto Satisfactorio*, apología guadalupana que apareció con pie de imprenta datado en 1790.

Concluiré ya la que quiero calificar, más que de bibliografía, de “relación de méritos y servicios” de nuestro gran amigo jalisciense. El broche de oro ha sido la aportación del historiador poblano del siglo XVIII Mariano Fernández de Echeverría y Veytia: *Baluartes de México*, cuyo original vio la luz, en edición póstuma, en 1820.

Éstas son las muy valiosas y desinteresadas aportaciones de Edmundo Aviña en beneficio de muchos, entre los que Ascensión, mi esposa, y yo nos incluimos. Más que justo es dar las gracias a Edmundo, y también a Tere, en este acto de reconocimiento. Lo que él ha realizado es ejemplo que ojalá imiten otros bibliófilos.

Muy oportuna ha sido la idea del doctor Ignacio Guzmán Betancourt de incluir en las *Jornadas Antonio del Rincón* este homenaje a Edmundo que precisamente consumó, como ya lo hemos visto, el rescate del *Arte de la lengua mexicana* de este distinguido jesuita tezcocano.

Un doble deseo quiero hacer público. Por una parte pido a Dios que Edmundo, Tere y sus dos hijos nos sigan brindando su amistad todos los años de su vida que esperamos sea muy larga. Por otra, aunque pienso que las penurias que vivimos no son precisamente ocasión propicia para ello, ojalá que Edmundo Aviña Levy pueda volver a darnos en un futuro no lejano otras aportaciones como éstas que tanto nos han beneficiado.

Don Edmundo Aviña Levy

Hoy es un día muy especial: este recinto donde se guardan algunos de los más valiosos testimonios de nuestras raíces, es el marco más digno y apropiado para honrar a quien honor merece, el ingeniero e historiador don Edmundo Aviña Levy, generoso erudito cuya labor enaltece a Jalisco y a México, por sus aportes al conocimiento histórico, quien ha destacado por sus acciones en favor del rescate y de la preservación de nuestro patrimonio bibliográfico.

Y precisamente a causa de esos afanes e, incluso, a costa de robarle muchas horas al descanso, don Edmundo ha logrado reunir una riquísima biblioteca y ha publicado, en ediciones facsimilares, una larga lista de títulos, obras que, de otro modo, serían de acceso prácticamente imposible.

Así pues, El Colegio de Jalisco se suma, de una manera especial y particularmente afectuosa, a este muy merecido reconocimiento que se brinda a uno de sus "patrones", miembro además de su Junta de Gobierno Académico.

De igual forma, es un verdadero honor para mí, a nombre de El Colegio de Jalisco, ser portadora de una calurosa felicitación a tan importante y destacada figura de nuestra comunidad, quien se distingue, además, por su notable don de gentes, y por poseer una munificencia que le ha ganado enorme estimación entre cuantos tenemos la fortuna de conocerlo.

Ingeniero Aviña: ¡Enhorabuena!

Angélica Peregrina
Secretario General de El Colegio de Jalisco

Palabras de José María Muriá

A mi amigo Edmundo:

Me duele, querido amigo, no estar presente en el merecido reconocimiento que se te hace por tu amor a los buenos libros, tu encomiable tenacidad por preservarlos y tu altruista dedicación a rescatar del olvido algunos de ellos mediante tus pulcras y apreciadas versiones facsimilares.

Tú sabes la razón de mi ausencia: se trata del rescate bibliográfico —el mayor en la historia de nuestro país— en el que tú has participado también de manera relevante.

Angélica Peregrina estará ahí con la representación de El Colegio de Jalisco, de cuya Junta de Gobierno formas parte importante, pero quiero aprovechar la oportunidad que me ofrecen nuestros mutuos, queridos y admirados amigos Ascensión y Miguel León-Portilla para rendir explícito testimonio de mi orgullo paisanal, de mi gratitud como usuario de tu obra y de la satisfacción que despierta el privilegio de ser amigo de alguien como tú, de tal calidad humana.

Ojalá logremos cabalgar juntos por muchos volúmenes más.

Zapopan, Jalisco, diciembre de 1995

José María Muriá

ARTHUR J. O. ANDERSON
1907-1996

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Recordaré lo que hace poco más de un año me dijo Arthur J. O. Anderson cuando lo vi por última vez en su casa de San Diego, California. Hablábamos de los trabajos en que entonces se ocupaba. Le pregunté por su salud y su edad. Su respuesta fue que tenía 88 años y se sentía bastante bien. Añadí luego: ¿Arturo, hasta cuándo seguirás traduciendo textos del náhuatl y escribiendo sobre la cultura del México antiguo? Se me quedó viendo y con suave sonrisa, palabra pausada y en perfecto español, me contestó: "Seguiré como Sahagún, hasta que yo muera".

Así fue. Arturo —como lo llamábamos con cariño sus amigos mexicanos— continuó trabajando con mente lúcida y ejemplar profesionalismo hasta muy poco tiempo antes de su muerte, acaecida en esa misma ciudad el 3 de junio de este 1996. Como Sahagún, tuvo él larga y fecunda existencia. Fray Bernardino mucho de cuya obra rescató, sobrepasó los 90 años; Arturo casi llegó a los 89.

Nacido en Phoenix, Arizona, el 26 de noviembre de 1907, su destino lo vinculó bien pronto con México. Pasó la mayor parte de su niñez y temprana juventud en Guadalajara, Jalisco, a donde se habían trasladado sus padres. Habiendo terminado allí su primaria y parte de la secundaria, concluyó ésta de regreso ya en los Estados Unidos. Atraído desde joven por la antropología, recordó en otra ocasión que fue en el San Diego Museum of Man donde comenzó a despertarse en él la que fue su vocación y entrega total de su vida. Arturo estudió luego en el San Diego State College, en el Claremont College, en San Diego State University y en la Universidad de Nuevo México, en Albuquerque. Allí obtuvo el doctorado en antropología.

A partir de entonces, Arturo distribuyó su tiempo en la docencia, la investigación y la preparación de manuscritos propios, y también otros ajenos, para ser impresos. Laboró así en centros académicos como la Eastern New Mexico University, el Navajo Ceremonial Art

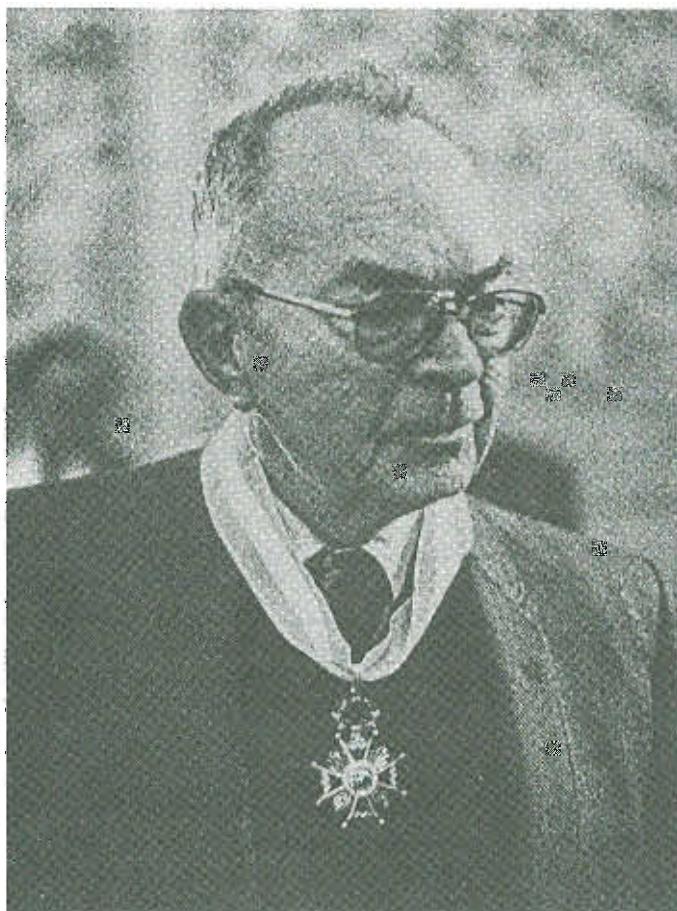
Museum, el Museo de Nuevo México, en Santa Fe, la School of American Research, en la misma ciudad, y la San Diego State University, donde había realizado parte de sus estudios. Interesa notar además que Arturo, cuando se retiró ya de sus actividades docentes, prosigió encaminado a otros que se sentían atraídos por el legado cultural náhuatl. Entre los que estuvieron así, de diversas formas, cerca de él puede citarse a Henry B. Nicholson, Norma B. Mikkelson, James Lockhart, Frances F. Berdan, Susan Schroeder, Eloise Quiñones Keber, Stafford Poole y Barry D. Sell.

Amigos mexicanos y de otros países tuvo muchos, en su gran mayoría colegas interesados en la lengua y cultura nahuas. Apreciaba de modo muy especial al padre Ángel María Garibay K. En sus viajes a México, acudía a verlo para hacerle consultas o conversar sobre temas de común interés; también se mantuvo en frecuente relación con Wigberto Jiménez Moreno, Alfonso Caso, Fernando Horcasitas, Pedro Carrasco, Alfredo López Austin y quien esto escribe.

Sin disminuir la significación de los lazos de amistad y profesión que lo acercaron a estos y otros estudiosos, es del todo cierto que el colega con quien mayores intercambios tuvo fue Charles E. Dibble. Con él llevó a buen puerto la magna empresa de paleografiar y traducir la totalidad del *Códice Florentino*, tarea en la que juntos colaboraron desde 1947 hasta 1982.

Arturo nos ha dejado un rico legado en las obras que publicó. Además de los doce volúmenes del *Florentino*, precedido de valiosos estudios que aparecieron a modo de introducción, escribió numerosos artículos en revistas, tanto especializadas como de divulgación, y editó un conjunto muy grande de obras y textos en náhuatl de diversas procedencias. En su bibliografía se registran nueve artículos aparecidos en estos *Estudios de Cultura Náhuatl*, los dos últimos intitulados “Los Primeros Memoriales y el *Códice Florentino*” (vol. 24, 1994) y, en colaboración con Barry D. Sell, “So that it may come to the attention of all the Indians. An eighteenth-Century Sermon on the Virgin of Guadalupe and Juan Diego” (vol. 25, 1995). Otras prestigiadas revistas, en las que fue también colaborador, son *New Mexico Historical Review*, *Revista Geográfica Española*, *Western Humanities Review*, *New Scholar*, *San Diego Museum of Man Papers*, así como en las *Memorias de los Congresos de Americanistas* y en varias obras con participación de otros investigadores. Sus artículos de divulgación, muy bien logrados, están incluidos principalmente en la revista del Museum of Navajo Ceremonial Art, *El Palacio*, que él mismo dirigió durante varios años.

Volviendo ahora la atención a los libros que sacó a la luz, me



ARTHUR J. O. ANDERSON

referiré a los de mayor significación, además, por supuesto, de su magna edición del *Florentino*. Lugar especial ocupa el rescate que hizo de la *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, por Francisco Xavier Clavijero. Originalmente presentó esta obra en inglés (1973) haciendo adaptación de ella y acompañándola de otro volumen de *Exercises* para utilidad de quienes desean estudiar el náhuatl. El texto en español, dispuesto por él, lo publicamos en la serie de Monografías (16), del Seminario de Cultura Náhuatl, UNAM.

Con James Lockhart y Frances Berdan, inició Arturo la publicación con versiones al inglés de importantes textos nahuas sobre asuntos novohispanos. Como ya lo habían hecho en México algunos investigadores, entre ellos Garibay, Horcasitas y otros, puso también de relieve nuestro admirado Arturo el valor testimonial de estos documentos. Recordaré los títulos con que fueron publicados: *Beyond the codices: the Nahua View of Colonial México* (1976); y *The Tlaxcalan Actas* (1986).

La mayor parte de las otras obras que editó están relacionadas con las aportaciones de Bernardino de Sahagún. Tal fue el caso de *The War of Conquest: How it was Waged here in Mexico. The Aztec's own Story as Given to Fray Bernardino de Sahagún* (1978), en que vuelve a presentar el texto del libro XII del *Forentino*, principal fuente de la que hemos llamado *Visión de los vencidos*. Dos aportaciones, fundamentales, fueron luego dar el texto náhuatl con versión al inglés de la *Psalmodia Christiana* (1993) y *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Exercicio cotidiano*, con textos inéditos de Sahagún. Esta obra apareció incluida en la Serie de facsímiles de lingüística y filología nahuas (6), editada por nuestro Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, en 1993. Como puede verse, la relación de Arturo con nosotros ha sido muy grande y permanente a través de los años, desde 1960 hasta 1996, aun cuando antes tanto el doctor Garibay como yo nos manteníamos en frecuente contacto con él.

Mencionaré que en los últimos años Arturo estuvo ocupado en la revisión y completamiento de la traducción al inglés de los *Primeros Memoriales* de Sahagún, que dejó inconclusa Thelma D. Sullivan, antigua alumna del Seminario de Cultura Náhuatl. El trabajo de Arturo está en prensa para ser publicado por Oklahoma University Press. Participó también él en el proyecto de Susan Schroeder acerca de las obras de Chimalpapán. Su contribución, según entiendo con la colaboración de Barry D. Sell, abarcó dos volúmenes del que se ha bautizado como *Codex Chimalpapán*.

Lo que he recordado tan suscintamente muestra cuán grande y fructuosa fue la actividad de Arturo. Respecto de la magna edición

que, con Charles E. Dibble dispuso del *Códice Florentino*, existen no pocos comentarios y reseñas. Lo único que expresaré aquí es que en tal realización tenemos un ejemplo que debemos imitar. Me refiero a la necesidad de llegar a tener una versión completa al español de los textos en náhuatl del *Florentino*, cotejados y completados con los de los *Códices Matritenses* del mismo fray Bernardino.

Es grato recordar que Arturo y Charles E. Dibble tuvieron el reconocimiento de los gobiernos de los dos países con que guardaban estrecha relación sus trabajos: México y España. El primero les otorgó en 1981, en la ciudad de México, la condecoración de Comandantes de la Orden del Águila Azteca; el segundo, la de Caballero de la Orden de Isabel la Católica, en el consulado de España en la ciudad de Los Angeles, California, en 1984.

Traer a la memoria la vida y la obra de Arthur J. O. Anderson mueve a expresar, con el sentimiento más hondo del corazón, lo que nos ha significado su muerte. Cumplió él cabalmente lo que dijo: "Seguiré como Sahagún hasta que yo muera". En sus casi 89 años de fecunda existencia mucho es lo que realizó con profesionalismo y amor por lo que hacía. Fue él un auténtico *scholar*, un *llamatini*, sabio maestro y colega admirado. Persona de fino trato, que no conoció la envidia ni el odio, amigo generoso, hombre excepcional que compartió su vida con Christine su esposa, haciendo aportación a la cultura de México y también en verdad a la universal. Descanse en paz.

EL AMIGO Y COLEGA ROBERTO MORENO DE LOS ARCOS 1943-1996

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Recordar a un amigo, para rendir homenaje a su memoria, es la razón de estas líneas. Roberto Moreno de los Arcos, además de amigo querido, fue colega investigador muy admirado. Hombre sonriente y generoso, consagró su vida, —corta por desgracia, cincuenta y dos años— a inquirir con pasión y profesionalismo en el ser histórico de México.

De muchos aspectos de su personalidad y de sus numerosas aportaciones podría hablar. Por necesidad seré aquí breve. Lo conocí hace más de treinta años, en 1963. Sobresalía entre los estudiantes que concurrían al curso de introducción a la cultura náhuatl que, como parte del Seminario hasta hoy a mi cargo, impartía en la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra Universidad Nacional. Lo recuerdo muy bien. Solía vestir de color negro y casi siempre llevaba corbata. Desde un principio manifestó su interés por nuestro pasado cultural prehispánico. A partir de 1965, con su flamante licenciatura, laboró año y medio como ayudante de investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas del que yo era director.

Aludiré aquí al menos, como muestra de lo mucho que realizó, a algunos de sus más tempranos trabajos en relación con el pasado prehispánico. Se centraron ellos en asuntos, uno de muy humana costumbre; otro, de particular significación en la visión del mundo de los antiguos mexicanos. El tercero fue anticipo de sus afanes en torno a la historia de la ciencia.

“Las *ahuiani*”, es decir las mujeres de placer, que alegraban a los guerreros, dio tono de cierto regocijo a una revista de jóvenes maestros fundada en parte por Roberto, *Historia Nueva*.

En “Los cinco soles cosmogónicos” puso plenamente de manifiesto su profesionalismo y cuidadoso estilo, analizó y comparó las principales fuentes indígenas y de cronistas españoles tocantes a esta concepción fundamental en el pensamiento náhuatl. Decenas de veces, quizás en más de un centenar de trabajos de mexicanos v

extranjeros, esta aportación ha sido citada. Me satisface decir que apareció en *Estudios de Cultura Náhuatl*, volumen VII.

Ensayo en extremo original fue el que intituló "El Axólotl", es decir el ajolote. El otro empeño suyo, el de la historia de la ciencia, hizo su primera aparición. Estudió allí las tempranas descripciones que de este, que parecía animal fantástico, hicieron el doctor Francisco Hernández, Alejandro de Humboldt y los naturalistas franceses Cuvier y Dumeril. El propio Roberto, tratando de captar mejor la apreciación que del ajolote se formaron los antiguos mexicanos, hizo acopio de ajolotes para observar cómo este que hoy se conoce científicamente como *Ambystoma trigrinum*, siendo una larva de salamandra, puede alcanzar la madurez sexual en estado larvario y concluir todo su ciclo vital en tal condición. La minuciosa investigación, además del aspecto científico, incluyó la consulta de códices y textos en náhuatl que le permitieron sacar una interesante conclusión.

Los antiguos mexicanos percibieron correctamente la peculiaridad de este animal y le dieron el nombre de *axólotl*, que significa "xólotl del agua", precisamente porque observaron que, en algunos casos, esas larvas de la salamandra ejemplificaban algo que se asemejaba a un atributo del dios Xólotl, es decir asumir aspectos diferentes, en este caso convertirse en salamandra. Quienes quieran gozar de la lectura de esta aportación de Roberto pueden acudir al volumen VIII de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

Concluiré esta sumaria recordación haciendo una propuesta. Los trabajos de Moreno de los Arcos, reunidos con otros, como los que preparó acerca de Lorenzo Boturini, José Antonio de Alzate, Ignacio Bartolache, Antonio de León y Gama, el físico Francisco Antonio Bataller y otros distinguidos investigadores, científicos y humanistas, pueden integrar uno o varios volúmenes. La propuesta es que nuestra Universidad, la Secretaría de Educación Pública y la Academia Mexicana de la Historia acepten coeditarlos, no sólo en homenaje a la memoria de Roberto Moreno de los Arcos sino también por su valor perdurable como páginas fruto de acuciosa investigación sobre la historia de México.

Roberto Moreno de los Arcos se ha marchado para siempre. En el rico y diré fascinante campo de la cultura, las lenguas y la historia del México indígena, los que nos dedicamos a escudriñarlas tuvimos en él un colega entusiasta, lleno de ideas y proyectos. La obra de Roberto, aunque él se haya marchado, tiene presencia perdurable. Acercarnos a ella, disfrutar de su lectura, es volver a conversar con el amigo. Así podremos traerlo al presente de nuestras propias



ROBERTO MORENO DE LOS ARCOS



vidas. Su presente se ha convertido en pasado y ya es historia. Lo que acerca de la Historia expresó fray Juan de Torquemada en el prólogo a su *Monarquía Indiana* quiero aplicarlo a nuestro colega:

Es la historia, enemigo grande y declarado contra la injuria de los tiempos, de los cuales claramente triunfa. Es un reparador de la mortalidad de los hombres y una recompensa de la brevedad de esta vida.

[...] (Y cierto, mirando estos bienes y provechos que consigo trae la historia y los trabajos que padecen los que la componen para dar a los hombres noticias de tantas cosas, les habían de ser muy agradecidos; porque escribir historia de verdades no es tan fácil como algunos piensan.

Roberto que, componiendo historia, nos dejó noticia de tantas cosas, merece ciertamente el testimonio de nuestro agradecimiento. Bien podemos decir también que, siendo la historia reparadora de la mortalidad de los hombres y recompensa de la brevedad de esta vida, al evocar su memoria lo hacemos pensando que cuantas veces nos acerquemos a sus obras y las leamos, estaremos reanudando el diálogo que en muchos momentos sostuvimos con él.

JORNADAS ANTONIO DEL RINCÓN EN EL IV CENTENARIO DE LA APARICIÓN DE SU ARTE MEXICANA

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Los días 7 y 8 de diciembre de 1995 se celebraron en el Auditorio Fray Bernardino de Sahagún del Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México las *Jornadas commemorativas del IV centenario de la publicación del Arte Mexicana* del jesuita tezcocano Antonio del Rincón 1555-1601. Es este *Arte* la primera escrita por un natural del Nuevo Mundo y la tercera de la lengua náhuatl. Las *Jornadas* fueron coordinadas por Ignacio Guzmán Betancourt, con el apoyo del Departamento de Lingüística del INAH y de su directora Susana Cuevas. En ellas participaron investigadores de la UNAM, de El Colegio de México, de la Universidad de Texas, de El Colegio de Sinaloa y del propio INAH.

Cuatro fueron las sesiones desarrolladas a lo largo de dos días de trabajo. La primera, titulada *Rinconesis* contó con la participación de Ignacio Guzmán Betancourt, Federico B. Nagel, Frances Karttunen y María del Carmen Herrera. Fungió como moderador Sergio Bogard. Todas las ponencias presentadas versaron sobre la figura de Antonio del Rincón y su obra.

La segunda sesión, con el título de *Filológica: primera parte*, estuvo integrada por los trabajos de Thomas Smith Stark, Pilar Máynez Vidal y Ascensión Hernández de León-Portilla. Fue moderadora María de los Ángeles Soler Arechalde. Las ponencias de los tres participantes versaron sobre la obra de Antonio del Rincón, Alonso de Molina y Hernando de Ribas.

Filológica: segunda parte, fue el título de la tercera sesión. Participaron en ella Karen Dakin, Jorge de León Rivera y Leonardo Manrique Castañeda. Fue moderada por Roberto Escalante Hernández. Etimologías y toponimias fueron los temas que se trataron en esta mesa.

La cuarta y última sesión, *Etnohistórica*, contó con la presencia de Rafael Tena, Patrick Johansson, Jaime Labastida y Concepción Abeillán. Fue moderada por Jesús Monjarás Ruiz y en ella se tocaron

temas referentes a las crónicas históricas y literarias en lengua mexicana del siglo XVI. En conjunto, trece investigadores dialogaron durante dos días acerca de la vida cultural novohispana de la segunda mitad del XVI en la que convergen dos raíces, la del México antiguo y la del Renacimiento europeo.

Resultado importante de las Jornadas fue esclarecer los momentos principales en la vida de Antonio del Rincón dentro de la política de evangelización de la Compañía de Jesús y, sobre todo, valorar su *Arte Mexicana*. Varios de los participantes señalaron la originalidad de la gramática del jesuita tezcocano, si bien la inspiración procede de las *Introductiones latinae* de Antonio de Nebrija. Se puso de relieve la gran aportación de Rincón respecto de las dos gramáticas del náhuatl que le precedieron, la de fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, 1547 y la de fray Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, 1571. Esta aportación consistió en la doctrina, explicitada en el libro V de su *Arte*, acerca de la pronunciación, acento y cantidades de las sílabas. La información que ofrece Rincón sobre estos aspectos de la lengua lo colocan entre los grandes gramáticos del siglo XVI en el contexto lingüístico euro-americano.

Otro tema de interés fue el relativo al significado de topónimias de ciudades que han tenido un papel relevante en la historia de México. También sobre el origen de ciertas palabras cuya etimología está obscura o sujeta a discusión como *cacao* o *chocolate*. La tónica de las ponencias fue la de profundizar en el proceso de reorganización de una nueva forma de pensamiento, resultado del encuentro de dos mundos, y en los hombres que lo hicieron posible.

Dentro del Congreso hubo tres momentos especiales: la presentación de una nueva edición del *Arte Mexicana* de Rincón hecha por el organizador de las Jornadas, Ignacio Guzmán Betancourt; el homenaje al filántropo jalisciense Edmundo Aviña Levy, editor de veinticuatro facsímiles de otras tantas obras de historia y de lingüística fundamentales para la cultura mexicana; y la presentación del V. 25 de *Estudios de Cultura Náhuatl*, revista que desde 1959 ha recogido en sus páginas significativas aportaciones sobre esta lengua y cultura.

ALGUNAS PUBLICACIONES RECENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NÁHUATL

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

Como ya es tradicional, se incluye en el presente número una selección de trabajos de entre los muchos que han llegado a mis manos.

Artes y gramáticas

CARPANTA BARÓN, Lucio, *Idioma azteka. Lecciones y ejercicios*, México, 1986, 155 p., ils.

Después de una “Introducción” en la que el autor explica la finalidad de su trabajo y defiende la necesidad de llamar al náhuatl azteka, entra en materia. Comienza por explicar el “alfabeto fonético” los números (nombre y glifo), sustantivos, verbos, artículos, adjetivos y otras partes de la oración. Un capítulo está dedicado a la formación de locativos y otro a neologismos. El libro se completa con muchos ejemplos de frases en mexicano y un vocabulario de palabras muy usadas. El autor, que es director del periódico *Izkalotl* se firma como Tlanextik Michin Alitl.

GARCÍA ESCAMILLA, Enrique, *Tlahtolnahuatilli. Curso elemental de náhuatl clásico en 15 fascículos*, México, Plaza y Valdés Editores, Delegación Cuauhtémoc y Ce-Acatl, Centro de Estudios Antropológicos, 1993-1995.

Tratado sobre el náhuatl clásico dispuesto en 15 fascículos a modo de lecciones, cada una de las cuales toca una categoría gramatical. En forma sencilla y amena, el autor introduce al principiante en la estructura de la lengua y en la comprensión de sus textos. Cada uno de los fascículos incluye una exposición teórica, un cuestionario a modo de evaluación, ejercicios de traducción y

vocabulario. La lección finaliza con una historieta ilustrada en la que se ofrece un breve relato con dibujos en color y texto en náhuatl. Es la parte que el autor denomina "Ejercicios visuales". A continuación se describe cada uno de los fascículos.

Fascículo I, 30 p. A manera de introducción general de la obra, el autor ofrece algunas consideraciones sobre el pasado del náhuatl e informa al lector de ciertos conceptos básicos sobre la naturaleza de esta lengua.

Fascículo II, 17 p. + 1 de ejercicios visuales. Estudio de los pronombres personales. Ejercicios de traducción del náhuatl al español y del español al náhuatl.

Fascículo III, 16 p. + 7 de ejercicios visuales. Los prefijos-sujeto. Vocabulario y ejercicios.

Fascículo IV, 20 p. + 3 de ejercicios visuales. El substantivo primitivo náhuatl. Vocabulario y ejercicios de traducción.

Fascículo V, 19 p. + 4 de ejercicios visuales. Cómo hacen el plural los substantivos nahuas. Vocabulario de verbos. Ejercicios de traducción.

Fascículo VI, 21 p. + 2 de ejercicios visuales. El verbo transitivo. Vocabulario y ejercicios de traducción.

Fascículo VII, 21 p. + 2 de ejercicios visuales. Los prefijos de posesión. Vocabulario y ejercicios de traducción.

Fascículo VIII, 33 p. + 3 de ejercicios visuales. Conjugación del verbo náhuatl en voz activa. Vocabulario y ejercicios de traducción.

Fascículo IX, 44 p. + 3 de ejercicios visuales. Voces pasiva y perifrásica del verbo náhuatl. Vocabulario. Ejercicios de traducción. Padrenuestro náhuatl según un texto del XVI. (Molina).

Fascículo X, 35 p. + 3 de ejercicios visuales. Modo del substantivo náhuatl. Vocabulario. Ejercicios de traducción de fragmentos del *Nican mopohua*.

Fascículo XI, 41 p. + 3 de ejercicios visuales. El adjetivo náhuatl. Numerales. Vocabulario. Texto náhuatl de la creación del sol y la luna en Teotihuacan. (Tomado de Sahagún, *Historia general*, libro VII).

Fascículo XII, 43 p. + 3 de ejercicios visuales. Los pronombres. Vocabulario. Traducción de un texto náhuatl.

Fascículo XIII, 33 p. + 3 de ejercicios visuales. Verbos aplicativos, compulsivos y reverenciales. Vocabulario. Ejercicio de traducción.

Fascículo XIV, 40 p. + 5 de ejercicios visuales. Los casos del substantivo náhuatl. Vocabulario. Traducción de un texto náhuatl. En los ejercicios visuales se narra la aparición de la Virgen de Guadalupe.

Fascículo XV, 49 p. + 12 de ejercicios visuales. Adverbios y conjunciones. Vocabulario. Texto náhuatl de Nezahualcoyotl y la pere-

grinación azteca. Los ejercicios visuales están dedicados a la Virgen de Guadalupe.

MANCILLA SEPÚLVEDA, Héctor, *Lecciones de náhuatl con la valiosa ayuda de los topónimos o nombres geográficos de su mismo origen*, México, 1995, 2a. edición, 119 p., ils.

En esta gramática se alterna el estudio de las partes de la oración con las listas de topónimos, de los que en todos los casos se explica su composición, significado y lugar o lugares donde se localizan. Como apéndice el autor incluye una amplia lista de nombres de lugar del Distrito Federal y de los Estados de Guerrero y Morelos. Están dispuestos en orden alfabético y de todos ellos se explica su composición y significado. Por último hay que destacar que algunos topónimos están acompañados de su glifo según el *Códice Mendoza*.

Ma timumachtika nauataketsalis. (Aprendamos el idioma náhuatl). Guía metodológica para la enseñanza del nahuatl. El Salvador, Ministerio de Cultura y Comunicaciones, s.f., 83 p.

Patrocinado por la Organización de Estados Americanos y por el Instituto Indigenista Interamericano se publica este libro que es una breve gramática del náhuatl concebida como guía metodológica para los maestros. En su elaboración intervinieron varios hablantes nahuas del departamento de Sonsonate y el lingüista mexicano Joel Martínez Hernández. El material didáctico está distribuido en treinta lecciones. En cada una de ellas se estudia un concepto y alrededor del vocablo que designa ese concepto se forman oraciones y se presenta un vocabulario. Complemento de las treinta lecciones es un capítulo en el que se explica el sistema de numeración vigesimal y se da el nombre de los numerales.

Nahuatlajtoli. Lengua Náhuatl. Guerrero. Primer ciclo, México, SEP, Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos, 1995, 2a. edición, 135 p., ils.

Nahuatlajtoli Lengua Náhuatl, Guerrero. Primer Ciclo, Libro de Lecturas, México, SEP, Comisión Nacional de los libros de Texto Gratuitos, 1995, 84 p., ils.

Ambos libros forman la unidad de estudio para el primer año escolar. El libro de aprendizaje está hecho a base de dibujos muy coloreados de escenas de la vida diaria a las cuales acompaña una frase en náhuatl para que el alumno se familiarice poco a poco con el vocabulario de las cosas y de conceptos. El libro de lecturas incluye adivinanzas, canciones, narraciones cortas y fragmentos de la historia del México moderno. También este volumen está presentado con muchos dibujos en color y en forma muy atractiva.

Estudios de índole lingüística

Atlas cultural de México. Lingüística. Coordinador Leonardo Manrique Castañeda, SEP, INAH, Editorial Planeta, 1988, 184 p., ils., 20 maps.

Obra de conjunto sobre las lenguas habladas en el territorio mexicano. Comienza el autor por definir la situación lingüística actual tomando en cuenta aspectos sociolingüísticos, geográficos, históricos, etcétera. La parte medular del libro está constituida por dos capítulos extensos, los dedicados a la descripción de las familias lingüísticas de México y a la historia y cultura de cada una de ella. El capítulo final gira en torno del español, y sobre todo de español de México. Reconoce el autor catorce familias de lenguas americanas, más el español. De cada una de ellas describe sus principales rasgos, así como las subfamilias y las lenguas que se han ido formando con el paso de los siglos. De cada lengua el autor ofrece unas líneas acerca de su contexto histórico-geográfico y una breve pero completa descripción gramatical. Respecto del náhuatl, estudiado dentro de la familia yuto-azteca, analiza sus rasgos más sobresalientes. Parte importante del libro son los capítulos que dedica a la escritura maya y náhuatl, en los que profundiza en los diversos tipos de glifos y su significado.

BRIGHT, William, "The Aztec triangle: three-way Language contact in New Spain", *Proceedings of the Eighteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, Berkeley Linguistics Society, 1993, p. 21-36.

Estudio de los préstamos lingüísticos que se producen cuando varias lenguas entran en contacto y dos de ellas son dominantes, una más que otra. El autor centra su estudio en la situación lingüística que se produjo en México en el siglo XVI y muestra cómo muchos

préstamos del español en lenguas mesoamericanas pasaron a través del náhuatl. Argumenta su tesis con numerosos ejemplos en varias lenguas algunas muy lejanas al centro de México como la cahuilla, yaqui, seri, y varias del tronco mayense. Es decir que el náhuatl, lengua franca, antes de la Conquista, donó palabras a otras lenguas y después de la Conquista mantuvo su prestigio y siguió siendo lengua trasmisora de préstamos del castellano. Concluye estableciendo situaciones históricas similares cuando varias lenguas entran en contacto.

CANGER, Una, "Philology in America: Nahuatl: What loan words and the early descriptions of Nahuatl show about stress, vowel length and glottal stop in sixteenth Century Nahuatl and Spanish", en *Historical Linguistics and Philology*, Jacek Fisiak, editor, Berlin, Mouton de Gruyter, 1990, p. 107-118.

Reflexiones sobre el saltillo y la cantidad vocálica en náhuatl clásico. Interesa a la autora definir ciertos rasgos del saltillo y las diferencias de este fonema según las regiones donde se hablaba el náhuatl. Asimismo delimita el papel de las vocales largas desde un punto de vista fonético y semántico. Su estudio incluye también estos dos rasgos de la lengua en los préstamos del español. Canger basa su trabajo en los gramáticos de los siglos XVI y XVII y en autores modernos como Benjamin L. Whorf y William Bright.

DÍAZ RUBIO, Elena y Jesús Bustamante García, "La alfabetización de la lengua náhuatl", en Antonio Quilis y Hanns J. Niederche, *The History of Linguistics in Spain*, Amsterdam, John Benjamin Company, 1986, p. 189-211.

Análisis del proceso que llevó a la fijación de la escritura alfabética en náhuatl, comenzando en las escuelas franciscanas y documentado a través de las artes y vocabularios que se elaboraron en muy temprana época. Los autores toman como punto de partida el *Arie de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos, terminado en 1547 y concentran su atención en los datos contenidos en las gramáticas de los siglos XVI y XVII. Analizan detalladamente la información que sobre prosodia y ortografía se guarda en estas artes y se detienen en la descripción de algunos fonemas que ofrecen más dificultades para los que vienen de otras lenguas. Concluyen que el

sistema gráfico que se impuso fue el de fray Alonso de Molina, “no por su obra lingüística, sino por su amplia obra doctrinal impresa”.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, “Para una historia de la historiografía lingüística mexicana”, *Dimensión Antropológica*, México, INAH, 1994, v. 2, p. 95-130.

Después de hacer varias consideraciones sobre la aparente novedad de la ciencia de la lingüística, el autor entra de lleno en el tema, a saber, el de los autores que se han preocupado en la elaboración de trabajos sobre historiografía lingüística. Ofrece una síntesis sobre las aportaciones europeas en este campo y pasa después a describir los estudios que desde el siglo XVI se han hecho en México acerca de este mismo tema. Destaca la labor de los misioneros que codificaron las principales lenguas indígenas y se detiene en aquellas figuras que realizaron profundos estudios sobre estas lenguas en el siglo XIX y en las instituciones académicas que apoyaron a los historiadores, filólogos y bibliógrafos para investigar sobre las lenguas y culturas del México antiguo.

HILL, Jane H., “Ambivalent Language Attitudes in Modern Nahuatl” en *Sociolingüística latinoamericana*, editores Rainer Enrique Hamel, Yolanda Lastra de Suárez y Héctor Muñoz Cruz, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, p. 77-99.

Estudio sobre los cambios sociolingüísticos que ha sufrido el náhuatl hablado en las faldas del volcán La Malinche. La autora toma como base las respuestas a un cuestionario hecho en entrevistas a los habitantes de San Miguel Canoa y en dichas respuestas encuentra explicación a muchos de los rasgos específicos de la lengua hablada. Se fija ella en el uso de reverenciales, en el orgullo o vergüenza de hablar náhuatl, en la voluntad o indiferencia de que la lengua persista, etcétera. De estas encuestas deduce que existe una actitud ambivalente en el uso del náhuatl dentro de las comunidades: unas personas lo consideran como marca importante de la comunidad; otras piensan que es un dialecto; otras que está revuelto con el español. En las ceremonias rituales el náhuatl es preferido y se invita a los *huehuehtlahtoqueh* para dar relieve a la ceremonia. En muchos casos el mexicano es también asociado con el respeto y la confianza. Piensa la autora que aunque el náhuatl de Canoa está

lleno de préstamos castellanos, esto no significa empobrecimiento sino un sincretismo operante para el día de hoy.

HILL, Kenneth C., "Las penurias de doña María. Un análisis socio-lingüístico de un relato del náhuatl moderno", en *Sociolingüística latinoamericana*, editores Rainer Enrique Hamel, Yolanda Lastra de Suárez y Héctor Muñoz Cruz, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, p. 53-75.

Estudio sociolingüístico de un relato que el autor recogió de labios de una mujer natural de San Isidro Buen Suceso, población cercana a San Miguel Canoa, en las faldas de La Malinche. El relato, que como se expresa en el título cuenta las sinventuras de María con su familia política, es muy representativo del náhuatl usado en la zona de Canoa. Este náhuatl, lleno de hispanismos ha sido bien estudiado por los esposos Hill, Kenneth y Jane. En este trabajo, el autor ofrece el relato de doña María en mexicano y español y analiza la versión náhuatl, que ya es un texto heteroglótico según la terminología de Mikhail Bajtin. Dedica atención especial a definir algunos rasgos del náhuatl, tales como el uso de los honoríficos en relación con la persona a quien María habla y el uso de préstamos del español como marcador de momentos especiales del discurso. Concluye que el náhuatl de Canoa, a pesar de los muchos préstamos del español, es una lengua elocuente y nada empobrecida. Más bien piensa él que así como el inglés y otras lenguas tienen al latín y al griego como lenguas de recurso para formar las palabras que necesitan, los nahuas de la región de Canoa tienen al español para este mismo fin.

KARTTUNEN, Frances, "The Roots of Sixteenth-Century Mesoamerican Lexicography", *Cultures, Ideologies and the Dictionary. Studies in Honor of Ladislav Zgusta*. Edited by Bra B. Kachru and Henry Kahane, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1995, p. 75-88.

Dentro del contexto, en general traumático, que se produjo como consecuencia del contacto entre América y Europa, destaca la autora el lado positivo de las investigaciones lingüísticas y etnológicas que se lograron en Mesoamérica. Se fija en los trabajos lexicográficos y establece su campo de estudio tomando como base un conjunto de diccionarios, "una familia de diccionarios mesoameri-

canos". Describe y analiza ciertos rasgos comunes a estos diccionarios —de Molina, Gilberti, Urbano, Córdoba y Alvarado— y considera a estos primeros vocabularios como cimientos de la lexicografía de las lenguas americanas. Destaca también el papel que Antonio de Nebrija realizó como inspirador de estos primeros lexicógrafos y concluye que en verdad el autor del *Vocabulario de romance en latín* puede ser considerado el padre de la lexicografía americana. Este trabajo, en su primera versión, fue publicado en *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, en 1988.

Textos redactados en náhuatl clásico

CALVO, Thomas, Eustaquio, Celestino, Magdalena Gómez, Jean Meyer y Ricardo Xochitemotl, *Xalisco, la voz de un pueblo en el siglo xvi*, México, CIESAS, 1993, 213 p., 1 map.

Conjunto de manuscritos nahuas que forman un volumen conservado en la Biblioteca Pública de Guadalajara. Provienen del pueblo de Xalisco, de su convento franciscano, y fueron escritos en la segunda mitad del xvi. La paleografía del texto náhuatl se debe a Eustaquio Celestino; la del texto castellano a Magdalena Gómez y Jean Meyer. La traducción del texto es obra de Ricardo Xochitemotl y las introducciones y notas de Thomas Calvo. Están distribuidas en cuatro rubros:

1 "Xalisco 1590: una doctrina franciscana tardía", p. 25-47. Varios documentos de 1593, peticiones de alcaldes, señores y regidores a las autoridades franciscanas sobre asuntos de conventos franciscanos.

2 "Que sepan nuestro sufrimiento". "Xalisco bajo el régimen de la encomienda", p. 49-108. Documentos en los que se narran las duras condiciones de vida bajo las encomiendas en época de Cristóbal de Oñate. Fueron escritos hacia 1551.

3 "Luchas por el poder", p. 109-189. Documentos de 1562 y 1572. Se presentan varias denuncias contra el cacique don Cristóbal por la opresión que ejerce sobre los pueblos que ya no son de encomenderos sino de la Corona.

4 "Las cuentas de la comunidad", p. 191-213. Documentos de entre 1585 y 1590 en los que se refleja el funcionamiento de las cajas de comunidad en los pueblos indígenas.

En la "Introducción", Thomas Calvo hace un estudio acerca del valor de los documentos para conocer los acontecimientos históricos

de Xalisco en el siglo XVI tales como la Conquista, la imposición de encomiendas y su posterior desaparición, así como el poder de los caciques indígenas y sobre todo, la voz de los humildes que piden justicia.

DEHOUVE, Danièle, *Hacia una historia del espacio en la montaña de Guerrero*, México, CIESAS, 1995, 157 p., ils.

Estudio de un conjunto de documentos que contienen varios relatos de migraciones nahuas a la montaña de Guerrero con sus respectivas llegadas y fundaciones de pueblos. De estos documentos, cinco están escritos con caracteres latinos y tres con escritura pictográfica. A continuación se describen brevemente

1º Relato de la fundación de Xalatzala, conservado en este pueblo, en náhuatl y español, 14 p. r. y v. Está fechada la versión en español, 1799.

2º Relato de la fundación de Ocotequila. Se conserva en el pueblo de Ocotequila, en náhuatl y español, 8 p. r. y v. Fechado en 1758.

3º Relato de la fundación de Tlaquilcingo. Se conserva en la Biblioteca Nacional de México. Consta de dos relatos en náhuatl, 7 p. Se publica el primero con traducción de Dehouve.

4º Relato de la fundación de Teocuitlapa. Se conserva en el Archivo General de la Nación. 1 folio en español. Fechado en 1787.

5º Relato de la fundación de Malinaltepec. Se conserva en este pueblo. Tres folios en español. Fechado en 1740, copia de otro de 1556.

Los tres primeros constan de una primera parte en la que se cuenta la migración y una segunda en la que se narra el otorgamiento de tierras. El cuarto y el quinto sólo tratan del otorgamiento de tierras.

Los documentos pictográficos son:

1º Lienzos de Malinaltepec. Son dos lienzos conservados en este pueblo, cerca de Tlapa. Ambos son muy parecidos. Narran la fundación de la ciudad y la delimitación de sus tierras. Son mapas del siglo XVIII aunque ostentan fechas del XVI. Fueron hechos para legitimar tierras.

2º Documento pictográfico de Zapotitlán Tablas. Se conserva en este pueblo y es copia de otro conservado en el Archivo General de la Nación del siglo XVII.

Además de la paleografía y la reproducción (en el caso de los

documentos pictográficos) la autora hace un estudio histórico y lingüístico de los documentos muy detallado.

HINZ, Eike, *Discursos en mexicano, Alltagsleben am Hof von Tetzcoco in vorspanischer un frühkolonialer Zeit. La vida cotidiana en la corte de Tetzcoco antes y después de la conquista española*, Berlin, Verlag Von Flemming, 1987, 159 p. + facsímil de 13 p. r. y v. (Acta Mesoamericana, Band 1).

Edición trilingüe —náhuatl, alemán, español— del manuscrito que se conserva en la Biblioteca Bancroft catalogado como “Huehueatlolli, Discursos en mexicano”. M-M (Mexican Manuscript) 458. Contiene un breve número de *huehueatlolli*, distribuidos en 13 p. r. y v. Versan ellos sobre temas de la vida cotidiana tratados de una manera reverencial y solemne, casi sagrada: salutaciones a los parientes, parabien a casados; respuesta del gobernador a quien da el parabién; lo que dicen los que piden a las mujeres; respuesta de los padres de la moza; un principal de la corte saluda a la reina recién desposada; el mismo Rey habla al desposado; salutación a la reina parida; salutación al rey muerto; avisos de buena crianza a unos niños de un viejo; saludo de un muchacho noble a un religioso; varios saludos entre hijos y padres; saludo del ayo de los muchachos; parabien de la vieja a la madre por los hijos; cómo se criaban los hijos antiguamente en su gentilidad; avisos para comer con buena crianza; el escribano del pueblo saluda a un principal y juez, etcétera. La traducción se complementa con una amplia lista de raíces verbales hecha en computadora para el que quiera profundizar en la lengua. Asimismo, el texto va precedido de una “Introducción” en la que el autor explica asuntos tocantes a la paleografía y traducción del texto, su contenido y su valor como fuente para el conocimiento de la lengua y cultura nahuas. Recordaré que estos textos, atribuidos al círculo de Horacio Carochi, fueron traducidos por vez primera por Ángel María Garibay en *Tlalocan*, 1943, v. 1, y más tarde se vertieron al inglés por Frances Karttunen y James Lockhart en 1987, con el título de *The Art of Nahuatl Speech*.

Veinte himnos sacros de los nahuas. Los recogió de los nativos fray Bernardino de Sahagún, franciscano. Los publica en su texto con versión, introducción, notas de comentario y apéndices de otras fuentes Ángel María Garibay K., 2a. edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, 278 p. (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes 2).

Paleografía del texto nahuatl y versión al español de veinte poemas dedicados a dioses y diosas de los pueblos nahuas. Proceden todos ellos del *Códice Matritense* y ocupan los folios 273 v.-281 v. del citado *Códice*. Sahagún los recogió en Tepepulco hacia 1558. Forman parte de lo que Paso y Troncoso llamó los *Primeros memoriales*. Además de la paleografía y traducción, Garibay ofrece un amplio comentario de cada uno de los poemas, en el que da explicaciones de carácter histórico sobre las deidades y de carácter lingüístico sobre el texto. En la "Introducción", Garibay da a conocer la génesis y procedencia de estos documentos, sus rasgos físicos, las peculiaridades lingüísticas, las anotaciones marginales, etcétera. Opina que el manuscrito actual puede ser versión de otro anterior y que parte de él fue copiado por Pedro de San Buenaventura, colaborador de Sahagún, natural de Cuauhtitlan. También hace Garibay una breve reseña de las versiones de estos poemas hechas por Daniel G. Brinton y Eduard Seler.

ZAPATA Y MENDOZA, Juan Buenaventura, *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*. Transcripción paleográfica, traducción, presentación y notas de Luis Reyes Carcía y Andrea Martínez Baracs, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala y CIESAS, 1995, 796 p., ils.

Paleografía del náhuatl y traducción al español del texto del autor tlaxcalteca expresado en el título, conocido también con el nombre de Ventura Zapata. El manuscrito, en náhuatl, se conserva en la Biblioteca Nacional de París, colección Aubin, y tiene 120 páginas, r. y v. En la "Presentación" los autores ofrecen muchos datos sobre la naturaleza, contenido, y diversos nombres del manuscrito así como del autor. Señalan ellos que el escrito de Zapata fue anotado ampliamente por el bachiller Manuel de los Santos y Salazar, contemporáneo del hijo de Zapata. La *Historia* de Zapata está elaborada en forma de anales y en ella se registran acontecimientos históricos comprendidos entre los años de 1310-1692. Va precedida de 5 p. r. y v. de otro texto histórico redactado en forma de crónica titulado "Origen de la nación tlaxcalteca". Señalan los autores que este último texto está emparentado con el *Anónimo mexicano*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de París que publicó Alfredo Chavero en 1903. Otros muchos datos se ofrecen en la "Presentación", tales como la correlación calendárica que aparece en la *Historia cronológica*, su estilo literario, la presencia de varios amanuenses, su valor histórico en la historiografía tlaxcalteca y la historia del manuscrito hasta llegar a la Biblioteca Nacional de París.

Trabajos de contenido histórico hechos con perspectiva lingüística

ALCINA FRANCH, José, *Arqueólogos o anticuarios. Historia antigua de la Arqueología en la América española*, Barcelona, Ediciones Serbal, 1995, 212 p., ils.

Obra de conjunto sobre la génesis y consolidación del interés por la arqueología americana en los países de habla española, con constantes referencias a otros países europeos. A lo largo de la obra el autor deja ver dos razones del gusto que hombres y pueblos han tenido por las piezas arqueológicas. Una es por ser ellas en sí mismas manifestaciones del arte y la belleza; la otra porque son representaciones de un pasado que ayuda a legitimar un presente. Alcina Franch hace un estudio diacrónico del interés, estudio y conservación de piezas artísticas desde los aztecas hasta finales de la Ilustración, es decir hasta la víspera de la Independencia de los países americanos. Por sus páginas pasan los mexicas interesados en el pasado teotihuacano y olmeca; los cronistas novohispanos que se admiraban de las creaciones de mayas y nahuas; las excavaciones de Palenque y las expediciones científicas de los ilustrados a las ciudades antiguas de México y Perú, al mismo tiempo que nos muestra el interés de los europeos por todo aquello que se descubre en las Indias desde la Conquista. Algunos capítulos del libro recogen los pasos que llevaron a la formación de colecciones americanas en Europa y la consolidación de los gabinetes de historia natural en Francia y España, antecedentes del nacimiento de la moderna arqueología iniciada por Carlos III en Pompeya y Herculano. Un Apéndice de "Documentos sobre Palenque" completa este trabajo que es una mirada amplia y profunda sobre las creaciones artísticas de América y su repercusión en la historia moderna.

ALCINA FRANCH, José, "El tesoro de Moctezuma", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, mayo-junio de 1995, p. 235-246.

Descripción detallada de los objetos artísticos que entre 1519 y 1530 fueron enviados desde México a España. El autor sigue la pista a los envíos entresacando noticias de las crónicas de la época y de muchos de ellos reconstruye el camino que siguieron desde España a diferentes países europeos. Entre los objetos artísticos que han llegado hasta nosotros pondera Alcina los hechos de plumas,

delicados y difíciles de conservar como el escudo de Ahuitzotl que en el siglo XVIII se descubrió en el castillo de Ambrás.

GARCÍA ESCAMILLA, Enrique, *Historia de México, narrada en náhuatl y español de acuerdo al calendario azteca*, México, Plaza y Valdés Editores, 1995, 75 p. + 17 láminas en blanco y negro.

En dos columnas —español y náhuatl— se resumen los principales sucesos históricos de México desde el año 1168, fecha de la salida de Aztlan hasta el de 1995. G. Escamilla dispone su narración histórica en formas de anales, según el estilo tradicional de los textos nahuas del siglo XVI. En las 17 láminas que complementan la obra, el autor presenta otra manera de representación de los mismos acontecimientos históricos. Consiste ésta en una forma de escritura pictográfica rodeada de un marco en el que se disponen los años según el calendario nahua anotado con los años del calendario gregoriano.

GILONNE, Michel, "Les importations d'aigles à Mexico-Tenochtitlan", en *Nouveau Monde et renouveau de l'histoire naturelle*, Paris Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, v. II, p. 9-34.

Tomando como base la *Matrícula de Tributos y el Códice Mendoza*, el autor delimita dos regiones a las que Tenochtitlan demandaba tributos de águilas reales vivas. Tales regiones eran la de Xilotepetl, cerca de Tula y Oxitipan, cerca de Ciudad Valles, hoy San Luis Potosí. El autor analiza los topónimos nahuas de estas regiones, habitadas por otomíes, quienes eran los encargados de cazar las águilas. Con ayuda de otras fuentes, como Alva Ixtlilxóchitl, Sahagún y Motolinía, explica cuestiones referentes a las águilas reales, tales como los métodos de capturarlas, las leyes que tenían que observar los cazadores y los fines variados que las águilas tenían en la sociedad mexica. A lo largo del trabajo se usan y explican muchos vocablos de la lengua mexicana.

HÜLSEWIEDE, Brigitte, *Die Nahua von Tequila. Eine Nachuntersuchung Besonders zu Struktur und Wandel der Familienfeste*, Hamburg, LIT Verlag, 1992, 565 p. (Ethnologische Studien, Band 21).

Detallado estudio sobre el transcurrir de la vida en Tequila, comunidad de la Sierra de Zongolica. Confiesa la autora que en un principio planeó realizar un trabajo de revisión de la tesis de Georgette Soustelle, *Tequila, un village nahuatl du Mexique oriental*, que se publicó en París en 1958. Pronto el estudio sobrepasó el plan inicial y el resultado es esta amplia monografía. Está ella centrada en la vida familiar y en las fiestas que la acompañan desde que nace el ser humano hasta que muere. Cada fiesta, familiar y comunitaria, es analizada a fondo y reinterpretada desde un punto de vista etnológico. Lo mismo puede decirse de los rituales que acompañan a las fiestas.

La autora da a conocer multitud de rasgos culturales de la región, desde el ciclo vegetal hasta la medicina, y los cambios que por el contacto con grupos de fuera, se van produciendo. A lo largo del texto abundan los términos en náhuatl.

LUPO, Alesandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Instituto Nacional Indigenista y CONACULTA, 1995, 320 p. maps.

Monografía de carácter etnográfico y lingüístico sobre la comunidad de Santiago Yancuictlalpan en la Sierra de Puebla. El autor cimenta su obra en un buen número de textos en náhuatl recogidos de la tradición oral que reflejan creencias, ritos, costumbres y modos de vida de los habitantes de la citada comunidad. En la "Introducción" advierte que los textos están registrados sin cambios ni deformaciones para que él y otros puedan interpretarlos. Después de un capítulo en el que describe el marco geográfico-histórico de la región, se adentra en el tema que es el de las súplicas rituales en náhuatl: súplicas para el diagnóstico de la enfermedad, súplicas contra el *nemouhtil* pérdida del espíritu; súplicas por el *calyolot*, el corazón de la casa; por el *tioxchit*, fogón; por el *cuauhtahuehuentzin*, viejo de la selva, y otras más relacionadas con la siembra, la tierra, Jesús, el domingo de Ramos, etcétera. En todos los casos los textos en náhuatl son acompañados de traducción española y con comentarios sobre el sentido de los conceptos y personajes que aparecen en cada súplica. Objetivo primordial del autor al analizar estos textos es internarse en el sistema cosmológico de la comunidad náhuatl de Yancuictlalpan.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Toponimias del Estado de México*, Toluca, Ediciones del Estado de México, 1987, 134 p., ils.

En orden alfabético se describen las toponimias de los 121 municipios del Estado de México. En los casos en que no tienen nombres nahuas se busca el nombre prehispánico. De cada uno de ellos el autor presenta el glifo y una descripción que incluye la composición del vocablo nahua, su significado y el códice donde se encuentra, y además, algunos datos geográficos e históricos. Como fuentes destaca Romero Quiroz que se ha servido principalmente de la *Matrícula de Tributos*, *Códice Mendocino*, *Códice Telleriano* y *Códice Magliabechi*.

ROMERO QUIROZ, Javier, *Nacimiento de Huitzilopochtli. Solsticio de invierno en Malinalco, 21 de diciembre*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1990, 88 p., ils.

Estudio de dos formas de nacimiento del dios Huitzilopochtli, una la ya conocida en Coatepetl del seno de su madre, Coatlicue y la otra en la ciudad de Malinalco, en el solsticio de invierno. Esta última hipótesis está inspirada en el estudio de Carmen Aguilera, *Xopan y Tonaclo*, publicada en el v. 15 de *Estudios de Cultura Náhuatl*. A lo largo de los seis capítulos el autor ofrece explicaciones de muchos vocablos nahuas y hace comparaciones con el significado del sol, *Ra*, entre los egipcios. Termina su libro con un capítulo en el que describe el *huehuetl* de Malinalco.

SALIDO BELTRÁN, Roberto, *El regreso de Quetzalcóatl*, México, 1977, 249 p., ils.

Tomando como eje de la narración la figura de Quetzalcóatl con sus múltiples significados, el autor recrea la historia de México desde sus principios hasta la Conquista. A lo largo del texto, aparecen frecuentemente vocablos nahuas traducidos al español.

ZANTWIJK, Rudolf van, *De oorlog tegen de goden. Azteekse kronieken over de Spanse verovering*, Amsterdam, Meulenhoff, 1992, 268 p. maps., ils.

Con el título de *Lucha contra los dioses. Crónicas aztecas acerca de la conquista española*, el autor publica por vez primera en holandés una

secuencia completa de la Conquista basada en cronistas que reconocieron la visión de los vencidos. Entre otros fray Bernardino de Sahagún, Fernando Alvarado Tezozomoc, Francisco Chimalpahin, además de textos anónimos como el *Manuscrito de 1528* y el *Códice Aubin*. En cuatro capítulos, van Zantwijk reconstruye este período crucial de la historia de México. El primer capítulo, a manera de introducción, contiene una visión general de la historia y organización social de los mexicas. Los dos siguientes tocan el tema principal, es decir los momentos cruciales de la lucha. El cuarto, titulado “De godenschemering”, el crepúsculo de los dioses, es una síntesis de los acontecimientos que sucedieron a la caída de Tenochtitlan tomando como base los textos contenidos en el ya citado *Manuscrito de 1528* llamado también *Unos annales históricos de la nación mexicana* y en *Los coloquios de los doce* de fray Bernardino de Sahagún. El libro se complementa con tres “Apéndices”. El primero contiene una cronología de la Conquista. El segundo, una breve guía de pronunciación de palabras nahuas en holandés y el tercero es una relación biográfica, en orden alfabético, de los principales protagonistas de la Conquista.

Libros de contenido bibliográfico

DURÁN, Juan Domingo, *Monumenta catechetica hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Volumen primero (Siglo XVI)*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1984, 744 p., ils.

Obra muy amplia sobre los catecismos que se publicaron durante el siglo XVI en América, concretamente en México (el único no mexicano que el autor incluye es el del dominico Dionisio de Santis terminado en Cartagena de Indias en 1576). Una “Introducción General” abre paso a esta especie de antología religiosa. En ella el autor presenta el marco geográfico-histórico para introducir al lector en la trascendencia de la evangelización y en el significado lingüístico y etnográfico de los textos catequéticos. Entra en materia con varios capítulos dedicados al estudio de los catecismos pictográficos y ofrece la descripción y unas páginas de cuatro de los más famosos testerianos: el de fray Pedro de Gante, un anónimo de Toluca, publicado por Zita Basich, y dos mazahuas, los publicados por Nicolás León y Manuel Romero de Terreros. Al explicar la escritura de estos catecismos, hace un inciso para exponer el valor de los glifos nahuas y su significado dentro de la oración. La parte más

extensa del libro es la dedicada a presentar varios textos religiosos, no en forma completa sino escogiendo una de las partes más importantes. Cuando estos textos son bilingües (náhuatl-español), Durán reproduce la parte española. Todos ellos van precedidos de una biografía del autor. A continuación se enumeran: Fray Pedro de Córdoba, (O.P.) *Doctrina christiana*, México, 1544; Fray Bernardino de Sahagún, (O.F.M.) *Coloquios de los doce apóstoles*. Terminado en 1564, no se publicó en su tiempo. Juan Domingo Durán reproduce aquí una transliteración del texto español que él hizo directamente del original y que publicó en la revista *Teología* de la Universidad Católica Argentina, 1979, v. 34. Sigue con tres escritos de Fray Alonso de Molina, la *Doctrina christiana*, México, 2546 y los dos *Confessionarios, el Mayor y el Menor*, México, 1565; Fray Dionisio de Santis (OP), *Catecismo o suma breve*, terminado en Cartagena de Indias, 1576; Fray Juan de la Anunciación (OSA), *Catecismo*, México, 1577 y Fray Juan Bautista (OFM) *Confessionario*, México, 1599. Este trabajo de Durán constituye un laudable intento de presentar una parte importante de lo que en materia de evangelización se realizó en el mundo americano durante el siglo XVI.

RESINES LLORENTE, Luis, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, 2 vol. Vol. I, 403 p. + facsimilar en colores de un catecismo testeriano atribuido a Sahagún de 11 p. r. y v.; v. II, p. 404-757.

Estudio muy completo de los catecismos que se conocen o de los que se tienen noticia en las lenguas de América, Lejano Oriente, India y Filipinas, que fueron elaborados en el siglo XVI. El estudio va precedido de un capítulo preliminar en el que el autor ofrece una descripción de los instrumentos catequéticos que se usaron para la evangelización, de sus orígenes europeos y peculiaridades americanas y del ambiente pastoral del Nuevo Mundo. Después de este capítulo introductorio se dispone la primera parte, "Catecismos americanos del siglo XVI. Estudio histórico". En ella se describen setenta catecismos siguiendo el orden alfabético de sus autores. De cada uno de ellos se dan los datos bibliográficos, localización de los ejemplares conocidos, ediciones, comentarios de índole histórica y filológica. La segunda parte titulada "Reproducciones" incluye una colección de estos catecismos en facsimilar. El primero de ellos es un testeriano conservado en la Biblioteca Nacional de París, colección Aubin, y atribuido a Sahagún. Luis Resines ofrece un estudio a

fondo de este catecismo, incluida lectura detallada de cada uno de sus pictogramas, El segundo, es la *Doctrina christiana: mas cierta y verdadera para gente sin erudición y letras...* Impressa en México por mandado del R. fray Juan de Zumárraga, 1546. Se reproduce aquí el ejemplar conservado en la Biblioteca Británica, precedido de un estudio muy amplio de Resines en el que hace un análisis del contenido de esta doctrina que incluye la también publicada por Zumárraga *Doctrina en que en suma se contiene todo lo principal y necesario que el cristiano deue saber y obrar*, México, 1545-1546. (Hoy perdida, existía un ejemplar en la Biblioteca Provincial de Toledo). Por último el tercer catecismo es un manuscrito de Juan de la Plaza, *Doctrina christiana mexicana*, 1585. Redactado todo él en latín, aquí se presenta el facsimilar con paleografía de Resines según el ejemplar que se conserva en Roma, Biblioteca Vallicelliana, Ms. L 22. En el "preliminar" que precede al texto, Resines hace una descripción de la historia de este manuscrito y explica que en la Biblioteca Bancroft se conserva una traducción de él al español. En suma es esta obra un catálogo muy completo con información detallada y comentarios enriquecedores acerca de los catecismos elaborados en América y parte de Asia a lo largo del siglo XVI.

Estudios guadalupanos

NEBEL, Richard, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexico*, Freiburg, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1990, 372 p., ils.

Estudio muy completo sobre el culto de la Virgen de Guadalupe y su significado en la vida y la historia de México. Como introducción, el autor antepone dos capítulos sobre antecedentes del culto guadalupano: uno de ellos versa acerca de la Virgen de Guadalupe de las Villuercas, Extremadura; el otro se refiere a la religión de los toltecas y aztecas como substrato donde va a florecer el culto de la Virgen mexicana. Tema principal del libro son los siete capítulos restantes. Tres de ellos se refieren al portento de la Virgen de Guadalupe y su expresión literaria. Es en esta parte donde el autor ofrece la traducción del *Nican mopohua* al alemán según la versión española de Mario Rojas Sánchez. Los otros cuatro están dedicados a profundizar en el significado teológico del mensaje guadalupano y en la importancia que tal mensaje ha tenido para la historia de la iglesia y la historia social de México. En la parte final de anexos el

autor incluye la reproducción facsimilar del *Huey tlamahuicoltica* de Lasso de la Vega, de 1649, y la transliteración en español que en 1978 hizo el Presbítero Mario Rojas Sánchez.

NEBEL, Richard, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 441 p.

Traducción al español de la obra anterior. La única diferencia es que en esta edición se ha suprimido la versión al alemán del *Huey tlamahuicoltica* y en su lugar (capítulo III) el autor ha incluido dos traducciones al español del famoso texto guadalupano: la de Primo Feliciano Velázquez de 1926 y la de Mario Rojas Sánchez de 1978. En la sección de “Anexos” se incluye reproducción facsimilar del impreso de 1649 de Luis Lasso de la Vega con transliteración de Mario Rojas Sánchez.

Nican Mopohua. Don Antonio Valeriano. Traducción del náhuatl al español por el Presbítero Mario Rojas Sánchez. Con el náhuatl vertido al “pectli”, Los Angeles, 1994, 33 p.

En español y “pectli” se reproduce el texto de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, el *Huey tlamahuizoltica*, conocido también como *Nican Mopohua*. El “pectli”, según el presbítero Mario Rojas, “es el único alfabeto fonético originado en las Américas”. En una página de “Introducción”, el editor explica que este alfabeto se deriva de los signos de las veintenas del tonalámatl y para sustentar su tesis cita a fray Diego Durán “estas figuras que en cada día del mes había, servían como letras”.

Literatura: vieja y nueva narrativa

Adivinanza nahuas de hoy y de siempre. See tosaasaanil, see tosaasaanil. Versión de José Antonio Flores Farfán. Ilustraciones de Cleofas Ramírez Celestino, México, CIESAS, 1995, 31 p., ils.

Folleto muy ilustrado en el que se presentan once adivinanzas en náhuatl y español. Están tomadas de la tradición oral de Xalitha, Guerrero. Las adivinanzas son breves y divertidas, y con un lenguaje

sencillo despiertan el interés tanto a los niños como a los adultos. Como en el folleto anterior los autores complementan su trabajo con una "Guía de pronunciación y escritura del náhuatl moderno". Acaba de salir la segunda edición de este librito (1996).

Maseualxiujpajmej. Plantas medicinales indígenas. Taller de Tradición oral del CEPEC, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla, y Pierre Beau lange, 1988, 211 p., ils.

Obra comunitaria elaborada en náhuatl y español por el Taller de Tradición oral de San Miguel Tzinacapan con la colaboración del antropólogo canadiense Pierre Beau lange. En la "Introducción" se presenta al libro como el primero de una serie cuyo tema es el estudio del medio ambiente de la región. En él se describen ciento cuarenta plantas de la comarca, acompañadas, en muchos casos, del dibujo de sus hojas. De cada planta se explica el por qué de su nombre, su aspecto físico, lugar donde crece, modo de cultivarla y diversos usos que de ellas se pueden hacer, además de si es caliente o fría. El Taller de San Miguel Tzinacapan ha elaborado en los últimos años una interesante colección de cuentos que fue descrita en el volumen 25 de *Estudios de Cultura Náhuatl*.

MENDOZA Y CERÓN, Isaías y Una Canger, *In tequilt de morrales. El trabajo de morrales.* Dibujos de Nana Vested Olesen, Copenhague, 1993, 135 p.

El tema de este libro es un relato en forma de diálogo entre Isaías Mendoza y Una Canger sobre cómo se hacen los morrales en el pueblo de Coatepec de los Costales, estado de Guerrero. Los autores comenzaron a hacer el libro en 1984 y poco a poco, después de muchos diálogos le fueron dando forma. El texto es bilingüe español-náhuatl y su contenido versa sobre el largo y trabajoso proceso de dar forma al ixtle del maguey, materia prima de los morrales. El diálogo es ameno y a través de él el lector conoce el gran esfuerzo que los morraleros de Coatepec tienen que hacer para transformar las pencas del maguey en un morral de tejido delicado, decorado con vistosos dibujos. Interesa destacar que el texto es un ejemplo de habla espontánea, sencilla y elegante. Por esto y por otras razones como son las peculiares formas gramaticales, tanto del español como del náhuatl es de lectura atrayente. Los numerosos dibujos de Nana Vested ilustran con belleza el contenido del diálogo y enriquecen el libro.

MONTEMAYOR, Carlos. "Una antología de la actual literatura indígena de México", *Tierra Adentro*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, noviembre-diciembre de 1991, n. 56, p. 45-74.

Selección de poemas y relatos de escritores jóvenes en siete lenguas mesoamericanas: maya, náhuatl, zapoteca del istmo, mazateca, tzeltal, tzotzil y ñahñú. Respecto del náhuatl se incluyen aquí cuatro poemas: *Se huitsitsili*. La chuparrosa, original de Rosa Hernández de la Cruz; *Keman nimikis*, Cuando me muera, de Demetria Hernández Méndez; *Yejeksi nonana*, mi hermosa madre, de Anastasio López Bustista; y *Xóchitl*, Flor, de Martiniano Hernández. Todos ellos están en náhuatl con traducción al español de Natalio Hernández.

MUÑOZ CRUZ, Héctor y Rossana Podestá Siri, *Yancuitlalpan, tradición y discurso ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1994, 205 p., ils.

Precedido de una "Introducción" sobre teoría de la oralidad, según las nuevas corrientes sociolingüísticas y sobre los rasgos constitutivos de los huehuetlahtollis, los autores ofrecen un *corpus* de estos discursos rituales tal y como hoy se acostumbran en Santa María Magdalena de Yancuitlalpan, municipio de Tochimilco, Puebla. Todos ellos están en náhuatl y castellano y se pronuncian en los momentos importantes de la vida de las personas —bautizo, boda— o de la comunidad fiestas, mayordomías. Además de los autores citados contribuyeron a la elaboración del libro Efrén, Hilda y Patricia Altamirano, de Yanhuitlalpan y Ricardo Xochitemol Naua, traductor. Las ilustraciones están tomadas de la edición de los *Huehuetlahtolli* de fray Juan de Bautista que prepararon Miguel León-Portilla y Librado Silva Galeana en 1991 para la SEP y el Fondo de Cultura Económica.

ROMÁN LAGUNES, Rosa y Jesús Vitorino Dolores, *Soy náhuatl*, México, SEP, 1988, 24 p., ils., 1 map. (Colección Espiral).

Relato autobiográfico de J. de Jesús Victoriano Dolores, del pueblo de Zacualtipanito, en el que recuerda cómo transcurre la vida en un pueblo nahua. La narración está en castellano, salpicada de nahuatlismos, que son explicados en un breve glosario al final. Después de esta narración, los autores incluyen un cuento, texto

bilingüe, náhuatl-castellano. El cuento se refiere a un grupo de perros maltratados que deciden pedir ayuda a Tláloc. Tanto el relato como el cuento están escritos de forma sencilla, como para niños, y muy ilustrados por un grupo de niños.

Tenentilazohtlaliztli ofwel Tevergeefse Liefde. Azteekse vertaling van Immortelle XLIX ... van Piet Paaljens ... met een irleiding over de Azteekse taal en cultuur door Rudolf van Zantwijk, Leiden, de Ammoniet, 1991, 11 p., ils.

Con el título de *Vano amor*, van Zantwijk traduce al náhuatl una poesía del escritor romántico Piet Paaljens. La traducción va acompañada de una síntesis histórica acerca del imperio azteca y del desarrollo cultural de los pueblos de habla náhuatl del Valle de México. Asimismo van Zantwijk dedica una página a explicar los rasgos lingüísticos de su traducción. Un epílogo sobre Paaljens escrito por Hans Heestermans completa este precioso librito que además está ilustrado con motivos de la *Tira de la Peregrinación*.

El tlacuache Tlakwatsin. Versión de José Antonio Flores Farfán. Ilustraciones de Cleofas Ramírez Celestino, México, CIESAS, 1995, 27 p., ils.

En náhuatl y español, con muchas ilustraciones, se relata aquí la leyenda del tlacuache que logra burlar el descuido de una hechicera y se apodera del fuego. El tlacuache lo regala a unos niños que son el sol y la luna, para que hagan su barbacoa de venado. La versión aquí recogida es la que corre entre los habitantes de San Agustín Oapan, comunidad del río Balsas. Como apéndice los autores incluyen un relato sobre la importancia del tlacuache en la mitología mesoamericana y asimismo una "Guía de pronunciación y escritura del náhuatl moderno", en la que explican las grafías utilizadas para los fonemas del náhuatl moderno. En 1996 se ha hecho una segunda edición de este librito.

ZANTWIJK, Rudolf van, *Zegevierend met de Zon. Duizend jaar Azteekse gedichten en gedachten*, Amsterdam, Prometheus, 1994, 214 p. maps., ils.

Con el título de *Palabras de fiesta con el sol. Mil años de poesía y pensamiento azteca*, van Zantwijk hace un análisis de los textos más

representativos de la lengua náhuatl. A lo largo de seis capítulos traduce y comenta toda clase de escritos desde los recogidos en el siglo XVI hasta las más recientes creaciones de los poetas nahuas de nuestros días: himnos a los dioses, anales y crónicas, poemas de Nezahualcóyotl y del manuscrito de *Cantares*, cantos de "travesuras", odas a acontecimientos históricos. Dentro de la literatura moderna, el autor describe y presenta una antología tanto de los textos de tradición oral como de los poetas contemporáneos, muchos de los cuales escriben en variantes del náhuatl. Aunque la mayor parte de los textos están presentados en holandés, no faltan muestras de algunos en náhuatl. Por último, cabe destacar que la dedicatoria del libro, a Beatriz Helena Staats, su esposa, es una poesía en náhuatl, original del autor, titulada *Itechcopa tlacatepactiani yollochicahuac*.



RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

OLMOS, fray Andrés de, *Arte de la Lengua Mexicana*. Edición facsimilar. Edición y estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión y Miguel León-Portilla. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones de Cultura Hispánica, 1993, 2 v. Vol. I: Edición facsimilar, Vol. II: Estudio y transliteración, xcix-215 p.

Un acontecimiento, en el sentido más pleno de la palabra, es esta impecable edición. Podría decirse que casi tanto como lo fueron la elaboración y la composición de esta Gramática, la primera de la lengua náhuatl, cuando fray Andrés de Olmos la terminó el 1o. de enero de 1547 en su convento de Hueytlatlán. Pensemos, en efecto, que se anticipó ella en tres años a la primera gramática de la lengua francesa, *Tretté de la Gramaire française* de Louis Maigret, aparecida en 1550. La obra de Olmos había estado en preparación desde hacía algún tiempo, ya que hay documentos de 1531 que nos hablan de un esfuerzo realizado por varios evangelizadores para describir y codificar en términos claros los misterios de la lengua de los mexicas y que Olmos mismo declaró en su Gramática de 1547 que era una segunda producción, ya que la primera le había parecido poco satisfactoria.

El trabajo de Olmos fue antes que nada una obra de gran valor. Bastará con pensar que no tenía él a su alcance muchos elementos disponibles para elaborarla. Es cierto que Olmos manifestó varias veces que había tomado como modelos la obra del gran Antonio de Nebrija, las *Instituciones latinae* (1481), traducidas un poco más tarde como *Introducciones latinas... contrapuesto el romance al latín*, (Salamanca, 1486), o mejor aún la primera *Gramática de la lengua castellana*, aparecida el año mismo del Encuentro con América en 1492. Pero el mismo Olmos hubo de excusarse varias veces de no poder seguir todas las lecciones de esas obras: "No seré reprehensible si en todo no siguiese el Arte de Antonio" (1a. parte, capítulo 10). Y es que el problema que implicaba su trabajo era de gran magnitud. Se trataba nada menos que de codificar, describir, presentar un sistema lingüístico radicalmente diferente del propio de las lenguas

latina o española y permitir abarcar todas las estructuras de una lengua polisintética que abunda en sufijos que se adhieren a raíces, de acuerdo con mecanismos lingüísticos a veces muy sutiles.

Adoptó él como punto de partida una forma de transcripción fonética que habían ido desarrollando desde los años veinte los esfuerzos evangelizadores a partir de Pedro de Gante y los tlacuilos amerindios, como autores de los *Anales históricos de la nación mexicana*, fechados en 1528. Habían ellos logrado, mejor o peor, una representación de las unidades fonéticas del náhuatl utilizando letras o combinaciones de letras del alfabeto latino que a su vez representaban sonidos bastante cercanos. Por otra parte, los resultados alcanzados en este *Arte*, de un primer análisis morfológico del náhuatl, son realmente extraordinarios. En la obra de Olmos se encuentran muy bien definidos los juegos de afijos y su mecanismo que no tienen equivalentes en latín, así como las formas direccionales de los verbos, las particularidades de los reverenciales, etcétera, todos estos elementos específicos, audentes en las lenguas latinas. Varios lingüistas modernos, como Leonardo Manrique o Michel Launey, han subrayado en efecto, el aporte decisivo que constituye aun en nuestros días la *Gramática* de Olmos.

La edición moderna de la misma exigía también un gran esfuerzo. Felizmente se han conservado seis manuscritos diferentes del *Arte* compuesto por el franciscano, los que Ascensión y Miguel León-Portilla describen y toman en cuenta en su edición. Sabido es que la primera la debemos al francés Rémi Simeón que, valiéndose de la copia de la Biblioteca Nacional de París, completada con la que poseía entonces la librería Maisonneuve, (que actualmente se encuentra en la Biblioteca del Congreso de Washington), pudo sacar a luz como edición princeps en París 1875. Esta edición fue reproducida facsimilarmente por Edmundo Aviña Levy, editor, en Guadalajara, Jalisco, 1972, con un prólogo de Miguel León-Portilla.

Acudiendo esta vez también al manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional, en Madrid, (que ha sido reproducida admirablemente en facsimilar como volumen 2 de la presente edición) y tomando en cuenta también las lecturas que ofrecen los otros manuscritos, es decir los dos conservados en la Biblioteca Nacional, París, así como los que se hallan en las bibliotecas Bancroft y de la Universidad de Tulane, Ascensión y Miguel León-Portilla nos ofrecen ahora la verdadera segunda edición de esta *Gramática*. Si bien se toma en ella en cuenta el trabajo de Rémi Simeón, puede decirse que se trata de una edición que con razón debe considerarse como definitiva, lograda con las armas más aguzadas de la etnohistoria y

de la filología contemporáneas. En efecto, su transcripción y presentación constituyen modelos de precisión y sentido crítico, atentos siempre a rescatar lo expuesto originalmente por el franciscano y a poner de manifiesto las variantes significativas de los manuscritos. Puede decirse que los dos editores se nos muestran como orfebres en la materia.

Siendo Miguel León-Portilla el maestro más reconocido en el campo de los estudios consagrados a la lengua y a la cultura náhuatl, de Ascensión hay que decir que ha dado en muchas ocasiones ejemplo de una erudición sin falla, particularmente con su *Tepuztilahcuilolli. Impresos Nahuas (Historia y Bibliografía)*, 2 vols. aparecidos hace siete años. Como puede comprobarse, su colaboración ha sido exitosa y asimismo deben ponerse de relieve lo acertado de los análisis que nos ofrecen de tantos puntos sutiles que percibió Olmos en sus pesquisas. Esto vale tanto respecto de la lengua misma como de la forma en que acudió él a Antonio de Nebrija como esquema referencial para su presentación del náhuatl. Lo alcanzando es algo así como, si gracias a los esfuerzos conjugados de los dos editores mexicanos, se hubiera puesto al día, un "comentario de la gramática de Olmos", para enriquecerla a la luz de los conocimientos contemporáneos. Este análisis será en adelante, por tanto, una lectura del todo indispensable para una buena comprensión de la obra del misionero seráfico.

Añadamos, para concluir, que la presentación tipográfica, la distribución y la impresión son de la mejor calidad, casi lujosas, lo que para una obra de este género no suele ser habitual. Esto es en verdad reconfortante y debe subrayarse pensando en que muchas veces las publicaciones universitarias o académicas lejos están de ser atractivas en su presentación. La conmemoración del Quinto Centenario del Encuentro con América, que desgraciadamente nos aportó con frecuencia inundaciones de papeles impresos, con temas superficiales y casi irrisorios, nos proporciona aquí, en cambio, esta excelente contribución. Coincidio ese centenario con el de la conmemoración de los quinientos años de la *Gramática de la lengua castellana* de Antonio de Nebrija y acertado ha sido celebrarse con esta edición del *Arte de olmos* precisamente sobre una de las más bellas lenguas amerindias.

GEORGES BAUDOT

Título sobre la fundación de Coatepec de las Bateas, Introducción, transcripción y traducción de Pilar Méynez, Paciano Blancas y Francisco Morales, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, 63 p. + facsimilar de xxiv.

Entre los documentos de archivos recientemente publicados destaca éste que apareció en el v. 25 de *Estudios de Cultura Náhuatl* y ahora en forma de librito. El documento se conserva en el Archivo del Comisariado de Bienes Comunales de Coatepec, Municipio de Santiago Tianquistenco y ha sido traducido por Pilar Méynez, Paciano Blancas y Francisco Morales.

Los tres, con paciencia, esfuerzo e imaginación han roto el secreto que por siglos Nicolás Miguel había guardado en papel con una escritura difícil, casi cifrada. A primera vista, las letras parecen garabatos aunque parejitos y bien compuestos; algo así como un capricho caligráfico del escribano para jugar con los posibles futuros lectores.

Ahora ya sabemos el contenido del texto y su importancia. Se trata de una narración, a veces en forma de monólogo, de Nicolás Miguel, hombre justo y lleno de fe que en 1550 decide fundar una ermita a su santo patrono San Nicolás y alrededor de ella una nueva comunidad con sus familiares y amigos. Bautizada como Coatepetitech hoy se llama Coatepec de las Bateas, no lejos de Santiago Tianquistenco en el actual Estado de México. Estamos pues ante un título primordial, ante un documento que testifica la fundación de una nueva ciudad.

¿Por qué interesa un texto como éste, breve y en apariencia uno más entre los muchos que se conservan de los siglos novohispanos? Como veremos después, el interés estriba en su contenido que describe un momento histórico único en la vida de un individuo y de un pueblo. Pero quizás para entenderlo mejor sea bueno destacar que el texto tiene gran valor dentro de las nuevas corrientes historiográficas de este siglo que son las que ahora vivimos y compartimos. Estas nuevas corrientes privilegian el estudio de la historia social y económica, de la historia demográfica y de las mentalidades y en lugar preeminente, de la historia de lo cotidiano, de la intimidad, de los sentimientos, colectivos o individuales, de la memoria que cada hombre y cada comunidad guarda y trasmite. Esta historia intimista de cosas y gentes que antes no salían en los libros de historia está un poco escondida, hay que buscarla. Se encuentra en papeles escritos a mano, en los estantes de los archivos públicos y privados. El estudio y publicación de estos papeles, que es tarea de filólogos e historiadores, supone una gran aportación al

conocimiento de nuestro ayer. De hecho los investigadores actuales están reinterpretando el pasado con los nuevos datos extraídos de los papeles citados y hoy tenemos una enorme cantidad de trabajos monográficos sobre temas muy variados que responden a esta nueva corriente historiográfica.

Nuestro texto es un ejemplo muy representativo de lo que ahora se busca como fuente para elaborar las nuevas propuestas históricas. Es además el documento más reciente de un *corpus* en náhuatl que en las últimas décadas se ha enriquecido sin cesar. El *corpus* abarca manuscritos de toda índole: censos o padrones, documentos municipales, actas de cabildo, listas de precios para mercados, documentos sobre tierras, testamentos, donaciones, peticiones, quejas, interrogatorios, cartas privadas y colectivas y, desde luego, títulos primordiales como el que ahora presentamos.

El interés por esta clase de documentos no es reciente. Es más, desde principios de siglo se empezaron a conocer los escritos relativos a la historia de las comunidades de la región central de México. Un buen ejemplo es el conjunto de 17 documentos de los tres siglos novohispanos que el filólogo jalisciense José María Arreola publicó en la obra dirigida por Manuel Gamio *La población del Valle de Teotihuacan*, en 1922. En aquel conjunto, Arreola sacó a la luz, mapas, códices, actas de matrimonio, partidas de bautismo, testamentos y memoriales sobre pleitos de tierras y de aguas. Como vemos, es el principio de un afán insaciable de publicar y estudiar escritos que hasta entonces habían sido compartidos exclusivamente por las comunidades.

Después de Arreola vino Robert Barlow con varios documentos importantes entre los cuales está su famoso "Testamento de María Alonso, india de Tlatelolco"; y después de Barlow, muchos más. Recordaré sólo algunos nombres: Arthur J. O. Anderson, Pedro Carrasco, Frances Karttunen, Francis Berdan, James Lockhart, Susan Cline, Luis Reyes García, Eike Hinz y Miguel León-Portilla. Este último, ha publicado dos cartas del siglo XVI en náhuatl sobre un tema singular: denuncias de solicitud en el sacramento de la confesión. En ellas se recrea el proceso de la solicitud en forma de diálogos muy reales, lo cual las hace muy atractivas para conocer por dentro aspectos íntimos de la vida sexual de la comunidad.

Interesa destacar que, dentro de este *corpus* de papeles en náhuatl, un buen número de ellos proceden del Valle de Toluca y regiones aledañas. Recordaré aquí los publicados por Rosaura Hernández Rodríguez en su libro *El Valle de Toluca*, 1952, (2a. edición 1988), entre los cuales sobresale uno redactado en la temprana

fecha de 1547. El documento narra las peticiones que varios nobles de Toluca hacen al Juez Pablo González para que se termine con el desorden de la propiedad de la tierra y se haga un nuevo reparto conforme al que había hecho Moctezuma.

El ya citado James Lockhart también ha paleografiado y estudiado algunos documentos de Toluca referentes a las regiones de Calimaya, Metepec y Atenco la mayor parte de ellos en su obra *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, 1991. Su discípula Stephanie Wood ha dedicado su tesis doctoral al estudio de los *altepetl* también del Valle de Toluca con base en documentos entre los cuales analiza varios títulos primordiales como el que hoy presentamos (*Corporate Adjustements in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region*, 1984). Por último, dentro de este breve repertorio de documentos importantes de las comunidades cercanas a Toluca no quiero pasar por alto las publicaciones hechas por Javier Romero Quiroz sobre las *Relaciones geográficas de Temascaltepeque*, hoy Valle de Bravo, de Atlatlauca cerca de Tenango del Valle y la referente a las minas de Zultepec. En todas ellas se dan noticias de la vida interna de aquellos pueblos a fines del siglo XVI.

Como vemos, abundan los documentos publicados procedentes de poblaciones que hoy pertenecen al Estado de México. Entonces, volvemos a la pregunta del principio ¿por qué interesa un texto como éste breve y en apariencia uno más entre los muchos que se conservan? Veamos algunas respuestas.

Primero, por ser un texto muy *sui generis* de la fundación de una ciudad. Nunca piensa el lector, al adentrarse en las primeras páginas, que el objetivo del protagonista, Nicolás Miguel, sea el de hacer una nueva comunidad y legalizarla ante las autoridades civiles y eclesiásticas. El texto comienza con una oración en la que Nicolás Miguel pide ayuda y fortaleza a Dios y a su patrono, San Nicolás para hacer “señalamientos aquí en donde me ha establecido Dios”. Es pues una tarea divina a la cual no puede renunciar. Una y otra vez pide la fuerza y el aliento de Dios y de San Nicolás mientras reúne a sus hijos y a algunos vecinos para construir una casa de cañas para su santo patrono.

Una vez construida la casa, lo primero que hace es buscar un padrecito en Ocuilan para que diga una misa. Con insistencia pide la ayuda bondadosa de Dios pues le inquietan “los que tienen grandes riquezas”, los hacendados. Pero pronto se siente seguro y proclama que “los hijos de Dios nos hemos hecho señores”. Con esto afirma su independencia de la comunidad de donde salió con sus compañeros (nunca dice de donde) y, al mismo tiempo todos se

sienten ya gente de linaje, *pipiltin*. Poco después, Nicolás Miguel cumple el deseo del padrecito y construye un templo de piedra, con una imagen de San Nicolás, hermosa, comprada en México. Ya es hora de reunir a los ancianos, de bendecir la nueva ermita con otra misa, ya se siente fuerte en su nueva tierra Cuatepetitech. "Ya en este momento me acompañas ¡Oh Dios! Como fue tu deseo, ya se reprodujeron tus hijos y sólo con tu amada voluntad es como ha sido posible que los haya reunido".

A partir de este momento aparece en el relato otro personaje importante: el conde de Santiago, don Luis de Velasco Altamirano, al cual hay que convencer de la nueva fundación y del incipiente reparto de tierras. Es ahora cuando el protagonista nos presenta a sus nueve acompañantes con nombres y apellidos. Comienza el diálogo con el conde, en tono reverencial, quien aprueba la nueva fundación. Nicolás Miguel, vuelve a su diálogo interior con Dios y le dice "¿Acaso es así mi merecimiento que me acompañas tú? Yo le pregunto a tu amada voluntad y a ti, mi amado padre santo San Nicolás... Dame tu amada voluntad para seguir aquí, mi venerable tierra, mi venerable linde..."

Lo que sucede después es lo que todos imaginamos. Las tierras se dividen entre los nuevos señores; Nicolás Miguel vuelve a dar gracias a Dios por lo que le ha dado y encarga a su hijo mayor que cuide de sus hermanos y que todos cuiden al santo.

¿Es esta una fundación más de una ciudad? Pienso que no. Todos sabemos que hay muchas formas de fundar ciudades pero esta de Cuatepetitech o Coatepec de las Bateas es diferente. Aquí, un hombre verdaderamente inteligente, Nicolás Miguel, funda una ermita y atrae a su alrededor a un grupo de paisanos con los cuales hace deslinde de tierras. Implorando constantemente el favor de Dios y del Santo Patrono logra convencer al padrecito y al conde de su misión "casi divina" puesto que él y los señores que le acompañan cuidarán por siempre del santo y alabarán a Dios. Fue así como Nicolás Miguel, que probablemente era macehual, llegó a ser señor, y señor fundador de una ciudad, cosa nada fácil de lograr en su tiempo. Por ello este texto es un título primordial de enorme interés entre los del siglo XVI.

La narración además encierra rasgos muy sutiles de la historia del siglo XVI. Por ejemplo la respuesta de los indígenas a las estructuras político-religiosas impuestas por los españoles. Nicolás Miguel es hombre de ingenio y sagacidad y sabe sacar provecho a la nueva administración para mejorar a su familia y a sus amigos. Es un ejemplo de adaptación a las nuevas circunstancias históricas y una

muestra de las relaciones entre españoles y nahuas. A través del sentimiento religioso, que lo permeaba todo en el siglo XVI, Nicolás Miguel nos enseña cómo fundar una ciudad y llegar a ser *pipil*.

Después de todo esto se impone decir algunas palabras acerca de los traductores, verdaderos artífices de la paleografía y de la lengua. Como dije al empezar las letras parecen garabatos; descifrarlas creo que ha sido tarea de benedictinos. Han sabido ellos verter al español el estilo tradicional del náhuatl clásico, las figuras retóricas, el paralelismo, las repeticiones que dan ritmo a la prosa, ese acercarse al tema como por pasos, nunca en línea recta lo que algún gramático del náhuatl moderno ha definido con el nombre de supplementación. Y sobre todo han logrado recrear el habla de Nicolás Miguel, la lengua individual del narrador que ha dejado en ella sus sentimientos y su intimidad. Este es un logro que no siempre se alcanza pero que sí está presente en este escrito que han traducido Pilar Márquez, Paciano Blancas y Francisco Morales.

Una última cosa: la "Introducción". Aunque breve, los autores proporcionan un buen marco para comprender el texto. Hacen ellos un resumen histórico de la región, explican las peculiaridades gráficas y lingüísticas del texto y resaltan el método de crear topónimos que Nicolás Miguel y sus acompañantes idearon tomando en cuenta la forma de las piedras que sirvieron de linderos.

En cuanto a la fecha del documento creo que proceden con prudencia y sensatez. Es muy discutible la fecha de 1550 como se dice en la página final. Como ellos indican, el uso de la *s* es un dato a tener en cuenta ya que en el XVI este grafema casi no aparece. A este argumento se podría añadir la falta del grafema y la vocal *u* tan frecuente a mediados del XVI. Yaún se puede señalar otra razón más. En la p. 5 se dice que "le hicimos su casa [a San Nicolás] en vista de que está lejos la venerable madrecita, sólo con todo el poder de Dios".

Es posible que se refiera a la madrecita de Guadalupe, y en ese caso la fecha 1550 sería muy temprana para pensar en un culto extendido a zonas alejadas a la ciudad de México. De cualquier forma, el hecho de que el texto sea posterior a 1550 no quita historicidad a su contenido. Puede ser una copia, de un documento de 1550, cosa frecuente en los papeles de archivos, y más si pensamos que este papel pudo permanecer en la familia de Nicolás Miguel antes de pasar al Archivo de Coatepec.

En síntesis es nuestro texto el último publicado de un gran *corpus* que nos enseña muchas cosas nuevas sobre la historia de un siglo capital en la formación de la Nueva España y del México moderno.

El Códice de Xicotepec, reproducción facsimilar con estudio e interpretación por Guy Stresser-Péan, 2 v., México, Gobierno del Estado de Puebla, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 1995. Facsímile. Estudio y comentario, 209 p.

Tierra de libros es México. Lo comprobamos una vez más al contemplar ahora en bella reproducción facsimilar, éste que fue obra de indígenas a mediados del siglo XVI. El libro, que ostenta el nombre de *Códice de Xicotepec*, está formado por nueve tiras de piel dispuestas a modo de pergamino y cosidas entre sí (6.36 m. por 18 a 19 cm. de anchura). Con amor y cuidado lo han conservado los habitantes del pueblo de Cuaxicala, en la región nahua y totonaca de los municipios de Xicotepec y Huauchinango, en el estado de Puebla.

Su contenido abarca ciento dos años de historia. Con pinturas y signos glíficos se representan en sus veinticinco "páginas" o secciones acontecimientos de considerable interés. La primera fecha que allí aparece es la del año 4-Acatl (4 Caña, equivalente a 1431). La última que se registra es la de 3-Calli (3-Casa, 1533). Fue en la primera de estas fechas cuando, consumada la victoria sobre los antiguos dominadores tecpanecas de Azcapotzalco, el señor mexica Itzcóatl y su aliado Nezahualcóyotl, el sabio tezcocano, establecieron la Triple Alianza, que abarcó también al señorío de Tlacopan (Tacuba). Por cierto que en un muro de una de las reedificaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan, hay una lápida que registra ese mismo año. En él, para conmemorar la victoria sobre los tecpanecas, se emprendió la ampliación del gran templo.

Debemos a los esposos Guy y Claude Stresser-Péan haber obtenido, en amistoso diálogo con las autoridades de Cuaxicala, el permiso para fotografiar el valioso manuscrito. Dedicaron luego, más de dos años a estudiar el contenido del códice. Ahora, gracias al apoyo conjunto y decidido de tres entidades, tenemos acceso al mismo en su facsímile y a un amplio estudio e interpretación, realizados por estos investigadores. Debemos al Gobierno del Estado de Puebla y a quien lo preside el licenciado Manuel Bartlett Díaz; al Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, presidido por el doctor Thomas Calvo, y al Fondo de Cultura Económica, dirigido por el licenciado Miguel de la Madrid Hurtado, esta magnífica reproducción facsimilar, acompañada del libro en el que se incluye el trabajo suscrito por Guy Stresser-Péan.

Si la reproducción facsimilar debe valorarse aceptando el testimonio de quienes nos dicen que en ella tenemos copia fiel del manuscrito original, podemos añadir que la misma abre amplias

posibilidades para el estudio y disfrute del contenido de este códice. Me concentraré aquí, por consiguiente, en una apreciación de lo que aporta el volumen preparado por el profesor Stresser-Péan con la colaboración de su esposa Claude.

Precedido este trabajo de una presentación suscrita por el licenciado Manuel Bartlett Díaz y de un prefacio por el colega Charles E. Dibble, estudiioso de varios códices, la obra abarca tres partes. La primera, intitulada "Datos para la lectura del códice", puede describirse como una especie de marco referencial y a la vez "vocabulario" glífico e iconográfico, para adentrarse justamente en la lectura e interpretación del códice. Nos enteramos allí acerca de cómo este códice, cuya relación más directa es con el antiguo señorío de Xicotepec, ofrece a la vez muchas noticias sobre la situación del mismo, sometido a los acolhuas de Tezcoco y de varias formas vinculado también con México-Tenochtitlan. En esa visión de conjunto nos hace ver quien comenta este preciado manuscrito que también entran en el escenario del mismo personas de origen totonaco y huaxteco.

El que he llamado "vocabulario" que hace posible la lectura, incluye pormenorizada descripción de los glifos calendáricos y de aquéllos de nombre de lugar y de persona. Con la sabiduría de quien ha dedicado su vida a estudios etnológicos, Stresser-Péan va describiendo minuciosamente los atributos de los personajes, animales y plantas que allí aparecen. Le interesa poner de relieve los modos de sentarse, muy importantes en el contexto de la jerarquía social a la que dedica amplio espacio. En relación con ésto, atiende a la indumentaria, peinados y atavíos o aderezos propios de los señores, guerreros y otros personajes tanto nahuas como totonacos y huaxtecos. También se adentra, dando lugar a comparaciones con otros códices, en lo que concierne a las armas defensivas y ofensivas de los personajes que allí van apareciendo.

La segunda parte, apoyada fundamentalmente en éste que he llamado "vocabulario", glífico e iconográfico, proporciona la descripción de las veinticinco secciones o "páginas" del códice. Imposible sería en este comentario describir la minucia y acierto con que nuestro colega interpreta la historia de ciento dos años que es el tema de este libro. Allegando datos de otros códices, historias y crónicas, muestra lo que pudo ser una reunión del Consejo Privado del señor de Tezcoco, así como luego la de los veinte miembros de otro Gran Consejo del mismo gobernante.

Comenta enseguida las secciones 3 a 8, acerca de la marcha o paso de un grupo de sacerdotes por diversos lugares que fueron quedando vinculados de nuevo al reino de Tezcoco. Vemos así a

esos sacerdotes en Tenayuca, Coatepec, Cuauhtitlán y otros varios lugares. En opinión de Stresser-Péan, ese paso o marcha tuvo una finalidad, tanto religiosa como política, relacionada con los intereses de Nezahualcóyotl dirigidos a reorganizar su señorío, después de haberlo liberado del dominio tecpaneca de Atzcapozalco.

Nezahualcóyotl llega luego a Xicotepec acompañado de su hijo Cípac. En esa página, la 9, hay por cierto un glifo de considerable interés. Es precisamente el de Xicotepec, que Stresser-Péan interpreta como representación bilingüe, náhuatl y totonaca. Cípac, que llega a ser señor de Xicotepec, participa en varias batallas y guerras de conquista. La sección 10 del códice nos ofrece una imagen estupenda, que nos recuerda uno de los murales de Bonampak, aquí un enfrentamiento bélico entre tezcocanos, capitaneados por Nezahualcóyotl y su hijo, y un ejército huaxteco que defiende una fortaleza.

Al comentar luego las secciones siguientes, se fija en episodios de considerable interés, en los que sobresale la figura de Cípac haciendo otras conquistas y exigiendo tributos. Identifica luego en la página 16 a un nuevo señor de Xicotepec, el de nombre calendárico 6-Técpatl (6-Pederal). Éste aparece allí con dos guerreros aztecas y curiosamente también con dos oponentes o adversarios que, en opinión de quien comenta el códice, probablemente son totonacas. Notaré aquí que en este lugar y en otros varios hay algunas glosas en náhuatl, al parecer de tiempos distintos, que Stresser-Péan traduce y correlaciona cuando ello es posible con las imágenes y glifos.

En la sección siguiente, el señor 6-Pederal ofrece regalos a un gran guerrero mexica. Como lo insinúa nuestro comentarista, denota ello la supremacía, que en fin de cuentas, ejercían los señores de México-Tenochtitlan. Esto vuelve a hacerse patente cuando vemos en la página siguiente, a Cóatl nuevo señor de Xicotepec, rindiendo pleitesía, tanto al señor de Tezcoco que era ya Nezahualpilli, como al de Tenochtitlan, que era Ahuítzotl.

Atenderé ya sólo al comentario de otras dos páginas. Interpreta Stresser-Péan lo representado en una como el drama de la ejecución de un hijo de Nezahualpilli. Toma en cuenta para ello lo que nos dice Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. En pocas palabras lo que sucedió es lo siguiente. Entre las varias concubinas que tuvo el señor de Tezcoco había una conocida por el sobrenombre de "la Señora de Tula". Ésta le tenía robado el corazón. De ella dice Ixtlilxóchitl que la llamaban así:

no por linaje, porque era hija de un mercader, sino porque era tan sabia que competía con el rey y con los más sabios de su reino y era en

la poesía muy aventajada. Que con estas gracias y dones naturales tenía al rey muy sujeto a su voluntad de tal manera que lo que quería, alcanzaba de él ...

Pues bien, precisamente el primogénito de Nezahualpilli, de nombre Huexotzincaztzin, de quien también se dice que era buen poeta, puso los ojos en esta concubina de su padre:

y así compuso una sátira a la señora de Tula. Y como ella era asimismo del arte de la poesía, se dieron sus toques y respuestas, por donde se vino a presumir que la requestaba y se vino a poner el negocio en tela de juicio, por donde, según las leyes era traición al rey, y el que tal hacía tenía pena de muerte...

Fue así este conflicto entre allegados, todos ellos amantes de la poesía. A Nezahualpilli pareció necesario, aunque en extremo doloroso, aplicar con toda su dureza la ley y ejecutó en su propio hijo la sentencia de muerte.

La fiesta del Fuego Nuevo del año 2-Acatl (2-Caña, 1507), según lo percibe Stresser-Péan, se registra "discretamente" en la página 20. En el códice podemos contemplar a Nezahualpilli, acompañado esta vez de Moctezuma Xocoyotzin. Debajo del año 2-Caña hay un templete y al lado derecho un haz de cañas, símbolo del completamiento de un ciclo de cincuenta y dos años.

Paso a paso comenta nuestro colega el contenido de las otras páginas. En las dos últimas se torna ya visible la presencia española. De esta suerte, el códice nos lleva hasta a algunos años después de la Conquista.

Concluiré con una reflexión sobre la tercera parte del estudio. Versa ella sobre el lugar, tiempo y circunstancias en que fue pintado este que, con razón, se nombra *Códice de Xicotepec*. Las consideraciones que sobre ello enuncia están bien fundamentadas. El manuscrito, nos dice, adopta el modo de representación de los anales acolhuas pero como producto tardío de esa tradición pictográfica. Concluye Stresser-Péan que es casi seguro que el códice fue pintado en Xicotepec, que aparece ocupando un lugar central a lo largo de la historia. Respecto a la fecha en que fue producido, sostiene que obviamente es posterior a 1533. Por varias razones que luego aduce añade que el manuscrito debió terminarse antes de 1564. Añade que el cacique o gobernante de Xicotepec, Miguel del Águila, fue probablemente quien dispuso se pintara este códice. Triste fin tuvo por cierto el dicho don Miguel del Águila, acusado de haber pronunciado "ciertas palabras heréticas".

Valiosa en extremo es esta aportación. Gracias al facsímile del códice y a este estudio e interpretación del mismo, nuestros conocimientos sobre la historia del reino de Tezcoco se han acrecentado. El hallazgo mismo del manuscrito nos confirma en lo ya dicho: México es tierra de libros. Ojalá que este género de descubrimientos continúe pues seguramente hay otros en espera de estudio. La colaboración de quienes han guardado amorosamente por siglos libros como éste será en ello indispensable requisito.

Importa sobremanera respetar sus derechos como propietarios de tales manuscritos. En el presente caso, el Gobierno del Estado de Puebla, ha reconocido al pueblo de Cuaxicalan la plena propiedad del códice y ha ofrecido edificar allí un pequeño museo en el que pueda conservarse mejor. Acertada medida es esta, diría yo que ejemplar porque, reconociendo un derecho y propiciando la preservación del manuscrito, vuelve más atractivo visitar ese lugar. En ese otro "pueblo del libro", podrá contemplarse su reproducción facsimilar. El códice original se guardará allí en condiciones que eviten su deterioro. Podrá mostrarse en ocasiones especiales, digamos que en la fiesta del santo patrono o a solicitud de algún estudioso, debidamente acreditado. En todo caso siempre estará al alcance, para su comprensión, el bien documentado estudio debido al matrimonio Stresser-Péan. Grandes amigos son ellos de México en el que residen la mayor parte del tiempo, en el caso de Guy, con algunos intervalos, desde hace ya más de un ciclo de 52 años.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

ALCINA FRANCH, José, *Códices mexicanos*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
353 p., 35 ilustraciones con láminas de códices. (Colección Lenguas y Literaturas Indígenas)

No nos cabe la menor duda de que actualmente resulta inagotable el número de estudios, monografías, publicaciones y ediciones facsimilares que sobre los códices mexicanos han aparecido en los últimos años. Y es que afortunadamente cada vez son más las personas interesadas en investigar, analizar o simplemente conocer el pensamiento y la historia de los pueblos mesoamericanos a través de los manuscritos pictográficos elaborados antes y después de la conquista.

Una buena forma de comenzar a introducirse en este tipo de documentos puede ser revisando las guías, censos, catálogos e índices bibliográficos que sobre los códices se han realizado, siendo el

más reciente de estos trabajos el de José Alcina Franch intitulado *Códices mexicanos*; en el cual no solamente este autor nos proporciona una visión muy amplia sobre el contenido y significación de dichos manuscritos, sino también nos ofrece una extensa bibliografía con las obras más importantes y representativas de todos aquellos investigadores dedicados al estudio de los códices.

Como menciona el propio Alcina Franch, este libro no busca de ninguna manera ser un estudio exhaustivo o completo sobre los documentos pictográficos, ni tampoco intenta superar la labor enciclopédica del *Handbook of Middle American Indians* publicado, sobre todo el volumen 14, hace poco más de 20 años, sino por el contrario, nuestro autor intenta acercarse al público menos especializado en la materia por medio de una exposición clara y sencilla, manejando dentro de la estructura de su obra una clasificación más comprensible para todos aquellos que se acercan por primera vez a los códices. Desde luego, Alcina no deja de lado clasificaciones elaboradas por otros autores como Lehmann (1905), Noguera (1933), León-Portilla y Mateos Higuera (1957) o la de John B. Glass (1975).

El libro *Códices mexicanos* se compone de nueve capítulos que se ordenan a partir de la clasificación propuesta por el propio Alcina Franch. Efectivamente, del capítulo II al VIII (el capítulo I es la introducción y el IX es la bibliografía) los códices se encuentran agrupados según su origen cultural, es decir, el autor ha tomado en cuenta el lugar de procedencia de los documentos o el área cultural a la que se le atribuye su elaboración. De esta manera, por ejemplo, el capítulo II comprende los códices nahuas y los subsecuentes capítulos están dedicados a una región específica.

Los códices nahuas, que se hallan registrados en el capítulo II, han sido subdivididos por Alcina en calendárico-rituales, tributarios, históricos y topográficos; además analiza brevemente las principales características del grupo de códices denominado Techialoyan y los manuscritos conocidos como Testerianos.

Dentro de los códices calendárico-rituales, Alcina destaca el *Códice Borbónico*, el *Tonalamatl de Aubin* y el *Grupo Magliabecchiano*, entre otros. Dentro del grupo de manuscritos tributarios menciona a la *Matrícula de Tributos* y al *Códice Humboldt*; al *Códice Boturini*, al *Códice Tlatelolco* y al *Mapa de Tepechpan* en los históricos y en los topográficos ubica a los *Mapas de Cuauhtinchan* y al *Plano en papel de maguey*.

En cada una de las descripciones de los códices, el autor comienza señalando los diferentes nombres con los que se le suele

conocer a un mismo manuscrito; después nos presenta una historia del documento según los datos disponibles para ello; enseguida proporciona una descripción física del códice considerando sus medidas, estado de conservación y materiales con los que fue confeccionado; posteriormente nos indica el contenido, las partes o secciones en que puede dividirse el códice de acuerdo a su temática; y finalmente, hace una reseña detallada de las copias y reproducciones facsimilares que se han hecho del manuscrito.

Siguiendo con el orden de los capítulos, el III está dedicado a los Códices del Grupo Borgia que, a pesar de que no ha podido ser precisado su lugar de origen, conservan entre sí una unidad temática claramente definida lo que los ha llevado a constituir una fuente de estudio inagotable para muchos investigadores.

En el capítulo IV, Alcina Franch nos da una descripción detallada de los códices mixtecos cuyo contenido es principalmente histórico y genealógico. Dentro de los manuscritos prehispánicos menciona, entre otros, al *Códice Vindobonensis*, al *Códice Colombino* y al *Códice Bodley*. Mientras que dentro de los coloniales cita por ejemplo el *Lienzo Antonio de León*, el *Códice Tulane* y el *Códice de Yanhuitlán*.

El capítulo V es un breve apartado dedicado a los códices zapotecos, entre los cuales se menciona al *Lienzo de Guevea*, al *Mapa de Huilotepec* y al *Códice Sánchez Solís*, aunque éste último debió de haberse incluido propiamente en el grupo de los códices mixtecos tomando en cuenta las evidentes características que muestra como perteneciente a esta cultura.

Los manuscritos mayas se encuentran en el capítulo VI, en el cual Alcina no solamente destaca a los tres códices prehispánicos: el *Dresde*, el *Tro-Cortesiano* y el *Peresiano*, sino también proporciona datos interesantes sobre el tan controvertido *Códice Grolier* y por último registra de manera general los dibujos que se hallan en el *Chilam Balam de Chumayel*, el *Chilam Balam de Ixil* y el de *Kauá*.

Con el título de "códices de otras culturas", nuestro autor engloba en el capítulo VII algunos manuscritos de origen purépecha como el *Códice Cuara* y los *Códices de Carapan*; de origen otomí menciona al *Códice de Huichapan* y de filiación cuicateca señala al *Códice Fernández Leal*.

Finalmente, en el capítulo VIII denominado "códices coloniales", Alcina registra los principales documentos elaborados expresamente por orden española para un fin determinado, pero cuyas ilustraciones fueron obra de manos indígenas tales como los *Códices Matritenses*, el *Códice Florentino* y el *Códice Badiano*.

Al final del texto aparecen como ilustraciones, láminas de algunos

de los códices tratados en el libro, como por ejemplo una lámina del *Códice Osuna* (figura 10) o de particular interés el folio 6 del *Códice Grolier* (figura 31).

Por último, podemos señalar que el libro de José Alcina Franch resulta de indispensable consulta para todos aquellos que buscan una amplia información sobre los códices y no puedan tener un fácil acceso a otros catálogos, guías o colecciones.

MANUEL A. HERMANN LEJARZU

DURÁN, fray Diego, *The History of the Indies of New Spain*, Traducción, notas e introducción de Doris Heyden, University of Oklahoma Press, Norman, 1994, 642 p.

Después de veinticinco años de haber editado y traducido al inglés las dos primeras partes de la crónica de fray Diego Durán *Book of the Gods and Rites* y *The Ancient Calendar*, Doris Heyden saca a la luz el más extenso de los tres libros que componen la invaluable obra del fraile dominico, relativo a la historia y los avatares del pueblo mexica, desde su salida de Aztlán hasta la llegada y conquista de los españoles.

Este libro, que da nombre a la *Historia*, fue el último en redactarse (1581) y ahora se da a conocer al inglés gracias a la traducción que Doris Heyden realizó directamente del manuscrito original del siglo XVI, albergado en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Acompaña a este nutrido tomo, una interesante introducción en la que se retoman algunos aspectos contemplados en la edición anterior que preparó con Fernando Horcasitas en 1964, sobre las dos primeras partes de la crónica relativas a los dioses y fiestas, y al calendario mexica. De esta forma, se incluye igualmente en este estudio introductorio, información concerniente a la vida del fraile y a la configuración de su obra: su origen, su estrecha relación con el universo amerindio desde su más tierna edad, su formación religiosa e intelectual, sus estancias misionales, la fecha y lugar de su muerte, así como la forma en que se allegó las diversas fuentes orales y escritas, fundamento primordial de su *Historia*.

También se destacan nuevamente algunas relaciones que fray Diego Durán estableció entre realidades del Nuevo y Viejo Mundo. En este sentido, explicó la existencia de los indígenas dentro del marco de las Sagradas Escrituras, y sostuvo que los antiguos mexicanos eran una de las tribus perdidas de Israel; comparó las milagrosas

hazañas de Topiltzin Quetzalcoatl con las de Santo Tomás, y corregió ritos y fiestas de indígenas y españoles.

No obstante, en esta introducción Doris Heyden abunda en algunos aspectos formales del manuscrito que otros editores sólo tocaron muy suscintamente. Entre ellos están los que se refieren a los distintos tipos de letra que se advierten a lo largo del texto, y a las tachaduras de algunas palabras y frases debidas a diferentes escribanos. Ello se puede apreciar en los capítulos LXXXIII y LXXV que tratan sobre el recibimiento que los tlaxcaltecas hicieron a los españoles, y a la captura de Pánfilo de Narváez por Hernán Cortés en Veracruz, respectivamente.

En este comentario preliminar, la editora dedica también un espacio a los problemas filológicos y de traducción con los que tropezó en su trabajo. Las dificultades que supone la puntuación de un documento que prácticamente carece de ella; las libertades que debe o no tomarse el filólogo o traductor para corregir ciertas redundancias o infracciones gramaticales, etcétera. Asimismo, proporciona información precisa sobre la localización del manuscrito original en la Biblioteca de Madrid, y sobre la copia realizada por Francisco González Vera el siglo pasado, que se alberga en el Archivo Reservado de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia.

Heyden sostiene que la crónica duranense resulta imprescindible para el conocimiento de la historia y pensamiento del pueblo mexica, y representa un importante testimonio del castellano empleado en aquel entonces, en el que aparecen, ya, numerosos términos nahuas insertados, como reducto principalísimo de contenido de la cultura indígena.

El método que fray Diego Durán adoptó en la compilación del material, advierte la editora, es equiparable a los procedimientos etnográficos de mayor avanzada, en los que se intenta poner al descubierto el pensamiento que ha florecido en una cultura, desde el interior de la misma, así como las diversas apreciaciones que sus detentadores tuvieron de los distintos componentes que la conforman. La *Historia* de Durán, olvidada por siglos, es hoy por hoy documento fundamental de la historiografía mexicana, y esta escrupulosa edición contribuye, indudablemente, a su difusión y estudio.

PILAR MÁYNEZ

JOHANSSON, Patrick, *La palabra de los aztecas*. Prólogo de Miguel León-Portilla. México, Editorial Trillas, 1993. 252 p. (Colección "Linterna Mágica").

JOHANSSON, Patrick, *Voces distantes de los aztecas, Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*, México, Fernández Editores, 1994. 331 p.

Entre las preguntas que nos hacemos hoy en día sobre las consecuencias irreversibles que trajo consigo la conquista, figura, en el ámbito cultural, la reducción de la lengua náhuatl al alfabeto latino realizada en el siglo XVI por los evangelizadores españoles y por los *tlacuiloque* amerindios que escucharon su voz. Más generalmente figuran los problemas que conllevó el paso de la oralidad a la escritura, aun cuando este paso se apoyó sobre la iconografía de los códices. Utilizando las armas más filosas de la semiótica moderna, son análisis novedosos que nos ofrecen los libros de Patrick Johansson, los cuales se sucedieron y que me parecen indisociables. Sus temas se sitúan en el meollo mismo de una interrogación científica que hoy en día se ha vuelto punzante: ¿que nos ha llegado de la expresión "literaria" de los tiempos anteriores a la escritura? Hace algún tiempo el libro de Eric A. Havelock, *La Musa aprende a escribir, reflexiones sobre la oralidad y la literalidad desde la antigüedad hasta el presente*. (Yale, 1986) había analizado en forma brillante el camino recorrido por los griegos, los cuales adaptaron y mejoraron el sistema de escritura de los fenicios para que los aedas y los rápsodas pudieran consignar en la escritura gráfica sus cantos y los frutos de su inspiración. Havelock había tratado de evaluar entonces los trastornos que esta translación había provocado en la sociedad y en la conciencia de la Grecia antigua.

En el caso del México central precolombino y de la enunciación náhuatl, algunos datos más trágicos vienen a complicar el asunto. En efecto, se sabe que las destrucciones operadas por los evangelizadores y conquistadores en los primeros momentos de su victoria, lograron acabar con la mayor parte de los "documentos": códices pictográficos, considerados como libros satánicos, objetos rituales que contenían tantos y tantos significantes culturales, ropajes jeroglíficos, músicas y danzas litúrgicas esencialmente ligadas al acto que produce un texto, etcétera. Más tarde, a partir de 1533, cuando un puñado de evangelizadores franciscanos emprendieron el rescate de lo que podía ser salvado, fue el pasaje a la escritura alfabética y la orientación predeterminada de cuestionarios elaborados por los recopiladores que vino a mutilar definitivamente las

enunciaciones prehispánicas multiformes con vocación “totalizadora”. Patrick Johansson intenta mostrarnos estos mecanismos y analizar la voz de los aztecas en función de dinámicas de enunciación que le son propias. Primeramente discerniendo con precisión los caminos que llevan de la oralidad náhuatl, apoyada en la pictografía de los códices, a la escritura de los tiempos hispánicos; luego marcando bien cuál es la línea que separa el “intérprete” español del “interpretado” náhuatl.

En el primer libro, la parte inicial *Del manuscrito español a la oralidad náhuatl* nos explica este razonamiento, insistiendo muy oportunamente sobre la antinomia estética crucial que separa la expresión cultural náhuatl de los tiempos precolombinos, entre lo que procede de lo dionisiaco y lo que procede de lo apolíneo, según la distinción de Nietzsche. Viene después una segunda parte: *La palabra fuerza de los aztecas* que busca ilustrar con textos lo que era la triangulación expresiva (música rítmica, danza y verbo) propia de la palabra mítica, los cantos épicos, la encantación mágica, el *huehuetlātolli* o “antigua palabra”, etcétera, fundamentando sus teorías sobre textos como el manuscrito de 1558: *La leyenda de los Soles*, un largo poema de la poetisa *Macuixóchitl*, un relato de la llegada de los españoles sacada del libro XII del *Códice Florentino*, o también un canto ritual a Tláloc entre otros tantos, que son analizados y caracterizados con fuerza y pertinencia, según esta nueva visión. La tercera parte de su libro: *La palabra de inversión expresiva de los aztecas*, intenta ilustrar a través de la articulación primordial de *Eros* y *Thanatos* esta palabra de inversión, y se sirve con brillantez de un texto de *cuecuechcuicatl* “canto travieso” con fuertes implicaciones eróticas, analizado en todos sus sentidos posibles. Finalmente las cuarta y quinta partes: *La palabra de neutralización de los Aztecas* y *La palabra lúdica de los Aztecas*, complementan este conjunto de análisis abordando así todas las fases de la expresión náhuatl e intentando un primer balance de lo que, realmente llegó hasta nosotros.

El segundo libro retoma la temática del primero desarrollando aspectos complementarios e insistiendo sobre una cierta “ambientación” de estos mecanismos de translación. Así puso énfasis sobre la labor de los evangelizadores franciscanos interesados en la cultura náhuatl, tales como fray Andrés de Olmos, considerando su formación, sus características espirituales así como sus objetivos. Johansson insistirá después sobre las transposiciones intersemióticas, y consagrará una muy densa segunda parte a la expresión oral de los aztecas, intentando demostrar y analizar con precisión los fundamentos antropológicos de la oralidad náhuatl, así como las

circunstancias prehispánicas que envuelven a esta expresión. El estudio de la sustancia de la expresión oral y de las formas de esta expresión, buscará después reencontrar toda la filiación genérica de la expresión oral náhuatl con esquemas muy evocadores (p. 197-198). Finalmente una tercera parte utilizando fuentes pictográficas, entrevé a la vez la semiótica de la imagen y la retórica de la imagen en dos capítulos muy sugestivos.

Nos encontramos impresionados al leer estas dos obras, por el cuidado que Johansson puso en análisis rigurosos, novedosos, ágiles, muy a menudo atractivos a los cuales no se les reprochará más que tal vez estén expresados a veces en un lenguaje técnico complicado, un poco abstracto para lectores no especializados en la semiótica (pero el autor tuvo la prudencia de añadir en cada una de sus obras un léxico especializado).

El uso de los textos para las demostraciones es de gran calidad, y Patrick Johansson prueba constantemente su excelente dominio de la lengua náhuatl que maneja con una libertad y fluidez enviables.

Sí, sabemos que la palabra de los *mexicas* no nos llegó más que velada, disminuida, empobrecida. ¿Pero acaso no ha sido este el destino de todas las palabras de la antigüedad o de todas aquellas que nos vienen de tiempos remotos, más o menos salvadas parcialmente, pobemente al precio de esfuerzos eruditos considerables y de trabajos de exégesis temibles? ¿Si me puedo hoy regalar de la *Iliada* y la *Odisea* tales y como nos han llegado por qué renunciar al placer de leer a Nezahualcóyotl o Tecayehuatzin en la forma en que ellos también nos llegaron? En este fin del siglo XX no los puedo leer de diferente manera, ni los unos ni los otros. Patrick Johansson lo sabe muy bien y él mismo ha excelentemente dicho y escrito en náhuatl y en francés que no hay flor sin raíz y que si algunas flores no nos han podido legar más que algunos pétalos secos, a decir verdad brillantes por su belleza y sentido, las raíces siempre están ahí, bajo la tierra madre al acecho del porvenir.

GEORGES BAUDOT

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 221 p., ils.

Nos correspondió el privilegio, junto con el doctor José Rubén Romero, de presentar un libro de tema singular y de profundidad analítica, que nos lleva a la difícil pero siempre apasionante búsqueda

del pensamiento de pueblos antiguos y de su posible trascendencia en el tiempo. El dintel de entrada al libro lo es el método empleado y allí nos dice López Austin acerca de las dos vertientes principales para abordar la investigación en conjunto de la tradición religiosa mesoamericana. Así, "la unidad o la diversidad del hecho histórico en Mesoamérica"—nos dice el autor— nos lleva a la duda de que si existieron una o varias religiones. En cuanto a la segunda vertiente, plantea una nueva duda: "¿Qué tanto queda hoy, en las religiones indígenas de México y Centroamérica del antiguo pensamiento religioso mesoamericano?".

Aquí, el autor establece dos dimensiones: la *religión mesoamericana* y la *tradición religiosa mesoamericana*, la primera referida al mundo prehispánico dentro de determinada temporalidad y la segunda a las religiones de las sociedades indígenas coloniales, las que se conforman con la raíz de la antigua religión y del cristianismo. En diversos ensayos anteriores y de manera especial en *Los mitos del tlacuache*, López Austin se internó en estos temas y pudo ver congruencias y encontrar la unidad de la religión en Mesoamérica en *Tamoanchan* y *Tlalocan*, nos lleva a tratar de aclarar estos aspectos dentro de un espacio específico (el centro de México) y un tiempo dado (el postclásico tardío).

Otro aspecto que toma en consideración es el de la cosmovisión, la cual se encuentra en las diversas esferas de la vida social. Mucho de su contenido va a partir entre los pueblos agrícolas mesoamericanos de la práctica del cultivo del maíz. Esto lo lleva a plantear la búsqueda de la cosmovisión tomando como base lo relativo a la agricultura y lo que ésta conlleva. De todo lo anterior, López Austin se dirige a la búsqueda de tres aspectos fundamentales:

1. Las formas específicas de percepción del cosmos y de la correlativa acción de él.
2. Las funciones cósmicas en que se encontraban ubicados Tamoanchan y Tlalocan.
3. Los principios arquetípicos que fundaron la explicación de los diversos procesos cósmicos.

...y a partir de este momento el autor se interna en el mundo de los mitos y de la cosmovisión. Para llegar a dilucidar lo que son Tamoanchan y Tlalocan es indispensable conocer antes cómo está constituido el mundo, la materia que conforma a los dioses y la sustancia que nutre al tiempo. El hombre mismo está saturado de esencias divinas y de aquellas relacionadas con la vida y con la muerte:

"Las esencias transitan, van de unos seres a otros, influyen, contagian, modifican, van del mundo de los hombre a los ámbitos divinos, y de allá regresan" (p. 33).

La segunda parte del libro está dedicada a la búsqueda de Tamoanchan. Comienza con el obligado tema de esclarecer el Tamoanchan mítico y el real. En ello no poca presencia tuvieron autores como Plancarte, Kirchhoff y Piña Chán. Sus ideas son analizadas y la crítica no se hace esperar. No concuerda el autor con los tres investigadores. La búsqueda, pues, debe verse desde otras perspectivas. Irrumpe entonces en la Tamoanchan mítica y allí hay que enfrentar a los dioses. Pero son los dioses del pecado los que tenemos enfrente. Allí están Ixcuina, Xochiquetzal, Itztlacolihqui, Izpapálotl.. Así, Tamoanchan es el lugar de la creación y del pecado. Creación de dioses y del tiempo. El acto de creación cotidiano y mundano. Pero va más allá: Tamoanchan se relaciona con la parte alta del cosmos y con el inframundo; en ella está el lugar del calor y del frío, el del agua y el fuego, es el eje cósmico por excelencia.

La cosmovisión de grupos actuales dará la base necesaria a López Austin para allegarse elementos que le permiten basar sus ideas. Ya lo había hecho en *Los mitos del tlacuache*. Ahora lo plantea de manera consistente para el tema que nos ocupa: Tlalocan.

Para el estudio de Tlalocan habrá de recurrir una vez más a las fuentes históricas. Los dioses relacionados con el agua son ahora el motivo de atención. A ello se unen las ideas de los diferentes Tlalocan, ya como sitio mítico terrenal o subterráneo, ya como lugar de los muertos por agua o como bodega en que se guarda celosamente por los tlaloques las "semillas" y las fuerzas del crecimiento vegetal. Los cerros de asentamiento lo son porque en ellos los dioses patronos se establecen. El cerro de agua, el Altépetl, será el centro de la comunidad. Esto me recuerda como el Templo Mayor de Tenochtitlan se compone de dos cerros que responden a otros tantos mitos relacionados con la vida y con la muerte. Uno es el Coatepec, lugar del combate del dios solar; el otro es el Tonacatépetl, lugar donde guardan los granos de maíz. Si nos fijamos bien, ambos corresponden a dos de los lugares adonde van los individuos después de la muerte: unos acompañan al sol en una parte de su recorrido. El otro es el lugar de Tláloc, el Tlalocan siempre verde, la bodega en donde los granos primigenios se encuentran. Siendo el Templo Mayor el centro de la cosmovisión azteca, por él atraviesa la dualidad Tamoanchan-Tlalocan para subir y bajar a los diversos niveles del universo.

¿Cómo resume López Austin su idea sobre Tamoanchan y Tlalocan? Al final del libro nos dice:

Tamoanchan y Tlalocan, sitios de niebla, se revelan como partes fundamentales de un proceso cósmico de circulación de las fuerzas divinas que eran necesarias para dar movimiento y continuidad a los seres del mundo del hombre.

El prototipo del movimiento de las fuerzas divinas sobre el mundo fue el ciclo del maíz, dependiente de la sucesión de las temporadas de secas y de lluvias.

El hombre creyó encontrar la lógica del cosmos en la alternancia de dos conjuntos opuestos de fuerzas —nos sigue diciendo el autor— y bajo la idea de la regeneración vegetal y del retorno de las lluvias imaginó un gran ciclo de muerte y de vida en el que quedó inscrita, como parte del círculo, su propia existencia individual sobre la tierra (p. 223).

La lectura del libro nos deja mucha riqueza acerca de la concepción del mundo de aquellos pueblos. Tal pareciera que López Austin, con el poder que da el conocimiento, hubiera podido hacer un viaje —en el buen sentido de la palabra— por los tres niveles cósmicos y por los cuatro rumbos del universo. En alguna ocasión dije que bajar al mundo de los muertos solo le está deparado a los poetas y a los héroes culturales. Ahora estoy convencido de que también es privilegio de los hombres sabios...

EDUARDO MATOS MOTEZUMA

CLENDINNEN, Inga, *Aztecs. An Interpretation*, Nueva York, Cambridge University Press, 1995 [1991], (Canto).

En *Aztecs. An Interpretation*, un largo ensayo de interpretación histórica y antropológica de la cultura mexica publicado en Inglaterra, Inga Clendinnen trata de reconstruir las experiencias vitales fundamentales de los hombres, mujeres y niños mexicas en la víspera de la conquista española.

Clendinnen es una investigadora australiana que trabaja en La Trobe University y que ha publicado ya varios libros y artículos sobre las culturas indígenas mesoamericanas y sobre la conquista española.¹ Sus obras han combinado el trabajo histórico con una

¹ Inga Clendinnen, "Yucatec Maya Women and the Spanish Conquest: Role and Ritual in Historical Reconstruction", en *Journal of Social History*, 1982, vol. 15, p. 427-442.

perspectiva antropológica y con la discusión de problemáticas contemporáneas como la historia de género.

Su última obra se parece, en muchos aspectos, a las grandes síntesis de Soustelle sobre la vida cotidiana y de León-Portilla y López Austin sobre la cosmovisión y las formas de concebir el mundo. Sin embargo, la perspectiva de Clendinnen difiere en un aspecto crucial: no intenta reconstruir las sutilezas del pensamiento mexica abstracto ni las minucias de la vida cotidiana, "sino la sensibilidad: el vínculo emocional, moral y estético a través del cual el pensamiento se expresa por medio de la acción y así se hace público, visible y accesible a nuestra observación".²

Fiel a los preceptos de Clifford Geertz y Victor Turner, busca las "metáforas radicales" de esta sociedad, los presupuestos básicos que informan y definen la realidad y la experiencia. Clendinnen utiliza las fuentes históricas (principalmente la obra de Sahagún) para realizar un trabajo de campo a control remoto. Combina el examen minucioso de la evidencia histórica con la aplicación de dosis iguales de teoría antropológica y de imaginación. La interpretación a distancia, sin embargo, tiene sus riesgos: la observación directa de actitudes y hábitos que sustenta los análisis antropológicos debe ser sustituida por una reconstrucción, basada en el reconocimiento de las diferencias culturales pero también en el recurso al sentido común y en la siempre problemática referencia a un principio de realidad que vaya más allá de ellas.

Desgraciadamente, como muchas obras de antropología, *Aztecs* relega la historia al primer capítulo introductorio. Problemas como el del origen mesoamericano o chichimeca de los mexicas, o el de las formas de tenencia de la tierra son despachados en unos cuantos párrafos. Clendinnen propone como base para su análisis ulterior que las estructuras sociales mexicas estaban inmersas en un proceso de transformación radical —de la relativa igualdad tribal y

_____, "The Cost of Courage in Aztec Society", en *Past and Present*, (febrero de 1985) no. 107, p. 44-89.

_____, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1987.

_____, "Franciscan Missionaries in Sixteenth Century Mexico", en *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, Obelkevich, J., R. Samuel y L. Roper, eds., Londres y Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1987. p. 229-245.

_____, "Fierce and Unnatural Cruelty": Cortés and the Conquest of Mexico", en *Representations*, 1991, v. 33, p. 65-100.

_____, "Ways to the Sacred: Reconstructing 'Religion' in Sixteenth Century Mexico", en *History and Anthropology*, 1990, v. 5, p. 105-141.

² *Aztecs*, p. 5.

vecinal hacia una creciente estratificación— y que la mayoría de su población se dedicaba a actividades urbanas y adquiría sus alimentos en el mercado, con una buena proporción de trabajadores independientes *ofree lance*. Dentro de esta sociedad en explosión, el *calpulli* (o *tlaxilacalli*) era todavía la célula social fundamental, encargada de instituciones como templos y escuelas, donde los individuos podían realizar sus despliegues de riqueza y prestigio ante un público de vecinos y parientes interesados, pero simultáneamente estaba perdiendo su carácter corporativo y territorial que se convertía, cada vez más, en un simple sentimiento de identidad.

Estas proposiciones son evidentemente polémicas, pero Clendinnen las da por sentadas y basa muchas de sus posteriores análisis en ellas. En todo caso, la suya no es propiamente una historia social y a lo largo de su breve descripción de la sociedad mexica, se preocupa principalmente por definir las actitudes culturales de este pueblo: su temor ante las fuerzas naturales, ante sus vecinos y los extranjeros que por necesidad frecuentaban su ciudad, ante el destino, encarnado en Tezcatlipoca y ante el inexorable paso del tiempo.

En su descripción de las experiencias cotidianas de los habitantes de la ciudad, Clendinnen muestra buen ojo de antropóloga al analizar detalladamente las fiestas en las que la generosidad de los anfitriones era a la vez un despliegue de riquezas y un reto a la competencia, y también las complejas reglas de reciprocidad según las cuales mientras más alto era el *status* del que regalaba, más humilde debía ser su actitud al entregar sus obsequios y mayor se hacía la deuda de quienes los recibían.

En una maniobra que repite con frecuente a lo largo de su ensayo, Clendinnen extiende las características de la relación social que se entabla entre el donante y el receptor, a otro ámbito muy diferente: las relaciones entre los hombres y los dioses. Así explica por qué los hombres se mortificaban y devaluaban ante los dioses y hacían énfasis en su indefensión y su completa dependencia, para así forzarlos a reciprocar y protegerlos. La única manera de implorar el auxilio divino, que podía ser otorgado o negado arbitrariamente por el dios, era demostrar una absoluta sumisión a él.

Una vez descrito el marco social de la vida mexica, Clendinnen analiza los papeles reservados a los hombres y mujeres a lo largo de su vida, resumidos en unos cuantos tipos ideales: víctimas sacrificiales, guerreros, sacerdotes, mercaderes, esposas y madres. Es aquí donde su análisis se hace más antropológico y donde sus ideas resuenan con los ecos de algunos de los debates y obsesiones contemporáneos. Estos análisis detallados e imaginativos presentan muchas

ideas sugerentes, pero también algunas conclusiones aventuradas, sobre todo aquellas más cercanas a la sicología.

En primer lugar, llama la atención su preocupación por las víctimas sacrificiales y las razones de su participación aparentemente voluntaria en su propia muerte, problema hasta ahora poco abordado en la literatura sobre el sacrificio mexica, pero muy importante en la antropología contemporánea. Clendinnen contribuyó anteriormente a este debate con un artículo sobre el sacrificio por rayamiento realizado en la fiesta de Tlacaxipehualiztli en el que proponía que el sentido de este sacrificio se encontraba en la identificación estrecha entre el guerrero triunfante y su cautivo, de manera que la muerte del último era concebida como una purificación del primero.³ En este capítulo, Clendinnen extiende su análisis a otros rituales sacrificiales, como el de los esclavos en Panquetzaliztli y el de la imagen de Tezcatlipoca en Toxcatl. Describe minuciosamente la preparación sicológica de las futuras víctimas, jóvenes halagados en primera instancia por su elección como representantes del tipo ideal del guerrero; sometidos posteriormente a los cuidados asfixiantes de una madre postiza encargada de infantilizarlos y de sus traerlos, a través de sucesivos baños rituales, del mundo social al que pertenecían, disolviendo gradualmente su "rostro social"; entregados a los placeres proporcionados por una prostituta y, finalmente, intoxicados con pulque y narcóticos. El caso del joven personificador de Tezcatlipoca sugiere a Clendinnen una explicación interesante de los motivos de la víctima:

[...] si la preparación mental había sido suficientemente cuidadosa (basta recordar a los expertos edecanes) la "selección" como imagen viviente de Tezcatlipoca pudo ser experimentada no tanto como una selección sino como una revelación de una elección divina realizada de antemano. Una vez que su destino había sido manifestado, él sólo tenía que seguir el libreto, magníficamente, hasta el final.⁴

La importancia del destino también explica, según Clendinnen, el papel central de los guerreros en la sociedad mexica. La fuerza de su prestigio dependía del peligro que enfrentaban, de su entrega al destino y a las fuerzas divinas en el momento de entrar en

³ Inga Clendinnen, "The Cost of Courage in Aztec Society". Para el debate antropológico, ver las obras de Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 y *Prey into Hunter. The politics of religious experience*, Cambridge, Cambridge University Press (Lewis Henry Morgan Lectures), 1992.

⁴ *Aztecs*, p. 107.

combate, de su permanente debatirse entre el honor y la infamia, entre el triunfo y la derrota. La ética guerrera se había originado en los primeros tiempos mexicas aunque su carácter individualista y la rivalidad entre pares se hizo más fuerte con el crecimiento de la ciudad.

En la ubicuidad de esta nerviosa competitividad y en la búsqueda del dominio individual; en la conversión de casi todos los encuentros en competencia y de la competencia en jerarquía; en la ansia de obtener honores públicos por más precarios que éstos fueran, encontramos un nudo de esas "metáforas radicales" y "posiciones vitales" originales que Victor Turner consideraba definitorias de las particularidades de una cultura. Los patrones de acción afines —los ensalzamientos a la luz pública, las caídas definitivas— implican una concepción específica del individuo como una construcción social altamente vulnerable que se hace y deshace a través de una serie de actos públicos, vinculada a una noción peculiar de "destino".⁵

Ante el destino, más allá de los consabidos trucos, como alterar la fecha de nacimiento de una criatura para evitar un mal agüero, los hombres debían saber mantener un "control externo ante las miserables veleidades de la fortuna",⁶ una actitud impávida y siempre vigilante. Pero la posibilidad más atractiva era participar en la carrera guerrera, entregarse a las fuerzas divinas, ser poseído por Huitzilopochtli en la furia de la batalla, en una liberación que recuerda la de las víctimas sacrificiales:

Si el destino del individuo normalmente era revelado sólo al cabo del tiempo, el combate forzaba el momento de la revelación. La subjetividad podía ser olvidada. El guerrero en acción mortal quedaba libre al fin de los límites impuestos a los seres humanos en este mundo.⁷

En contraste con el mundo masculino, colocado siempre en el desfiladero entre el ensalzamiento y la derrota, el de las mujeres parece cerrado y fijo de antemano: de ser hijas obedientes, debían pasar a ser esposas fieles y madres devotas, dispuestas a perder a sus hijos en la batalla o en el sacrificio.

Clendinnen, sin embargo, sostiene que la subordinación de las mujeres no era tan absoluta como este contraste podría sugerir. Recuerda, por ejemplo, el hostigamiento de los jóvenes guerreros por

5 *Aztecs*, p. 143.

6 *Aztecs*, p. 149.

7 *Aztecs*, p. 150.

parte de las muchachas de su edad y lo presenta como evidencia de que si bien las mujeres no tenían derecho a usar la violencia física, sí podían recurrir con gran efectividad a la violencia verbal. Igualmente examina las concepciones mexicas sobre la sexualidad y concluye que se le reconocía como fuente de placer tanto para hombres como para mujeres y que no se estigmatizaba el deseo sexual femenino (como tampoco se estigmatizaba la menstruación como fuente de impureza). Además, las diferencias entre los sexos manifestaban una complementariedad entre principios opuestos que surgió con la creación del mundo y que se hacía evidente tanto en la división del trabajo en el seno del hogar como en la ambigüedad sexual de los dioses.

Al hablar de la crianza de los infantes, casi inevitablemente, el análisis de Clendinnen se vuelve más sicologizante y endeble. Curiosamente menciona apenas brevemente la importancia simbólica de empezar a comer maíz. La ceremonia cuatrienal de Izcalli en la que los niños eran presentados en el templo y luego participaban en una borrachera generalizada es interpretada como una iniciación a la vida adulta y sus padecimientos, como “una destrucción deliberada de su confianza en la seguridad del hogar y sus habitantes y [también un despliegue del] terror que acompaña su introducción al mundo público y de los dioses”.⁸

Sin embargo, ignora completamente el posible significado calendárico de esta fiesta, explorado por Castillo Farreras.

La siguiente parte de *Aztecs* aborda el tema del arte y el ritual. A partir de las interpretaciones de estudiosos como León-Portilla, Clendinnen explica las manifestaciones estéticas mexicas como representaciones y vías de acceso a la realidad trascendente y sostiene que los artistas actúan como dioses, buscando la verdadera realidad más allá del mundo de las apariencias. Las pictografías y las esculturas, al igual que los difrasismos de la lengua, funcionaban a la manera de montajes surrealistas que extraían elementos de su contexto ‘natural’ y los colocaban al lado de otros igualmente disímiles y discontinuos para reflexionar sobre sus similitudes, diferencias y posibles relaciones.

El ritual, por su parte, cumplía funciones muy similares y su poder dependía, igualmente, del juego de las similitudes. En este sentido, Clendinnen analiza con sensibilidad algunos de los elementos más poderosos de la vida ritual, como los personificadores de los dioses *oixiptlas*, o el papel mediador del maguey y el pulque.

⁸ *Aztecs*, p. 192.

Tras los juegos simbólicos desplegados en los rituales de los mexicas, la autora descubre otra metáfora fundamental que, a su juicio, no necesariamente es una metáfora, sino quizá una relación literal de afinidad: la equivalencia entre la carne humana y el maíz. Esta analogía ya muy explorada por otros investigadores conduce a Clendinnen a una interpretación general del sacrificio humano que parece bastante menos sólida. Según su análisis, las matanzas de seres humanos en las plazas públicas implicaban en primera instancia una destrucción y negación de las delicadas identidades sociales, de los 'rostros' lenta y laboriosamente construidos a lo largo de una vida que se perdían en la indiferencia de la muerte y el desmembramiento. Pero esta 'deconstrucción' no obedecía a ningún propósito legitimador del estado ni del orden social:

[...] Lo que los mexicas debían ver, una y otra vez, era una lección amarga —amarga porque iba en contra de las pasiones, vanidades y afectos humanos— que no hacía distingos de individuos, pueblo o castas: el cuerpo humano, por más estimado que fuera, no era más que una etapa en el ciclo vegetal de transformaciones, y la sociedad humana no era más que un arreglo humano para ayudar a sostener ese ciclo esencial. [...] Los mexicas sabían que estaban matando a otros seres humanos. Su propia humanidad los definía como víctimas. El genio mexica, manifiesto en la variedad fascinante de su vida ceremonial, consistía en inventarse una posición humana dentro de las condiciones inhumanas de la existencia.⁹

Por más elocuente que sea esta explicación, parece poco verosímil que una institución social tan importante como la del sacrificio humano surgiera y se mantuviera a lo largo de los años únicamente para satisfacer una angustia existencial de este tipo.

La obra de Clendinnen es a la vez ambiciosa y lograda. Sus conclusiones son generalmente atinadas y aun las más endebles resultan sugerentes. Sin embargo, su propia metodología de comprensión cultural, basada en dosis paralelas de conocimiento antropológico y de empatía, demanda un conocimiento profundo de la lengua náhuatl, y la propia autora admite su deficiencia en este terreno. Muchas de sus hipótesis se fortalecerían con el análisis etimológico o semántico de los términos nahuas.

Por otra parte, *Aztecs* no escapa a una tendencia que ha afectado la historiografía sobre los pueblos nahuas (y en general sobre los pueblos mesoamericanos): el creciente divorcio entre la producción

⁹ *Aztecs*, p. 262-263.

mexicana y la realizada en otros países. Por sus intereses y sus interrogantes, Clendinnen pertenece a la tradición anglosajona y su bibliografía demuestra que la conoce a la perfección; sin embargo, su conocimiento de la tradición mexicana (y de la francesa, por cierto) es mucho más fragmentario y esta deficiencia se hace particularmente evidente en temas tan importantes como la discusión sobre el *calpulli* y su naturaleza.

FEDERICO NAVARRETE LINARES

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas 1541-1556*. México, Editorial Diana, 1995, 193 p.

Desde los primeros momentos de la Conquista hasta nuestros días, la lucha de los indígenas por sus derechos ha sido una constante en la historia de México. Los "vencidos", desplazados, humillados, maltratados y despojados por los vencedores, buscaron por diversos medios reivindicar sus derechos más elementales dentro del sistema "colonial" establecido. Los recientes acontecimientos de Chiapas muestran que ni la opresión ni la lucha han cesado después de varios siglos de difícil convivencia y que si los conflictos deben resolverse según parámetros socio-políticos, una perspectiva histórica de éstos podría ayudar a encontrar una solución.

Es en el marco de una profunda reflexión sobre la problemática indígena que se sitúa *La flecha en el blanco*, el penúltimo libro de Miguel León-Portilla que narra con lujo de detalles la llamada rebelión del Miztón en 1541, alzamiento indígena que sacudió a la Nueva España. La ambigüedad del título da la pauta de lo que expresará el libro: primero, la lucha armada de indígenas chichimecas y caxcanes en contra de los invasores españoles para reconquistar su tierra o en el peor de los casos sus tierras, luego, tras el fracaso de este intento, los embates legales llevados a cabo en el exilio por el jefe de la insurrección Tenamaztle, con la ayuda de fray Bartolomé de las Casas, los cuales, aunque dieron "en el blanco" del aparato jurídico español, como lo muestran los documentos aducidos, no obtuvieron la justicia esperada.

En términos muy generales los acontecimientos ocurren de la siguiente manera.

Como consecuencia de una larga serie de exacciones por parte de los españoles, desde Nuño de Guzmán hasta Juan Arteaga,

Cristóbal de Oñate y Miguel de Ibarra, algunos grupos "chichimecas" de la región de Zacatecas, del sur de Sinaloa, de Nayarit y del norte de Jalisco, se sublevan y matan a algunos españoles entre los cuales se encuentra, en el caso Huaynamota, el encomendero Juan de Arze. Después, en Xuchipila, apedrean a dos españoles y a un negro; en Tepetitlán matan a otro negro y en Tecuila ultiman a fray Juan Calero y fray Antonio de Cuéllar. Con el tiempo el viento de la rebelión sopla cada vez más fuerte y lleva al *tlatol*, el llamado a la insurrección, siempre más lejos.

Interpretando a su favor algunos augurios, los "alzados" llegan inclusive a creer que el movimiento armado culminará pronto con una victoria sobre los españoles y su subsecuente destierro. Pronto, para resguardarse de las fuerzas españolas que vienen a su encuentro, para desbaratarlos", los insurrectos se instalan y fortalecen en el peñol del Mitzón situado en el sur del actual estado de Zacatecas.

Cristóbal de Oñate, gobernador de la Nueva Galicia en ausencia de Francisco Vázquez de Coronado quien había ido a buscar las siete ciudades de Cíbola, manda al capitán Miguel de Ibarra en contra de los "empeñolados". Esta primera expedición fracasa y Cristóbal de Oñate tiene que salir personalmente con un ejército en contra de los caxcanes "hechos unos leones". En el lugar de los hechos se da cuenta de que no hay otro remedio para restablecer el orden que "pedir socorro a todo el reino".

Tras otro intento por desalojar a los insurrectos en el cual perdió la vida el célebre Pedro de Alvarado, el virrey Antonio de Mendoza en persona se lanza a la ofensiva. Después de la derrota parcial de los indios y de algunas gestiones de paz, la guerra entra en una fase latente que dura unos ocho años al cabo de los cuales *Tenamaztle* se entrega a unos frailes que lo envían al obispo de Guadalajara Gómez de Maraver quien a su vez lo manda a México donde las autoridades virreinales deciden deportarlo a España.

En Valladolid Tenamaztle encuentra a fray Bartolomé de las Casas y se inicia entonces otra lucha, esta vez de carácter jurídico, la cual desgraciadamente no culmina con la esperada repatriación del indio caxcán que morirá, en fecha hasta ahora desconocida, en el exilio.

Al alternar los relatos épicos, la presentación de documentos y la reflexión del autor, la estructura narrativa de *La flecha en el blanco* proporciona una amplia perspectiva sobre los acontecimientos. No se limita a describir los hechos bélicos en el orden cronológico sino que establece una triangulación reveladora entre la rebelión, los

múltiples escritos que la evocan y los personajes que intervienen por ambas partes. Al disponer sobre el telar de su libro estos hilos esenciales, sin tejer todavía, lo que será la trágica urdimbre de la historia, León-Portilla atiza el interés del lector.

La primera parte del libro evoca el alzamiento en términos muy generales, aduce escogidos documentos que revelan el nerviosismo de las autoridades novohispanas ante los acontecimientos, dejando a propósito muchos cabos sueltos que se anudarán progresivamente a lo largo de la obra. Los *dramatis personae* por sí solos crean una gran expectativa: Francisco Tenamaztle, Patecatl, Cristóbal de Oñate, Francisco Vázquez de Coronado, Pedro de Alvarado, el virrey Antonio de Mendoza, Beatriz Hernández y Bartolomé de las Casas, son algunas de las figuras prominentes en la secuencia histórica que nos ocupa.

Desde la meticulosidad febril del investigador hasta el tono épico del narrador, el texto de Miguel León-Portilla obliga al lector a reflexionar sobre los acontecimientos evitándole enredarse en un enjambre de datos o elevarse sobre las alas épicas de la imaginación. Este "ir y venir" entre la tangible realidad de los documentos y la reconstrucción narrativa de los hechos, entre los antecedentes de la rebelión, su presente, y lo que se vislumbra en el futuro, además de que permite al lector tomar una postura crítica frente a los hechos, reproduce de alguna manera el descenso del investigador como un Orfeo en los arcanos de la historia.

En términos estructurales, el autor parece dar vueltas concéntricas cada vez más cerradas al "blanco" de su libro hasta dar con éste que es sin duda alguna el problema vigente todavía de los derechos indígenas presentado en su dimensión histórica. Respecto a esto leemos en la introducción:

La historia de la guerra del Mitztón y de la ulterior defensa en Valladolid, en lo que fue su presente hace casi cuatro siglos y medio, y en el nuestro cuando lo la repensamos y revivimos, se nos muestra hoy confiriendo significación de profundo humanismo a la justa resistencia y, en ulterior alegato, incluso al doloroso recurso a la guerra. Mi oficio ha sido rescatar y reunir los testimonios que nos hablan de esta historia, en particular de los de quienes fueron sus actores principales. De este modo la presento, en la convicción de un compromiso con la causa de la natural defensa de los indios que durante medio milenio han sobrevivido sometidos, privados de lo que era suyo, desde sus tierras hasta sus creencias, marginados, ellos, sus lenguas y sus vidas (p. 19-20).

En términos estilísticos, el texto de *La flecha en el blanco* revela un don del ritmo y de la imagen por parte del autor. A la precisión erudita se añade el movimiento épico y el frasis emocional que sacude al lector frente a las injusticias que sufren los indígenas. En este contexto, algunas expresiones impactantes acuñan ideas que guían al lector en la apreciación de los hechos.

La historia decía Michelet es “la inteligencia de la vida”. Casi cuarenta años después de *La visión de los vencidos*, Miguel León-Portilla convoca de nuevo a una reconsideración inteligente y sensible del pasado indígena de México para ayudar a sortear las dificultades del presente y a conjurar las amenazas del futuro.

PATRICK JOHANSSON



Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 26, 1996

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó de imprimir en Hemes Impresores el 27 de diciembre de 1996.

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 1 500 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 deseé 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.



PORTADA:

Mictlantecuhtli, Señor de la región de los muertos. Escultura en barro, descubierta en la “Casa de las águilas” en el recinto del Templo Mayor de México Tenochtitlan.

En este volumen Leonardo López Luján y Vida Mercado estudian esta y otra escultura de *Mictlantecuhtli*. Foto de Salvador Guillén, cortesía del Museo del Templo Mayor.

ISSN 0071-1675

